



Álvares de Azevedo (1831-1852)



Casimiro de Abreu (1839-1860)



Fagundes Varela (1841-1875)



Castro Alves (1847-1871)

A Escola de Morrer Cedo

LYGIA FAGUNDES TELLES

Um pouco de ordem na casa, hein? Então vamos lá, saí para ouvir o discurso do Goffredo no Palácio Tiradentes (Câmara dos Deputados) e em seguida tomei um táxi para fazer a minha conferência na Casa do Estudante.

Após o casamento no começo do ano, fomos morar no Rio, uma cidade tão fagueira nesse tempo. Uma cidade amena, digamos. Os sambistas cantavam *a favela dos meus amores* num tom sentimental, ainda sentimental. Não se pensava nem brincando no crime organizado e embora as desigualdades sociais fossem crescentes, a miséria não estava tão exposta. E os estudantes, embora meio amotinados, fizeram o convite lírico, queriam que eu falasse sobre os românticos.

Tarde azul, azul. E eu ia me debruçar sobre o mais cinzento dos poetas, Álvares de Azevedo, o paulista que detestava São Paulo. E que acabou compondo com Gonçalves Dias, Fagundes Varela e Castro Alves a mais luminosa constelação da nossa Escola Românti-

Romancista e contista, com textos publicados em antologias no Brasil e no exterior, romances e livros de contos, entre os quais *Ciranda de pedra* (1954), *O jardim selvagem* (1965), *Antes do baile verde* (1970), *As meninas* (1973), *A disciplina do amor* (1980), *As horas nuas* (1989), *A noite escura e mais eu* (1995), *Invenção e memória* (2000).

ca. Batizada por Carlos Drummond de Andrade com um nome de inspiração máxima, a Escola de Morrer Cedo.



Século XIX. A garoenta província de São Paulo tinha pouco mais de 15 mil habitantes. O casario pasmado, de austeras rótulas nas janelas baixas e telhados enegrecidos. O trânsito escasso: uma beata de mantilha negra em direção à igreja e um pai de família com o “cebolão” preso à corrente no bolso do colete, voltando da farmácia com as últimas novidades da “corte”. Um burrico com os cestos no lombo, conduzido por um escravo. Os sapatos coaxando no vale do Anhangabaú. E o silêncio.

Nas noites escuras, acendiam-se os lampiões das ruas mas se a noite estava clara, a cidade era iluminada apenas pela luz do luar. Eram raras as reuniões noturnas com as mocinhas prendadas dedilhando no cravo. Depois da novena acontecia, às vezes, um bailinho na Sociedade Concórdia. Animado mesmo era o Largo de São Francisco mas só no período da manhã, quando os acadêmicos de Direito se reuniam no pátio da escola que fora um antigo convento franciscano.

A Escola de Morrer Cedo com os moços das capas pretas, colhidos em plena juventude pelo famoso Anjo das Asas Escuras: Álvares de Azevedo morreu com 21 anos. Junqueira Freire, com 23 anos. Laurindo Rabello tinha 38 anos. Casimiro de Abreu tinha apenas 23 anos. Fagundes Varela mal completara 34 e Castro Alves, 24 anos. O mais maduro da plêiade (eu disse maduro?) foi Gonçalves Dias, que morreu naquele estranho naufrágio. Tinha 41 anos.

O Mal do Século e outros males.



Na Europa do século XIX o descabelado romantismo já estava cansando. Falhara o raciocínio, decretaram os românticos. Assim, com o fim do ideal clássico o homem fora eleito o novo modelo do ideal de beleza. E daí?... Esgotada a taça do intimismo lírico, a tendência foi a de se fazer uma pausa na avaliação dos exageros da intuição e da fantasia. Lord Byron e Goethe, Leopardi e Shelley, Heine e Musset, Victor Hugo e tantos outros já davam alguns sinais de enfado.

Mas aqui nas lonjuras, a revolução estava apenas começando. Com a força das lavas de um vulcão, as correntes estrangeiras foram se infiltrando na raça e no meio, dois fatores tão propícios para o sucesso dessa infiltração.

Pronto, eis aí os nossos poetas excitadíssimos e entre eles, o jovem que conhecia várias línguas. E era estudioso e atento, sim, estou falando do pálido estudante de olhar ardente, esse Álvares de Azevedo. O Maneco, como era chamado pela família. Morou em “república” mas (segundo a versão familiar) não participou da vida boêmia dessas “repúblicas”. Era recatado. Contemplativo. Escrevia muito e estudava e lia com sofreguidão mas costumava se recolher cedo. Na sua mesa-de-cabeceira, além da Bíblia, livros de Byron e Shakespeare.

“Para que um homem se torne poeta é preciso que esteja apaixonado ou desgraçado. Eu sou as duas coisas juntas!” – suspirou Byron.

Ora, infeliz parecia ser esse Maneco nas cartas que escrevia à mãe, ah, esta província “onde a vida é um bocejar infinito”. Mais queixas, oh, o tédio nesta “terra de caipiras e de formigas”.

Infeliz o jovem byroniano parecia ser, mas apaixonado?! Não tinha namorada visível. Nem invisível, segundo testemunho dos poucos amigos. Na *Lira dos vinte anos*, na poesia dessa lira ele exaltou tanto as musas mas quem as conheceu de fato foi Castro Alves. *Spleen e Charutos*. O esvaziar sem fim de taças (*Noite na taverna*) em meio das histó-

rias delirantes, mas quem bebeu realmente até a última gota foi Fagundes Varella. Charuto sim, charuto ele fumava. Mas era um copo de leite que o poeta da dúvida tomava antes de dormir.

Medo? Medo do amor sexual, o mesmo medo do poeta da saudade e da “aurora da minha vida”, aquele Casimiro de Abreu. Quer dizer então que esse Álvares de Azevedo, o poeta tão cheio de ardências, era virgem? “Virgensíssimo!” – escreveu Mário de Andrade. Na sua lira fremente as musas ou estão dormindo ou estão mortas:

Não acordes tão cedo! Enquanto dormes
Eu posso dar-te beijos em segredo...
Mas, quando nos teus olhos raia a vida
Não ousa te fitar... eu tenho medo!

O vago n’alma. Antonio Candido fala nesse vago dos românticos e que vem a ser o quê? Nem tentar definir o indefinível mesmo porque nessa vaguidão cabe tudo, a dúvida e o sonho. O misticismo e o pressentimento, mais do que pressentimento, a vidência.

No pequeno drama *Macário*, há o diálogo de um estranho jovem com o próprio Satã. No entanto, extraordinário me parece o diálogo desesperado do poeta com o seu fantasma preferido, tantas perguntas, “Cavaleiro das armas escuras / Onde vais pelas trevas impuras / Com a espada sangrenta na mão?”

Só no final o fantasma responde ao poeta:

Sou o sonho da tua esperança
Tua febre que nunca descansa,
O delírio que te há de matar.



Ano de 1852. Maneco está de férias no Rio, tinha passado para o 5º ano do curso, quando repentinamente sente-se muito mal. É operado: tumor na fossa íliaca. Falou-se tanto em tuberculose, em pulmões “afetados”, como se dizia na época, quase todos tinham aquele palor e aquela dor. Mas foi nítido o diagnóstico após a operação que ele sofreu sem anestesia e sem um gemido. E lembro agora, após o acidente com o tiro de espingarda, Castro Alves teve o pé amputado. Operação sem gemido e sem anestesia. Os moços das capas pretas e a antiga lição greco-romana do estoicismo, ah, essa Escola de Morrer Cedo.

O último poema do poeta e os presságios. Ele pede à mãe que saia do quarto, quer poupá-la. Aperta a mão do pai, “Que fatalidade, meu pai!”

Se eu morresse amanhã viria ao menos
Fechar meus olhos minha triste irmã;
Minha mãe de saudades morreria,
Se eu morresse amanhã!

Quanta glória pressinto no futuro
Que aurora de porvir e que manhã!
E eu perdera chorando essas coroas,
Se eu morresse manhã!



Era quase unânime a versão que corria nas Arcadas, Álvares de Azevedo pintava e bordava, era um fingidor. Um sonso. Participava das maiores farras, freqüentador assíduo até das satânicas missas negras, sem o sangue mas negras. E depois escrevia bonzinho para a mamãe lá no Rio, chegando a confessar que fizera cruz na porta das Gomide porque essas senhoras tinham má reputação...

Fortalecendo essa versão, lembravam que na adolescência ele fora um menino tão divertido que chegou a se vestir de mulher numa festa. Enganando a todos, Mas quem é aquela mocinha tão bonita? Pois é, Maneco e o humor. Gostava de imitar as pessoas e era ferino nas zombarias. O lado oculto. Aqui na província, para não assustar a família burguesa, tomou aquele ar entediado. Nostálgico. Nas cartas.

Ainda assim, continuei com a minha versão familiar. Escrevendo como ele escreveu e lendo aquela barbaridade que ele leu (só 21 anos!) como ia ter tempo e forças para as tais noitadas? Escreveu alguns poemas mal comportados, mas posar de indócil, de desregrado também fazia parte do clima da geração. Nas orgias inglesas, Lord Byron bebia num crânio transformado em fina taça com ornamentos de ouro. Nas orgias locais, segundo a tradição acadêmica, o nosso poeta e os amigos iam beber vinho num crânio sem esses requintes, desencavado lá no próprio cemitério.

Meu herói é um moço preguiçoso
Que viveu e bebia porventura
Como vós, meu leitor: se era formoso
Ao certo não o sei. Em mesa impura
Esgotara com lábio fervoroso
Como vós e como eu a taça escura.
Era pálido sim... mas não de estudo
No mais... era um devasso e disse tudo!



E essa novidade agora! No livro *O caminheiro*, o poeta Paulo Bomfim escreve crônicas sobre gente de um São Paulo antigo. Numa das crônicas ele conta que o pai de Sinhá Prado Guimarães foi colega e amigo de Álvares de Azevedo.

Pronto, a testemunha. A testemunha. Neste tempo, Maneco morava na casa do avô, o doutor Silveira da Mota. Quando anoitecia, o portão da casa desse avô era fechado com a enorme chave. Então, com a agilidade de um gato o nosso Maneco pulava a janela do sobrado e todo enrolado na capa preta lá ia para a Taverna do Corvo. Ou para os prostíbulo da Rua da Palha, hoje Rua 7 de Abril. Voltando de madrugada (a noite intensa!) a janela do avô parecia ainda mais inacessível. A solução era pular para dentro do quarto desse amigo e colega. Onde o esperava uma gemada com vinho do Porto, ah, a cumplicidade da mucama, fortalecer o poeta magro. Nesse doce abrigo ele descansava até o amanhecer. Quando seguia para a casa do avô onde a outra mucama vinha depressa abrir o portão para o moço da capa preta e das olheiras.

Paulo Bomfim aceita as duas teses, a do romântico casto, “virginsíssimo!”. E a tese do boêmio pulando janelas e muros em meio da névoa para se divertir nas festinhas secretas na Rua da Palha ou nos descaminhos das serenatas. “Eu sou as duas coisas juntas!” – escreveu Byron.

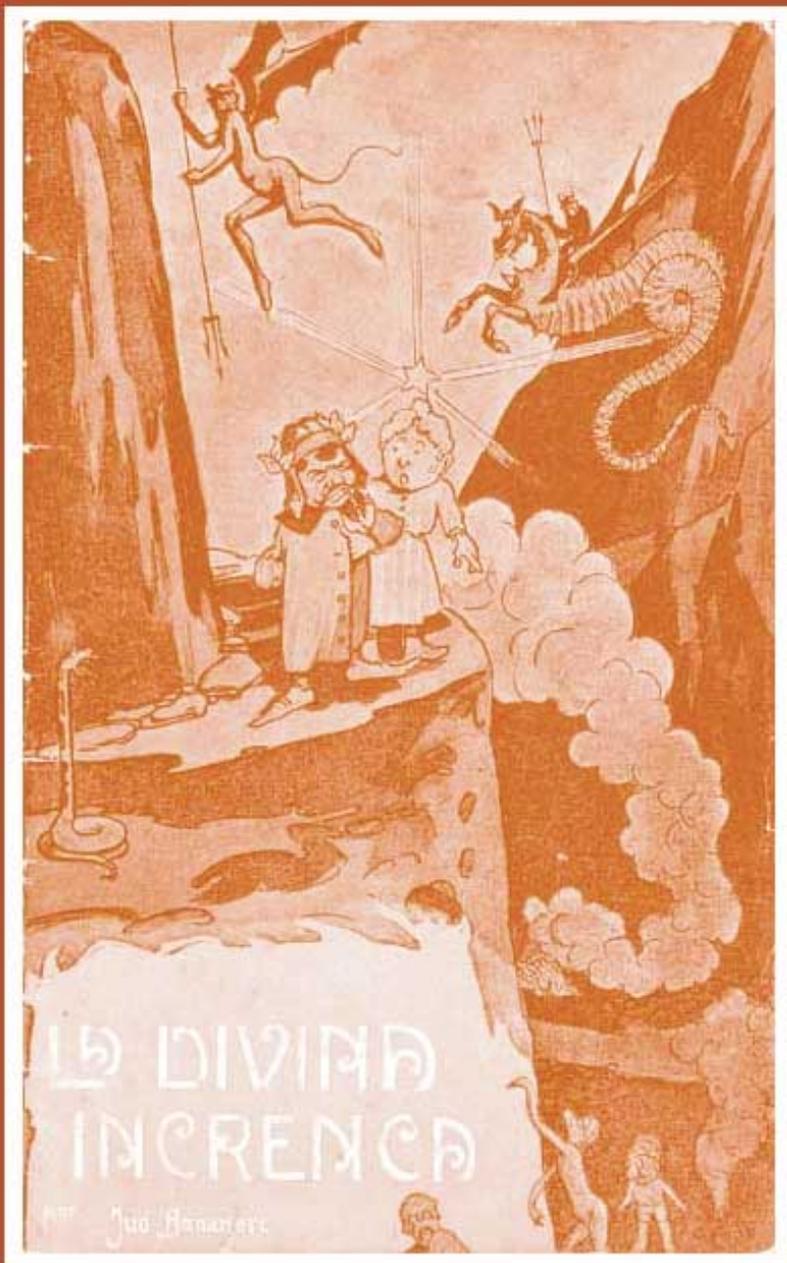
E agora?!... Agora me ocorre uma versão: Álvares de Azevedo não era nem casto nem devasso mas um *voyeur*, e o voyeurismo? Então o poeta lá ia com a sua capa mas apenas para olhar, olhar, olhar... Um prazer tão excitante quanto o prazer de participar realmente da coisa, excitante e cansativo, parece que só assistir também cansa.

Ah, os jovens do vago n’alma! Incertezas, tantas incertezas. E quanto a essas versões, qual delas irá prevalecer?



O leitor é o meu cúmplice, isso já foi dito. Recorrendo ao estilo romântico, convido agora o leitor a descansar na mão direita a fronte pensativa e refletir. E julgar. Vamos, leitor, o vosso julgamento será definitivo.

(Do livro *Durante aquele estranho chá*, 2002.)



La divina inerencia, 1916

Juó Bananére (1892-1933), pseudônimo de Alexandre Ribeiro Marcondes Machado, que neste livro parodia textos canônicos da literatura brasileira.

A língua dos modernistas: Revolução ou tradição?

EVANILDO BECHARA

Passados oitenta anos da onda modernista que assolou as letras brasileiras durante a Semana de Arte Moderna, em 1922, e depois dela, vale a pena refletir um pouco sobre tal movimento e insistir em alguns pontos de linguagem que certos ufanistas apressados apontam como fatos vitoriosos na língua literária contemporânea do Brasil e, por isso mesmo, justificativos, dizem, de uma revisão nas normas erigidas na gramática tradicional.

Para orientar-nos nesta seara, já contamos com algumas pesquisas sérias realizadas num grande corpus de autores modernos brasileiros, dentre os quais se impõem os trabalhos de Luís Carlos Lessa e Raimundo Barbadinho Neto. Curiosamente estes dois autores, independentemente, partiram da idéia de escrever uma gramática da feição brasileira da língua e, ao levantarem os problemas, chegaram à conclusão, implícita em Lessa e explícita em Barbadinho, de que, no fim de contas, como bem escreveu a nossa Rachel de Queiroz em co-

Professor de Filologia Românica do Instituto de Letras da UERJ, de Língua Portuguesa do Instituto de Letras da UFF e de outras universidades nacionais e estrangeiras; diretor das revistas *Littera* e *Confluência*. De sua bibliografia destaca-se a *Moderna gramática portuguesa* (publicada em 1961, está na 37ª edição).

mentário a livro deste último estudioso: “O fato constatado, provado por Barbadinho em milhares de exemplos, é que nós somos muito mais comportados do que se assoalha por aí, estamos naquele meio onde se situa a virtude. Nem tanta obediência que nos tolha a espontaneidade, nem tanta derrubada que nos deixe a tropeçar atrapalhados nos cacos da língua velha.”

Com outras palavras, numa época em que alguns modernistas não tinham nascido, enquanto outros mal saíam das fraldas, mestre João Ribeiro, com toda a sua inclinação da modernidade, comentava o depois dessa rebeldia inicial própria dos jovens:

Mas vencida essa crise de crescimento, se não se quer ser infante toda a vida, não há outro endereço mais que o do amor e respeito aos modelos eternos da linguagem.

O mais moderno e o mais livre de todos os escritores portugueses, Eça de Queiroz, consagrou os últimos restos da vida a limar e a castigar o seu formoso e suave estilo, restituindo-o, quanto pôde, à nobreza antiga da língua. É que o espírito, na morte, se reintegra e continua eterno na sua própria espécie, e só o corpo se contenta com volver e perder-se em outras fermentações e outras tantas modas e mutações da vida universal” (*Páginas de estética*, 1905, pág. 121).

Está claro que havia por parte de modernistas uma intenção anti-acadêmica, refletida em declarações contundentes de escritores como Mário de Andrade, que creditava ao movimento o mérito de promover “uma acomodação da linguagem escrita à falada (já agora com todas as probabilidades de permanência) muito mais eficaz que a dos românticos” (“Modernismo”, in *O empalhador de passarinho*, p. 189).

Do ponto de vista lingüístico – que é o que agora mais de perto nos interessa –, cabe fazer um retrospecto daqueles fatos que se têm considerado geralmente como divisor de águas entre a tradição e a revolu-

ção, a tradição e a modernidade, para distinguirmos, se os houver, aqueles que vieram para ficar na moderna literatura brasileira.

Abro aqui um parêntese para repisar um fato de muitos conhecido: todo movimento inovador, qualquer que seja a natureza, tem sempre seu lado iconoclasta; pretende derrubar conceitos e preconceitos arraigados por uma tradição, substituindo-os por novos parâmetros, que o tempo se encarregará de minimizar ou apodrecer. Felizmente, o radicalismo no domínio das letras parece ser menos ortodoxo que o que se dá no domínio dos ideais políticos. Estou a lembrar-me do que nos afirma ninguém mais autorizado a essa crítica do que Stalin. Respondendo a questão formulada por companheiros de partido sobre a necessidade de se alterar a língua russa para que pudesse, depois da revolução de 1917, servir de expressão a uma nova ideologia política, declarou que tal medida não se impunha por errônea e contrária aos preceitos filosóficos do movimento, e que, por isso, a língua do comunismo deveria continuar sendo a mesma que utilizara Puchkin, morto em 1837, na sua obra literária, tanto na prosa quanto no verso.

Antes de entrar nos fatos de língua propriamente ditos, vale recordar que a “reacomodação da linguagem escrita à falada”, citada por Mário de Andrade no trecho acima, não foi apanágio dos modernistas, uma vez que, pelo menos na prosa, essa aproximação já estava praticada por escritores da marca de um Joaquim Manuel Macedo, um Aluísio de Azevedo, um Manuel Antônio de Almeida, um Lima Barreto, para não falar em Machado de Assis, de quem Sousa da Silveira disse “grande escritor, que soube ser ao mesmo tempo clássico, moderno e brasileiro”.



Adotarei aqui, por mais apropriado ao interesse destas observações, a orientação que seguiu o Prof. Raimundo Barbadinho nos

seus trabalhos sobre a norma literária do Modernismo brasileiro, isto é, fixar-me-ei naqueles fatos lingüísticos que são geralmente arrolados como divisor de águas que demarca a tradição e a inovação. Do levantamento que se vai fazer a seguir, patenteia-se a verdade desta afirmação tantas vezes repetida pelo Prof. Barbadinho em referência à norma literária dos nossos modernistas: “mais rebeldia nos gestos que nas obras”.

O primeiro assunto que é trazido à baila nas discussões para mostrar o atraso das normas registradas nas gramáticas escritas no Brasil em relação aos usos dos modernistas, é, sem sombra de dúvida, o da colocação do pronome átono a começar período, do tipo: *Me diga, Te empresto, Se fala*, etc. Ora, a exaustiva pesquisa nos modernistas levada a efeito pelo Prof. Barbadinho revela-nos o contrário da afirmação generalizada, segundo a qual esta prática virou regra na língua literária desses escritores. Assim é que no livro de Oswald de Andrade *Memórias sentimentais de João Miramar* que, segundo o autor, estava fadado a ser “o primeiro cadinho da nossa nova prosa”, só aparece um único exemplo, contra dezesseis de acordo com a tradição. E vale a pena ressaltar que mesmo esse único não é da responsabilidade do autor, e sim do personagem.

A mesma ausência de pronome átono a iniciar período ocorre em *Chuva de pedra*, “o primeiro livro modernista” de Menotti del Picchia e em *Epigramas irônicos e sentimentais* de Ronald de Carvalho.

O caso de Manuel Bandeira é bem interessante: em *Libertinagem*, dos onze exemplos registrados, há seis casos do pronome átono colocado no início do período, contra cinco em obediência à tradição. Mas nas três obras posteriores (*Estrela da manhã, Lira dos cinqüent’anos* e *Belo belo*) este uso inicial do pronome é tão pequeno, que salta aos olhos.

Isolado de seus companheiros é o exemplo de Mário de Andrade, que usou e abusou de posição inicial do pronome átono. No seu afã de sistematização, pretendeu estender essa possibilidade, que realmente ocorre com *me, te, se, lbe, nos, o e a*. Manuel Bandeira, em cartas e

artigos, censurou esse critério do amigo, critério que “em matéria de linguagem tem sido sempre o responsável por tantas regrinhas cerebrinas que afinal acabaram criando este abusivo regime gramatical contra o qual reagiremos” (“Mário de Andrade e a questão da língua”, in *Poesia e prosa*, II, pág. 1214). Continua no mesmo artigo M. Bandeira:

Considero perfeitamente legítimo o emprego da variação *me* no princípio de qualquer período (...) Considero, porém, erro iniciar o período pelas formas oblíquas *o*, *a*, *os*, *as*, ou *se*, com o futuro e o condicional, por não se basearem estes casos em fatos da língua falada, popular ou culta: o povo não diz *O vi*, diz (e muita gente boa também) *Vi ele*, forma que Mário só admitiu quando o pronome é sujeito de um infinitivo seguinte (*Vi ele fazer*): ninguém, nem povo nem pessoa culta, diz *Se diria*. Discuti muito esses dois pontos com o meu amigo, sem que nenhum de nós lograsse convencer o outro. (Ibid., 1213).

Por maior que seja o prestígio de Mário de Andrade e a influência que pudesse exercer nos escritores que o cercavam e nos jovens que, direta ou indiretamente, iriam com ele no futuro acertar o passo, não se pode confundir a língua do combatente mestre paulista com a língua literária do Modernismo brasileiro.

Ainda no terreno dos pronomes pessoais, outro uso que também tem sido apontado como divisor de águas é o referido na transcrição de Manuel Bandeira, isto é, o emprego de *ele* em lugar do tradicional *o* como complemento dos verbos transitivos diretos: *Vi ele* por *Vi-o*.

Quem estuda historicamente a nossa língua, sabe que este emprego era conhecido, em épocas passadas, da norma literária. Aliás um repasse nas ocorrências registradas nas línguas românicas, sem exceção, oferece-nos um quadro que patenteia que os empregos das formas retas e oblíquas dos pronomes, bem como, nestas últimas, das formas átonas e tônicas, não se davam nem se dão com a regularidade

e a precisão com que hoje muitos estudiosos gostariam de que ocorressem. A posição de tonicidade e atonicidade dos pronomes e ainda a relativa distância que estes podem manter do verbo da oração, permitem trocas e formas corretas e correntes em todos os períodos da língua, com correspondência em outros idiomas da família.

É o caso do emprego obrigatório da forma de sujeito do pronome quando, coordenado a um substantivo, funcionam ambos como complemento verbal: “Tendo como base o homem, e, mais ainda, eu como espelho, como posso confiar num sistema diretivo para a comunhão dos povos?” (Adalgisa Nery *apud* Barbadinho, *Sobre a norma literária do Modernismo*, reimpressão, 18).

O exemplo da nossa escritora é similar a este da novela da italiana Gemma Ferruggia: *Il fascino* (1897) “(...) ci aveva molto turbate, Flaminia ed io” (p. 176) ou a este das *Novelas* (p. 61) da espanhola que se escondia debaixo do pseudônimo de Fernán Caballero: “(...) por lo que toca al tío A. y yo”, ambos citados na preciosa *Sintaxe das línguas românicas* de Meyer-Lübke.

É ainda o caso do emprego de pronome reto em função de complemento verbal quando reforçado por *todo*, *mesmo*, *próprio* ou numeral: *Vi todos eles*, ao lado de *Vi-os todos*: “dei um pulo desesperado / e o leão comeu nós dois” (Carlos Drummond de Andrade *apud* Barbadinho, *Sobre a norma*, 18).

Mas convido o paciente leitor a retomar ao início do comentário relativo ao emprego de *ele* como objeto direto, entre os modernistas. As pesquisas de Barbadinho e Lessa mostram que, apesar de corrente, está longe de ser absoluto esse uso e até se dá o fato seguinte: à medida que se sucederam as obras de modernistas e se sucedem as dos contemporâneos, esse uso vai diminuindo a olhos vistos. Nos dias de hoje, vê-se isso claramente nas produções, por exemplo, de um Rubem Fonseca, cujo amadurecimento na arte narrativa vem marcado também por um apuro das construções dentro da boa tradição gramatical.

Curioso é que a reportagem televisiva, felizmente não generalizada, no afã de seguir a todo custo a onda novidadeira que assola os jovens países cuja infância não teve ainda tempo de consolidar um padrão de cultura, emprega às vezes um *ele* por *o* em situações que não reproduzem o falar espontâneo brasileiro e, por isso mesmo, chocam os ouvidos e a sensibilidade do falante nativo.

No uso de *ele* por *o*, cabe, por fim, registrar que, como bem assinalou atrás Manuel Bandeira, Mário de Andrade só acabou admitindo a prática “quando o pronome é sujeito de um infinitivo seguinte”: “Vi ele fazer.” (Ibid., 1213).



Sabemos todos o quanto Manuel Bandeira e Mário de Andrade discutiram questões de linguagem a serem adotadas no texto literário. A correspondência mantida entre eles – hoje só conhecida praticamente a parte ativa do escritor paulista – é um rico manancial de observações úteis a quantos se interessam por língua portuguesa.

Consoante o testemunho de Bandeira, lembrado aqui, Mário só acabou admitindo o uso de *ele* por *o*, ou, generalizando, o emprego do pronome de forma subjetiva pelo de forma objetiva (por isso, também, *eu* por *me*, em expressões do tipo *deixe eu entrar* por *deixe-me entrar*), quando o pronome é sujeito de um infinitivo.

Tal prática é outra construção que, segundo alguns, se consagrou entre modernistas e que, portanto, deve ser incluída no rol das novidades a que se deve curvar a gramática que registra a norma padrão. Todavia não é esta a conclusão a que chegaram as pesquisas dos estudiosos que se debruçaram nos textos dos modernistas. Raimundo Barbadinho ensina que das formas *deixe eu ver* e *deixe-me ver* os nossos modernistas “sem sombra de dúvida, se decidiram em benefício da última das duas” (*Sobre a norma literária do Modernismo*, p. 15).

E, em relação ao escritor paulista citado acrescenta: “Mário – quando sem preocupação de ostentar acintosamente os brasileirismos violentos – não constitui exceção.” (Ibid., p. 16).

O emprego do pronome oblíquo tônico como sujeito de verbo no infinitivo (*O livro é para mim ler por para eu ler*) é plebeísmo assinalado há tempos nos compêndios gramaticais de língua portuguesa. O nosso extraordinário lexicógrafo Morais, nascido no Rio de Janeiro, em sua *Gramática*, escrita em 1802, já assinalava que o correto era, nestas construções, o emprego de *eu* e *tu* em vez de *mim* e *ti*, respectivamente.

Esta construção *para mim fazer*, que estava, entre brasileiros, restrita a classes culturalmente menos favorecidas, hoje se vai alastrando entre crianças pertencentes a famílias mais escolarizadas, talvez por estarem em convivência mais demorada com pessoas de nenhuma ou pouca escolaridade.

Cumpre alertar para que não se confunda esta construção vitanda com outra, aparentemente similar, em que o pronome pessoal está regido de preposição *e*, por isso, deve assumir a forma oblíqua tônica (*mim*, e não *eu*). Tome-se esta frase: *Para mim ler esses relatórios é muito cansativo*.

Vê-se que o *mim* não funciona como sujeito do infinitivo *ler*; este *para mim* pode ser lido com pausa, separado de *ler*, e esta pausa pode ser assinalada por vírgula: *Para mim, ler esses relatórios é muito cansativo*.

A independência sintática em relação a *ler*, além da pausa, pode ser indicada pelo deslocamento do sintagma *para mim*, afastando-se do infinitivo: *Ler esses relatórios para mim é muito cansativo / Ler esses relatórios é muito cansativo para mim*.

O Prof. Barbadinho lembra este exemplo de Rachel de Queiroz, que está nas mesmas condições de nosso exemplo, onde não fere a gramática o emprego de *para mim*: “No momento era impossível *para mim* viajar porque não havia mais navio e em avião não se conseguia

lugar” (Dôra, *Doralina*, p. 12), acerca do qual ensina corretamente o autor de *Sobre a norma literária do Modernismo*: “(...) observe-se que o sujeito deste infinitivo é *viajar*, e que *para mim* se integra na oração *é impossível para mim* (p. 21).

Mas o que nos interessa aqui é saber do grau de aceitação desta prática na língua literária contemporânea. E aí a pesquisa revela-nos que se trata de uso extremamente reduzido, frequência que fica ainda mais diminuída quando se patenteia que, em muitas ocasiões, a construção não ocorre no discurso do autor, mas de seus personagens.

É, portanto, mais um uso moderno que não ganhou foros de cidade para ser agasalhado pela gramática normativa.



Os que insistem na renovação das normas da língua escrita contemporânea apontam como um dos mais fortes alicerces do divisor de águas que separa a tradição da inovação, o emprego de *lhe* por *o* junto a verbos transitivos diretos, como ocorre nas construções “Eu *lhe* vejo”, “Nós *lhe* estimamos”, “José *lhe* convidou para a festa” e similares.

É costume dizer-se que em tais frases se faz uso do pronome *lhe* “como objeto direto”. Na realidade, o assunto está a exigir maior reflexão.

Casos como os acima lembrados não podem, a rigor, confundir-se com construções verbais que, através do tempo, experimentaram mudança na natureza do complemento verbal objetivo. É fato corriqueiro, e as sintaxes históricas o assinalam, que muitos verbos mudaram a natureza do complemento objetivo, isto é, verbos que se construía com objeto direto passaram a fazê-lo com objeto indireto, e vice-versa, sem nenhuma alteração semântica.

Por exemplo, no português antigo era mais freqüente o emprego dos verbos *perguntar* e *rogar* acompanhados do pronome *o* para refe-

rir-se à pessoa a quem se fazia uma pergunta ou se rogava, e sem preposição o complemento que enunciava aquilo que se desejava saber ou solicitar. Said Ali (*Gramática histórica*) lembra os seguintes exemplos extraídos da *Demanda do Santo Graal* (séc. XIV), dentre outros: Perguntaram-*na* que demandava (p. I da ed. de Reinhardtstoener); Pergunto-*o* se era chegado (p. 35); Pergunto-*o* que homẽ era (p. 37). Rogarom-*no* por deos que lhe dissesse daquele sonho (p. 109).

Se nos restringirmos a Camões, podemos ver um mesmo verbo com complemento objetivo direto ou indireto, sem que se *lhe* altere a significação. Os verbos *perdoar* e *socorrer* estão neste caso; apenas em *Os Lusíadas* vale lembrar que a preferência recai no objeto indireto com *perdoar* e direto com *socorrer*:

Queria perdoar-*lhe* o Rei benigno (III, 130)
(Que desta sorte o quis) *lhe* não perdoam (III, 130)
Levemente *o* perdoa, e foi servido (X, 49)
Que a socorrê-*la* vinha diligente (III, 65)
Vai socorrer o filho, e assi ajuntados (III, 81)
Foi o soberbo Afonso a socorrê-*la* (III, 99)
Este que socorrer *lhe* não queria (VI, 48)

No português moderno, prevaleceu, para *perdoar*, o objeto indireto *lhe* para pessoa e objeto direto da coisa perdoada: Eu *lhe* perdoei a insolência. Perdoei-*lba*.

Não havendo duplo complemento verbal, a pessoa perdoada pode continuar a ser expressa na forma de objeto indireto (*lhe*), ou então de objeto direto (*o*): O ofendido *lhe* perdoou / O ofendido *o* perdoou.

Já o verbo *socorrer* fixou modernamente o seu complemento na forma de objeto direto: As autoridades *as* socorreram.

O fenômeno da mudança de complemento ou da prática indiferente de *o* ou *lhe* com o mesmo verbo numa só época e num só escri-

tor não se dá apenas no português; no mundo românico ou fora dele, repete-se a possibilidade.

Todavia, no caso de “Eu *lhe* vejo”, “Nós *lhe* estimamos”, “José *lhe* convidou para a festa”, não houve mudança na natureza do complemento, e a prova disto se patenteia com a permuta do complemento pronominal por forma nominal, isto é, por um substantivo: “Eu vejo *o vizinho*”, “Nós estimamos *o vizinho*”, “José convidou *o vizinho* para a festa”, todos os complementos constituídos por sintagmas não preposicionados.

Não estamos, pois, diante de mudança de regime verbal, mas de uma nova oposição entre *o* e *lhe*, não mais assentada na oposição complemento objetivo direto × complemento objetivo indireto. Trata-se, aqui, de uma novidade na distribuição de *lhe* aplicado agora à *pessoa com quem se fala*; nos registros popular e informal, esse *o* (*a*) é desbancado por *ele* (*ela*).

Falando com o ouvinte, diz-se nesses registros:

Então, ontem *lhe* vi na praia.

Pedro, José *lhe* convidou para o baile?

Mas em referência à pessoa de quem se fala, não se emprega *lhe*:

– Pedro, você tem visto o José?

– Não; há muito não *lhe* vejo.

Esse *lhe*, na qualidade de pronome interlocutório, em oposição a *o* (ou *ele*), não assume um compromisso imediato com a transitividade verbal, e, por isso mesmo, aparece tanto junto a transitivos indiretos (*eu lhe escrevo*, *eu lhe falo*) quanto a diretos (*eu lhe vejo*, *eu lhe abraço*, *eu lhe convido*).

Em que circunstâncias, quando e onde nasce esta novidade na sintaxe do português são questões que estão a exigir análise mais minuciosa. Além da possível influência de construções verbais com alternância de *o* / *lhe*, conhecidas de todos os períodos da língua, aponta-se, como lembra Antenor Nascentes (*O linguajar carioca*, 2ª ed., p. 128), a analogia com os pronomes *me*, *te*, *nós*, *vós*, já que todos podem funcionar na frase como objeto direto ou indireto. O mesmo Mestre acrescenta que:

“Desaparecidos *o*, *a*, *os*, *as*, ficou a forma *lhe* dona do campo, sem se precisar apelar para a conservação da dupla sintaxe.”

Todavia, faltam estudos sobre esse “desaparecimento” de *o*, *a*, *os*, *as*; por outro lado, é assaz complexo falar-se em “desaparecimento” dessas formas, quanto elas apresentam, vivas e fortes, as parcerias *ele(s)*, *ela(s)*, na função de objeto direto.

No tocante à expansão territorial desse *lhe*, já a *Gramática* de Antônio Morais Silva declarara: “Eu *lhe* amo, *lhe* adoro, são erros das Colônias”, domínio geográfico que também precisa ser fixado com maior precisão.

A verdade, porém, é que no Brasil é praxe difundidíssima entre pessoas de pouca e média cultura e corre avassaladora na fala espontânea de toda a sociedade.

Está claro que tal uso não passaria despercebido aos modernistas, que utilizariam a sintaxe, mas com uma parcimônia digna de relevo. As pesquisas do Prof. Barbadinho documentam esta parcimônia, “válida ainda com respeito àqueles escritores que se mantiveram insuperáveis em sua fidelidade à linguagem popular, preservada na tradição oral, em toda a sua pureza” (*Sobre a norma*, p. 19).

Este mesmo pesquisador chega a criticar a afirmação de Cavalcanti Proença que, estudando a língua e o estilo de José Lins do Rego, afirmara: “só excepcionalmente *o* e variações aparecem; *o* *lhe* é regra em *O moleque Ricardo*”.

Reexaminando o mesmo romance, Barbadinho chega à conclusão contrária, pois dos noventa pronomes complementos, vinte só atestam o emprego de *lhe* nesta construção, contra setenta em consonância com o uso padrão.

Pelo exposto e se no estabelecimento das normas de uma gramática deve o autor estar atento ao testemunho do corpus pesquisado, pode-se afirmar que nada há que alterar no tocante ao que está estabelecido, na língua escrita padrão contemporânea, para o emprego de *o*, *a*, *os*, *as* como objeto direto e de *lhe* como objeto indireto entre os complementos do verbo.



Um fato lingüístico de que os reformadores da tradição espelhada nas gramáticas normativas fazem estrondosa propaganda é o uso da preposição *em* por *a* depois dos verbos do movimento.

Na realidade é este um terreno assaz delicado de nossa sintaxe ou, para falar com mais propriedade, da sintaxe românica, pois que, ao lado de normas que se foram fixando através do tempo com validade para a língua literária, não se devem perder de vista certas derivas de data latina que refletiam entrelaçamentos, principalmente, das noções de repouso e ponto de partida. Acresça-se a isto a possibilidade de certos empregos estilísticos de que se servem os escritores na hora em que o sistema, dando ensejo a esses entrelaçamentos nacionais, lhes permite variar a expressão e estabelecer sutis matizes semânticos.

Acerca desses entrelaçamentos é de uma extraordinária riqueza de dados, numa exposição cristalina, o parágrafo 433 (da versão francesa) da *Sintaxe* das línguas românicas do suíço-alemão Meyer-Lübke. Os dois maiores sintaticistas da língua portuguesa não desdenharam, em suas descrições, a ação desses entrelaçamentos de noções contíguas. Epifânio Dias, na preciosa *Sintaxe histórica portuguesa* (§

I83, b), referindo-se à possibilidade de a preposição *em* poder indicar o termo do movimento (no sentido próprio e no translato) depois de “verbos e locuções (*entrar*), os verbos que exprimem a idéia de *deixar entrar* ou *fazer entrar*, v.g. *admitir*, *receber*, *deitar* (por exemplo: *vinho em um copo*), *lançar*, *meter*; a loc. *dar com algo*, v.g. *em terra* (...) saltar *em terra*”, e rejeitando, nestes casos, a simples explicação por meio da continuidade ininterrupta da preposição latina *in* com acusativo, ensina: “Designa-se (o termo movimento) não como tal, mas como lugar onde, sendo que se considera prolepticamente, não o movimento, a que se referem aqueles verbos e locuções, mas o estado que se segue àquele movimento.”

Esta lição de Epifânio corre paralela à de Meyer-Lübke, num passo do parágrafo referido acima: “Tout ce qu’*on* pourrait dire, c’est que, chez les Romains, quand il s’agissait d’indiquer le lieu vers lequel tendait un mouvement, l’arrivée et le repos qui la suivait dans ce lieu se seraient représentés à leur esprit avec plus de vivacité que le mouvement exprimé par le verbe lui-même.”

Também Said Ali relaciona certos usos da preposição *em* com a noção de movimento, e chega a declarar: “Menos conspícuo é o emprego de *em* com aceção diretiva; mas é justamente esta tão importante que sem o seu conhecimento não saberíamos explicar a presença de *em* em bom número de locuções” (*Gramática histórica*, 2^a ed., I, p. 244).

Depois desta pequena digressão onde se põem de relevo fatores históricos e estilísticos, percebe-se melhor a visão redutora que atribui a *em* com verbos de movimento uma “característica” do português do Brasil, especialmente um uso dos nossos modernistas.

A meu ver, no momento em que surgiram os entrelaçamentos de noções que circunscrevem a área dos verbos de movimento, faltou a Portugal, como judiciosamente comenta Said Ali, “em tempo oportuno, academia ou estudioso dado ao exame da questão deste gênero, que arbitrasse normas seguras para futuros escritores” (*Investigações filológicas*, p. 79).

Por outro lado, sabemos que na elaboração da língua literária portuguesa – e não é fenômeno isolado – exerceu papel fundamental na hora da escolha o peso da autoridade do latim clássico, o que naturalmente fez prevalecer o emprego de *a* sobre suas rivais mais próximas para as noções aqui estudadas: *em* e *para*. Mas os escritores portugueses da fase dessa elaboração da língua literária, especialmente os prosadores (séculos XVI e XVII), não chegaram a construir um corpo homogêneo que se impusesse idiomáticamente à geração subsequente. Só no século XVIII e no XIX se começou a elaborar, colhendo daqui e dacolá, nem sempre com felicidade e exatidão, a pauta normativa que, acrescida pelo trabalho de investigadores cientificamente mais bem aparelhados, se incorporou aos compêndios dos nossos dias, sem que ainda tenha chegado à exaustão a que tanto aspiram os escritores hodiernos.

É o caso do emprego da preposição *em* com verbos de movimento, dentro da sistematização que a tudo aplicava Mário de Andrade, de que nos fala Manuel Bandeira. Lendo o escritor paulista, de vez em quando topamos com determinados usos da preposição *em* que prejudicam a inteligência perfeita do texto ou cria nele uma ambigüidade. Só se explica pelo seu constante “forçar a nota para focalizar o problema” com a construção do tipo, lembrada por Bandeira:

Manhãzinha

A italiana vem na praia do ribeiro.

“Interpreto – diz este abalizado crítico – que o que se quis dizer no poema é que a italiana veio à praia do Ribeirão para lavar a roupa. Podemos dizer *na praia* ou *à praia*, mas imagino que se Mário não andasse preocupado com a sistematização, teria escrito naturalmente *à praia*, construção que imediatamente excluía a possível interpretação de que a italiana vinha pela praia, ao longo da praia” (*Poesia e prosa*, II, p. 1215).

Apesar da frequência de alguns usos de *em* onde a norma literária insistiria no emprego de *a* (*ir na cidade, chegar na cidade*), a verdade é que não se pode afirmar que estas mesmas predileções têm valor geral. Em Mário de Andrade há a presença, aqui e ali, de construções do tipo *chegar à cidade*, embora seja mais rara *ir à cidade*. Lembra Barbadiño (Ibid., 62) que em *Losango cáqui* e em *Clã do Jabuti* não se encontra nenhum exemplo de *a*, nestas circunstâncias; mas já em *Remate de males* e *Lira paulistana* “as duas sintaxes se equilibram”. Em *O moleque Ricardo*, de José Lins do Rego, dos noventa e sete casos existentes, cinquenta e três testemunham a presença de *a* contra quarenta e quatro de *em*. Em *Memórias sentimentais de João Miramar*, de Oswald de Andrade, só se registram ocorrências com *a*, enquanto em *Mar morto*, de Jorge Amado, se encontram trinta e seis usos de *a* e doze exemplos de *em*.

Tudo isto sem levar em conta construções fixas de lugar translato do tipo *chegar à conclusão, chegar ao fim, chegada à bebida, ir ao que importa, ir ao jogo, ir à vida, ir à luta* e tantíssimas outras.



O último bastião – *last, not least* – contra o qual irromperam os defensores da “modernização” da gramática normativa com validade para a língua escrita culta, é o emprego do verbo *ter* pelo *haver*, com significado existencial. É este outro caso de sintaxe do português que merece ser estudado no âmbito românico, já que o embate entre *ter* e *haver* pela sobrevivência é um episódio de que o português não tem exclusividade, estando o fio condutor já no latim.

O Prof. Sousa da Silveira (“*Ter* usado impessoalmente”, na *Miscelânea Said Ali*), em artigo de 1938, procurou mostrar alguns fatos lingüísticos que apontavam para a expansão de *ter* sobre *haver*. Realmente cedo *ter* começou a desbancar *haver* em muitos papéis: a) em expressões do tipo *esta terra há nome* para *esta terra tem nome* (hoje *esta terra*

nomeia-se, “chama-se”, “é conhecida pelo nome de”, etc.); b) na constituição de tempos compostos do tipo de *bei feito* (*tenho feito*).

Por outro lado, dispunha a língua de certas expressões paralelas em que *ter* aproximava de *haver* e existir, à semelhança de “há animais na floresta” e “a floresta tem animais” ou de “não há dúvida”, “não existe dúvida”, “não tem dúvida”. Nas *Dificuldades da Língua Portuguesa* Said Ali incluiu excelente artigo sobre *haver* e *ter* onde muitos de seus empregos intercambiáveis são eruditamente estudados e apontados alguns momentos da luta pela sobrevivência travada entre estes dois verbos.

Contava ainda a língua de outros tempos – fato que se colhe com freqüência nas narrações de cronistas dos séculos XVI e XVII – com o emprego do verbo *ter* com sujeito próprio, mas do qual se afastava por tal distância ou era deduzido pelo contexto, que o leitor moderno dele só com muita atenção dá conta. Alguns estudiosos chegam a não perceber esse fato e apontam exemplos do tipo como se fossem testemunhos do *ter* já em função existencial. Citarei inicialmente, como exemplificação mais evidente, este passo de um missionário português que chegou ao Brasil em 1583, Fernão Cardim:

Todo este gentio tem por cama umas redes de algodão, e ficão nelas dormindo no ar; estas fazem lavradas, e como ficão no ar, e não tem outros cobertores nem roupa, sempre no verão e inverno tem fogo debaixo. (*Tratado da terra e gente do Brasil*, Rio de Janeiro, J. Leite, 1925, p. 166.)

No trecho seguinte a dedução do sujeito já se faz mais caprichosa:

Os Ilhéus distam da Bahia 30 léguas: é capitania do senhorio, sc. de Francisco Giraldes: é vila intitulada de S. Jorge; terá 50 vizinhos com seu vigário; tem três engenhos de açúcar: é terra abastada de mantimentos, criações de vacas, porcos, galinhas e algodões: não tem aldeias de índios, estão muito apertados dos Guaimures, e com eles em contínua guerra; não se estendem pelo sertão a dentro mais de meia até uma légua, e pela costa, de cada parte, duas ou três léguas.

Os nossos têm aqui casa, aonde residem de ordinário seis; tem quatro cubículos de sobrado bem acomodados, igreja e oficinas; está situada em lugar alto sobre o mar: tem sua cerca aprazível, com coqueiros (...)(p. 296).

Vitorioso o uso de *ter* existencial na língua falada espontânea, tentaram os modernistas transplantá-lo para a língua escrita culta, debaixo da responsabilidade da língua do narrador. Antes dos modernistas, tal emprego do verbo *ter* como traço idiomático de personagem não constituía a novidade entre nós, ao lado de outros fatos lingüísticos que os escritores deixavam consignados em suas páginas. Assim é que Machado de Assis põe na boca de Prudêncio dois desses fatos: o *ele* como objeto direto e a preposição *em* com o verbo ir: “É um vadio e um bêbado muito grande. Ainda hoje deixei *ele* na quitanda, enquanto eu ia lá embaixo na cidade, e ele deixou a quitanda para ir *na* venda beber.” (*Memórias póstumas de Brás Cubas*, 4ª ed., p. 191.)

Sob a responsabilidade do narrador ocorrem entre os modernistas numerosos exemplos de *ter* e *haver*. O fato é tão corriqueiro, que dispensa documentação; todavia, tem toda validade a seguinte afirmação de Barbadinho: “Não se pode negar que esse emprego do verbo não tenha terminado vitorioso, mas daí a se dizer que tenha chegado a suplantar o velho uso canônico (que ainda hoje impera soberano, como passaremos a ver) soaria falso (Ibid., 38).

Passa o mesmo estudioso da língua dos nossos modernistas à documentação: em *Jubiabá*, de Jorge Amado, encontram-se oitenta e cinco ocorrências de *haver* conta trinta e uma de *ter*; Rachel de Queiroz, em *O brasileiro perplexo*, emprega sessenta e oito vezes *haver* e vinte e quatro *ter*; Drummond, em *Alguma poesia*, apresenta dezesseis exemplos de *haver* para onze de *ter*, enquanto em *Memórias sentimentais de João Miramar*, Oswald de Andrade utiliza oito casos de *haver* e três de *ter*.

Só Mário de Andrade é que com muito mais freqüência prefere *ter* a *haver*; mas curiosamente nas anotações à *Gramática secundária*, de Said Ali, põe lado a lado os dois verbos com valor existencial.

Diante da afirmação, na *Gramática secundária*, acerca de verbos impessoais (p. 121): “O verbo *haver* usado com o sentido de *existir* é impessoal”, acrescenta Mário: “Os verbos *ter* e *haver* usados com sentido de *existir* são impessoais” (*A gramatiquinha*, ed. Edith Pimentel Pinto, p. 166).

Em Mário de Andrade o verbo *ter* jamais desbancou totalmente o verbo *haver*. Num conto redigido em 1943, *Nelson*, inserido em *Contos novos*, o autor joga com os dois verbos sem que possa estabelecer um critério seguro para explicar a presença de um ou do outro. Esta ambivalência chega a permitir a coexistência no seguinte trecho:

Olhou em torno e não *tinha* ninguém. Certificou-se ainda si ninguém o perseguia, mas positivamente não *havia* pessoa alguma na rua morta, era já bem mais de uma hora da manhã” (ed. Martins, p. 146-147).

De tudo o que se viu até aqui conclui-se que vários aspectos da norma gramatical que o Modernismo brasileiro – especialmente pelo peso carismático de Mário de Andrade – tentou remodelar e até desbancar, persistiram depois da onda iconoclasta, e que, por isso mesmo, as novas normas não alcançaram a vitalidade que lhes desse foros de cidadania. Nem as realidades da língua falada por si só se entronizam na língua escrita – como supunha o notável escritor paulista – nem as línguas se inovam partindo necessariamente de erros que nela se cometem.

A técnica histórica do falar própria de uma comunidade lingüística – que se reflete, na exposição da gramática normativa – paira acima das revoluções efêmeras das modas e modismos, por mais geniais que sejam os seus criadores.



“Para adiante! Pelo mar largo!
Livrando o corpo da lição frágil da areia!
Ao mar! – Disciplina humana para a empresa da vida!”
Cecília Meireles, “Mar absoluto”.

Cecília Meireles: poeta, centenária

MURILO MELO FILHO

O ano de 2001 foi assaz importante para a inteligência brasileira. No seu dia 7 de novembro, nasceu Cecília Meireles. Há um século, portanto. E em novembro, ela também morreria: dia 9, do ano de 1964, quarenta e oito horas após completar 63 anos de idade. Segundo Drummond, em novembro ela veio e, em novembro, foi-se: “Mulher bela e poeta. Mas principalmente deusa.”

Desde criança, viu-se marcada pela morte: seu pai morreria quando ela ainda estava no ventre materno. E perdera sua mãe três anos depois. Foi uma órfã praticamente completa, íntima da morte desde a sua gestação.

Educou-a a avó, D. Jacinta Benevides, uma vera e legítima açoriana, cujas histórias narradas talvez lhe tenham produzido o influxo ibérico, lusitano, espanhol, ilhéu e oceânico. Sua infância foi perseguida pela orfandade, que influenciaria toda a sua obra poética. Seria escolhida por essa fatalidade até mesmo no casamento com o ilustrador português Correia Dias – pai de suas três filhas Marias (Matilde, Elvira e Fernanda), – um marido que se suicidaria logo em seguida.

Murilo Melo Filho trabalha na imprensa desde os 18 anos. Como repórter político, escreveu centenas de reportagens sobre o Brasil, entrevistou personalidades do mundo inteiro e tem vários livros publicados, entre os quais *O modelo brasileiro* e *Testemunho político*.

Era uma mulher bonita, elegante, com chapéus vistosos, de abas largas, inspiradora de grandes apaixonados, como Péricles Eugênio da Silva Ramos, Carlos Lacerda, José Lins do Rego, Murilo Mendes e Drummond.

Casou-se em segundas núpcias com Heitor Grillo, conselheiro e amigo, um homem importante em sua vida.

Assim como a estrela de Davi, a sua também possuía cinco pontas: Drummond, Bandeira, João Cabral, Vinicius e ela.

Tinha horror a que a chamassem de poetisa. E escreveu: “Não sou alegre, nem sou triste. Sou poeta.”

Dava seus primeiros passos na poesia brasileira quando, em 1922, nascia o Modernismo, que pouco a influenciou, a não ser em esparsas colaborações para a revista *Festa* e na tese “O espírito vitorioso”, publicada em 1929.

Na construção de sua obra, utilizou-se do Simbolismo e do Modernismo, das técnicas gongóricas, classicistas, parnasianas, românticas e surrealistas. Um pouco na linha simbolista de Verlaine e de Rimbaud, dominava ilimitados recursos de métrica. Usou-os todos, sem peias nem restrições.

A poesia ceciliana caracteriza-se, no plano formal, pela riqueza de recursos estilísticos, em imagens que se sucediam umas às outras, num crescendo constante, até atingirem a temática do objetivo colimado. É mística, espiritual, sentida, intemporal, metricamente bem definida:

Quero uma solidão, quero um silêncio,
uma noite de abismo e a alma inconsútil,
para esquecer que vivo – libertar-me

das paredes, de tudo que aprisiona;
atravessar demoras, vencer tempos

pululantes de enredos e tropeços.

Ser tua sombra, tua sombra, apenas,
e estar vendo e sonhando à tua sombra
a existência do amor ressuscitada.

Falar contigo pelo deserto.

Tinha apenas 16 anos de idade, quando escreveu *Espectros*. E depois, *Nunca mais...*, *Viagem*, distinguido em 1938 com o Prêmio Olavo Bilac, da Academia Brasileira de Letras, sendo a primeira mulher nela premiada, *Vaga música*, *Mar absoluto*, *Retrato natural*, *Amor em Leonoreta*, *Pequeno oratório de Santa Clara*, *Canções*, *Romance de Santa Cecília* e *Sombra*, reunidos em sua *Obra Completa*.

Em companhia do primeiro e do segundo maridos, viajou muito e dessas viagens advieram “Noturnos da Holanda”, “Panorama folclórico dos Açores, especialmente de São Miguel”, “Poemas escritos nas Índias” e “Poesia de Israel”.

Entre as suas grandes obras está o *Romanceiro da Inconfidência*. Aí, num longo poema, combina história com poesia, criação, folclore, profecia, romantismo, bravura e imaginação, exibindo um mosaico de enorme intensidade, onde traça em pinceladas fortes os vultos de Joaquim José da Silva Xavier, Tomás Antônio Gonzaga, Cláudio Manuel da Costa, Alvarenga Peixoto, o “Embuçado” e outros líderes conspiradores mineiros, que lançaram as sementes da Independência brasileira.

Traduziu muitos poemas e dramas, vertendo para o português a peça castelhana *Bodas de sangue*, de Lorca, encenada em 1965 por Dulcina e Odilon no Teatro Municipal, que ela não chegou a assistir, porque morrera um ano antes, mas que teve num dos principais papéis sua filha Maria Fernanda.

Nos anos 50, quando atingia o auge da glória, Cecília tinha todos os méritos, livros e condições para entrar na Academia Brasileira de Letras. Mas, naquela época, a mulher nela ainda não era admitida, o que só veio a acontecer no dia 4 de novembro de 1977, com a posse de Rachel de Queiroz.

Em diversas universidades americanas, deu cursos sobre a literatura luso-brasileira. Em várias ilhas do arquipélago português dos Açores (São Miguel, Terceira e Pico), há ruas e praças com o seu nome. Em Lisboa, é considerada uma poeta quase portuguesa, sendo aí tão debatida e estudada quanto no Rio de Janeiro e em São Paulo.

Esta poeta maravilhosa, em novembro de 2001, completou 100 anos do nascimento e 37 anos da morte, legando-nos um imenso acervo de poemas escritos com amor, inspiração, visão, sonho, além de uma poesia e um rastro de luz simplesmente duradouros e inesquecíveis.

Para sempre.

De ícones e dedicações

CARLOS HEITOR CONY

Mais um livro de Marcos Vinícios Vilaça, o brasileiro mais pernambucano de nossa vida pública e, ao mesmo tempo, o pernambucano mais brasileiro que atua em diversos setores culturais e administrativos. Fica difícil colocar um rótulo em Vilaça. Seu amor à literatura só tem equivalente em seu amor ao Estado natal. Modestamente, ele tem orgulho de ser originário do chão doce, melado de açúcar, de Nazaré da Mata – e embora os evangelhos registrem a murmuração segundo a qual “de Nazaré nada vem de bom”, ao lado de Jesus de Nazaré o Vilaça, também de Nazaré, provam o contrário. Não fica bem compará-lo ao Nazareno mas comparado está. Assino embaixo.

Em seu novo livro, Vilaça reúne textos antigos e recentes, que de certa forma compõem parte expressiva de sua vida pessoal e profissional, nesta incluída sua permanente atuação no campo literário. Essa atividade lhe valeu as cadeiras na Academia Brasileira de Letras e na Academia Pernambucana de Letras, que nele encontram o perfil burilado do intelectual capaz de escrever sobre a sociologia do cami-

Cronista, contista, romancista, com mais de trinta títulos publicados, e jornalista desde 1952, redator em vários órgãos da imprensa carioca e paulista, escreve atualmente uma crônica diária para a *Folha de São Paulo*.

nhão, sobre coronel e coronéis e, ao mesmo tempo, dedicar-se aos ensaios técnicos na área jurídica e administrativa, com a competência de quem ilustra, como ministro, o Tribunal de Contas da União, do qual já foi presidente.

Entre os escritos mais recentes, destacam-se as duas cartas a seu filho Marcantonio. Junto a outros textos com o mesmo tema, formam o delicado prefácio do livro que ele agora publica, *De ícones e dedicações*.

Nada se deve comentar a respeito do intermezzo lírico e religioso que mal disfarça um episódio de dor – diante da qual ele e Maria do Carmo, sua mulher, se engrandeceram e mereceram a admiração emocionada de todos.

Atuando em Academias e faculdades, exercendo cargos públicos de relevância, Vilaça nunca deixou de ser o menino de Nazaré da Mata que espiava a vida com a ternura do poeta e a curiosidade do estudioso das diferentes formas da cultura regional e, mais tarde, da cultura universal. É um viajante que pratica com sabedoria e afinco a arte de conhecer-se e conhecer o mundo.

Daí a abordagem em nível superior de aspectos prosaicos do cotidiano, acertando ao alvo com a simplicidade dos que sabem: “Claro que o escritor, antes de produzir, tem que ser.” Uma frase solta num dos seus textos e que poderia ser atribuída a Heidegger ou a Sartre, para citar dois contemporâneos.

Após compará-lo ao Nazareno mais ilustre da História, posso cometer o exagero de colocá-lo ao lado de qualquer filósofo. Basicamente, Vilaça é um escritor, e escritor amarrado às estruturas da terra e do modo de ser pernambucano, brasileiro e universal. Cito-lhe um trecho antológico:

Foi à época do começo do jogo do bicho, da moda das galochas, do jaquetão, do iodofórmio, da pistola Mauser, do soneto, da Emulsão de Scott, do chope, do chuveiro, dos livros de Felisberto de Carvalho, da Loteria

Federal, da Gillette, da Kodak, da injeção – sobretudo contra sífilis –, do cortinado de renda, da substituição do carneirinho pelo velocípede como brinquedo de criança e do presépio pelo Papai Noel.

Difícil – e inútil – destacar neste livro seus pontos principais. Despretensiosa na intenção, a reunião dos diversos textos, conferências, discursos e palestras de Marcos Vinícios Vilaça formam um painel que pode ser considerado a biografia de um tempo e de um homem.

Um tempo que ele sabe captar com a sensibilidade do artista, com a curiosidade do estudioso das coisas todas, com a persistência do amante que escolhe a quem ama. Suas paixões aqui estão, transformadas até mesmo em obsessões, a maior delas a sua pernambucanidade, expressa na admiração por Joaquim Nabuco, Manuel Bandeira, Gilberto Freyre, João Cabral de Melo Neto, Mauro Mota, Carlos Pena Filho. E prolongada em nortistas e nordestinos que vão do poeta Da Costa e Silva ao armorial Ariano Suassuna, do maranhense José Sarney ao baiano Jorge Amado.

Nazaré da Mata, Recife, Rio de Janeiro, Brasília – tudo se mistura em Vilaça, homem de Deus e do mundo, que vi um dia, a bordo de um avião que ia de Paris a Marselha, com um chapéu especial. Eu o invejei tanto e tamanhamente que, para ficar livre de mim, mandou-me o chapéu de presente.

Vilaça de Maria do Carmo, de Marcantonio, das academias, do Tribunal de Contas, dos amigos que o admiram e que ele sabe admirar com generosidade maior.

OBRAS COMPLETAS

DE

16.7.23

LUIS DE CAMÕES,

CORRECTAS E EMENDADAS

PELO CUIDADO E DILIGENCIA

DE

J. V. Barreto Leis e J. G. Monteiro.

TOMO PRIMEIRO.



HAMBURGO

NA OFFICINA TYPOGRAPHICA DE LANGHOFF

1834.



Parel Teyssier e o teatro de Camões

LEODEGÁRIO A. DE AZEVEDO FILHO

Publico este breve ensaio em homenagem à memória de Parel Teyssier, nascido no dia 12 de dezembro de 1915 e falecido no dia 10 de janeiro de 2002, com 87 anos, em sua casa de Meudon, nos arredores de Paris. Com isso, e na condição de presidente da Academia Brasileira de Filologia, de que ele foi Membro Honorário, quero associar o Brasil às homenagens póstumas que lhe foram prestadas na Europa, sobretudo Portugal e França, pois aqui também os seus amigos mandaram celebrar missa em sua memória, na Igreja Nossa Senhora da Paz, em Ipanema, Rio de Janeiro. Sobre a importância filológica de sua extraordinária obra dedicada aos estudos de língua portuguesa e literaturas em língua de Camões, basta lembrar os ensaios críticos e exegéticos publicados no volume XXIII dos *Arquivos do Centro Cultural Português*, em 1987, com mais de mil páginas, onde tive a honra de colaborar com um artigo sobre “As formas lingüísticas nos sonetos de Camões”, merecendo dele uma carta extremamente amável e em que o grande Mestre da Sorbonne se declara

Professor
Emérito da
UERJ, Titular
da UFRJ e
presidente da
Academia
Brasileira de
Filologia.

convencido de que a lírica de Camões (e também o teatro camoniano), ambos os gêneros só podem ser edições críticas devidamente preparadas à luz das lições dos manuscritos da época. E disso deu prova cabal em sua magnífica conferência sobre “As duas versões do Auto de Filodemo”, proferida na V Reunião Internacional de Camonistas, realizada em São Paulo, em julho de 1987, com *Atas* publicadas em 1992.

Sobre o teatro de Camões, matéria pela qual tanto se interessou o saudoso autor de *La langue de Gil Vicente*, tese principal de Doutorado de Estado, publicada em Paris, pela Klincksieck, em 1959, e que terá agora edição póstuma por ele revista, sobre o teatro camoniano, no conjunto da obra do Poeta, bem se sabe que ele foi uma atividade mais ou menos marginal. Dois de seus *autos*, ambos revelando herança vicentina, foram escritos para colaborar em festas de homenagem, como o *Filodemo*, ou festa de simples diversão, em um só ato como *El-rei Seleuco*. A essas duas peças acrescentam-se *Os anfitriões*, sob a inspiração de Plauto. Os textos de *Anfitriões* e *Filodemo* foram impressos e publicados, pela primeira vez, no livro *Primeira parte dos autos e comédias portuguesas*, obra organizada por Afonso Lopes, Lisboa, 1587, ou seja, sete anos após a morte de Camões. Da obra citada se fez uma edição fac-similada com prefácio de Hernâni Cidade e erudita nota bibliográfica de José V. de Pina Martins, Lisboa, 1973. O texto de *El-Rei Seleuco* foi publicado, pela primeira vez, em 1645, no livro *Rimas de Luís de Camões. Primeira parte. Agora novamente emendadas nessa última impressão e acrescentada uma comédia nunca até agora impressa*. Lisboa, Oficina de Paulo Craesbeeck e à sua custa. Observe-se bem a expressão “novamente emendadas”, expressão que não confere ao texto qualquer garantia de fidelidade ao perdido autógrafa. Informe-se ainda que há uma edição separada dos *Autos*, feita por Marques Braga; *Luís de Camões, Autos*, 1928. Há também as conhecidas edições de Augusto C. Pires de Lima e de Francisco Vieira de Almeida. Importante

ainda o ensaio de Luís Francisco Rebello, intitulado *Variações sobre o teatro de Camões*. Lisboa, Caminho, 1980, entre outros estudos.

Em 1944, a primeira edição da obra camoniana organizada por A.J. da Costa Pimpão reproduz os autos e as cartas, que já não aparecem nas edições posteriores de 1953, 1973 e 1994. Hernâni Cidade também editou o teatro camoniano em *Obras completas de Luís de Camões* (1946), na coleção de Clássicos Sá da Costa, em Lisboa. Antônio Salgado Júnior fez o mesmo, em sua edição da *Obra completa de Luís de Camões* (Rio de Janeiro, Aguilar, 1963).

Do ponto de vista da crítica textual, sem desconhecer o trabalho de ilustres estudiosos da obra impressa de Camões, no que se refere ao teatro camoniano, quase tudo está ainda por fazer. O caminho há de ser o mesmo já traçado para a obra lírica: retorno, sempre que possível, aos manuscritos da época para o indispensável confronto de suas lições com as leituras propostas (e incrivelmente emendadas!) pela tradição impressa multissecular, sempre em busca de um texto que se aproxime, tanto quanto possível, dos originais perdidos. Por certo, o caminho aqui será mais curto que o da poesia lírica, já que as atribuições de autoria camoniana para os três *Autos* aqui citados são incontroversas. Portanto, marginalizada a inexistente questão de crítica de autoria, restará a difícil etapa do estabelecimento crítico dos textos com a mesma metodologia adotada para a obra lírica, segundo nossa edição da JNCM, de Lisboa.

A propósito do teatro camoniano, de novo, convém citar aqui a conferência proferida pelo professor Paul Teyssier na V Reunião Internacional de Camonistas, realizada em São Paulo, de 20 a 24 de julho de 1987, com *Atas* publicadas em 1992. Com o título de “As duas versões do *Auto de Filodemo*”, o ilustre lusitanista declara, na p. 420: “... a versão manuscrita deve, logicamente, ser mais fiel ao arquetipo perdido do que a versão impressa.” Como é sabido, o citado *Auto*, de autoria camoniana incontroversa, apresenta duas versões

bem diferentes: uma manuscrita em texto apógrafo, que figura no *Cancioneiro de Luís Franco Corrêa* (1557-1589), de que há uma edição fac-similada (Lisboa, 1972); e outra no texto publicado em 1587 (sete anos após a morte de Camões) no volume intitulado *Primeira parte dos autos e comédias portuguesas feitas por Antônio Prestes e por Luís de Camões e por outros autores* (Lisboa, 1587), de que também há uma edição fac-similada (Lisboa, 1973). No *Cancioneiro de Luís Franco Corrêa*, o texto vem precedido da seguinte indicação: “Comédia feita por Luís de Camões, representada na Índia a Francisco Barreto.” Admite-se que o Poeta tenha chegado à Índia no ano 1553, sendo certo que Francisco Barreto aí foi governador de 16 de junho de 1555 a 20 de janeiro de 1559. Por isso, o professor Paul Teyssier sugere, como hipótese mais verossímil, que o *Auto de Filodemo* tenha sido representado em Goa, no ano de 1555, por ocasião dos festejos comemorativos da chegada do novo governador, ou seja: cinco anos antes da morte de Camões. A versão manuscrita, em texto apógrafo, a ser exata a informação que se lê na portada do *Cancioneiro de Luís Franco Corrêa*, foi “tresladada de papéis” com a letra do Poeta. Em 1587, já morto Camões (1580), aparece a versão impressa acima referida; e isso com a observação de que os “autos e comédias”, agora impressos, foram juntos e emendados por Afonso Lopez, moço da Capela de Sua Majestade e à sua custa. A nota declara que o texto foi emendado por seus editores, não em papéis deixados por Camões. Além disso, o texto também passou pela censura religiosa, sendo um dos censores o Frei Bartolomeu Ferreira, que julgou nada haver na peça “contra a fé e bons costumes”. E daí se conclui que o texto diretamente copiado de um autógrafo camoniano por Luís Franco Corrêa, conforme se lê na portada do *Cancioneiro*, só ele pode ser o texto-base, já que o original (autógrafo) se perdeu. As suas lições, é claro, devem ser confrontadas com as leituras propostas pelo texto impresso e “emendado” por Afonso Lopez, “moço da Capela de Sua Majesta-

de”, visivelmente sem qualquer preparo filológico para tarefa tão delicada. A despeito disso, toda a tradição impressa, até hoje, liga-se à versão publicada em 1587, como se ela fosse digna de fé.

O professor Paul Teyssier submeteu os dois textos a um cotejo minucioso, examinando as variantes de **B** (texto impresso em 1587) em face das lições de **A** (texto manuscrito por Luís Franco Corrêa). E o fez em função de várias categorias, algumas inquestionáveis e outras, ele bem o sabia, discutíveis. Eis as citadas categorias: a) variantes não significativas; b) variantes de línguas que podem ser significativas; c) o testemunho **B** retifica certos erros de **A** explicáveis pelo descuido do copista; d) certas variantes de **B** edulcoram o texto de **A** por motivos religiosos e morais; e) a comparação de **A** com **B** permite restituir o arquetipo; f) diferenças de interpretação difícil; e g) duas cenas em que as diferenças entre **A** e **B** são particularmente significativas.

A nosso ver, a contribuição do professor Paul Teyssier é muito importante, no que estamos todos de acordo. Mas, com o propósito de ser útil, e a seu pedido, fizemos ao Mestre alguns pequenos reparos, em função da metodologia por nós próprios adotada em nossa edição da *Lírica de Camões*. Do nosso ponto de vista, se a crítica é reconstitutiva, o arquetipo deve interpor-se entre o original perdido e a tradição ou transmissão do texto por via manuscrita (apógrafo) ou impressa. Para o Mestre da Sorbonne, arquetipo “é o texto escrito pelo autor” (p. 427). No caso, ao que pensamos, o arquetipo, tanto quanto possível, irá aproximar-se do autógrafo ou original perdido, mas não se confunde com ele. Por isso parece-nos desaconselhável identificar, de pronto, “o arquetipo com o texto escrito pelo autor.” E, por mais rigor que se adote, não se pode garantir que a reconstituição do arquetipo seja exatamente igual ao original perdido. Na melhor das hipóteses, estará próximo dele, mas só isso. E o grande Mestre aceitou a minha sugestão.

Em seguida, pela ordem acima dada, vejamos outros reparos:

- a) Entre as chamadas variantes não significativas, há apenas variantes gráficas e não lingüísticas. No caso, desde que se estabeleçam normas de transcrição textual, “as variantes não significativas” naturalmente vão desaparecer.
- b) Ao nosso ver, todas as variantes de língua são significativas e devem ser analisadas à luz do *usus scribendi* do Poeta, a partir do testemunho da língua de *Os Lusíadas*, obra publicada em vida de Camões e com ele presente.
- c) Será aceitável que uma emenda conjectural possa “retificar certos erros de **A** explicáveis pelo descuido do copista”. No caso, o editor atual do texto poderá concordar ou não com tais emendas propostas por **B**, sobretudo aquelas que decorrem de “certos erros de **A** claramente explicáveis pelo descuido do copista”. Mas não se deve emendar o texto de **A** com base no texto declaradamente emendado de **B**, pois tais emendas não foram feitas por Camões.
- d) Precisa e feliz a observação de que, por motivos religiosos ou morais, certas variantes de **B** – que devem ser recusadas, é claro – suavizam ou abrandam o texto de **A**. Como é evidente aqui o texto de **A** não pode ser alterado em nenhuma hipótese.
- e) Acreditamos que a comparação de **A** com **B** possa ajudar na construção do arquétipo, entendido este como elemento interposto entre o perdido autógrafo do Poeta e a tradição manuscrita e impressa do texto e não como o próprio texto de Camões.
- f) Tais diferenças de interpretação realmente existem. Em relação a elas, caberá ao editor moderno recorrer à teoria da decisão ecdótica, com base em seu juízo crítico (*iudicium*).

- g) No texto de Paul Teyssier, são bem escolhidas as duas cenas em que as diferenças entre **A** e **B** são particularmente significativas, como se pode ver nas páginas 433-436 do texto, em análise que assim termina:

A comparação dos dois textos convenceu-nos da superioridade de **A**. Uma edição crítica do *Auto de Filodemo* deverá portanto basear-se em **A**. Quando a análise crítica o permitir corrigir-se-á **A** por **B** e **B** por **A**, tentando mesmo de vez em quando restituir o arquétipo deturpado tanto em **A** como em **B**. E veremos assim ressurgir o *Auto de Filodemo* num texto muito mais autêntico que há de revelar um lado da arte camoniana que ficou em grande parte escondido durante quatro séculos. A elaboração dessa edição crítica é, a nosso ver, uma tarefa urgente. (Op. cit., p. 436).

Concordamos plenamente com a observação de que a comparação entre os dois textos claramente indica a superioridade de **A** sobre **B**, devendo **A** ser escolhido como textos-base numa edição crítica do *Auto de Filodemo*. Como é sabido, no que se refere à poesia lírica, o princípio geral por nós adotado é o da apuração dos textos à luz da tradição manuscrita, sempre em confronto com a dupla ramificação da tradição impressa (a que vem de RH-RI e a que vem de FS), ao contrário do procedimento até aqui adotado pelos demais editores do texto camoniano, que dão sempre primazia à tradição impressa, esquecidos de que esta decorre daquela. Daí a nossa alegria em vermos que um Mestre da alta qualificação universitária de Paul Teyssier, ao tratar dos autos camonianos, concordou com o ponto metodológico básico por nós proposto para a poesia lírica. Mas, por motivos aqui aduzidos, não aceitamos que se corrija pacificamente **A** por **B**, embora o editor moderno do texto possa concordar, criticamente, com algumas emendas conjecturais propostas por **B** em relação a **A**. É muito discutível emendar-se o texto apógrafo manuscrito com leituras de uma tradição impressa decla-

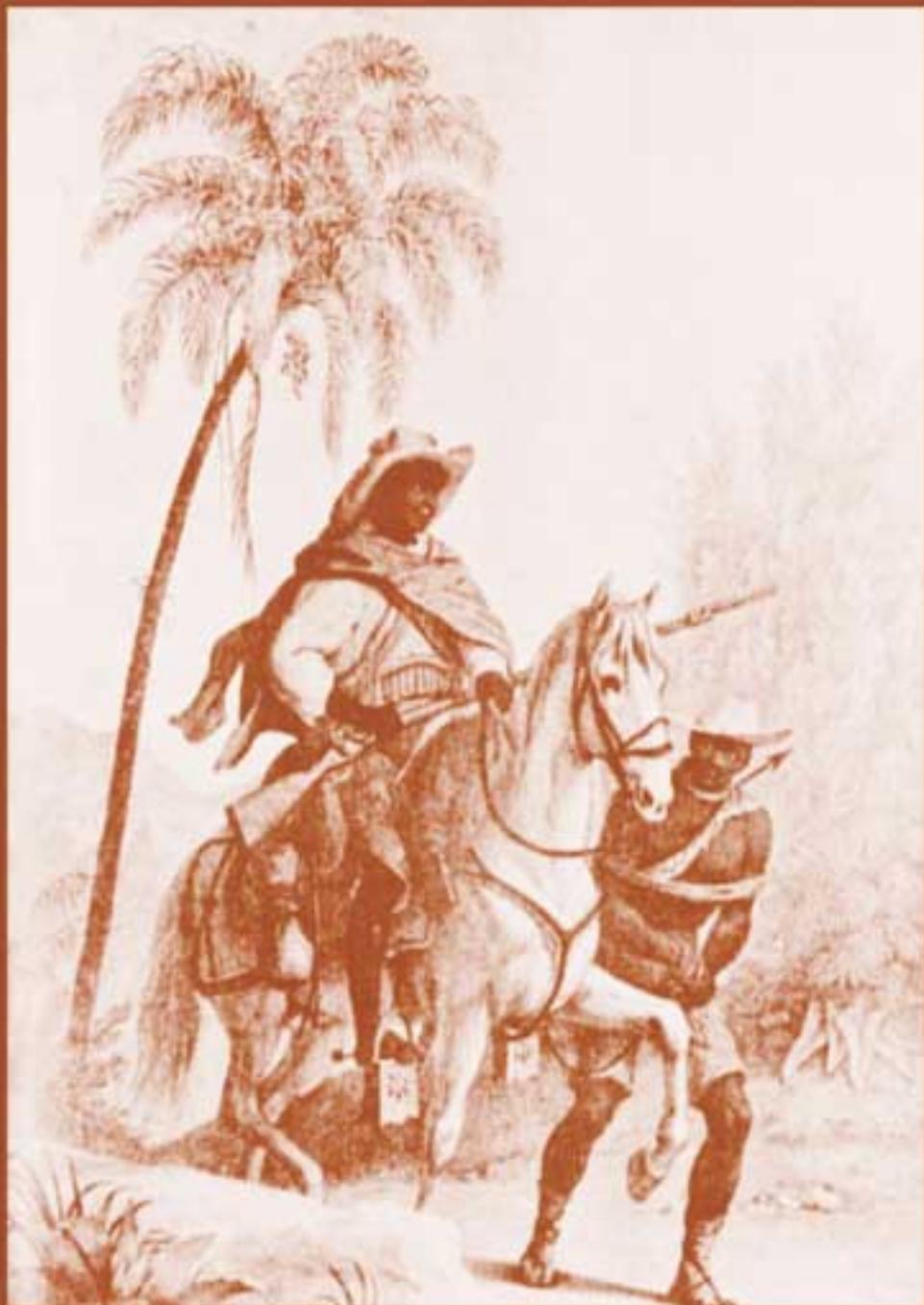
radamente emendada ou “aperfeiçoada” pelo editor. É claro que a cópia manuscrita (o apógrafo) pode apresentar manifestos erros ou lapsos de transcrição, cabendo então ao editor do texto, com base nos princípios teóricos da crítica textual, tentar corrigir tais erros, após análise crítica minuciosa e centrada, entre outros elementos, no *usus scribendi* do autor e da época. Mas é sempre muito perigoso corrigir o texto manuscrito por um texto impresso, declaradamente emendado ou “aperfeiçoado” pelo editor.

Por fim, diga-se que a conclusão de Paul Teyssier é digna de imenso aplauso: é urgente a elaboração de edições críticas baseadas nas lições da tradição manuscrita em confronto direto e crítico com as leituras encontradas na tradição impressa. E o que se defende para o *Auto de Filodemo* é o que, igualmente, deve ser aplicado ao resto de sua obra. Por isso mesmo, de início, aqui afirmamos que, sem qualquer menosprezo dos trabalhos desenvolvidos por editores do passado, quase tudo está ainda por fazer, no que se refere à edição crítica dos autos camonianos. Tanto assim que o texto de *Anfitriões*, inspirado em Plauto, se encontra num caso mais ou menos idêntico do *Auto de Filodemo*, pois ambos foram impressos, pela primeira vez, na citada edição de 1587. O texto de *El-Rei Seleuco* foi impresso na publicação que da obra camoniana fez Paulo Craesbeck em 1644-1645, aparecendo exatamente no segundo tomo da citada obra, em 1645. De seu conteúdo consta que foi representado em Lisboa, em casa do cavaleiro-fidalgo Estácio da Fonseca, reposteiro de D. João III. Acrescente-se que o *Auto del-Rei Seleuco* remete ao episódio contado por Plutarco, sobre a paixão de Antíoco por Estratônica, mulher del-Rei Seleuco, seu pai. Em suma, os três *Autos* aqui mencionados são de autoria camoniana incontroversa. Portanto, quanto à questão autoral, não há qualquer dúvida. Sendo assim, o critério do duplo testemunho quinhentista incontroverso adotado para a poesia lírica de Ca-

mões aqui não se aplica. Mas as questões de crítica textual são delicadas, como acabamos de ver.

E só nos resta, nesta comovida homenagem ao Mestre Paulo Teyssier, registrar a bondade e a isenção com que aceitou alguns de nossos pequenos reparos, feitos a seu pedido. Os grandes Mestres agem assim.





Capitão-do-mato. Gravura de Rugendas.
Do livro *Voyage pittoresque au Brésil*, 1835.

Dom João VI e a escravidão

PAULO NAPOLEÃO NOGUEIRA DA SILVA

A escravidão esteve presente em toda a História da humanidade: a Bíblia já mostra como José foi vendido pelos seus próprios irmãos, para ser escravo no Egito. Babilônia, Assíria, o antigo império persa, as antigas repúblicas gregas, sobretudo a ateniense e a espartana, e o império romano, não ficaram fora dessa regra: a prática de escravização de povos vencidos nas guerras era consensual.

No século XII o porto de Gênova já vivia atulhado com os navios de países africanos, árabes e negros, que levavam escravos para serem trocados por “outras” mercadorias; assim, a escravidão espalhou-se por toda a Europa, chegando até mesmo à Escandinávia. Longe de ser verdade, portanto, o mito de que foram os europeus que introduziram a escravidão na África.

Deve-se registrar, os “negreiros” – portugueses, franceses, britânicos, norte-americanos, e outros – que iam buscar escravos na África, não tinham de “caçá-los”, apenas os compravam: quando

Paulo Napoleão Nogueira da Silva, Doutor em Direito do Estado pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, é professor de Direito Constitucional e de Ciência Política, membro do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo.

aportavam, a “mercadoria” já estava à sua espera, devidamente providenciada pelos chefes e sobas tribais. Há relatos fidedignos e circunstanciados, inclusive, de que os “exemplares” rejeitados pelos compradores negreiros na negociação de venda e compra, eram em seguida cobertos com mel e amarrados junto ao solo – ao lado de formigueiros de uma terrível espécie carnívora – para serem devorados, por prestáveis.

A verdade é que, como relata o historiador africano Sékéné Mody Cissoko, no império do Mali, assim como no do Gao, as propriedades dos príncipes e dos ulemás eram trabalhadas por escravos reunidos em colônias agrícolas; até mesmo os “askiyas”, grandes proprietários de terras, tinham seus campos cultivados por escravos sob a vigilância de um capataz, o “fanfa”. Outro pesquisador e historiador africano moderno, Jan Vansina, relata que no reino de etnia banto do Kongo havia uma aristocracia cujos campos agrícolas eram cultivados por escravos, e que também na nação nagô a escravidão era corrente e costumeira.

Entretanto, há mais a dizer sobre o mito. Havia grande conexão comercial de seres humanos entre o reino do Daomé e a Bahia: tratava-se de uma intensa relação direta, e altamente lucrativa para os dois lados. Os africanos escravizavam outros africanos para vendê-los em prática regular – não, apenas, circunstancial – aos negreiros; os baianos os compravam porque deles necessitavam para que sua economia funcionasse. O tráfico em si mesmo era um grande negócio, demandando vultuosos investimentos e gerando grandes lucros.

Em suma, a África não desempenhava um papel passivo na escravidão, ao contrário: como relata o pesquisador Manolo Florentino (*De costas negras - Uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro*) o papel da África nesse tráfico era sobretudo ativo, gerou riquezas, sedimentou divisões sociais, e produziu ou consolidou formações “estatais”.

Os nagôs (iurubás) e o Daomé disputavam a exclusividade da venda e exportação de cativos para o Brasil, com seus reis enviando embaixadas oficiais a Portugal e à Bahia para tratar do assunto. Entre 1750 e 1811, chegaram à Bahia quatro embaixadas do Daomé, duas da atual Lagos, na Nigéria, e uma de Ardra (Porto Novo). Em 1750, os representantes do rei Tegbessu apresentaram o então vice-rei do Brasil, Conde de Atouguia, com quatro escravas negras de espetacular formosura, três das quais acabaram no serviço da rainha de Portugal.

Em 1795, os embaixadores daometanos enviados pelo rei Agonglô propuseram ao governador da Bahia, Fernando José de Portugal, a exclusividade do comércio de escravos em Uidá, o que foi rejeitado. Em 1805, o rei daometano Adondoan voltou a insistir na proposta, o que igualmente foi recusado.

É preciso ter em mente, além de tudo, que muitos libertos da Bahia retornaram à África para tornarem-se traficantes, como João de Oliveira, que passou 37 anos operando no comércio negreiro na Costa do Marfim.

De lembrar, ainda hoje a escravidão é abertamente praticada em países como a Mauritânia, o Mali, Costa do Marfim e outros Estados africanos, além de em alguns emirados do Golfo Pérsico; em alguns destes últimos, ainda é possível encontrar pequenos entrepostos – mercados – de escravos. Recentemente (2000), a grande imprensa paulista publicou vasta matéria com depoimento e fotos de uma escrava da Mauritânia, na qual ela dizia que uma vez por ano o “senhor” a procurava para gerar mais um filho – escravo ao nascer – que aumentaria o seu patrimônio.

De outro lado, deve-se lembrar que a escravidão não era apenas negra, nem o escravo vivia necessariamente acorrentado. Ao contrário, a escravidão incidia em todas as raças – o escravo, em tese era presa de guerra – e a vida dos escravizados em regra era

normal, embora integrados ao patrimônio de quem lhes detinha a “propriedade”.

Miguel de Cervantes, autor do imortal *Dom Quixote de la Mancha*, era oficial da marinha espanhola, numa batalha vencida pela esquadra turca no Mediterrâneo. Aprisionados os navios espanhóis que se renderam e sobraram da refrega, o almirante turco subiu a bordo de um deles, e escolheu alguns homens que passariam a ser seus escravos pessoais, dentre eles Miguel de Cervantes; os demais foram passados a fio de cimitarra, o sabre turco.

Durante mais de uma década Cervantes foi secretário executivo, contador, pagador e recebedor do almirante; quando este morreu, deixou em testamento a liberdade do espanhol, um pedido ao sultão para que lhe concedesse um salvo-conduto a fim de poder voltar à Espanha, e uma soma em dinheiro para que pudesse recomeçar a vida. De volta ao seu país, Cervantes escreveria o romance épico, além de outros.

Com tais relatos, *não se está aprovando a escravidão, mas somente constatando que ela sempre existiu*, e não foi um problema do Brasil ou da monarquia. Aliás, atualmente ela continua encontrável em fazendas brasileiras, sobretudo nos Estados de Mato Grosso do Sul, Mato Grosso, Rondônia, Maranhão e Pará. Funciona através do sistema de ‘escambo’, no qual o trabalhador escravizado é *obrigado* a comprar seus mantimentos no armazém do fazendeiro, disso resultando que sua manutenção é sempre mais cara do que o salário que receberia; em consequência, fica ele impedido de deixar o trabalho enquanto não pagar a “dívida”. Os “seguranças” da propriedade fazem o mesmo papel que o dos antigos “capitães-do-mato”, para impedir que os “devedores” fujam.

A propósito, caberia indagar se o Poder Público age, na atualidade, para coibir tais violência e abusos. Com certeza, age; mas, à medida que representantes do Ministério do Trabalho e de outros órgãos

“libertam” os cativos de uma fazenda, quando há denúncias, outros já estão sendo aliciados e recrutados para a mesma ou outra propriedade. O que, afinal, mostra que o desejo de escravizar – ou seja, dispor de trabalho alheio sem paga, a troca de comida – continua presente à natureza humana. Apenas no que a imprensa noticiou, no ano de 2000 foram “libertados” pelas autoridades cerca de seiscientos indivíduos em tais condições; e no primeiro semestre de 2001, o número já chegava a outro tanto.

É claro, presentemente há movimentos negros em nível mundial pleiteando “indenização” pela escravidão, como se estivesse ao alcance de alguém passar um apagador no passado. Trata-se da velha e prejudicial mania de banir a realidade registrária e reescrever a História, como se o Homem de hoje fosse superior ao de ontem. Tal método, aliás, com outros objetivos foi realizado pelo regime republicano brasileiro – no seu afã de desmonte da História anterior a ele – nas suas três primeiras décadas, assim como fizeram Lenin e Stalin no início da antiga União Soviética, e outros: até imagens de pessoas foram apagadas de fotos oficiais, ou substituídas pelas de outras.

Esses aludidos movimentos têm sido impulsionados, sobretudo, por países africanos: alegam – com razão a não ser descartada de plano – que o quadro atual que apresentam teve causa no fato de seus mais aptos homens e mulheres haverem sido retirados à força durante trezentos anos, a partir do século XVII, para serem escravos em outros países. Em consequência, pleiteiam o perdão de sua dívida externa pelos países ricos.

Deve-se convir, o perdão da dívida externa de tais países, e de outros, parece medida até mesmo ética, independentemente da escravidão que vicejou no passado: a escravidão *econômica* de hoje tem efeitos tão nocivos – se não, mais nocivos e impeditivos de desenvolvimento – quanto aquela. Na verdade, o cruel sistema financeiro interna-

cional permite concluir, ainda que qualquer país devedor pague pontualmente as parcelas de sua dívida, os juros que se acumulam – o “serviço da dívida” – faz com que esta sempre aumente: é uma variante do “escambo” praticado ainda hoje nas fazendas do interior brasileiro.

De qualquer modo, portanto, o perdão necessário das dívidas externas não parece estar relacionado com o ‘passar apagador’ no passado. Mas, existe um relatório em elaboração por um representante do Senegal, na Organização das Nações Unidas, visando tal reparação econômica, que também foi recomendada na Conferência contra o Racismo, em Durban, África do Sul, 2001; naturalmente, reparação *aos países*, e não aos descendentes de escravos, o que seria impossível precisar.

Nos Estados Unidos a separação era *quase* total entre brancos e negros, mas Thomas Jefferson teve filhos com uma escrava; hoje, seus descendentes de sangue negro comparecem junto com os de sangue branco ao memorial do “Fundador” e autor da “Declaração de Independência”. Por isso, os governos norte-americanos vêm adotando as chamadas “ações afirmativas”, destinadas a criar facilidades, nos mais diversos campos de atuação, aos descendentes de escravos.

Em virtude da miscigenação, de que se falará adiante, é praticamente impossível dizer quem é ou não descendente de escravos no Brasil: mais de 30% da população brasileira têm algum percentual de sangue negro, inclusive aqueles que se acreditam brancos. Diante disso, ultimamente o governo brasileiro vem declarando – ainda não houve notícia de providências concretas – a criação de estímulos e subsídios aos “quilombolas”, os historicamente residentes e remanescentes de antigos quilombos.

A aludida promessa do governo brasileiro, no entanto, fere o princípio da igualdade (art. 5º, *caput*, da Constituição), na medida

em que dá tais estímulos e subsídios a alguns, localizáveis, mas não à maioria da população descendente de escravos. Além disso, os índios também foram escravizados, a despeito da proibição do rei Dom José I, e a maior parte da população brasileira também tem sangue índio: as escravas negras só chegaram a partir de meados do século XVII, antes a miscigenação se fazia com as índias. E apesar dessas evidências, no entanto, nada cogitaram as autoridades governamentais sobre ajuda aos descendentes de escravos índios.

De qualquer modo, é importante notar que no Brasil de até 1888, a escravidão não foi muito diferente daquela relatada anteriormente, por exemplo, quanto a de Miguel de Cervantes. Exceto nas fazendas de Minas Gerais e nos engenhos de açúcar do Nordeste – consta terem sido os mineiros e nordestinos os mais repressivos e desumanos senhores de escravos – a vida destes tinha algumas características de normalidade; como deram conta, aliás, Joaquim Nabuco e Gilberto Freyre em suas obras, este último na sua antológica *Casa-grande & senzala*.

Além de tudo, havia a já referida miscigenação: o português dormia uma noite com sua mulher, na “casa-grande”; duas ou três com as escravas, na senzala; e ainda reunia forças para “deitar-se” na roça com as índias escravizadas, durante o dia. Como os africanos só chegaram ao Brasil a partir de 1650, disso resultou que o maior percentual dos brasileiros, na atualidade, tem sangue índio; o segundo maior tem sangue negro, e só um pequeno percentual tem sangue exclusivamente branco, europeu, nisso não considerado percentual de sangue amarelo, o japonês e coreano.

A propósito da escravidão no Brasil, alguns fatos merecem ser lembrados.

O príncipe africano Oba II, vendido por seu vencedor aos negreiros, chegou ao Rio de Janeiro com centenas de “patrícios” seus cati-

vos, da mesma etnia. Não se sabe ao certo como foi alforriado; mas o foi, e instalou sua corte. Todos os meses visitava o imperador Dom Pedro II, que o recebia com deferência.

Numa viagem a Salvador, o mesmo Dom Pedro II foi cumprimentado por uma mulher de raça negra, já de seus sessenta anos; apresentando ao monarca outra mulher com seus quarenta anos, ela disse: “Esta, é irmã do sinhô imperadô, por parte de pai”. Pedro II quis saber da história, e ela contou.

Quando Dom Pedro I foi à Bahia, essa senhora negra era escrava, fazia e vendia acarajé, abará e vatapá no tabuleiro, por conta do seu senhor, que lhe dava uma pequena comissão no produto do negócio. Pedro I passou pelo tabuleiro, e diante da beleza da escrava, chamou-a para ir ter com ele onde estava hospedado; ela foi, e desse encontro resultou a filha que então apresentava a Pedro II.

Contou ela, ainda, que Pedro I comprara sua liberdade, e mais uma pequena casa para sua moradia; depois, ela tivera de vendê-la. O imperador Dom Pedro II abriu-se num largo e raro sorriso – não era homem de grandes manifestações emocionais – e deu um abraço em cada uma, mãe e filha. Em seguida, chamou seu ajudante de ordens e determinou que do seu próprio bolso fosse comprada nova casa para as duas.

Há mais a registrar, porém, sobre como era praticada a escravidão no Brasil.

Uma princesa africana, também vinda como escrava, conseguiu sua alforria e mudou-se para o atual Estado de Mato Grosso do Sul: instalou ali seu próprio reino, com alguns milhares de súditos, e ela mesma tinha dezenas de escravos negros. Aliás, relembre-se, também no quilombo de Palmares, Zumbi e outros tinham seus escravos.

A escrava Josefa de Santana, vinda da Costa do Marfim, com suas economias comprou a alforria e mais três roças. Terminou

seus dias num palacete de nove quartos no Largo do Tamarineiro, Salvador, com doze escravos; deixou cerca de quinhentos descendentes, obviamente livres. Isso, sem contar Chica da Silva, cuja história é conhecida.

Sobre tal realidade, isto é, de como se processava a escravidão na maior parte do Brasil, nos dá farta documentação a obra *Homens livres na ordem escravocrata*, de Maria Sylvia de Carvalho Franco (cf. referência na bibliografia deste livro), mostrando como negros, ex-escravos, se tornaram homens de negócios. Igualmente, Hebe Maria Mattos de Castro, no seu *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravagista do Brasil século XIX*, igualmente referido na bibliografia deste livro, documenta o número de ações judiciais movidas por escravos contra seus senhores, por maus-tratos, e julgadas procedentes pelas instâncias inferiores, com decisão confirmatória de tais sentenças pelo Supremo Tribunal de Justiça do Império, o antecessor do Supremo Tribunal Federal.

A propósito de negros que não eram escravos, e seus filhos e netos, deve-se lembrar – além da existência de alforria, que era ato jurídico privado – as leis do “Ventre livre” e dos “Sexagenários”, que lhes asseguravam o ingresso na sociedade em geral.

Deve-se notar que até mesmo títulos de nobreza muitos receberam, além de ocuparem altos postos do Império: dentre outros, o Barão de Guaraciaba – negro retinto – que se tornou homem rico, era provedor-mor da Santa Casa de Valença, e tinha seu imenso palácio defronte ao Palácio Imperial, em Petrópolis. Hoje, o palácio do Barão de Guaraciaba abriga a Câmara Municipal petropolitana. Mas, não só: Francisco Gê de Acayaba Montezuma era o Visconde de Jequitinhonha, e em mais de um gabinete foi Ministro de Estado do Império.

Referência especial, sobre o assunto, merece João Maurício Wanderlei, Barão de Cotegipe, presidente do Conselho de Mi-

nistros (o primeiro-ministro de então). Negro, no entanto era escravocrata, e com as competências do seu cargo por diversas vezes “esvaziou” as providências da Princesa Isabel em prol da libertação, quando estava ela na Regência. Para poder remeter ao Parlamento o projeto da Lei Áurea, a Regente precisou demitir o primeiro-ministro.

É de ser referido: em sua primeira viagem aos Estados Unidos o Imperador Dom Pedro II manifestou ao presidente norte-americano sua estranheza diante da separação entre brancos e negros num país em que já fora abolida a escravatura; enquanto que no Brasil, onde ela ainda vigorava – a abolição não dependia dele, mas de ato da Assembléia Geral, antecessora do atual Congresso Nacional – inexistia tal separação.

A propósito, não se pode esquecer um baile comemorativo de alguma data importante, com a presença da Princesa Isabel e de seu marido, o Conde d’Eu. O casal abriu a noitada, dançando sozinho no meio do salão, os demais convidados assistindo; depois, a música parou, a princesa e o marido sentaram-se nos lugares de honra, duas cadeiras de espaldar alto sobre um estrado.

Quando a orquestra recomeçou, um mulato quase negro, bem vestido e polido, dirigiu-se a uma das damas, convidando-a a dançar; sequer recebeu resposta. Para a convidada, era como se não houvesse pessoa alguma à sua frente. A Princesa Isabel percebeu, e cochichou no ouvido do marido. O Conde d’Eu levantou-se, foi até o mulato e lhe disse: “Minha mulher gostaria de dançar: o senhor poderia nos dar a honra de tirá-la?”. E assim, a Princesa Imperial herdeira do trono, Regente do Império, dançou várias vezes naquela noite com o mulato rejeitado por uma dama que hoje se diria “socialite”.

A origem da inexistência de separação, no Brasil, convenha-se, deveu-se à natureza dos colonizadores portugueses, passada aos

seus descendentes brasileiros. Tanto que, nas línguas africanas havia – e, ainda há – um termo para distinguir “europeus” e outro para distinguir “portugueses”: pela diferença de comportamento entre ambos em relação aos negros, os povos africanos faziam distinção.

De qualquer modo, a tradição portuguesa, ao contrário do que erroneamente foi passado à História, não era simpática à escravidão: já no início de seu reinado, meados do século XVIII (Alvará de 1761), Dom José I extinguiu-a no território metropolitano de Portugal; por outro alvará (1773) estendeu a abolição aos arquipélagos dos Açores e da Madeira. E tentou fazer o mesmo nos demais Estados da monarquia portuguesa, inclusive no Brasil; porém, fora do território metropolitano foi “peitado” pelas exigências das economias locais, todas elas baseadas no trabalho sem salário.

Deve-se notar, no espaço de cinquenta anos a partir do ato de Dom José I, todos os países aboliram a escravatura; mas, nos que tinham o que hoje vulgarmente se denomina “colônias”, o problema foi idêntico: as economias locais reagiram, e a abolição não pôde se consumir.

Assim, por exemplo, apesar da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, a França só pôde extinguir a escravidão no seu território continental, mas não nas Antilhas Francesas e outras possessões: a cultura canavieira e a conseqüente indústria do açúcar resistiram, impedindo que o governo de Paris levasse a libertação dos escravos até elas. Tanto que a Assembléia Nacional Constituinte francesa viu-se forçada a recuar, excluindo das colônias e possessões a vigência da “Declaração Universal”. O mesmo ocorreu mais tarde com o Haiti, politicamente independente mas sob dominação econômica norte-americana; e com as colônias hispânicas do Caribe.

A maioria dos países que tinham colônias ou possessões, reitere-se, num primeiro passo só pôde abolir a escravatura no seu próprio território, não nos daquelas, em virtude de o sistema local de produção estar baseado no braço escravo.

A questão, portanto, resumia-se a um só aspecto: *trabalho sem salário*. O restante era consequência, inclusive a “propriedade” sobre os escravos: afinal, comprava-se e vendia-se uma espécie de “máquina humana de trabalhar”, cuja atividade não tinha outro custo senão a alimentação e, em certos países – entre eles o Brasil – os remédios e cuidados com a saúde da “máquina”. Além disso, a “máquina humana” produzia outros lucros: os filhos de escravos, ou seja, novos escravos.

Sendo a escravidão um instituto jurídico protegido pela ordem estatal, não havia necessidade de correntes ou algemas para prender os cativos: os que fugissem seriam perseguidos, recapturados e punidos pelos meios e aparatos legais, e devolvidos aos seus donos; essa era, no Brasil, a função dos “capitães-de-mato”, que chefiavam as buscas aos escravos que escapavam e se embrenhavam nas florestas.

Foi o que ocorreu – a punição – por exemplo, com os do quilombo de Palmares e muitos outros, como os da cidade fluminense de Vassouras. Certamente, não teria passado pela cabeça de Miguel de Cervantes fugir do domínio do almirante turco: igualmente, não teria ido muito longe.

Vindo da metrópole portuguesa onde desde algumas décadas já não havia escravos, e encontrando a escravidão no Brasil, no entanto, o Rei Dom João VI jamais acreditou nela, quer como regime jurídico, como situação social e humana, ou como solução adequada para a economia. São notórios, historicamente, os seus esforços para “esvaziá-la” de forma natural.

Sobre a atuação do monarca nesse campo, valem alguns registros. Recém-chegado, proibiu a marca de ferro quente que identificava o proprietário do escravo – como ainda hoje se faz com o gado – e tomou outras tantas medidas em defesa dos cativos, a tal ponto que os negros passaram a cantar pelas ruas do Rio de Janeiro uma cantiga que dizia: “*Nosso sinhô chegô, cativoiro acabô*”.

Dom João começou a tomar providências para substituir o trabalho escravo pelo assalariado, e mais precisamente dando recompensa em posses e propriedade. Com esse intuito, tratou de trazer famílias européias para as lavouras brasileiras. Para tanto, precisou revogar antigas disposições que proibiam aos estrangeiros terem propriedade de terras no Brasil (Decreto de 25 de novembro de 1808). Além disso, também antes anotado, livrou todos os agricultores de execução judicial e de recrutamento para o serviço militar.

Ainda mais, o Regente, e depois Rei, mandou demarcar terras de lavoura para os índios, dando plena execução a uma disposição de Dom João III, que proibia a escravização dos silvícolas. Tantas foram suas providências contra a escravidão, que mereceu do Imperador da Áustria-Hungria uma carta, da qual há cópia no Arquivo Nacional (Coleções de Documentos Históricos em Reprodução Fotográfica), cujo resumo declara Dom João “*ter feito jus à gratidão das nações por haver proclamado o princípio da abolição do comércio de escravos, aderindo, assim, às idéias expostas e defendidas nas conferências internacionais de Aix-La-Chapelle, onde se consumou a pacificação da Europa e se assegurou a sua prosperidade, mas onde se deixou de realizar uma aspiração geral: a extinção total desse tráfico*”.

Dom João lançou a Carta de Lei de 8 de junho de 1815, a Circular de 17 de fevereiro de 1817, outra Carta de Lei de 8 de novembro de 1817, mais uma em 9 de dezembro de 1817, o Decreto de 9 de

outubro de 1819, e outro a 13 de janeiro de 1820, todos reprimindo o tráfico negreiro e a escravidão.

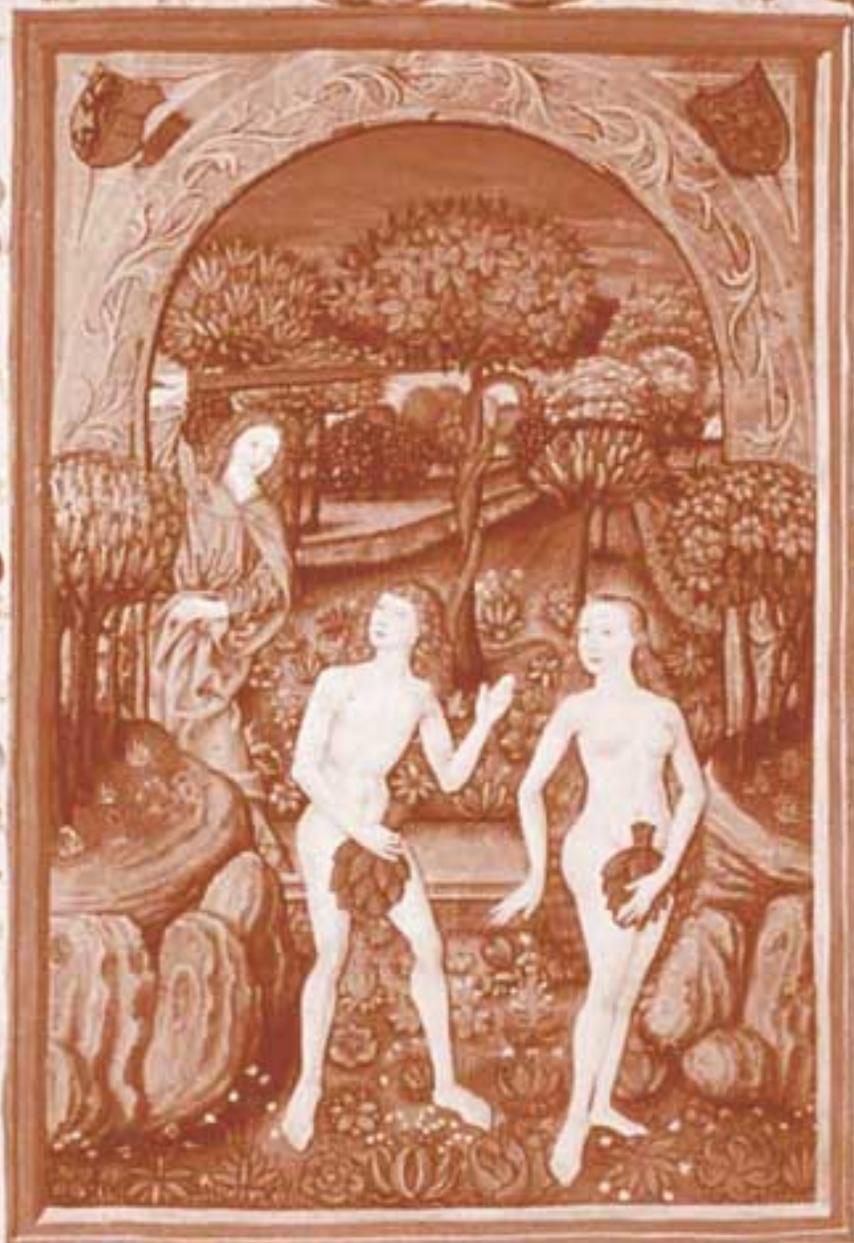
Com certeza, tudo isso influenciou bastante nas concepções de seu filho Pedro, que tinha grandes afinidades com o pai: enquanto Imperador do Brasil, dependendo das votações da Assembléia Geral, escrevia – sob pseudônimo – artigos contra a escravidão na *Gazeta Fluminense*, formulando propostas para extirpá-la sem prejuízo à economia; e na madrugada de sua morte, na “Carta aos Brasileiros” que ditou à Imperatriz D. Amélia, destaca-se o trecho em que disse ser a escravidão *“um mal e um atentado contra os direitos e a dignidade da espécie humana, mas as suas conseqüências são menos danosas aos que padecem o cativo, do que à Nação cuja legislação admite a escravatura. Há um cancro que devora sua moralidade”*.

Enfim, o Rei Dom João VI foi um constante adversário da escravidão. Mas, não se pense que por ser rei absoluto podia tudo: seu mister de governar não excluía a prudência e a sagacidade – virtudes das quais era extraordinariamente dotado – nem a ponderação de interesses ligados à economia do país, de levá-los em conta nas suas decisões.

Além de tudo, tinha ponderáveis dificuldades internacionais a considerar: seus próprios plenipotenciários ao Congresso de Viena, por exemplo, aconselhavam-no a agir com calma e moderação, sendo preferível tergiversar e não se lançar de peito aberto contra o tráfico negreiro. Afinal, negreiros havia-os norte-americanos, ingleses, franceses, espanhóis, até suecos, e todos tinham seus respectivos interesses representados por seus países no Congresso. Um *lobby*, portanto, e de potências contra as quais não era de bom alvitre agir, tudo muito claro na “mídia” da época.

Acrescente-se, normas legais sempre foram burladas ou “dribladas” por tais interesses, quando contrariados, ao longo de nossa História. Assim, por exemplo, os construtores de navios

criaram fundos falsos para os negreiros, de modo a esconder a “carga” quando da fiscalização e vistoria dessas embarcações pelas autoridades; e também, obviamente, foi criado o instituto da propina, a fim de que estas fizessem vista grossa à aludida carga. Mas, o Príncipe Regente e depois Rei, fez tudo o que estava ao seu alcance para combater a escravidão; naturalmente, não podia mudar a natureza humana.



Adão e Eva expulsos do paraíso terrestre
Miniatura de um missal (c. 1482)
Munique, Bayerisches Staatsbibliothek.

Lúcifer, sexo e pecado original

JOSÉ OSVALDO DE MEIRA PENNA

Falando teologicamente – prestem atenção, pois raramente falo como um teólogo: foi o próprio Deus que, ao final de sua obra, deitou-se como uma serpente sob a Árvore do Conhecimento. Foi assim que Ele se recuperou de ser Deus. . .

Nietzsche em *Ecce Homo*: “Além do Bem e do Mal”

É o sexo algo pecaminoso? Seria, como pensam alguns teólogos radicais, o próprio cerne da Falta Original? Ou será ele, pelo contrário, o que explicita o espírito libertário do romantismo moderno, um elemento maravilhoso de nossa vida em louvor do qual versos ditirâmbicos devem ser cantados e hinos de triunfo tocados pela liberdade que, nesse terreno tão sensível, tão relevante de nossa existência, estamos adquirindo, mercê dos novos costumes e novas técnicas que a modernidade nos proporciona? Êxtase ou pecado, em suma? Ou ambos?

J. O. de Meira Penna, Diplomata, foi embaixador do Brasil em Lagos, Israel, Chipre, Oslo, Islândia, Quito e Varsóvia. Professor universitário, membro da Academia Brasileira de Letras. Autor de inúmeras obras, entre as quais: *Política externa, segurança e desenvolvimento* (1967), *O Brasil na idade da razão* (1980), *A ideologia do século XX* (1985), *Utopia brasileira* (1988), *Decência já* (1992).

Para introdução ao problema da revolução sexual moderna, conveniente me parece, por conseguinte, uma rápida incursão em torno do conteúdo moral que a Bíblia, o livro por excelência de nossa civilização ocidental, concede aos fenômenos do sexo e da reprodução, assim como à instituição do casamento. Configura a consciência humana um poder independente na economia do Universo. Acredito, na verdade, que o Pecado Original mais corretamente deve ser localizado no Orgulho, a *Superbia* dos teólogos, que inspira o homem na rebelião e na desobediência, sendo o próprio pecado do Diabo. É o preço que pagamos pela liberdade de conhecer o Bem e o Mal. O sexo, ao contrário, é positivo porque, claramente, sem ele não se reproduziria a espécie e o próprio Cristo o abençoou nas Bodas de Caná.

Em seu ensaio *Sobre o sentido da psicologia para o homem moderno*, Carl Gustav Jung afirma o seguinte: “A invenção da consciência constitui o fruto mais precioso da Árvore do Conhecimento.” É a consciência a própria luz que procede de Lúcifer, o reflexo de Deus em nós, na reprodução diária da Criação em toda alvorada, na ação, no comportamento ético (do grego *ethos*, “usos, costumes, caráter”) ao correr do dia. O que surge do simbolismo arquetípico do sexo como tal, é uma imagem, forçosamente ambivalente – a qual se desenha já nos capítulos 2 e 3 do Gênese. Ao comer da fruta da árvore do conhecimento do Bem e do Mal, adquirem Adão e Eva a liberdade de escolha – este o ponto fundamental. Lúcifer é aquele que nos “traz a luz”. Ele nos faculty o conhecimento claro do Bem e do Mal. Sem ele, de fato, não haveria a possibilidade de escolha, não haveria alternativa para a Inconsciência, não haveria liberdade. Marco inicial de nossa existência como seres morais em perene alternativa ética, é isso o que importa em sentido metafísico: somos concebidos no ato sexual e, automaticamente, já condenados à morte. Mas conquistamos a liberdade e, através do sexo, foi-nos granjeado o poder de criar um novo ser. Herdeiro

de nossa constituição genética, velha de cinco bilhões de anos, este novo ser que geramos é absolutamente original na própria estrutura do Universo! Não será isso justificação para o orgulho? Não é por esse motivo que somos tentados, de onde surge a *Superbia*?

Informa-nos o Gênese (em hebraico *Bereshit*, o primeiro livro do Pentateuco), que a serpente luciferiana induziu Adão e Eva a comer da fruta do conhecimento com a promessa que, ao fazê-lo, “vossos olhos se abrirão e sereis como Deus (*Elohim*), versados no Bem e no Mal”.¹ Tornam-se nossos avós, por conseqüência, moralmente livres e como que divinizados. Agostinho irá reconhecer a promessa que não é apenas do demônio, e como tal mentirosa, mas do próprio Onipotente quando nos informa: “Deus deseja vos fazer Deus”... A “abertura dos olhos” não apenas proporciona à Humanidade uma consciência de seu ser profundo, autêntico, íntimo – na ausência de qualquer Persona ou máscara cultural. Possui conotações sexuais relacionadas com o fenômeno da reprodução e da morte: “Adão e Eva se dão conta que estavam nus”. A alternativa de escolha é o que toda ação humana comporta uma liberdade para o Bem e para o Mal. O Mal não pode ser uma simples “ausência de Bem”. É uma realidade concreta que à Humanidade é sedutoramente oferecida como preço da liberdade moral.

O fato de que foi a curiosa Eva (na raiz da palavra hebraica *Havvah*, “vida, viver”) quem, em primeiro lugar, tentou Adão implicaria dar-lhe prioridade no mito e colorir o Gênese com matizes feministas. O mito grego correspondente, o de Prometeu, atribui igualmente à mulher, Pandora – cunhada do Titã a cujo ímpeto revolucionário e dominador deve a Humanidade todo seu poder científico e tecnológico – a responsabilidade pela abertura da famosa Caixa onde estavam todos os males encerrados. A curiosidade, porém, não é um vício. É uma virtude, uma virtude perigosa sem dúvida, mas essencial à nossa sobrevivência e elemento de valor dos mais preciosos da in-

¹ O termo usado na Bíblia hebraica é *Elohim* – um termo plural, de natureza majestática, que é traduzido por “Deus” na versão grega e na Vulgata latina. Neste episódio particular, figura freqüentemente, nos textos modernos, com a tradução errônea: “sereis como *deuses*” – o que faz pouco sentido numa religião estritamente monoteísta como a do Velho Testamento.

teligência humana, como tanto Montaigne e Descartes quanto Hobbes julgaram. Francis Bacon insiste em que a Queda não pode haver sido uma conseqüência da curiosidade e ardente desejo de conhecimento. A Queda resulta da pretensão do homem de estabelecer uma lei para o Bem e o Mal. E, contrariando Freud, não podemos reduzir a curiosidade a uma função do instinto sexual: Hobbes corretamente a considerava como uma concupiscência mental (*lust in the mind*), pois a curiosidade acompanha o orgulho do pensamento e é dos nossos mais altos instrumentos cerebrais na existência como um todo.

Não por acaso, o relato bíblico prossegue e, imediatamente, acen-tua que “então se lhes abriram os olhos e perceberam que estavam nus” (Gênese 3:7). Logo a seguir, no capítulo 4, somos informados que “o homem conheceu Eva, sua mulher e ela concebeu e deu à luz” seu primeiro filho, Caim. No ato de reprodução, homem e mulher alcançam um poder criador semelhante ao da divindade – um poder delegado, como se fora. Pormenor importante! Eva observa: “Adquiri um homem com a ajuda de Iahveh” (Gênese 4:1). Como se torna evidente em Gen. 3:22, o conhecimento configura tanto uma ciência divina do Bem e do Mal, quanto um “conhecimento” do sexo que gera a vida a qual exige a morte. A boa informação é não apenas prática, é de natureza moral. É na livre escolha que se cria o futuro das gerações.

Debates em torno da Bíblia, especialmente do Gênese, estão agora na moda em teologia, discussões públicas, pesquisas, inúmeros livros e até programas de televisão. Das pesquisas bíblicas efetuadas recentemente se deduz que o termo hebraico *Edben* teria o significado de “campo” – e a palavra se associa ao sentido de “deleite, prazer”. A raiz semítica é semelhante ao assírio *edinu* e ao sumeriano *edin*. Na Septuaginta foi o termo traduzido por *Paradaesos*, palavra originada no iraniano *paradaesi*, que designa um recinto fechado – ou seja, um espaço preservado de todo mal e todo perigo. A Vulgata nos deu a

expressão *paradisum voluptatis*, como referência retroativa ao Jardim das Delícias, a Utopia que a Humanidade sempre procura e cujo sentido ambivalente foi tão admiravelmente expresso no Tríptico de Hieronymus Bosch. Pois não nos esqueçamos que, na pintura de Bosch, o inferno é vizinho do Jardim das Delícias.

Na história contada no Gênese, existem contradições pelas origens diferentes dos relatos orais em que se inspirou. Mas se Adão e Eva são punidos da desobediência, o primeiro pela necessidade do trabalho, a segunda pela imposição do sofrimento no parto, a morte já existia antes do pecado, tanto assim que a expulsão do Paraíso ocorre, justamente, para evitar que comam da “árvore da vida” a qual, esta sim, lhes proporcionaria a imortalidade (Gen. 3:22 a 24). De qualquer forma, o Paraíso edênico representa tanto um saudosismo retrospectivo, como a Idade de Ouro, os Campos Elísios e a Atlântida da Antiguidade pagã, quanto uma esperança prospectiva do futuro escatológico. A psicanálise interpreta o Paraíso como manifestação simbólica desse desejo de retorno ao ventre materno com que todos nós, no fundo de nossa psique, estaríamos inspirados. Mas, na liturgia católica dos funerais, como me lembrou um colega, o sacerdote implora “*in Paradisum deducant te angeli*” – “que te conduzam os anjos ao Paraíso”...

Em seu ensaio *Resposta a Jó* e na coletânea *Psicologia e religião* (vol. II das Obras Completas ao qual cabe referência), como reconhece Jung, o grande psicólogo e pensador gnóstico que alimentava simpatias feministas e cujos mais fiéis discípulos foram mulheres, faz observações interessantes a respeito de toda essa problemática. Ele nos chama a atenção para as imprecisões e freqüentes incoerências da teologia ortodoxa, quando se penetra nesse terreno minado. A distinção entre os males de que padecemos (físicos) e os males que infligimos (morais) é vaga e controvertida. Há males psíquicos ou psicossomáticos dificilmente caracterizáveis: a Justiça humana conhece

o problema de crimes atribuídos a uma “privação de sentidos” ou à loucura comprovada e, por conseguinte, implicando a inimizabilidade do responsável. Em *Os irmãos Karamazov*, põe Dostoievski na boca de um de seus personagens a idéia que, “se o diabo não existe, o homem o criou à sua própria imagem”... A natureza autônoma e eterna do Demônio representa, de fato, outra doutrina polêmica. No dogma do Pecado Original ficamos sem saber se é o próprio homem que traz o pecado ao mundo, contaminando-o, ou se é simplesmente vitimado por tal poder autônomo, no caso alegoricamente carregado pela serpente de Lúcifer. A dificuldade de entendimento do mito, que nos parece absurdo mas é nuclear em nossa cultura, bem se reflete na diversidade de representações que mereceu de parte de alguns dos maiores nomes da história das artes. É um dos irmãos Karamazov que afirma ser o absurdo por demais necessário na terra, pois sobre absurdos se sustenta o mundo...

Ora, como a meu ver corretamente argumenta Jung, a autonomia satânica dificilmente se enquadra na doutrina da *privatio boni*, da “privação do Bem” que se atribui ao Mal essencial. Que se considere o simples fato de haver sido a serpente gerada por Deus que, após criá-la, “viu que isso era bom” (Gen. 1:20). Logo a seguir, em Gen. 3:1, é a serpente descrita como o mais astuto de todos os animais e sua criação também colocada entre as “boas” obras do Senhor. Moisés insiste na perfeição dessa obra em Deuteronômio 32: 4. A projeção de responsabilidade satânica sobre o animal rasteiro antes me parece um alibi destinado a afastar de nossa própria alma uma penetração intelectual mais profunda. Acontece além disso que, no capítulo 8 do Gênesis onde se fala no Dilúvio, em Noé e na saída da Arca, uma espécie de arrependimento do Senhor Iahveh é aludida, que promete nunca mais matar todos os seres vivos, nem amaldiçoar a terra, “porque os desígnios do coração do homem são maus desde a infância”. A frase enigmática revela-se importante do ponto de vis-

ta ético e teológico. Cristo repetirá que é do coração do homem que procedem todos os pecados, todos os erros, todos os males. É uma posição diametralmente oposta à de Jean-Jacques Rousseau, para quem o homem é bom por natureza, é bom desde sua infância, sendo que o mal procede da sociedade. Mas se é do “coração” do homem que procedem os maus desígnios, não significa isso, igualmente, que não é de sua carne, de seus instintos, de suas pulsões fisiológicas, porém de sua mente que vem o mal? Se é o sexo pecaminoso, não é por conseguinte o sexo como emanção hormonal, é o sexo na cabeça...

Neste contexto, menciona Jung as duas figuras de Sophia e Lilith. Sophia, a Sabedoria de Deus, em hebraico *Ruach Elohim*, possui uma existência transcendente que foi explorada na Igreja oriental. Às vezes surgem ambas, na lenda e na literatura, ao lado de Deus e de Eva, no momento cosmogônico crucial da criação da Humanidade. Como alegoria da Sabedoria de Deus, é Sophia quem inspira o *Dominus Deus Sabaoth*. Ela Lhe realiza os mais secretos pensamentos, vestindo-os de forma material. É isso o que sói ocorrer com todos os seres femininos. Sophia é uma espécie de egéria do Senhor e, conforme acentua Jung, sua co-existência em Deus configura o perpétuo *hieros gamos* ou matrimônio sagrado graças ao qual são os mundos gerados. Lilith é, por outro lado, uma sombra maléfica que, às vezes, parece cobrir a própria Eva. Em alguns relatos míticos, teria sido ela a primeira esposa de Adão, com o qual gerou uma série de demônios. Representaria, possivelmente, o lado sombrio, negativo ou perverso da feminilidade – ou seja, uma versão feminina da figura diabólica. “Uma mudança momentosa é iminente: Deus deseja regenerar-se a si-próprio, no mistério das núpcias celestes, e tornar-se homem.”

Em seu ensaio *O Anticristo*, Nietzsche interpreta o relato do Gênesis como revelando “a história do terror mortal de Deus perante a ciência”. O filósofo alemão acredita, neste que é um dos últimos e

piores livros seus, que o homem se entediava no jardim edênico. Para diverti-lo, Deus criou a mulher, o segundo de Seus erros. Em sua essência, seria a mulher uma serpente e os padres sabem que todos os males aparecem na terra através da mulher. Mas foi também graças a ela que o homem pôde saborear as frutas da árvore do conhecimento. “Nada sabereis” é o fundamento de toda moralidade tradicional, argumenta Nietzsche. Seria por esse motivo que Deus “entrou em pânico” quando percebeu que o homem adquiriria ciência – “germe de todos os pecados futuros, o pecado original”. Em termos freudianos, no entanto, é o mito francamente sexual – o que seria comprovado pelo caráter fálico da serpente. Não é o conhecimento em geral, é o conhecimento específico do sexo o que, segundo Freud, caracteriza a curiosidade pecaminosa. No seu obsessivo exclusivismo da sexualidade, ele alega que toda curiosidade teria origem na libido infantil. As várias noções, inclusive a de Nietzsche, do que seja o Pecado Original insistem na interioridade do princípio ético, libertado pelo descobrimento da criatividade sexual. E, em contraposição a Freud, acentuemos a tese junguiana que o sexo se torna o símbolo da criatividade humana.

Outro ponto também é importante, qual seja a natureza da fruta da árvore do conhecimento. A mitologia bíblica normalmente sugere a maçã e é essa fruta o que costuma ser utilizada nas representações pictóricas da Tentação. A maçã é um símbolo feminino. Os mais belos seios têm a forma de maçãs. Acontece que a banana é também cientificamente conhecida como *Musa Paradisiaca* ou *Musa Sapientum*. Ora, numa interpretação de natureza freudiana, é esta fruta claramente fálica e, portanto, masculina. Seria então a fruta do pecado feminina ou é masculina, eis a questão?

O significado exato desses episódios, tais como interpretados por Jung, é da maior relevância em qualquer hermenêutica do sexo. Entretanto, podemos logo constatar que, *só posteriormente à obtenção do*

conhecimento ético e da expulsão do Paraíso, é que Adão “conheceu” sua mulher e procriou. No livro do profeta Oséias (Hosea) podemos encontrar um texto que nos ajuda a esclarecer o mistério. Iahveh declara: “porque é amor (*hesed*) que eu quero e não sacrifícios, conhecimento de Deus mais do que holocaustos.” Na sentença “conhecimento de Deus”, em hebraico *daath Elohim*, a palavra *daath* tem sua raiz no verbo *yada*, cuja etimologia é “conhecer”, mas com conotações francamente sexuais. Talvez seja o sentido da frase que Deus deseja ser amado por Israel como um homem é amado por uma mulher, ou como Adão foi amado por Eva. Ora, no capítulo 44 de “Jeremias” o profeta denuncia as mulheres que adoravam uma deusa estrangeira, Asherah ou Ishtar, considerada a Rainha do Céu. Mas existe uma inscrição em que esta divindade é descrita como esposa de Iahveh. Jeremias não se ofende com o aparecimento de uma figura divina feminina, companheira do Eterno. Repele apenas a violação do monoteísmo, implícita no episódio. É de crer que, nessas eras primitivas, a sexualidade feminina fosse considerada como uma espécie de magia e, como tal, ritualizada em “mistérios” religiosos. Devemos, portanto, levar em consideração episódios iniciais que nos traduzem, de forma alegórica, o que nossos mais distantes antepassados pensavam sobre esse enigma central de nossa existência. Mesmo num século agnóstico, o que nos diz a Bíblia é relevante porque continuamos a viver sob o império de arquétipos judeu-cristãos que orientam nossa conduta e nossas reações perante a vida. E, nessas condições, é preciso reconhecer que a atitude do Velho Testamento em relação ao sexo não era de modo algum negativa.

Com o advento da nova religião nos primeiros séculos de nossa era, penetramos nas controvérsias que dividiram o cristianismo nascente sob influência gnóstica. Uma tentativa de compreensão é cabível do mito do Gênese – esforço que nos parece essencial ao entendimento das idéias de Freud e Jung, e do fenômeno da revolução sexu-

al. Foi de fato nesses primeiros séculos que os gnósticos, não ainda perfeitamente diferenciados dos cristãos ortodoxos – o que só iria acontecer após a consolidação dos dogmas pelos Concílios ecumênicos que determinariam o que deveria ser ou não ser artigo de fé dogmatizada – se atreveram a explorar as possibilidades abertas ao pensamento (e à imaginação) humana pela mensagem de Cristo. Partindo de uma releitura do Gênese e de uma interpretação mais livre do relato bíblico, a Gnose se empenhou em especulações, muitas delas absolutamente fantásticas, sobre o sentido secreto do episódio do Pecado e da Queda. A Gnose se encontrava sob forte influência grega no período helenístico, assim como sofria o influxo de crenças orientais, particularmente iranianas. O que os gnósticos em geral desejavam era um rompimento mais radical com o judaísmo, tal como expresso no cânone da Bíblia judaica. E consideravam, corretamente, que o relato óbvio do “pecado” de desobediência nesse texto vétero-testamentário não faz muito sentido lógico, razão pela qual merecia uma nova hermenêutica simbólica ou alegórica do que é descrito em Gênese 2 e 3. Em alguns desses esforços para desvendar o segredo dos textos, Eva representaria a alma humana como depositária da energia divina que anseia por sua união com a Verdade, o Bem e a Justiça.

Orígenes, um dos mais eminentes teólogos da época, e São Jerônimo, que era também um platonista, considerado o maior, interpretavam o nascimento de Cristo no seio virgem de Maria como uma alegoria da entrada mística da Sagrada Sabedoria de Deus, Sophia, na alma humana. Escrevendo sobre a Criação do homem, São Gregório de Nissa, um dos maiores pensadores da época, argumenta que Adão e Eva conservaram-se virgens, enquanto permaneceram inocentes no jardim edênico. Eles teriam podido multiplicar-se de maneira não sexuada, tal como ocorre com os anjos. Se o acasalamento é necessário à reprodução, isso não pode deixar de ser o que Deus

desejou. E, neste caso, não poderia o ato ser considerado como uma vergonha. O sexo é uma condição da criatura, do mesmo modo como a fome e a satisfação de outras necessidades naturais. Os gnósticos se perguntavam então, *unde malum?* Onde estaria o mal, onde apontar para o pecado no comer da fruta da árvore do conhecimento? Ora, a pergunta sobre a Justiça de Deus, o questionamento da Teodicéia de modo a justificar a presença do Mal num mundo que o próprio Deus declarou ser “bom”, representa, como o bem compreendeu um dos mais profundos articuladores da Patrística, Tertuliano, “a questão que torna as pessoas heréticas”. O resultado não tardou. Os gnósticos se dividiram em seitas, embora com pontos de vista comuns em muitos outros aspectos dos Evangelhos, algumas extremadamente ascéticas, outras com tendência à libertinagem e à aceitação entusiástica do conselho paulino “ama e faz o que queres”. Os primeiros pregavam uma abstinência absoluta, o comunismo, o ascetismo próprio da espera do Reino anunciado. Aceitavam literalmente o conselho de Cristo de que nos devemos tornar eunucos por conta do Reino de Deus. Orígenes teria chegado a castrar-se, para obedecer ao pé da letra o texto evangélico. Ele alimentou doutrinas que foram consideradas heréticas e por isso não recebeu a consagração eclesiástica da Santidade. Aqueles que se adaptavam à longa demora preferiam, no entanto, levar uma vida normal.

Seguindo a moda a que aderiram ensaístas, clérigos, tradutores e professores americanos como Stephen Mitchell, Bill Moyers, o rabino Visotzky e outros – indicando um novo interesse quanto ao significado simbólico do Mito – uma erudita pesquisadora, Elaine Pagels abordou o enigmático tema em sua obra *Adam, Eve and the Serpent*. O ponto de vista dessa professora de religião em Princeton, que se tornou conhecida por seus estudos sobre o gnosticismo, talvez seja demasiadamente restritivo e preconceituoso, mas é interessante. Todos parecem querer salientar o caráter autoritário, punitivo, ciumen-

to e, de certo modo, semiconscente do Iahveh criador, responsável pelo frustrante episódio. Pagels defende a tese de que o movimento cristão dos dois primeiros séculos evoluiu para uma nova atitude em relação ao sexo – que não existira anteriormente. O pendor repressivo configuraria uma modificação radical das práticas pagãs e da tradição judaica. Pagels contribui para um debate raramente levantado na filosofia e na teologia moderna – o que, na verdade, nos parece surpreendente.

As discrepâncias persistiram no correr dos séculos, uma vez que os próprios Evangelhos são, às vezes, contraditórios. O fato é que, ao mesmo tempo em que santifica o casamento no episódio das Bodas de Caná – ocasião em que principia Cristo a revelar Sua identidade e consciência messiânicas, ao realizar os primeiros milagres –, prega a castidade e promete a bem-aventurança àqueles que se mantêm “puros”. A ambigüidade perseguirá a Igreja. Ela, simultaneamente, converte o matrimônio num sacramento em que os noivos são os próprios oficiantes, mas exige o celibato da elite sacerdotal. A dúvida ambivalente sobre a postura exata perante o sexo, independentemente dos mandamentos tradicionais quanto à sagrada instituição do casamento, se revela na polêmica sobre se é lícito ou é pecaminoso o ato sexual quando não existe perspectiva de geração. O Papa João Paulo II mantém a perplexidade dos fiéis quando parece condenar o sexo não reprodutivo. Um de seus antecessores recentes, o Papa Pio XI, foi mais específico e, na encíclica *Casti Connubi* (1930), declarou que, “sendo o ato conjugal primariamente determinado pela natureza para a geração de crianças, aqueles que... deliberadamente, frustram seu propósito e poder natural pecam contra a natureza e cometem um ato que é vergonhoso e intrinsecamente vicioso”. A opinião não poderia ser mais reacionária... Entretanto, o pensador luterano alemão Dietrich Bonhoeffer que, em sua ética, representa a ala mais avançada do pensamento teológico moderno,

afirma corretamente que a vida matrimonial não se limita, nem se subordina ao propósito reprodutor. O sexo não seria apenas o meio de conservação da espécie. Independentemente de seu propósito definido, tem como objetivo trazer o prazer e a alegria, consolidando o relacionamento entre dois seres humanos.

Normalmente, jamais a Igreja recusa a celebração do matrimônio a uma mulher que, no climatério, tenha ultrapassado a idade fértil. A polêmica foi recentemente ilustrada, em nosso país, pela negativa de um sacerdote católico a celebrar o casamento de uma moça solteira com um acidentado paraplégico, o que obrigou os noivos a recorrerem a um pastor protestante mais acessível e, a meu ver, mais instruído. Bonhoeffer cita inúmeros textos bíblicos para justificar a tese. Em Gênesis 2:18 e 2:23, Iahveh não cria Eva unicamente para fins reprodutivos. Seu propósito é a Adão presentear uma companheira, uma assistente e “carne de sua carne”. Deus abençoa o casal em 1:28. E, na Epístola I aos Coríntios (7:2, 3 e ss), São Paulo, que afinal de contas era um rabino impregnado pelos princípios do Velho Testamento e, como fariseu, profundo conhecedor da Torah, concede ao sexo seus próprios direitos, independentemente da reprodução. Ele comina: “...para evitar a fornicção, tenha cada homem sua mulher e cada mulher seu marido. E cumpra o marido o dever conjugal com a esposa; e a mulher faça o mesmo em relação ao marido.” A questão se relaciona com a ardente problemática do uso de métodos anticoncepcionais – que a Igreja, a meu ver inútil e irracionalmente, condena. Aliás, não havendo propósito de reprodução, o método do ritmo implica, logicamente, o favorecimento da concupiscência sem fins reprodutivos e, ao aconselhá-lo, a Igreja entra em contradição...

A exaltação da castidade e a repulsa ao sexo só se caracterizam no primeiro século antes de Cristo, como alternativas ao mandamento do “crescei e multiplicai-vos”. O privilégio dado ao celibato sobre a procriação provavelmente penetrou no cristianismo através da seita

ascética dos essênios e dos ensinamentos de S. João Batista, que a ela poderia haver pertencido. Encontrar-se-ia no cruzamento de duas tradições opostas. Uma pessimista, sombria, anticoncepcional e procedente do orfismo e do gnosticismo helenístico; a outra, otimista, procriadora e aceitando o sexo como energia vital na linha tradicional das Escrituras hebraicas. É como se aqueles que aguardassem o Reino a qualquer momento, tudo abandonassem à sua espera – fortuna, família, dinheiro, glória, sexo – enquanto aqueles que se resignavam à espera da Promessa longamente adiada poderiam preferir, como aliás alguns dos próprios Apóstolos, levar uma vida sexual normal, casar-se e procriar.

Ora, muito embora reconhecendo a santidade do matrimônio (em I Coríntios 6:15 a 20), exprime-se São Paulo, com maior severidade ainda do que Jesus, na exaltação do celibato. A maioria dos escritos dos Santos Padres refletia uma atitude favorável ao ascetismo, o que estaria nos *mores* da época. Seria interessante recordar que os monges de Alexandria, uma cidade no Egito que se notabilizara precisamente pela sua luxúria e libertinagem ao tempo dos Césares, foram também aqueles que mais exageraram nos feitos inacreditáveis de sua ascese – haja vista o caso dos anacoretas da Tebaida e dos estilitas que habitavam o topo de colunas de templos. Um excesso era compensado por outro. William James descreveu de modo admirável essas *Variedades da experiência religiosa*, em que a profundidade da fé freqüentemente convive com práticas aberrantes.² Lembremos que os puritanos da época de Cromwell e os jansenitas franceses, no século XVII, ainda favoreciam um ascetismo que nos parece hoje patológico. Para eles, não podia haver distinção entre pecado venial e pecado mortal; as mulheres não deviam mostrar as mãos e os braços nus pois isso provocaria a concupiscência masculina, e toda marca exterior de afeto constituía pecado mortal. O teatro e as artes pictóricas que apresentavam corpos nus eram condenados, e até mesmo a

² Uma profícua leitura sobre tais excessos inacreditáveis é a que nos oferece o grande pensador americano, em seu *The Varieties of Religious Experience*. James alega que, assim como o pluralismo é inerente à sociedade moderna, o politeísmo sempre foi e ainda é “a verdadeira religião da gente comum”. A opinião é amplamente confirmada pelo caráter pagão da religiosidade brasileira, um sentimento no entanto de grande profundidade emocional.

literatura era, de um modo geral, considerada perigosa. O casamento não podia ser condenado porque regula o desejo carnal, mas sendo a tesão sempre irregular, só pode ser coibida pela força no exercício da Razão... Em reação contra os desregramentos do Renascimento e em confronto com o Protestantismo em ascensão, o Cânone 10º aprovado pelo Concílio de Trento, a 11 de novembro de 1563, lançou o anátema contra aqueles que pretendem ser o estado matrimonial superior ao de virgindade ou celibato. Teoricamente, é o que está ainda em vigor na teologia católica – embora me pareça que, inutilmente, tente o Papa Polônês fazer reverter a tendência liberal oposta.

Notemos aqui que os orientais de cultura sínica não alimentam tampouco os mesmos preconceitos anti-sexuais que o cristianismo inspirou. A vida erótica é considerada, por chineses e japoneses, de uma maneira muito mais natural. O prazer é não apenas aceito, mas celebrado. Autor que escreveu sobre a *Sexual Life in Ancient China*, R.H. Van Gulik, assevera que o sexo ali “nunca esteve associado a um sentimento de pecado ou culpabilidade moral”. Entretanto, os costumes tradicionais sempre fortemente condenaram comportamentos licenciosos, demonstrações públicas de sensualidade e a nudez. O movimento da Igreja da Unificação, fundada pelo coreano Sungmyun Moon, que possui muitos adeptos e investimentos em nosso país, aborda de maneira francamente positiva tanto o problema da atividade capitalista quanto o do sexo. O reverendo asiático enfatiza enormemente o casamento, que considera não apenas indissolúvel mas eterno, chegando a ponto de interpretar a Criação como um evento sexual. A família consubstancia o próprio cerne de uma doutrina assaz simplista. Ele pretende proporcionar a paz ao mundo, sob a égide messiânica de Moon e sua esposa, pelo casamento de ocidentais com orientais – às vezes em cerimônias eurasiáticas gigantescas com a presença de milhares de casais. Nessa crença estra-

nha, assim como o sucesso empresarial é proclamado como sinal de favorecimento divino, são os órgãos sexuais também concretamente sacramentados.

Às vezes, os extremos se tocam. Para os gnósticos ditos licenciosos, dos séculos II a IV, a liberdade de costumes e a prática de ritos orgiásticos constituíam condição essencial de salvação. Eles são precursores dos hereges nudistas ou adamitas da Idade Média. Servem também de modelo para os movimentos dionisíacos nas comunidades de *hippies* e drogados cuja maré alta, de fundo romântico e freudiano, atingiu a sociedade moderna por volta de 1968-69, em todos seus multiformes aspectos de sadismo e libertação sexual. Uma longínqua lembrança permanece em nosso carnaval. A figura popular, o Rei Momo, que preside à festança e representa Dionísio/Baco, é figurado com orelhas de burro, se associa igualmente aos Sátiros, Pan e Príapo. Na imaginação pornográfica de alguns gnósticos, figuras e divindades exóticas patrocinavam crenças *sui generis*, com ritos às vezes muito especiais. Um dos fundadores de seita, ao tempo do Imperador Adriano, foi Carpócrates cujo filho, Epiphanes, uma figura fenomenal, deixou um livro sobre o pensamento do pai. Descobrimos nessas doutrinas certos traços diabólicos da juventude alienada, drogada, homicida e terrorista de nossos dias – traços tão admiravelmente descritos em *Os possessos* de Dostoiévski. Na crença dos gnósticos da luxúria, é aconselhável praticar o amor livre, a sodomia, o incesto, o sexo oral e grupal, e tudo o mais que contrarie a moral familiar convencional, a reprodução dentro da “legalidade” e a cópula na “posição do missionário”... É preciso criar uma consciência coletiva para lutar contra o inimigo que é a separação, a divisão, a oposição, a competição individual. Os Licenciosos propunham a comunidade das mulheres e estabeleciam o gozo dos prazeres sexuais em comum, uma espécie de *swing*. O sacramento fundamental seria a suruba.

Numa das lendas gnósticas, uma semente cósmica é expelida — uma *panspermia*, de onde surge o grande Arconte, sentado na *ogdoada* (a mandala de oito cantos). É aí lembrado o trecho de São Paulo que nos fala na criação que espera e geme e sofre nas dores do parto. Em que pese o pouco que conhecemos a seu respeito, historiadores eruditos consideram corretamente os licenciosos como pagãos, apenas vagamente influenciados por certas crenças surgidas com o cristianismo. Afinal de contas, cultos dionisiacos e priápicos existiam no paganismo e a dissolução dos costumes na corte dos Césares servia de mau exemplo para todo o Império. Assim, se o Bem e o Mal são meramente opiniões humanas, demasiadamente humanas, opiniões que, conforme propunha Nietzsche, devem ser transmutadas e transcendidas; e se, antes de deixar este corpo, deve a alma experimentar a gama inteira de sensações que a existência terrena põe a seu dispor, então é conveniente aproveitarmos todas as oportunidades de deboche e, paradoxalmente, pecar para libertar-nos da prisão corporal. Tudo é pecado. Portanto, nada é pecado. A existência do corpo constitui um desafio cujos desejos devemos satisfazer para, finalmente, sobrepujá-lo. A incontinência sensual sustenta-se neste trecho de Mateus (5:25): “enfrenta sem demora teu adversário, enquanto estás com ele no caminho, para não acontecer que ele te entregue ao juiz, o juiz ao oficial de justiça, e sejas assim jogado na prisão. Em verdade te digo: dali não sairás enquanto não pagares o último centavo”...³

Em todos esses casos, o sentido da atividade sexual passa a ser positivo. Donde deduzimos que o homem procria porque vive, mas deve morrer porque desobedeceu. Ele não morre porque fez sexo mas, estritamente, morre porque não respeitou o mandamento proibitivo que o acorrentava às delícias paradisíacas do Éden. Saiu então da Inconsciência, adquiriu conhecimento e poder de escolha entre o Bem e o Mal. O mito acentua a vitória suprema da vida pelo amor. A

³ Ver a nota 3 no fim do texto.

procriação resulta da condenação à morte, e não vice-versa. Ora, ao contrário do que, comumente, se assevera quanto a uma oposição essencial entre os dogmas da Fé e a Razão, sustentada pelas teorias científicas, acontece que muitas vezes está o pensamento religioso adiante da ciência de seu tempo. É o caso de Santo Agostinho. Agostinho filosofou sobre o tempo irreversível numa época em que, legitimada por Aristóteles, a crença no tempo cíclico e no espaço infinito recebia aceitação universal. A relação necessária entre sexualidade e morte, que à primeira vista parece um capricho do arrependimento agostiniano, tem hoje surpreendente confirmação por parte da biologia. Augusto Comte, um autor que não gosto de citar porque escreveu muita banalidade e exerceu uma influência tão nefasta sobre o pensamento político brasileiro, em seu Catecismo Positivista, afirmou que “os anjos não têm sexo, pois são eternos”. Não sei em que sentido ele propôs essa tese. Mas nela está implícita a idéia, que a ciência positiva parece confirmar, de um relacionamento necessário entre sexo e imperativo de mortalidade.⁴



A biologia confirmaria, num outro sentido limitado, a intuição de Freud de que *Eros* e *Thanatos* estão indissolúvelmente ligados. Nosso corpo de nada mais serviria do que constituir um método de transporte das células genitais à procura das células do sexo oposto, a fim de se reproduzir. Seria o sexo, em tal caso, como pensava o fundador da psicanálise, o propósito supremo da vida. Isso concordaria com o fato que, no outro extremo do quadro gnóstico, o pessimismo inerente à crença se transformaria, como na Índia, numa metafísica de incomparável grandeza e profundidade tenebrosa. Ele conduziria às correntes milenaristas que condenam o relacionamento sexual por forçar a procriação,

⁴ Ver a nota 4 no fim do texto.

maléfica e indesejável. A libertação da alma aprisionada e sua salvação são assim condicionadas à castidade, à recusa do coito. Duplamente perverso, o sexo é repugnante por ser procriador e por representar uma rendição às paixões, uma queda nos impulsos irracionais de prazer, um eclipse temporário da inteligência e do bom senso num desvã alienante. O pessimismo hermético anti-concepcional reaparecerá, na Europa, com o ascetismo de certas ordens monásticas e, mais tarde, com a filosofia de Schopenhauer. E a própria crença na transmigração voltará, sob influência hindu, no espiritismo moderno.

Verificamos, portanto, que se a ética criada a partir de tais elementos é ascética, em certas circunstâncias aceita o frenesi libertário erótico. A contradição é a mesma de fenômenos paralelos que se registram em nossos dias. Deparamo-nos, de um lado, com o puritanismo da Esquerda ortodoxa, ex-moscovita, albanesa ou chinesa, e do outro com a permissividade absoluta da Nova Esquerda ocidental. Eles defendem, no Ocidente, a permissividade e se batem pelo deboche generalizado, as drogas, a pornografia, a obscenidade, a perversão, enquanto admiram a estrita disciplina dos costumes que, policialesca e hipocritamente aliás, dominava o Leste da antiga Cortina de Ferro, como domina hoje os países do fundamentalismo islâmico totalitário.

Os partidários desses movimentos coincidentes não parecem se dar conta da incoerência de sua atitude em relação ao erotismo. A ética ascética do gnosticismo é coerente apenas no sentido que sua inimiga principal é a ordem moral da família, instituição reprodutiva que mantém o homem acorrentado ao *karma* da sucessão temporal das gerações. O adversário que sobretudo caberia liquidar é a Família. Nesse sentido, talvez se explique a contradição a que nos referimos sobre a Esquerda moderna, uma vez que, de maneira radical como nos tempos heróicos da Revolução ou de maneira sutil como

hoje em dia, trata-se de enfraquecer a estrutura matrimonial em ordem a reforçar a fidelidade ao Estado.

A verdade é que o sexo abre vastas perspectivas de atos criadores. Para além do sexo, há em cada novo ser humano uma nova “possibilidade”, um *quantum* absolutamente original no Universo, ou como dizem os físicos uma “singularidade”. Cada criança recém-nascida configura uma improbatilíssima e inédita combinação genética, original em sua capacidade de conhecimento ético, isto é, em sua consciência moral. Cada indivíduo é um fator de ação criativa totalmente livre, que quebra a necessidade cósmica, rompe o determinismo material e introduz o inesperado, o imprevisível, o experimento original, o absolutamente Novo, o dado singular de natureza estocástica que se revela no futuro e o introduz como elemento cumulativo do Tempo irreversível. Quando morremos velhos, a nosso lado se encontram os frutos de nosso amor, carregando as mesmas células de DNA que, outrora, foram nossas; e que se multiplicarão numa variedade de descendentes, com alguns traços nossos, sem dúvida, mas abundantes diferenças, numerosas variações que irão configurar, precisamente, a riqueza criativa da Humanidade.

Podemos alegar que, se é verdade numa época anterior ao triunfo da Igreja com Constantino, tenham os gnósticos pregado a Liberdade total para os homens de fé, na exaltação de uma conversão recente e uma espera imediata da Ressurreição no Reino do Deus da Promessa, explica-se a rigidez de Agostinho em matéria de moral sexual por haver vivido num período sensivelmente diferente. Todo o Império se convertera ao cristianismo. Orientalizara-se com a transferência da capital para Constantinopla. A religião não encontrava mais competidores. Haviam cessado as perseguições e as violências contra os cristãos. Tratava-se agora de consolidar os ganhos no momento em que os bárbaros, justamente, ameaçavam a Cristandade.

Roma caíra sob os golpes dos godos e vândalos, e uma sóbria e austera moralidade era exigida para o enfrentamento do Mal metafísico, nessa idade de tenebroso barbarismo que se aproximava. Não era só a religião, era a própria Cristandade que se tratava de preservar de desaparecimento. O momento histórico, o *Zeitgeist* deve ser levado em consideração.

Salienta Elaine Pagels, por isso mesmo, o papel relevante que teria a versão radical do agostinianismo desempenhado, na Idade Média, com a doutrina de que o homem se tornou irreversivelmente corrompido por sua experiência sexual no momento da Queda. A redenção só poderia ocorrer por uma Graça salvífica de Deus. Essa Graça é um dom gratuito, predestinado. Possui a Igreja, por intermédio da elite clerical, o monopólio desse dom através dos sacramentos. A repressão ao sexo e sua transformação em pecado e em vergonha exprimem uma necessidade de contenção, de reserva, de maior disciplina espiritual num momento crucial da história da civilização, ameaçada pelo desencadeamento de forças absolutamente anárquicas.

Em obra de 1970, *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*, o inglês R.A. Markus enfatiza o mesmo ponto de vista ao argumentar que, naquele momento, o Império deixara de ser apreciado tanto nos termos otimistas da imagem messiânica, na tradição de Santo Eusébio, quanto na imagem apocalíptica do triunfo próximo do Anticristo. A política e, especificamente, a política do sexo, entra em jogo para contrabalançar a horrenda anarquia que se alastra pela Europa, mantendo-a por vários séculos na “Idade da Escuridão”. A política repressora contamina o próprio âmago de uma religião cujo fundador repelira toda tentação de poder e domínio temporal, com um gesto imediato e palavras duras de repúdio: *Vade Retro, Satanás...*

Ação e Reação. Na realidade, a desconfiança e o temor do poder de *Eros* estão profundamente enraizados na mente humana e brotam em tabus, crendices e proibições generalizadas que a antropologia desco-

bre, mesmo entre populações em que são normais costumes muitos livres em matéria de sexo. A antropóloga norte-americana Margaret Mead, fascinada pela sedução dos trópicos, imaginava as ilhas da Polinésia como verdadeiros paraísos, habitados por populações para as quais o prazer sexual é desprovido de qualquer resquício de remorso, do tipo europeu. Estudos posteriores provaram que os polinésios também sofrem de complexos. São outros complexos sem dúvida, mas complexos de qualquer forma que também os atormentam, em relação a outras formas de comportamento. Pode-se oferecer como exemplo de relativismo a descoberta, feita na Polinésia pelos marinheiros do Capitão Cook, do termo *tabu*. O significado exato da palavra nem os próprios nativos entendiam. Assim, seus hábitos sexuais “libertinos” chocavam os ingleses. Mas motivo de espanto ainda maior era o fato que homens e mulheres se viam ali, terminantemente, proibidos de comerem juntos, pois uma refeição com a presença de ambos os sexos era *tabu*.

Diante de tão profundas inibições que o paganismo também alimentara, tratava-se, em suma, para os europeus recém-convertidos, de conquistar um patamar mais alto de espiritualidade. E talvez por isso tenha Agostinho se levantado com tamanha fúria contra o pelagianismo. O bom-mocismo característico da heresia do monge galês Morgan, mais conhecido como Pelagius, se focaliza justamente na atitude tolerante e inoportuna em relação ao impulso incoercível da Libido. Pelagius produzira uma doutrina que implicava, praticamente, na negação do Pecado Original, assim abrandando a angústia moral do verdadeiro homem de fé. Sem pretender penetrar mais a fundo numa obscura controvérsia teológica em torno da essência sexual ou não do Pecado Original, lembremos a observação de Jung de que os extremos de ascetismo a que se chegou, naqueles primeiros séculos de nossa era, poderiam ser explicados como uma reação cultural coletiva – uma reação dos *mores* – à luxú-

ria descomedida que teria marcado o Império romano no período da decadência do paganismo. A reação seria exigida pela necessidade de uma nova atitude mais espiritual – e não obstante os sinais de libertação trazidos pelo Renascimento e o Iluminismo, o impacto gigantesco dessa repressão perdurou até nossos dias. É possível, nesse sentido, que estejamos entrando numa idade em que a “conscientização” da questão sexual levanta, novamente, o problema do que Freud chama de “sublimação”.

Outubro, 2001.

~ Notas

³ Tratava-se em suma de uma volta à natureza em que o casamento é suprimido, porque implica a propriedade privada da esposa. Não há nem bem, nem mal na natureza. Tudo é permitido. “Não podereis ser salvos de um pecado que não cometestes”, afirmava Carpócrates – de onde deduzia que pecar é um imperativo, necessário à obtenção da Salvação. Num estado de absoluto entusiasmo erótico, entregavam-se ao sexo coletivo que Eugène de Faye chama de “práticas imundas”. A exemplo dos adoradores de Barbelos, pretendiam “tirar a semente do corpo”, o que, provavelmente, significava a *fellatio*, o sexo oral como forma de eucaristia. A *eleutheria* ou libertação total não é só negativa – libertação da tirania do Destino e da escravidão do corpo material. É também uma *exousia* – liberdade positiva, poder e licença absoluta de fazer o que se quer como a de “um filho de Rei”. Donde o amoralismo antinômico dos fanáticos. Carpócrates e Epiphanes se sentiriam realizados num baile de carnaval carioca.

⁴ Conhecido imunólogo da Universidade da Califórnia, em Los Angeles, e aplaudido autor de temas relacionados com a biologia celular, William Clark acentua essa associação sexo = morte numa obra de 1996, *Sex and the Origin of Death*, descrevendo como a vida primitiva, nos primeiros dois ou três bilhões de anos depois do aparecimento da primeira forma viva na Terra, era composta exclusivamente de seres monocelulares que se duplicavam por fissão e podem, por conseguinte, ser considerados potencialmente imortais. A “imortalidade potencial” foi concebida por August Weismann, o grande biólogo alemão (†1914) que desenvolveu a teoria da continuidade indefinida do plasma genético. Os organismos conhecidos como moneras, as bactérias por exemplo, só podem desaparecer por força de um fator externo acidental. Num meio

propício, com alimentação adequada, eles se reproduzem e persistem indefinidamente. Há cerca de um bilhão de anos, entretanto, como nos explica a biologia, surgiu a reprodução sexual em organismos multicelulares. Pela conjugação dos sexos, a reprodução consiste na troca da informação genética contida na molécula de DNA (ácido desoxirribonucléico), entre dois membros da mesma espécie, macho e fêmea. Clark insiste então no enigma que, até hoje, representa a reprodução sexuada, do ponto de vista da biologia. Várias teorias têm sido apresentadas. A única hipótese que, verdadeiramente, mobiliza forte probabilidade de corresponder à verdade é que esse modo de combinação de células de DNA permite uma maior variação genética e, conseqüentemente, na seleção das formas mais bem adaptadas, representa um método eficiente de aceleração da evolução. O que ocorreu então, nesses organismos multicelulares, é que o maior número de células foi constituir a parte somática do corpo, nelas embutindo um mecanismo de senescência – o que poderia ser definido como *morte programada* – enquanto outras células, minoritárias e localizadas no plasma genético, se reservam o direito potencial de imortalidade pela conjugação sexual. As células genéticas se dividem entre femininas ou óvulos, de um lado, e masculinas ou espermatozoides do outro. Clark chama o programa da morte anunciada como “suicídio celular”. Nosso corpo mortal é composto de células somáticas mortais – ao passo que a conjugação genital, efetuada por células especialmente segregadas para esse fim, se processa entre uma célula masculina e uma célula feminina que trocam suas respectivas moléculas de DNA. *A fusão, contendo toda a herança genética, velha de bilhões de anos, cria um organismo inteiramente novo – uma singularidade cósmica...* Enfim, já no processo evolutivo avançado o que se verifica é que a natureza procura o pluralismo, a diferença, a variação imaginativa. Se ela fosse totalitária como muitos de nossos ideólogos, escolheria a clonagem como método mais simples de reprodução: seríamos todos iguais, exatamente, iguais como robôs, todos semelhantes, uniformizados, obedecendo às ordens do mesmo DNA. É o sexo que traz a variedade, a desigualdade, a pluralidade de formas e destinos... No livro mencionado, o imunólogo e geneticista norte-americano descreve apropriadamente o misterioso fenômeno da reprodução sexual e de nossa mortalidade. A senescência seria então o preço que temos que pagar por nossa passagem pela vida e, lembrando os versos de Shakespeare, se pergunta:

Como poderá a melada aragem do verão
Resistir ao sítio destruidor do martelo diário?
(*O how shall summer's honey breath hold out
Against the wreckful siege of battering days?*)

Clark medita sobre essas condições onerosas de nossa existência pessoal, individualmente condenados à morte como somos, pelo natural perecimento das células somáticas, mas imperativamente estimulados a nos reproduzir por força da necessidade da conjugação das células genéticas. Conduzindo-nos eventualmente ao túmulo, a morte de nossas

células não é um requisito *a priori* da vida – é uma consequência evolucionária da maneira como livre, plural e sexualmente reproduzimos a constituição multicelular do corpo. Os seres humanos, observa melancolicamente Clark, “atribuem toda sorte de razões nobres para seus próprios esforços reprodutivos. Gerar crianças é, de um modo ou de outro, tido como a mais alta expressão do amor entre um homem e uma mulher, uma expressão de confiança no futuro da raça e a experiência central da vida humana. Raramente, senão jamais, descreveríamos nossas atividades reprodutivas em termos de um imperativo biológico comum de transmitir o DNA”.



O fim do almoço

Renoir, 1879, óleo sobre tela, 100 x 82 cm.

Städelsches Kunstinstitut, Frankfurt.

A morte de Fradique Mendes

JOAQUIM-FRANCISCO COELHO

Em memória de meu Pai, Innocencio Machado Coelho,
e da sua estante queirosiana de Belém do Pará

Sob formas as mais variadas – naufrágios, acidentes de caça, ventos do Setentrião – a morte atravessa visivelmente *A correspondência de Fradique Mendes*, interrompendo quando menos se espera o que aí representa o espetáculo da vida.¹ Por certo percorre também outros textos significativos de Eça de Queirós, em especial os romances, sobre o corpo de cujos personagens imprimirá os sinais da sua ação deletéria: rugas, peles decrépitas, dentes cariados ou ausentes, digestões difíceis (e socialmente embaraçosas), reumatismos articulares, catarros e pigarros crônicos, fígados em petição de miséria, as consabidas apoplexias fulminantes, isto para nada dizer dos pulmões que se tuberculizam e dos cabelos que se evaporam em calvas que a rigor já são caveiras. Em síntese, e numa curva que vai de *O crime do Padre Amaro* até *A cidade e as serras*, sem excluir o admirável “José Matias,” construído ao redor de um enterro em progresso, a voz do ficcio-

Joaquim-Francisco Coelho, Professor de Língua e Literatura Portuguesa e de Literatura Comparada na Universidade de Harvard, especialista em autores como Camões, Antero de Quental, Fernando Pessoa, Manuel Bandeira, Carlos Drummond de Andrade.

nista volta e meia nos adverte, às vezes com humor e às vezes sem ele, de que viver no mundo orgânico equivale – truísmo que o Eça enfermiço conhecia na carne – a andar continuamente morrendo.

De qualquer modo, é em *A correspondência de Fradique Mendes*, máxime na secção preambular, biografia de um defunto super-homem que parecia imortal – ou de “um certo grande homem que viveu aqui há tempos”, segundo palavras do próprio Eça, explicitando a estrutura e as intenções do livro² – que esta pulsão tanática mais incisivamente se manifesta, sempre a contracenar com o insopitável elã vital do biografado, de que constitui o permanente e necessário contraponto dramático. Pode-se até afirmar que na “farsa” filosófica da *Correspondência* – protagonizada por um *dandy* viril e saudável, belo de corpo e de espírito, mas não menos dirigida pela morte ubíqua e polimorfa – Eça exprime e refina mais do que nunca a sua visceral convicção de todas as finitudes: a finitude dos homens, a finitude das civilizações, a finitude dos deuses e das crenças, a finitude dos sentimentos, a finitude inclusive da própria linguagem, fato que a *Correspondência* sublinha mediante citações de línguas mortas ou caducas.

Esta consciência da dissolução do real e da nadificação do ser, comparável, *mutatis mutandis*, à *Sorge* existencial dos filósofos agônicos, Fradique ele mesmo a experimentou na alma profunda, documentando-a num desabafo epistolar dos últimos anos, repassado do mais negro niilismo: “Todos nós, que vivemos neste globo, formamos uma imensa caravana que marcha confusamente para o Nada” (VI, 137). Puro Schopenhauer, conforme se vê, mas antes e acima de tudo puro Camilo Pessanha *ante litteram*, se recordarmos que no “Branco e Vermelho” da *Clepsidra*, e magnificientemente transfigura da na linguagem do símbolo, a caravana da dor universal caminha por igual na direção de um Não-Ser evanescente.

Pensando bem, a singularíssima história do carteador queirosiano, assunto da novela que nos introduz ao seu epistolário, inscreve-se des-

¹ Todas as citações de *A correspondência de Fradique Mendes*, aqui abreviada quase sempre em *Correspondência*, vem de: Eça de Queirós, *Obra completa* (Rio de Janeiro, GB, Companhia José Aguilar Editora, 1970, v. I, 1970), com o número da página seguindo-se à numeração romana dos capítulos.

² Carta de 10 de junho de 1885 a Oliveira Martins, explicando-lhe quem era Fradique e o tipo de obra da qual seria ele o personagem central. As opiniões do romancista sobre a gênese e a natureza do livro e do seu mirabolante herói vêm arroladas e comentadas por João Gaspar Simões em *Vida e obra de Eça de Queiroz*, 3^a ed. novamente revista, Lisboa, Livraria Bertrand, 1980, p. 612 e segs.

de o princípio sob o signo do funéreo, visto ser a crônica de uma figura incomum a quem um biógrafo por assim dizer exuma do além-túmulo para lhe panegirizar a existência aventureira e a sedutora personalidade de exceção. Também sob a égide do póstumo, e não por acaso, faz o biografado a sua entrada oficial na *Correspondência*, porquanto é num “jornal já amarrotado” e perempto, ou seja, num contexto de letra morta, que o dito panegirista primeiro encontra o nome de Fradique, o C. Fradique Mendes dos versos das *Lapidárias*, título que sugerindo de imediato a cinzelada expressão do poeta, devoto dos parnasianos e praticante da escrita marmórea de Leconte de Lisle, não menos sugere a *brevitas* lapidar das inscrições epitafiais. De matéria cem por cento mortal, bem entendido, trata ainda o episódio do encalhamento na alfândega da múmia de Pentaour, escriba e cronista de Ramsés II, e em que o grotesco da situação mal disfarça, sob o manto da paródia, a aparição do escatológico no meio do festim da vida. À semelhança do amarrotado e obsoleto jornal de ontem, marco emblemático do que passou no tempo, também o cadáver mirrado do hierogramata arcaico atua sobre o leitor como um tipo de *memento mori*, aqui sobremaneira significativo porque se vincula, por analogia contrastante e irônica, ao sonho de imortalidade da alma egípcia.

Mas estas e outras isotopias tanáticas — como, para citar só mais três, a visita do narrador às sepulturas dos Califas,³ a coleção de antiguidades funerárias de *Lady Ross*, e sobretudo, muito “lusitanamente”, o desaparecimento trágico-marítimo de uma das amadas de Fradique, no naufrágio do *Magnólia* sobre as costas de Chipre — são apenas antecipações ou prolepses da antológica cena mortuária que encerra a novela, e cujos cinco últimos parágrafos — verdadeira cerimônia dos adeuses, com *pompes funèbres* e tudo — descrevem precisamente o falecimento e os funerais do inesquecível personagem.

A esta cena de antologia transitamos agora, destacando-lhe os pormenores relevantes e começando por recordar, na unicidade dos

³ A peregrinação em causa o escritor empreendeu-a de fato na vida real, vindo a recordá-la no capítulo de *O Egito*, rotulado “Visita às sepulturas dos Califas”. Todo este livro póstumo — fascinante panorama cultural em que se percebe o mesmo afã flaubertiano da “excavação histórica”, presente na *Salambô* — Fradique o poderia ter escrito do alto do seu “saber arqueológico”, típico dos homens do *Parnasse Contemporain* por quem Eça nutria, é sabido, especial admiração.

seus nomes próprios, os figurantes que nela sobressaem e dela participam, e os quais o narrador convoca à página no estilo dos catálogos onomásticos da tradição homérica: Fradique ele mesmo, a figura cimeira e central; o seu valete e secretário-perpétuo Smith; a sua velha amiga condessa de La Ferté, com quem viajara à Islândia; o catarroso general Terran-d’Azy, instrumento do destino no desenlace do protagonista; André Vasali, que via em certas brisas (como a que derruba Fradique) punhais traiçoeiros; o Dr. Labert, chamado à rua de Varennes para confirmar o óbito; o Balzac enterrado no Père-Lachaise; o próprio Père-Lachaise, já agora; e ainda César e Suetônio – um Suetônio aqui conjurado por eclipse e apresentando-se não pelo nome mas pela obra, porquanto é do seu cronicão sobre os doze cé-sares, *De Vita Caesarum*, que Eça extraiu a citação latina aplicável à forma de morte que Fradique e o guerreiro das Gálias mais almejavam: *inopinatam atque repentinam*.⁴ O desfile desta variegada humanidade, que lembra por sobre os séculos as “romagens ecumênicas” do palco vicentino, não aflora ao texto por acaso mas, ao contrário, para funcionalmente encerrá-lo em clave dramática, ao modo das peças de teatro, já que espetacular e *pour épater* se desenrolara o viver de Fradique, povoado de cortesãs, criados, médicos, militares, historiadores, e a demais gama de gente convocada em largo número ao prosccênio da *Correspondência*.

E porque nos painéis da ficção de Eça (qual nos dos seus diletos Balzac e Flaubert) tudo se organiza em paralelismo e simetria significantes, esta lista de antropônimos correrá paralela e simétrica, na área do epílogo, a um micro-inventário toponímico que também exige algumas considerações. Vamos a elas. Construindo-se com apelativos de países, cidades e ruas, o inventário, no caso, rende apropriada e alusiva homenagem ao *homo viator* que fora Fradique, cuja “curiosidade do Além”, herdada dos avós, “buscadores de mundos” (tudo expressões textuais), transformá-lo-ia não só no explora-

⁴ Para a citação em causa, o narrador andou “retocando” o Suetônio original, onde não se fala de morte mas de *finis... repentinum inopinatumque* (v. *De Vita Caesarum*, Liber I, LXXXVII, in Suetonius, Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1989, vol. I, p. 118). Além desta alteração genérica, também trocou, conforme se vê, o *que* por *atque*. Mas isto é já uma outra história, conectada com as “latinidades” da obra queirosiana, e que não vem ao caso esmiuçar no momento.

dor de todas as latitudes e culturas, obcecado pelo anseio do *mirar algo nuevo* de Ponce de León, senão ainda no paradigma por excelência dos caracteres peregrinos da ficção queirosiana, os quais, conforme se sabe, encontrariam em Guerra da Cal, ele igualmente andari-lho incurável, o seu primeiro e mais clássico escoliasta.⁵

Como no anterior catálogo antroponímico, aqui irrompe de novo a paixão nominalista do escritor, o seu condão de realçar e evocar no papel o sortilégio dos vocábulos geográficos, pejados de história ou ressonantes de colorido e exotismo: a Islândia, a França, Parma, Fontainebleau, Paris e, dentro de Paris, a *Rue Royale* e a Praça da Concórdia. Praça que, central na topografia da cidade, sê-lo-á também na coreografia do livro, pois é nela que a morte, sob a forma de brisa glacial vinda do norte, penetra o corpo robusto de Fradique para abatê-lo, em menos de dois dias, na feição inesperada e fulminadora da citação de Suetônio.

Fim súbito – agregue-se para melhor contextualizar a nossa leitura do epílogo e de novo insistir nos paralelismos temáticos da obra –, tivera por igual a avó materna do extinto, Dona Angelina Fradique, na sua quinta das Tornas, “num caramanchão de rosas, onde se esquecerá toda uma sesta de Junho, tomando café, e escutando a viola que o cocheiro repicava com os dedos carregados de anéis” (I, 98). Também se foram de repente o pai, num acidente de caça, quando o filho Carlos “ainda gatinhava”, e a mãe, vítima duma febre trazida dos campos, onde andara bucolicamente, num dia de sol forte, segando e cantando, qual a ceifeira hoje famosa do Fernando Pessoa ortônimo.

Segundo não raro ocorre com os solteirões e os viúvos idosos, o nosso epistológrafo, celibatário convicto, falece em dura solidão, qual falecera Afonso da Maia no jardim do magno romance de 1888, justamente e por singularidade o mesmo ano em que Fradique desaparece. Desaparece, note-se bem, na plenitude da beleza e da

⁵ No entender do analista galego, os itinerantes heróis queirosianos concretizam na ficção o desejo do próprio Eça de fugir à realidade que o afogava, sendo o protagonista da *Correspondência* a transposição artística deste anseio romântico. V. Ernesto Guerra da Cal, *Língua e estilo de Eça de Queiroz*, 4ª edição [terceira versão portuguesa definitiva de Elsie Allen da Cal], Coimbra, Livraria Almedina, 1981, cap. VI, p. 129 e segs.

força, conforme queria ele acabasse também o amor, aspiração que afinal concretizou na carta de rompimento à amante Clara, em parágrafo impossível de esquecer e por isso grato de recordar: “A morte, na plenitude da beleza e da força, era considerada pelos antigos como o melhor benefício dos deuses – sobretudo para os que sobreviviam, porque sempre a face amada que passara lhes permanecia na memória com o seu natural viço e sã formosura, e não mirrada e deteriorada pela fadiga, pelas lágrimas, pela desesperança, pela dor. Assim deve ser também com o nosso amor” (Carta XVII, p. 204).

Nada sabemos – porque a *Correspondência*, discreta, não o esclarece – da reação que terá sido a de Clara face a esta capciosa argumentação para justificar no melhor da festa a ruptura do compromisso amoroso. Mas sabemos, sim, que a morte ideal de que aqui se fala, e que foi precisa e nobremente a de Fradique, não é outra senão aquela celebrada como graça divina pela antiguidade clássica, fora e dentro da literatura. Por isso, consumado o óbito, o narrador “classicamente” no-lo comunica valendo-se da fórmula “tinha vivido”, menos um circunlóquio para o direto e chocante “morreu” que a tradução, sem nenhuma entropia, da formuláica expressão latina *Vixit*, com a qual anunciavam os romanos a conclusão duma existência perfeita e frutuosa. Que os deuses pouparam ao apolíneo e hígido Fradique a agrura de um fim lastimoso, marcado pelo sofrimento e pela miséria da decadência física, prova-o à saciedade o comentário do Dr. Labert, esse queirosiano avatar do Docteur Bianchon da *Comédie Humaine*: “*Toujours de la chance, ce Fradique.*”

Não será fortuito observar, até pelo pitoresco do detalhe, em crônica tão rica de detalhes pitorescos, que é rigorosamente decassilábico o diagnóstico do mencionado Labert sobre a *causa mortis* de Fradique, causa superlativamente invulgar como tudo o que a ele lhe dizia respeito: “Uma forma raríssima de plêuris.” No desdobramento melódico da linha, no prosaísmo realista da declaração, no emprego engenhoso do superlativo para o icto heróico da sexta sílaba, este me-

trificado laudo médico poderia, de toda evidência, ser não apenas uma daquelas melopéias orgânico-cientificistas de Augusto dos Anjos, como ainda, e principalmente, um daqueles eufônicos versos “prosaicos” de Cesário Verde, o tísico Cesário contemporâneo de Eça que, à hora de expirar, responde não menos decassilabicamente à pergunta solícita do irmão que o assistia: “Não quero nada, deixa-me dormir.”⁶ Já que de sono e de coisas últimas falamos, há mais uma particularidade a destacar, ligada ao fim sereno do grão-personagem, no seu palacete da rua de Varennes: tão calmo estava ele no repouso definitivo, e tão natural também, que o próprio Smith – “servo magnífico” que o atendera durante trinta anos, e por conseguinte conhecia-o melhor do que ninguém – julgou-o durante algum tempo simplesmente adormecido. Cometeríamos um ato de *over-reading* – pecado das leituras ditas profundas – se afirmássemos que ao reclinar desta maneira o escultor das *Lapidárias* pretendia o narrador outorgar-lhe a beleza imperturbável das estátuas jacentes?

Impõe-se agora – e aqui de certeza não há pecado – reproduzir por inteiro, na sobriedade compacta das suas cores e linhas, o quadro mortuário do qual vimos falando, pequena obra-prima de literatura necrológica que – em termos de mestria da escrita, impacto emotivo e refinada ironia transcendente – nada fica a dever a alguns dos seus famosos congêneres da ficção moderna, inclusive, na crono-saga de Proust, o tão celebrado instantâneo da morte (aliás também subitânea) de Bergotte. Note-se que o narrador, apaixonado das antíteses ao longo da *Correspondência*, não pôde esquivar-se de perpetrar mais uma, “despachando” o seu personagem no inverno mas ressalvando que ele se acabara docemente como um belo dia de verão...

Assim, cheios de idéias, de delicadas ocupações e de obras amáveis, decorreram os derradeiros anos de Fradique Mendes em Paris, até que no inverno de 1888 a morte o colheu sob aquela forma que ele, como César, sempre apetecera – *inopinatam atque repentinam*.

⁶ A crônica deste “verso”, proferido *in articulo mortis* na sequência de outras incidências decassilábicas da lírica do poeta, relatei-a em “O último decassílabo de Cesário”, na secção “Microleituras” do *Jornal de Letras* n. 438, Lisboa, novembro 27, 1990, p. 32.

⁷ Em estudo recente (“A master, but Portuguese”, separata da *Revista Brasileira*, Julho-Agosto-Setembro de 2000, n. 24, p. 4), lembra Wilson Martins que o conferencista, ao abordar o realismo na arte, analisou em pormenor “três quadros de Courbet... que ele jamais havia visto.” “O que, sim, havia lido – prossegue o autor da *História da inteligência brasileira* – era *Du principe de l’Art et de sa destination sociale*, o tratado em que Proudhon lançou a doutrina dominante nas novas tendências artísticas.”

Curiosamente, acrescentamos por nossa parte, uma das telas de Courbet comentadas por Eça era justamente *Un enterrement à Ormans*, 1849-1850, vasta composição que, escandaloso sucesso do Salon de 1850, ele poderá ter visto mais tarde, nos seus anos finais de Paris, quando, com morte, enterro, obituário e o resto, já a saga de Fradique havia sido contada e publicada.

Uma noite, saindo duma festa da condessa de La Ferté (velha amiga de Fradique, com quem fizera num iate uma viagem à Islândia), achou no vestiário a sua pelega russa trocada por outra, confortável e rica também, que tinha no bolso uma carteira com o monograma e os bilhetes do general Terran-d’Azy. Fradique, que sofria de repugnâncias intolerantes, não se quis cobrir com o agasalho daquele oficial rabugento e catarroso, e atravessou a Praça da Concórdia a pé, de casaca, até ao clube da Rue Royale. A noite estava seca e clara, mas cortada por uma dessas brisas subtis, mais tênues que um hálito, que durante léguas se afiam sobre planícies nevadas do norte, e já eram comparadas pelo velho André Vasali a “um punhal traiçoeiro”. Ao outro dia acordou com uma tosse leve. Indiferente porém aos resguardos, seguro duma robustez que afrontara tantos ares inclementes, foi a Fontainebleau com amigos no alto dum *mail-coach*. Logo nessa noite, ao recolher, teve um longo e intenso arrepio; e trinta horas depois, sem sofrimento, tão serenamente que durante algum tempo Smith o julgou adormecido, Fradique, como diziam os antigos, “tinha vivido”. Não acaba mais docemente um belo dia de verão (VI, 138-9).

No tocante aos funerais, a sua descrição, plasticamente falando, será impressionista apenas no detalhe do céu cinzento de neve, digno dos pincéis de Monet ou Pissarro; no conjunto, porém, é cem por cento realista, realista à maneira de Courbet, o pintor coetâneo de cuja obra teve Eça notícia através de Proudhon (por sinal magistralmente retratado pelo mesmo Courbet) e sobre a qual discorreria com entusiasmo em *As farpas* e na histórica palestra do Casino Lisboense.⁷ São oito e meia linhas de prosa cristalina, burilada a capricho – ou “limada y templada”, para recircularmos a expressão de Borges comentando *O Mandarim*⁸ – e que num tom de elegia e cantochão pranteia não só o Fradique Mendes erudito e esteta, assim reconhecido por “alguns dos mais gloriosos homens de França, nas coisas do saber e da arte”, mas por igual o Fradique amigo dos pobres e – Casanova oitocentista – amante incondicional das mulheres bonitas,

mulheres que o relato cristaliza na imagem dos “lindos rostos” injuriados pelo tempo. Ninguém deixará de perceber, ainda os menos dotados de ouvido, o andamento de marcha fúnebre que se evolva desta *lamentatio*, na qual as pausas e os compassos da prosa misturaram-se com eficácia às cadências da poesia:

Acompanharam a sua passagem derradeira pelas ruas de Paris, sob um céu cinzento de neve, alguns dos mais gloriosos homens de França nas coisas do saber e da arte. Lindos rostos, já pisados pelo tempo, o choraram, na saudade das emoções passadas. E, em pobres moradas, em torno a lares sem lume, foi decerto também lamentado este céptico de finas letras, que cuidava dos males humanos envolto em cambraias de seda (VI, I39).

Tendo sido Fradique – em cujo rosto luziam vinte séculos de literatura – leitor e admirador fervoroso de Balzac, o biógrafo não podia senão enterrá-lo, como de resto e de fato o enterrou, no cemitério do Père-Lachaise, perto da sepultura do seu ídolo, sobre a qual – informa-nos a *Correspondência* – o nosso carteador mandava colocar, no Dia dos Mortos, “um ramo dessas violetas de Parma que tanto amara em vida o criador da *Comédia Humana*”. Em obediência ao plano das simetrias e paralelismos aludido mais alto – e que constitui, entre tantos outros, um dos encantos da prosa cartesiana de Eça – o biógrafo adianta que, cultuando a memória de Fradique, “mãos fiéis, por seu turno, conservam sempre perfumado, de rosas frescas, o mármore simples que o cobre na terra” (VI, I39). Perfumado, repare-se – e tudo outra vez de acordo com as internas analogias temáticas da narração – pelas mesmas rosáceas que nunca o desertaram em sua peregrinação terrestre, ora lhe compondo a elegante botoeira *fin-de-siècle* (como, fora da ficção e dentro da vida, no célebre retrato queirosiano de Guedes de Oliveira, que Eça considerava a sua melhor fotografia), ora nominalmente adornando-lhe o *Rosa das Águas*, o *debarieb* féérico no qual subiu o Nilo até ao alto Egito e à Núbia, ora,

⁸ V. Jorge Luis Borges, “El Mandarín”, in *Biblioteca personal*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 23. Nesta nota introdutória a uma edição argentina do relato queirosiano, e acaso influenciado pela nacionalidade do mandarim Tin Chin-Fu, o autor de *Ficciones* inclui na biografia de Eça, muito “borgesianamente”, diga-se de passagem, uma inexistente residência na China: “Vivió en La Habana, en Newcastle, em Bristol, en China y en Paris.”

enfim, porque tudo termina, despetalando-se sobre volumes de Darwin e do Padre Manuel Bernardes, a lembrar as naturezas-mortas da pintura barroca, em que flores agonizantes e livros fechados enfatizam a caducidade do mundo e das coisas terrenas. Inclusive, acrescente-se já agora à guisa de conclusão, a caducidade de Fradique Mendes *qua scriptor*, pois em verdade morreu sem deixar uma obra, fato que o “erudito e moralista” Alceste acentuaria no seu obituário da *Gazeta de Paris*, onde livrescamente recorre à Antologia grega para sugerir o epitáfio de quem fora, segundo o Oliveira Martins da *Correspondência*, “o português mais interessante do século XIX”:

Pensador verdadeiramente pessoal e forte, Fradique Mendes não deixa uma obra. Por indiferença, por indolência, este homem foi o dissipador de uma enorme riqueza intelectual. Do bloco de ouro em que poderia ter talhado um monumento imperecível — tirou ele durante anos curtas lascas, migalhas, que espalhou às mãos cheias, conversando, pelos salões e pelos clubes de Paris. Todo esse pó de ouro se perdeu no pó comum. E sobre a sepultura de Fradique, como sobre a do grego desconhecido canta a Antologia, se poderia escrever: — “Aqui jaz o ruído do vento que passou derramando perfume, calor e sementes em vão...” (VII, 139).

Harvard University

Sobre o Eça, no Brasil, com amor!

DÁRIO MOREIRA DE CASTRO ALVES

Foi com grande honra e prazer que recebi o convite do Doutor João Bigotte Chorão para, no plano dos eventos promovidos pelo Círculo no sentido de comemorar, neste ano de 2000, o centenário do falecimento de Eça de Queirós, fazer hoje a palestra do mês sobre o grande escritor. Quero particularmente agradecer as generosas palavras que sobre mim acaba de proferir o Doutor João Bigotte Chorão ao anunciar minha palestra. É ele um mestre das letras, um ensaísta e crítico literário, um queirosiano de raça e um grande cavaleiro, que expendeu sobre mim conceitos que de todo transcendem os meus merecimentos.

Escolhi como tema dizer algumas palavras sobre obras escritas no Brasil a respeito do autor de *Os Maias*, enunciando, de forma sucinta aqueles que já são por demais conhecidos de especialistas ou mesmo do público em Portugal, para deter-me um pouco mais sobre alguns recentes livros que, por não serem publicados em Portugal, ou pela condição mesma de serem mais novos, são aqui menos conhecidos.

Dário Moreira de Castro Alves é diplomata, jornalista e conferencista. Serviu em Buenos Aires, Moscou, Roma, Lisboa, Washington. Pertence ao Círculo Eça de Queiroz. Escreveu *Era Lisboa e chovia* e *Era Tormes e amanhecia*.

Conferência proferida no Círculo Eça de Queirós, Lisboa, em 27 de outubro de 2000, por motivo do centenário do falecimento de Eça de Queirós.

Abrirei uma exceção para dizer também algumas palavras a respeito do primeiro estudo biográfico e sobre a obra de Eça de Queirós, surgido no Brasil e antes de qualquer outro em Portugal, em 1911, como já o veremos.

Seria absolutamente ocioso assinalar quão divulgado e apreciado foi, é e certamente sempre será Eça de Queirós em meu país – se me permitem dizer, nosso país, porque, sendo o Brasil a maior realização de Portugal fora de seus limites, ao longo da história, e tendo sido especialíssimo o nosso relacionamento, é assim que falamos nós, brasileiros e portugueses: o nosso Brasil. Em vida, no século passado, Eça já era muito lido no Brasil, através de seus livros e na imprensa, onde artigos eram publicados e acompanhados com interesse pelo público brasileiro. Grandes homens de letras no Brasil se dedicaram depois a escrever sobre Eça de Queirós, cabendo-me assinalar José Maria Bello, Constantino Paleólogo, Djacir Menezes, Berylo Neves, Arnaldo Faro, Aurélio Buarque de Holanda, Álvaro Lins, Gilberto Freyre, Lúcia Miguel Pereira, Manuel Bandeira, Clóvis Ramallete, Viana Moog, Paulo Cavalcanti, Heitor Lyra, Luís Viana Filho, Elza Miné (especialista em Eça de Queirós na imprensa brasileira). Beatriz Berrini tem escrito e continua a escrever sobre variados aspectos de Eça de Queirós, no domínio da epistolografia, crítica, culinária. O livro de Heitor Lyra apresenta um amplo estudo em que são examinados praticamente todos os aspectos da vida e da obra de Eça de Queirós que se relacionem com o Brasil. Paulo Cavalcanti aprofundou um tema importante sobre Eça de Queirós e o Brasil, que é o da reação no Brasil, em desagravo do Imperador D. Pedro II pelos “insultos” que recebera n’*As Farpas*, quando de sua visita a Portugal em 1871. São publicados em Portugal *Eça de Queiroz, agitador no Brasil*, de Paulo Cavalcanti; *O Brasil na vida de Eça de Queiroz*, de Heitor Lyra, e *A vida de Eça de Queiroz*, de Luís Viana Filho, e outros. De fundamental importância como estudo sobre Eça de Quei-

rós é o chamado *Livro do Centenário de Eça de Queiroz*, organizado por Lúcia Miguel Pereira e Câmara Reys, que conta com a colaboração de vários escritores brasileiros (como Gilberto Freyre, Aurélio Buarque de Holanda, Álvaro Lins, José Lins do Rego, Antônio Cândido, Lauro Escorel, Manuel Bandeira, Otávio Tarquínio de Sousa, Gilberto Amado e outros), ao lado de escritores portugueses e de outras nacionalidades, escreveram textos sobre os mais variados temas a respeito do grande escritor. De minha parte procurei explorar em três livros relativos à obra de Eça de Queirós, livros que simultaneamente editei em Portugal e no Brasil, na década dos 80 e 90: *Era Lisboa e chovia* (sobre ruas e locais diversos), *Era Tormes e amanhecia* (dicionário de citações gastronômicas); *Era Porto e entardecia* (dicionário de citações relativas a bebidas alcoólicas em geral, de absinto a zurrapa).



É de um brasileiro o primeiríssimo livro com estudo da biografia e obra de Eça de Queirós. Seu autor é Miguel Mello, nascido no Rio Grande do Sul, em 1877, falecido no Rio de Janeiro, em 1929, e o livro, intitulado simplesmente *Eça de Queiroz*, foi editado no Rio de Janeiro pela Livraria Italiana e Tipografia Ramori. A primeira edição – não me consta que tenham sido feitas reedições – é uma raridade bibliográfica e sou devedor da oportunidade de consultá-lo ao Arquiteto Alfredo Campos Matos, organizador e coordenador do monumental *Dicionário de Eça de Queiroz*. Acaba de sair, neste ano do centenário de falecimento, um alentado *Suplemento*, das mesmas proporções do *Dicionário*, e que traz um verbete sobre Miguel Mello. Esse primeiro livro sobre a vida e obra do autor de *Os Maias* precede de cinco anos a primeira biografia que apareceu em Portugal, de autoria de Antônio Ferreira Cabral Pais do Amaral, numa época em

que ainda muito se desconhecia sobre o grande escritor e sua obra, sobretudo porque parte apreciável dela somente nove anos depois de publicada a biografia de Antônio Cabral, em 1925, seria editada por iniciativa do filho primogênito de Eça, José Maria.

O livro pioneiro de Miguel Mello contém duas partes. A primeira, *Esboço crítico*, apresenta matérias de interesse sobre o quadro da literatura à época, um perfil do escritor, as criações – de forma sumária – do biografado e questões de estilo, em que se ressaltam judiciosas observações sobre a arte de escrever do “pobre homem da Póvoa de Varzim”, bem como um estudo sobre galicismos na sua obra. A segunda parte é dedicada à biografia – primeiros tempos, maturidade e últimos tempos. Os dados fundamentais do nascimento e começo da vida de Eça de Queirós lá estão bem apresentados e compendiados. Ainda hoje – e quanta coisa importante adveio depois sobre Eça, o homem e a obra! – se lê bem e com muito proveito o livro de Miguel Mello, que representa enorme esforço para a época em que eram decorridos apenas onze anos do desaparecimento do romancista, em que as fontes de informação eram menores do que hoje e considerando-se que o autor não estivera em Portugal. Por correspondência com Antônio José de Freitas, Miguel Mello submeteu a José Maria Eça de Queirós um questionário sobre aspectos relevantes a respeito do pai, o qual foi objeto de úteis respostas e testemunhos, em tempo encaminhados ao escritor no Rio de Janeiro. Começa a carta por assinalar que tinha ele apenas doze anos quando ocorreu a morte do pai em Paris; dizia José Maria, nos seus 22 anos, quando respondia ao questionário de Mello, que conhecera o pai sempre doente, “às vezes sofrendo terrivelmente”, sem, porém, deixar-se dominar pela tristeza ou pela melancolia. Relembra que entre seus melhores amigos estavam notáveis brasileiros, como Eduardo Prado e Domício da Gama. É um livro escrito claramente em favor e em

defesa de Eça, da sua obra, do seu estilo: “Sem nenhuma dúvida, era Eça de Queirós um grande artista.”

Também de muito interesse é a obra de outro brasileiro, pouco mencionada ou comentada em Portugal, que é *Eça de Queiroz – Poesias*, de Vicente de Faria Coelho, publicada em 1973, no Rio de Janeiro. O livro consta de um volume com 233 páginas e cuja folha de rosto é apresentada como “Produção Poética”. Pretende ser um repositório exaustivo sobre a obra poética do Eça, tanto da obra poética que ele assinou como autor, como a que é assinada por Fradique Mendes, seu heterônimo. Desde as *Notas marginais*, publicadas em folheto, na *Gazeta de Portugal*, de 23 de março de 1866 e reproduzidas, com o mesmo título, nas *Prosas bárbaras*, passando pelos *Versos do Senhor Diabo* (publicados também na *Gazeta de Portugal*, no ano seguinte); pelas poesias estampadas na *Revolução de Setembro*, dentre as quais a “Serenata de Satã às estrelas” – “Nas noites triviais e desoladas, / como vos quero, místicas estrelas!...”; pela “Balada do rei de Tule,” em *O mistério da estrada de Sintra*, na voz da Condessa..., uma vez ou outra por ela cantada – até às muitas produções poéticas postas na boca de personagens, tais como Artur Corvelo, Tomás de Alencar, Videirinha (em *A ilustre Casa de Ramires*, com seus versos de amor e patriotismo), do Artur Couceiro (em *O crime do Padre Amaro*), e outros.

Faria Coelho toma partido em favor da poesia na obra e na vida de Eça de Queirós. Essa obra não é despicienda, embora não possa suportar comparação com a excelência e a grandiosidade de sua prosa. Mas lá está ela, a realçar a ironia e, muito propositadamente, a mediocridade de certos personagens, a marcar a pieguice de outros, ou valorizar o lirismo português, como em certas quadras do Videirinha quando canta os sucessos de Santa Irinéia em *A ilustre Casa*, ou a acentuar certas gabolices de alguns dos Ramires famosos.

É um estudo amplo e exaustivo da poesia que emerge da graça, do estro, do encanto de tão grande número de personagens. Lendo-se o

trabalho de Faria Coelho logo fica-se com a impressão de que a obra poética dos personagens queirosianos é maior do que dá impressão antes de a ver reunida num repositório abrangente. E sobretudo, pela qualidade, vê-se que a poesia tem um papel singularmente importante, de natureza ancilar, complementar, na estruturação e na estética da grande prosa do imortal escritor.

Edmundo Moniz publicou em 1993, pela Livraria José Olympio Editora, do Rio de Janeiro, *As mulheres proibidas – O incesto em Eça de Queirós*. É o autor nascido na Bahia, em 1911, tendo representado seu Estado natal no Congresso Nacional brasileiro como deputado e como senador; foi governador da Bahia; licenciou-se em Direito no Rio de Janeiro. Com formação eclética, dedicou-se também a estudar a obra de Eça de Queirós e sobre delicado e sensível tema escreveu a obra que ora passamos em revista. O tema é o do incesto (não consentido, como ocorre também em *Os Maias*), mas de mãe com filho, que vem a ser a essência de *A tragédia da Rua das Flores*. Como Eça de Queirós disse em carta a seu editor, Ernesto Chardron, em 1877, o romance que ele anunciava era muito superior ao *Primo Basílio*, e que o chamou de “uma verdadeira bomba literária e moral”. Mas os amigos e editores se manifestaram contra a publicação do livro e o escritor o guardou na gaveta. O caso suscitaria decerto escândalo à época e Eça, não querendo abandonar de todo o tema, o explorou em outro romance, a obra monumental que é *Os Maias*, publicada onze anos depois daquela carta a Chardron, isto é, em meados de 1886. O incesto materno foi transformado, em *Os Maias*, em incesto de dois irmãos: como era óbvio, os dois romances eram distintos um do outro. Na opinião do autor, o romance *A tragédia da Rua das Flores* contribui para a interpretação da vida anímica de Eça de Queirós, constituindo a mais importante das suas obras póstumas. Opina Edmundo Moniz (e obviamente essa opinião deve ser partilhada por não poucos conhecedores da obra do Eça) no sentido de que *A*

tragédia não se iguala a *Os Maias*, “que é o que melhor se escreveu em língua portuguesa depois de *Os Lusíadas*”. Ainda sempre de acordo com o autor, não se pode compreender o romance sem conhecer a vida de Eça de Queirós. O tema básico é o incesto, do tipo de Édipo, de Sófocles, em outras circunstâncias, logicamente. É na infância que está, muitas vezes, a chave da interpretação da vida e da obra de uma personalidade relevante, dentro de uma concepção freudiana. No caso de Eça, deve ter ele passado por um drama em sua infância, por lhe terem faltado os carinhos maternos. Por ser fruto de uma união livre, foi omitida a declaração de maternidade (que, juridicamente, é um fato e não uma presunção como a paternidade), de tal modo que, na partida de nascimento de Eça, figura o nome do pai e referência a “mãe desconhecida”. Nos primeiros anos o menino foi criado pela ama Ana Joaquina Leal de Barros, brasileira de Pernambuco, que o amamentou juntamente com a filha da mesma idade. Toda a soma de problemas psicológicos acumulados na vida de Eça desde a infância levam Moniz a dizer que *A tragédia* foi o romance que Eça “trouxe no ventre”. Moniz estuda e aponta minuciosamente situações em vários romances – seria impossível tentar aqui sequer resumi-las, quando apresentamos também outros livros – para concluir que “Eça de Queirós não podia libertar-se do complexo de Édipo que revela em quase todos os seus romances”. Em *O crime do Padre Amaro*, a mulher é interdita pelo voto de castidade sacerdotal do amante (Amaro); no *Primo Basílio*, a mulher é interdita pelos laços jurídicos de seu matrimônio. Para libertar-se do recalçamento infantil – a criança separada da mãe por culpa desta – tinha Eça de Queirós “necessidade de cometer conscientemente o incesto”. E o romance *A tragédia da Rua das Flores* foi o meio pelo qual o cometeu. Pode-se dizer que há um Eça antes e há um outro Eça depois da *Tragédia*. Vítor não mata o pai, como Édipo na peça de Sófocles. Foi o autor do romance (Eça) quem matou Pedro da Ega, pai de Vítor, tor-

nando inevitável a união sexual de Genoveva e Vítor. O romance revela plenamente o complexo de Édipo que por muito tempo acompanhou Eça e constituiu o eixo de sua obra de ficção. É difícil dizer onde começa Vítor e termina Eça, ou vice-versa. A leitura do final do livro de Moniz faz transpirar a alma e quase que o corpo também, tal a abundância de citações de dialogações dramáticas dos personagens e da força de cenários que alinha para defender sua tese. Terá ido longe demais?

Frederico Perry Vidal, um português que mora no Brasil há vinte anos, utiliza, em 1995, em São Paulo, em seu livro *Os enigmas n'Os Maias*, uma técnica muito interessante na sua composição. A partir de desenhos de um arquiteto brasileiro, Wladimir Alves de Souza, de uma vintena de personagens de *Os Maias*, tenta apresentar e decifrar os mistérios de cada um deles. A ocasião foi a celebração dos 150 anos do nascimento do Eça, em 25 de novembro de 1995. Na apresentação vem um estudo sobre o que foi o Clube do Eça que, em 1963, evocou o grande mestre com um jantar, réplica do oferecido por João da Ega ao banqueiro Cohen, no Hotel Central.

A reprodução de cada gravura dos personagens suscita uma descrição (com citações do fundamental, que define tudo que seja relevante para identificá-lo, na figura como no enredo) e um comentário interpretador da descrição. Os personagens – não apenas seres humanos – são o Ramalhete, Afonso, Pedro, Carlos, Maria, a Toca, a Peliça, Mefistófeles-Ega, Alencar, Dâmaso, a Carta-Crugés, Guimarães, Eusebiozinho, a Gouvarinho, o Gouvarinho, Raquel Cohen, Jacob Cohen, Palma Cavalão, D. Diogo, Miss Sara, Steinbroken, ao todo 21 gravuras. É admirável o enfoque do tema de cada gravura, com textos meticulosamente selecionados, pelos quais os personagens são dissecados, explicados, esmiuçados, comparados. É obra que requer esforço, capacidade de detectar o que é relevante e exibir o essencial. O romance se desfaz num mosaico que ajuda a melhor

formar uma visão parcelada, ao mesmo tempo que ajuda a formar uma visão global do mesmo. Um caleidoscópio em que o fragmentado rebrilha e a unidade da obra esplende, se afirma e se projeta. Num romance com vasta e variada gama de personagens, o processo facilita o entendimento do leitor comum, estudado ou reestudado o texto de Perry Vidal após leitura corrente da obra.

Os personagens de *Os Maias*, fascinantes, e estão muito bem descritos e sintetizados no texto de Perry Vidal. Tudo de importante lá está em seu lugar. Mas não posso furtar-me a realçar, dentre os personagens, um que é secundário, no conjunto – porque o conceito de secundário se baseia na condição de não ser o primeiro, ou dos primeiros – mas que é de grande relevância no desatar de *nós* importantes da trama. Refiro-me ao Guimarães, o tio do Dâmaso, que seria rico, importante e influente, “amigo de Gambetta” segundo o sobrinho Dâmaso, mas que, no dizer de Maria Eduarda, a quem conheceu em Paris, é um “pobre coitado”, que vivia de traduzir notícias para o *Rappel*. E acrescentava ela que o Dâmaso deveria ajudá-lo na vida tão miserável que levava o tio em Paris. Era o pobre Guimaran, o que embirrava que lhe estropiassem o nome, *Guimaran* na França, *Guimarini* quando esteve na Itália, *Guimaroff* seria se fosse à Rússia... Calçava luvas pretas, era velho, alto, com suas longas barbas de apóstolo, todo vestido de luto, uma leve cor na face larga e pálida, um imenso “chapéu de abas recurvas”, à moda de 1830, carregado de crepe. O chapéu e a barba do Guimarães estão viva e fortemente retratados no desenho de Wladimir Alves de Souza, reproduzido no livro de Perry Vidal.

Mas o pobre do Guimarães (ou Guimaran, ou Guimarini, ou Guimaroff), se bem que um “pobre coitado” – e devia ser isto, Maria Eduarda é que devia ter razão – detinha na mão, trazida de Paris, a bomba que ia fazer estourar a história dos *Maias*. Sem que tivesse a consciência do papel que cumpria – era um inocente na trama – trazia

o Guimarães um cofrezinho, uma “caixita pequena” que a Monforte lhe dera, na véspera de partir para Londres, que dentro encerrava nada menos do que a carta que revelava, acima de qualquer dúvida, que Carlos Eduardo e Maria Eduarda, amantes, eram irmãos. Uma bomba ou, no dizer brasileiro destes dias, “pura dinamite”. E a bomba explodiu, “feriu”, e matou nada menos do que o velho Afonso!

Dagoberto de Carvalho Júnior é devoto de Eça de Queirós, sobre o qual escreve, no Recife, Pernambuco, com freqüência. Membro da direção da Sociedade Eça de Queirós, do Recife, certamente hoje a cidade mais queirosiana do Brasil, colaborador fiel de seu presidente, Pelópidas da Silveira, muito faz pela presença de Eça no nosso universo lusófono. A sociedade deve sua fundação a Paulo Cavalcanti.

Dagoberto, médico, estudioso de artes plásticas (tem livros sobre a arte colonial em Oeiras, no Piauí, seu Estado natal) decidiu “catar” com zelo e minúcia as referências a manifestações de arte sacra na obra de Eça de Queirós, e pô-las no livro *A cidadela do espírito – Considerações sobre a arte sacra em Eça de Queiroz*, publicado no Recife, em 1994, e lançado, em edição brasileira, em Oeiras, não a longínqua Oeiras do Piauí, mas o Concelho nosso vizinho a leste, entre Lisboa e Cascais. Assinala Paulo Cavalcanti que o livro de Dagoberto de Carvalho Júnior versa sobre tema que ainda não fora investigado por nenhum estudioso da obra eciana, em que praticamente tudo já fora esmiuçado, da vida, da morte, das doenças dos seus personagens, dos elementos geográficos de sua obra, de sua carreira diplomática, quando de sua estada em Havana como cônsul, de 1872 a 1874, das suas ligações e relacionamento com o Brasil e com brasileiros. Examina Dagoberto, no que diz respeito à arte sacra, a presença de símbolos e imagens, a descrição que faz Eça, em sua obra, de igrejas e tipos religiosos, segundo nota Paulo Cavalcanti. Diz o próprio Dagoberto que seu livro “revela o espírito místico de Eça, que o realismo como religião de estética literária, tantas vezes, sacrificou ao anticlé-

ricalismo de sua geração”. Quase ao concluir sua apresentação, diz Paulo Cavalcanti que, “para quem via Eça como avesso ao catolicismo, quando sua idiossincrasia se voltava só contra o *jesuitismo* ultrapassado, o livro de Dagoberto é a descoberta de um ângulo inédito da obra queirosiana, trazendo para o Brasil, mais uma vez, a primazia da originalidade na sempre atual obra do criador de João da Ega”. Em seguida ao comentário de Paulo Cavalcanti, vêm publicadas observações sob o título “Erudição” e “Rigor científico”, da autoria do que vos fala.



O trágico em José Lins do Rego e Gilberto Freyre

TARCÍSIO M. BURITY

O embaixador e homem de pensamento José Guilherme Merquior costumava afirmar que o movimento literário da chamada “Antropofagia”, nascido do Modernismo de 1922, “foi mais um *projeto* do que uma *realização estética*”, enquanto “o romance do Nordeste constituiu-se, de fato, em *realização estética de grande importância*”.

Acredito que a precisa distinção feita pelo escritor e crítico entre os dois movimentos literários do Brasil moderno estabelece os padrões para uma observação séria da extraordinária contribuição da literatura regional do Nordeste, no sentido de uma compreensão das forças mais profundas que agiram na formação da nacionalidade brasileira. Da sua cultura. Da sua índole. Do seu espírito. Do seu caráter. Do seu modo especial de ser.

Dessa maneira, os conceitos de *regionalidade*, *tradicionalidade*, *tropicalidade* e *modernidade*, expostos e defendidos por Gilberto Freyre,

Tarcísio Buriti
Formado em
Ciências Jurídicas,
Sociologia, Ciências
Políticas, Filosofia e
Letras, professor
universitário na
Paraíba, Secretário
da Educação e
Cultura da Paraíba
(1975), autor de
várias obras, entre as
quais *Mar territorial
brasileiro de 200
milhas*.

desde seu retorno ao Brasil, ainda em 1923, passam a sedimentar, direta ou indiretamente, a realização estética de toda a literatura regionalista brasileira. Ser moderno, portanto, não é romper abruptamente com o passado e valorizar apenas o novo enquanto novo. Ao contrário, o conceito de modernidade consiste, antes de tudo, em mergulhar nas profundezas de tudo aquilo que constitui a verdadeira alma da nacionalidade, o seu peculiar caráter de homem situado nas vastidões solitárias de uma terra tropical, fruto de uma miscigenação de etnias que o torna plástico e resistente a todas as intempéries desses mesmos espaços, formando uma visão nova do mundo, tipicamente brasileira, nem americana do norte, nem européia e nem asiática. E este homem tropical, com todo o peso de suas circunstâncias, encontra-se enraizado em sua região. É na região que ele vive. É na região que ele trabalha, que ele sonha, que ele realiza, que ele ama, que ele sofre e que ele morre. As cores, os sons, os sabores, os cheiros, os ritmos, o imaginário que o acompanha, enfim, tudo aquilo que vai fundamentalmente contribuir para formar a sua personalidade, ele retira ou recebe de sua paisagem regional. É ali, é naquele palco que, do nascimento à morte, ele representará o seu papel no grande teatro do mundo, papel, em certo sentido de ilusões e de tragédias, mas, em todo caso, papel que expressa a condição humana.

Nesse sentido, “regionalismo não é bairrismo superficial”. Trata-se de regionalismo que, ao mesmo tempo, na expressão de Gilberto, “já se associa a uma perspectiva, além de transregional, transnacional, com a região (o Nordeste) e o país (o Brasil) projetando-se nas áreas mais afins das suas. Isto através de suas crescentes ligações, de caráter ecológico, americanas ou continentais, por um lado, e culturalmente ibéricas, ou hispânicas, por outro lado”. “Portanto, região e tradição são conceitos dinâmicos e não estáticos”.

E as forças profundas que vão condicionar toda a estética regionalista encontram-se na alma popular. Nos seus modos de ser. No seu mitológico. Nos seus transbordamentos de atitude, julgados bons ou maus.

Na fase da formação da nacionalidade, vai ser nas casas-grandes e nas senzalas, como afirma Gilberto Freyre, onde melhor se exprime o carácter brasileiro, a nossa continuidade social.

E mais adiante: “No estudo da sua história íntima despreza-se tudo o que a história política e militar nos oferece de empolgante *por uma quase rotina*: mas dentro dessa rotina é que melhor se sente o carácter de um povo. Estudando a vida doméstica dos antepassados, sentimos-nos aos poucos nos completar: é outro meio de procurar-se o ‘tempo perdido’. Outro meio de nos sentirmos nos outros – nos que viveram antes de nós; e em cuja vida se antecipou a nossa. É um passado que se estuda tocando em nervos; uma aventura de sensibilidade, não apenas um esforço de pesquisa pelos arquivos”. “Isto, é claro, quando se consegue penetrar na intimidade mesma do passado; surpreendê-lo nas suas verdadeiras tendências, no seu à vontade caseiro, nas suas expressões mais sinceras”. “É algo como uma *introspecção proustiana*.”

Pois bem, foi esse cenário de magníficas perspectivas que se apresentou a José Lins do Rego, após o seu primeiro encontro com Gilberto Freyre. “Para mim, escreve José Lins, tivera começo naquela tarde de nosso encontro a minha existência literária.” “E, continua ele, fui vendo que havia o Brasil, que havia uma grandeza brasileira, com raízes sólidas, plantadas pelo lusitano que tanto se desprezava.” E ainda: “O Brasil não precisava do dinamismo de Graça Aranha, e nem da gritaria dos rapazes do Sul; o Brasil precisava era de se olhar, de se apalpar, de ir às suas fontes de vida, às profundidades de sua consciência.”

José Lins vem à Paraíba com Gilberto Freyre. Visita a sua terra, os seus engenhos, a sua gente, o seu povo. E dá-se a exata compreen-

são do verdadeiro regionalismo. Nas suas próprias palavras: “A este regionalismo poderíamos chamar de orgânico, de profundamente humano. Ser da sua região, de seu canto de terra, para ser-se mais uma pessoa, uma criatura viva, mais ligada à realidade. *Ser de sua casa para ser intensamente da humanidade.*”

José Lins torna-se um dos principais realizadores dos ideais estéticos da literatura regional nordestina.

A grandeza de sua produção literária está sempre a merecer novos estudos, o que demonstra a força de sua criação. Numerosas já foram as teses sobre ele abordadas por respeitáveis especialistas. Entretanto, creio ser também interessante observar um aspecto que se encontra presente em todos os seus romances, de forma gritante, mas que, curiosamente, passou despercebido da maioria de seus críticos: o *valor do trágico*, que permeia toda a sua criação artística, sobretudo as obras cuja temática é o drama humano que acontece no Nordeste brasileiro.

Sim, o *trágico!* Em cada oportunidade de releitura de suas obras, tenho a convicção de que José Lins do Rego traçou, com rara competência, um dos mais ricos painéis da tragédia de uma civilização que tanto marcou a formação da nacionalidade brasileira. Sobretudo na sua fase de decadência econômica, quando acontece a desintegração da sociedade semipatriarcal. Desejo referir-me à *civilização da cana-de-açúcar*.

O açúcar, que fora a maior riqueza desse país continente, entrara em processo avassalador de decadência, arrastando consigo, qual enchente de rio impetuoso, patrimônios familiares antes tidos como sólidos, inabaláveis; arrastando confortos, prazeres, alegrias, projetos de realização pessoal, posições políticas, prestígio social, braços guardados com imenso orgulho. Tudo o que simbolizava grandeza e progresso desaparece no tumulto das transformações socioeconômicas, de forma definitiva, com a força inevitável do que tem de acontecer.

E a história do Nordeste passa a ser, na expressão de José Américo, “uma história de preterições e de abandono”.

Na verdade, outra riqueza, o café, situada nas regiões do Sudeste brasileiro, já há quase um século se apresentava como a solução para o progresso do país. Tornou-se a sua principal fonte de divisas. E, por um tropismo natural, todas as providências de incentivo à planta valiosa voltaram-se para as regiões propícias ao seu cultivo, isto é, o Sudeste brasileiro. Em seu benefício, os governos da União, do Império à República, dirigiram as suas forças políticas, administrativas, econômicas, financeiras, creditícias (nacionais e estrangeiras), aliadas a diversas medidas de proteção ilimitada às indústrias de manufatura e de incentivo à exportação mediante inclusive a realização da chamada política de valorização do café, a qual implicava na imposição de impostos com vistas à consolidação desse projeto artificial. Essas forças aceleram fantasticamente a economia do Sudeste, mas também a decadência da economia açucareira do Nordeste, que não dispunha de nenhum plano alternativo e sofria a queda de preço do seu produto, por força da concorrência internacional. O desmantelamento econômico da região completa-se com as secas devastadoras.

Ora, nesses tempos de ebulição intelectual, Gilberto pregava exatamente “que pintores, escultores, arquitetos, romancistas, compositores, pintassem, esculpisse, descrevessem, interpretassem, recriassem com coragem *o que viam*”.

José Lins passa a elaborar a sua criação literária dentro desse cenário.

O *tempo* e a *memória* se constituem em fatores essenciais para a construção de seus romances. Não o tempo como pura sucessão de momentos que pode ser mensurado matematicamente. Mas o tempo *vivido*. O tempo interior. O tempo que é, no mesmo instante, *presente*, *passado* e visão prospectiva do *futuro*, tudo vivido pela *consciência* do ser existencial que é o escritor. A *consciência* de qualquer pessoa “vive o

presente com a memória do passado e a antecipação do futuro”. “Fora da consciência psicológica, diz Bergson, o passado não é mais e o futuro ainda não é”. A percepção, sensível ou intelectual, acumula na memória os dados da realidade experimentada. A memória, portanto, traz para dentro da consciência o tênue fio que liga o passado ao presente, possibilitando que o indivíduo não perca o sentido das coisas e nem o sentido de si próprio, vale dizer, não perca a sua personalidade. A memória torna-se dessa maneira fator essencial da personalidade humana.

Todo escritor é um memorialista a seu modo. E José Lins mergulha fundo nesse mundo de riqueza incomparável.

Menino de engenho, Doidinho, Bangüê, O moleque Ricardo, Usina, Fogo morto, e ainda *Pureza, Pedra Bonita e Cangaceiros*, são detalhes de um grandioso mural, onde o que importa é a condição do ser humano, *situado e datado* com o peso de suas circunstâncias, nas quais se encontra envolvido sem saber por quê. O cenário que reproduz é o Nordeste açucareiro, durante a fase de sua decadência econômica. Os personagens são as pessoas de sua convivência, a começar por ele próprio e seus familiares, os amigos, a sua gente, em cujas existências procura descobrir o que há de profundamente humano. É nesse trabalho de bom ourives, com vistas a encontrar no regional, na quase rotina, no natural, *valores universais*, que identificamos a grandeza de José Lins do Rego e a marca inconfundível de um escritor entre os maiores da literatura brasileira. Nele, realidade e ficção se misturam e se completam, no esforço de realçar a *condição humana*. Assim também fez Marcel Proust, na literatura francesa do início do século XX.

Pois bem, nessa busca do profundamente humano, do universal, José Lins põe o sentimento trágico da vida no centro de suas criações. O trágico está constantemente presente na sua vida literária. As cenas de decadência que descreve, com rara maestria, a

propósito da civilização da cana-de-açúcar no Nordeste brasileiro, é um tristíssimo cantochão das multidões desesperançadas e sofridas dessa região, antes tão rica e promissora. Ele cria e destaca determinados personagens para realçar neles, como diria Schopenhauer, *as dores do mundo, os sofrimentos indivizíveis de um castigo sem culpa*. Exprime ele o que os pensadores existencialistas escreveram: o ser humano é radical e existencialmente trágico. O que me faz recordar Pascal:

O que é o homem na Natureza? Um nada em relação ao infinito; um tudo em relação ao nada, algo de intermediário entre o nada e o tudo. Infinitamente distante de poder abraçar os extremos, o princípio e o fim das coisas lhe são irremediavelmente ocultos em impenetrável segredo, pois ele é igualmente incapaz de ver o nada do qual foi extraído e o infinito pelo qual foi tragado.

Em minha visão, José Lins do Rego exprime esse sentimento trágico da vida, expressão que serviu inclusive de título a uma das obras fundamentais do escritor e pensador espanhol Miguel de Unamuno, em dois planos bem distintos: o plano da tragédia pessoal e o plano da tragédia social, a qual por ele se expressa em forma de denúncia clara ou disfarçada.

A tragédia pessoal resultante especialmente da consciência da fugacidade e da fragilidade da existência. Nada se completa. Tudo passa e se acaba.

A pessoa humana se dilacera entre a aspiração natural de permanecer na sua existência, de recusar a morte, de querer ardentemente a sobrevivência, e a consciência amarga, nascida da certeza de que tudo perecerá.

É o próprio José Lins que, em Nota à I^a edição de *Usina*, oferece o sentido da vida de alguns dos seus principais personagens:

Veio, após *Menino de engenho* e *Doidinho*, *Bangüê*. Carlos de Melo havia crescido, sofrido e fracassado.

Ricardo foi viver, por fora do Santa Rosa, a sua história, que é tão triste quanto a do seu companheiro Carlinhos. Foi ele do Recife a Fernando de Noronha. Muita gente achou-o parecido com Carlos de Melo.

E mais adiante:

Depois de *Moleque Ricardo* veio *Usina*; a história do Santa Rosa arrancado de suas bases, espatifado, com máquinas de fábrica, com ferramentas enormes, com moendas gigantes devorando a cana madura que as suas terras fizeram acalmar pelas várzeas. Carlos de Melo, Ricardo e o Santa Rosa se acabam, têm o mesmo destino, estão tão intimamente ligados que a vida de um tem muito da vida do outro. Uma grande melancolia os envolve de sombras. Carlinhos foge, Ricardo morre pelos seus e o Santa Rosa perde até o nome, se escraviza.

Apesar da vida solta, livre de menino de engenho, misturando-se com os meninos pobres da bagaceira, Carlinhos “era um menino triste”, solitário, a andar “por debaixo das árvores da horta, ouvindo sozinho a cantoria dos pássaros”:

O meu esporte favorito concorria para estes isolamentos de melancólico.

Tinha um medo doentio da morte.

Na verdade, a preocupação com doenças, inclusive a doença da loucura, e o medo da morte, ou a idéia da morte, ou cenas de morte, a começar com o assassinato da mãe pelo próprio pai; a morte, assim, de pessoas queridas da família ou da sua convivência, como a da prima Lili, a do avô; a notícia da morte do pai; as mortes trágicas e

violentas de alguns de seus personagens, enfim, a morte como o fim das pessoas, das coisas, do universo constituinte da frágil existência; a morte com os seus pavores, as suas tristezas, as suas dúvidas, as suas saudades, os seus mistérios, constituir-se-á em assunto recorrente em todos os seus romances, como se a vida nada mais fosse do que uma luta paradoxal pela preservação da existência, mas acompanhada da clara consciência da derrota final mediante o fim doloroso.

Em *Doidinho*, não é apenas a denúncia da pedagogia da palmatória, em todo vigor na escola do Professor Maciel. Mas se trata principalmente da narração de instantes de uma vida de criança órfã que se julga esquecida pelos seus. No internato, certo dia, pede a seu amigo Coruja que escreva ao avô, em seu nome.

Passei dias esperando resposta. Sonhava com o velho Zé Paulino na sala de visitas do colégio, discutindo com o diretor. E ouvi diálogos de um avô defendendo o neto contra o seu algoz.

.....

Mas eram uns diálogos de sonho. Ninguém se importava comigo, pensava nos meus silêncios. Era como o Aurélio, um sacudido ali para descanso dos que ficavam em casa. Sentia raiva de minha gente. E não era que estivesse no fim do mundo. Itabaiana estava a um salto do Santa Rosa. E dias e dias, e nenhuma linha de resposta.

Até mesmo quando se alegre, ao voltar ao Santa Rosa, durante as férias, para as comemorações de São Pedro, a presença da morte e do sentimento trágico da vida são constantes na sua narração.

O dia de São Pedro chegou para me encontrar bem triste.

.....

O homem da estação trouxera um telegrama para o meu avô. Um telegrama no engenho seria sempre uma coisa rara, um acontecimento. Ou gente pedindo cavalo para estação ou notícia de morte. Daquela vez o velho leu o papel de cara fechada. Mostrou a Tia Maria, que já andava de pé, e começou o murmúrio na gente grande da casa. Depois me chamaram, e a minha tia me disse:

– Carlinhos, vou lhe dar uma notícia ruim.

Não lhe disse nada, espantado, à espera.

– O seu pai morreu.

.....

Fui para o quarto pensando. E a idéia da morte trancou-se comigo.

O isolamento, a tristeza, as saudades foram de tal ordem que Carlinhos resolve fugir do internato. É o fim do romance. Na fuga, atinge o Santa Rosa.

A porteira do cercado batia forte no mourão. E no silêncio da tarde, tudo aumentava de voz. Um grito do velho Zé Paulino chegou até a mim:

– Ô Ricardo!

Ali no escuro é que não podia ficar. E a solidão me fez mais medo do que o povo do Santa Rosa.



Ao lado do plano das tragédias individuais, a denúncia da tragédia social, fruto das diferenciações de classe social, ou de situação econômica, ou ainda de sexo, ou de idade.

A mulher, o negro, em certo sentido o menino, os homens do eito, o trabalhador urbano, o favelado, o prisioneiro formam o elemento básico para as suas denúncias da injustiça social reinante. É a tragédia que não resulta nem dos humores de figuras mitológicas,

como na Grécia antiga, nem muito menos de um destino que se desconhece, mas que traçaria os sofrimentos dos seres humanos, deixando para os mortais apenas a *esperança*, como melhor forma de martirizá-los. Não são os deuses, ou a fatalidade, ou o tempo, ou o inconsciente, nem mesmo as paixões incontroláveis. É o sofrimento causado ao outro pela vontade pervertida do domínio espoliador. *É a tragédia social.*

São conhecidos os estudos de Nietzsche sobre a origem da tragédia grega. Para ele, o sentimento trágico da vida resulta da consciência do conflito, absoluto e insolúvel, de dois princípios – o dionisíaco e o apolíneo – conflito no qual o ser humano se sente como que esquarterado.

O espírito dionisíaco é a expressão da força instintiva, da paixão sensual. É o mergulho do indivíduo no todo da natureza, com suas forças inconscientes e mutantes.

O espírito apolíneo, ao contrário, é o símbolo do equilíbrio, da ordem, da disciplina. Entre os gregos antigos, é o símbolo divino da individualização.

Claro que há muita coisa de verdade nessa interpretação de Nietzsche sobre as origens do trágico. Por exemplo, existe, por acaso, algo de mais dionisíaco do que o carnaval brasileiro? E o carnaval, com todos os seus ritmos, suas luzes, suas fantasias, suas loucuras, suas máscaras, porventura não expressa um exemplo patente da tragédia humana, acompanhada da consciência de que tudo na existência é passageiro, frágil, fugaz, finito, como aquelas bolhas de sabão coloridas que as crianças, na sua inocência, jogam para o ar? Como diria Calderón de La Barca: *a vida é sonho*. A vida é ilusão que seduz, mas que também engana e falseia. Ou na frase de nossa própria canção de carnaval: “Tristeza não tem fim, felicidade, sim.”

Mas Nietzsche não explica a *tragédia social*, que é a pior, pois resulta da exploração do homem pelo próprio homem.

Essa denúncia da tragédia social constitui, a meu ver, uma das principais vertentes da literatura regionalista nordestina, principalmente em José Américo, José Lins, Graciliano Ramos, Rachel de Queiroz.

Gilberto Freyre também o faz, de forma diferente, até porque os seus escritos não são romances, mas estudos científicos de sociologia e antropologia. Mas quem melhor do que ele apontou os males de uma civilização calcada na monocultura do açúcar e no sistema escravocrata? Quem, melhor do que ele, mostrou que a suposta inferioridade do negro resultava não do fato de ser negro, mas da terrível, trágica e tenebrosa situação de ser escravo? Quem melhor do que Gilberto narrou a vida íntima da família brasileira, com todos os seus dramas, as suas alegrias e as suas tristezas? Quem melhor pintou, com as cores realistas da ciência e a leveza do artista da palavra, a situação de inferioridade social em que viveu reclusa a mulher brasileira?

Gilberto Freyre, em sua obra monumental, que traça a história íntima do Brasil, desde a sua formação até 1920, faz trabalho científico, procurando evitar “ismos” comprometedores, do ponto de vista ideológico. A crítica que João Ribeiro lhe fez, ao afirmar que ele (Gilberto) “não conclui”, passa a ser a demonstração clara da objetividade científica com que tratou o riquíssimo material de que dispôs em suas pesquisas sócio-antropológicas.

É tempo, diz Gilberto, de procurarmos ver na formação brasileira a série de desajustamentos profundos, ao lado dos ajustamentos e dos equilíbrios. E de vê-los em conjunto, desembraraçando-nos de pontos de vista estreitos e de ânsias de conclusão interessada.

A denúncia da tragédia social provocada pela degradação e até mesmo o extermínio do índio, e pela escravidão do negro, encon-

tra-se em toda a sua obra, de maneira sugerida, ou revelada, ou claramente expressa.

A força concentrou-se nas mãos dos senhores rurais. Donos das terras. Donos dos homens. Donos das mulheres. Suas casas representam esse imenso poderio feudal.”

E ainda:

O suor e às vezes o sangue dos negros foi o óleo que mais do que o de baleia ajudou a dar aos alicerces das casas-grandes sua consistência quase de fortaleza.

Pois bem, José Lins do Rego, como disse Carlos Lacerda com muita propriedade, em notável discurso na Câmara Federal, por ocasião da morte do escritor paraibano, “dá personagens à obra de Gilberto Freyre”.

Na verdade, ao lermos José Lins é como ver aquelas figuras descritas por Gilberto, guardadas em álbuns velhos de família, pularem para fora desses álbuns e passarem a reviver a vida delas, marcadas por instantes de alegria e de prazer, mas, ao mesmo tempo, vidas tocadas por um destino de dores e sofrimentos, de tragédias indizíveis.

Bangüê, na minha visão, é o romance do desencanto e da frustração. Carlos de Melo, ao retornar ao Santa Rosa, já adulto, homem feito e vivido em cidade grande, sofre o impacto do desvelamento das suas fantasias de menino de engenho. Vive, agora, a realidade da decadência implacável de seu mundo de criança. O avô, seu grande ídolo, encontra-se decrépito e incapaz de manter o ritmo de trabalho do Santa Rosa. Finda por morrer. A presença de Maria Alice apenas aumentou as suas dores e o sentimento de frustração pessoal.

E ao narrar doloridamente a morte do avô, escreve:

Chorava. Fui ao quarto dele. A cama de couro, descoberta, a mesa onde guardava as coisas, o cabide com o seu capote de pendurado. Tudo o que era seu era aquilo, aqueles troços de pobre.

A morte do vizinho, Coronel Lula de Holanda, do engenho Santa Fé, constitui outro exemplo da decadência da civilização semi-patriarcal. Resistiu o quanto pôde, o Lula de Holanda. Guardou as aparências de riqueza e de suposta nobreza rural até os últimos instantes.

Mas a morte tudo revela e tudo iguala:

– Eles não têm nem um vintém, doutor Carlos. Cheguei aqui ontem e meu padrinho já estava arquejando. Quis ir chamar um doutor no Pilar e vi que era tarde. Botei a vela na mão dele. Não encontrei nem uma pessoa para me ajudar.

Carlos de Melo ainda possui veleidades de recuperar e continuar a obra do avô, já que o Santa Rosa ficou para ele. Ilusão total. Tudo se encaminha para a perda definitiva do patrimônio. As dívidas se acumulam. A Usina São Félix, com sua fome de terras, espera apenas a hora do bote final. Já vinha devorando outros engenhos bangüês da região. Carlos ainda salva o Santa Rosa, vendendo-o ao Tio Juca, que tinha a idéia de ali instalar uma usina, mesmo em condições precárias, com o apoio financeiro dos parentes da Várzea.

O Santa Rosa se findara. É verdade que com um enterro de luxo, com um caixão de defunto de trezentos contos de réis. Amanhã, uma chaminé de usina dominaria as cajazeiras. Os paus d'arcos não dariam mais flores porque precisavam da terra para cana. E os cabras do eito acordariam com

o apito grosso da usina. E a terra iria saber o que era trabalhar para usina. E os moleques o que era a fome.

E termina o *Bangüê* nestes termos:

O neto comprara uma passagem de trezentos contos para o mundo. O cemitério de São Miguel de Itaipu se mostrava do alto com suas cruzes velhas. Mandaria levantar um túmulo bonito para Nicolau. O trem corria. Tudo ficava para trás. Um túmulo bonito para Nicolau.

Mas, o Santa Rosa, transformado na “Usina Bom Jesus”, também não terá bom destino. No começo, tudo oferecia a ilusão de um futuro promissor, da vitória de uma visão econômica e administrativa marcada pela modernidade. Como previsto, a tragédia social se aguça, por força das novas medidas de gerenciamento da usina, cujo objetivo era o lucro cada vez maior, mesmo que isso tudo custasse o aumento da miséria dos homens do eito.

Mas a Bom Jesus, na ânsia do enriquecimento rápido, da busca de uma riqueza fácil, passa a depender do endividamento bancário, ou particular, atendendo aos atrativos de equipamentos modernos e novos, oferecidos por grupos americanos. É o seu fim. O Dr. Juca, usineiro da Bom Jesus, filho do Coronel José Paulino, até pouco tempo, homem que ostentava riqueza e que parecia continuar as velhas tradições da família, via-se, agora, totalmente endividado e absolutamente falido, recebendo prazo improrrogável para deixar as terras da usina. As terras de seu pai. As suas terras. As suas raízes. E o Dr. Juca, que tantas vezes desfilara no seu carro importado dos Estados Unidos, pelas ruas da Capital e da cidade do Recife, é obrigado a abandonar tudo às pressas, *dentro de um carro de boi*.

Era quase noite. O sol se ia, sem nem uma cinta vermelha no poente. Tudo cor de chumbo, no céu. A noite chegava. Chovia. E D. Dondon olhou lá para baixo. Tudo ia escurecendo. Só mesmo, de muito longe, a lanterna do monumento de N. S. da Conceição atravessava o rio e a chuva. Aí o Dr. Juca falou para a mulher, para a filha e para as negras:

– Isto é pior do que pedir esmola.

Em *Fogo morto*, sabemos que José Lins do Rego atinge o ápice de sua técnica de criação literária. A densidade das narrações e o perfil de seus personagens fazem do romance uma das obras-primas da literatura brasileira. Aí também o motivo fundamental de sua concepção estética é a tragédia humana em toda a sua plenitude. É o ponto central de seu magnífico painel, pintado por mão de mestre.

A figura do Mestre José Amaro, vítima de uma doença esquisita que fazia o povo nele identificar a imagem do lobisomem, com a filha única enlouquecida, incompreendido e abandonado pela própria mulher, cioso de sua dignidade e da sua profissão de seleiro, expulso da terra de forma arbitrária pelo senhor de engenho, Lula de Holanda, resume, no seu sofrimento, a dor universal dos injustiçados. Não há autoridade a quem ele possa recorrer. Prefere procurar o apoio dos cangaceiros, chefiados por Antônio Silvino, identificando nesse, como o povo em geral, a figura do justiceiro, que toma o partido dos pobres, dos miseráveis, dos que só possuem necessidade e privação. Ao sofrer a prisão e as torturas da polícia, braço armado dos poderosos, a sua dor é de tal magnitude que prefere morrer suicidando-se.

O engenho de Lula de Holanda, o Santa Fé, resume de forma magnífica o fim daqueles tempos terríveis, o fim de uma era: a sociedade rural semipatriarcal, que se desintegra para sempre.

O Capitão Vitorino surge para dar maior realce a esse mundo em ritmo de desaparecimento. É uma figura tragicômica que, na sua se-

miloucura, torna-se objeto da galhofa daquela gente especial, mas também, como todos os semiloucos e ingênuos, vê a verdade das coisas e dos homens, e a denuncia com absoluta coragem. Enfrenta os cangaceiros como enfrenta a Polícia e suas arbitrariedades: de peito aberto, com a sinceridade, a solidariedade, a lealdade e o ideal dos inocentes.

A cena final do romance é profundamente dolorosa. Sabendo do suicídio do Mestre José Amaro, que preferiu morrer a continuar sendo Humilhado, o Capitão Vitorino, conhecendo, como conhecia, a pobreza em que vivia o compadre, apressou-se em ato de extrema solidariedade:

– Vou cuidar do defunto, Adriana; eu vou na frente com Passarinho. Vê se tem uma roupa nova minha para vestir o compadre que deve estar desprevenido.

– Não precisa não, ele não tem aquele terno que Luís trouxe do Rio?

– É verdade.

E saíram. Lá da estrada, quando deram a volta, viram a fumaça do bueiro do Santa Rosa melando o céu azul.

– O Santa Rosa botou hoje?

– É capitão.

Foram andando.

– Me esqueci de dizer a Adriana para trazer umas botinas novas que Augusto do Oiteiro me deu, para calçar no compadre.

– É capitão.

Agora viam o bueiro do Santa Fé. Um galho de jitirana subia por ele. Flores azuis cobriam-lhe a boca suja.

– E o Santa Fé, quando bota Passarinho?

– Capitão, não bota mais, *está de fogo morto*.



Pedra Bonita e *Cangaceiros*, embora se desenvolvam em regiões diferentes do cenário da cana-de-açúcar, pois são dramas que acontecem no sertão nordestino, a temática da denúncia da tragédia social é a mesma. São principalmente as conseqüências nefastas do fanatismo religioso, do cangaço e da violência policial, que formam a matéria-prima para a criação do escritor.

O cangaço, a sua vida, os seus costumes, as razões sociais do seu aparecimento, tudo é narrado magistralmente por José Lins nesses dois romances.

A idéia de que o cangaço resulta sobretudo das injustiças sofridas por famílias do interior nordestino, que não encontram nas autoridades constituídas, nem muito menos nas próprias instituições, amparo seguro para a reparação material ou moral das agressões sofridas, e sobretudo segurança para que possam trabalhar em paz, fica patente em todas as páginas, a par das tragédias pessoais resultantes dos conflitos criados, como, por exemplo, o desespero seguido do suicídio da mãe do cangaceiro.

Vejamos a cena. Bentinho, um dos filhos, preocupa-se com o agravamento da saúde da mãe. Resolve visitá-la, acompanhado do mestre Jerônimo:

O pior que pode acontecer é ela me estranhar. Aí só tem um jeito, é amarrar a velha. Vai ser duro menino, mas para essa doença só mesmo botando o coração de lado. Tu chega lá primeiro do que eu e conforme for, me chama.

As pernas de Bentinho tremiam, um frio de morte entrara-lhe de corpo adentro, mas foi andando bem devagar como se estivesse num quarto, com receio de acordar alguém. Chegou no copião e não viu ninguém. A casa toda em silêncio. Foi à cozinha e o fogo estava apagado. Pôs os ouvidos para escutar, e nada. Aí criou mais coragem e empurrou a porta do quarto da mãe. Deu um grito de pavor. O corpo de Sinhá Josefina pendia de uma corda, com a língua de fora e os olhos esbugalhados. O mestre já estava ao seu lado e com a

faca cortou a corda. Sinhá Josefina estendeu-se no chão, rígida. O filho abraçou-se com ela, num choro convulso de cortar o coração. O mestre Jerônimo passou-se para o copíá, fugindo da tristeza do quadro.



A obra literária de José Lins do Rego é definitiva e perene, porque ele soube, como poucos, encontrar no regional, nas pessoas mais comuns, valores *universais*.

Assim fizeram todos os grandes escritores, de todas as épocas e de todos os lugares. Assim fez Homero, o pai de todos eles, ao mostrar para os séculos futuros as figuras humanas fantásticas da sua Hélade, nascidas das estórias populares do povo grego na antiguidade clássica, mas que se tornaram universais por serem extremamente humanas.

Assim também fez José Lins do Rego, imortalizando em páginas memoráveis valores e sentimentos próprios da condição humana, especialmente o mais verdadeiro deles, porque mais próximo à nossa natureza de seres inteligentes e dotados de senso de moralidade: o *sentimento trágico da vida*.