

# ENTRE A CRUZ E A ESPADA OU PRÁTICAS CULTURAIS SOB VIGILÂNCIA: RENÉ DESCARTES, MACHADO DE ASSIS E A RECEPÇÃO CRÍTICA

*BETWEEN THE ROCK AND THE SWORD OR CULTURAL PRACTICES UNDER SURVEILLANCE: RENÉ DESCARTES, MACHADO DE ASSIS AND THE CRITIQUE*

Vagner Leite Rangel<sup>1</sup>  
Maria Cristina Cardoso Ribas<sup>2</sup>

**RESUMO:** Partimos de dois pressupostos: a cultura ocidental poderia ser vista como uma amálgama da cosmovisão judaico-cristã (MARCONDES 2006) e as formas simples (JOLLES, 1976) como formulações de resquícios de experiências sociais compartilhadas por determinadas comunidades. Esta torna-se ferramenta metodológica para observarmos como a formulação “entre a cruz e a espada” pode sintetizar, aproximar e explicar a vigilância exercida, na filosofia e na literatura, por censores culturais que detém o poder simbólico (BOURDIER, 2011) de legitimação de tais práticas culturais. Embora distantes no tempo, o tecido sociocultural parece nos dar subsídios para aproximá-los num espaço em que filosofia e literatura encontravam-se sob vigilância. Nossa hipótese: caso Machado não tivesse se ajustado às exigências da crítica oitocentista, como parece ter sido o caso, a história poderia ter sido outra. Em alguma medida, parece que se Descartes não tivesse feito o mesmo, a história também poderia ter sido outra. Hipóteses contrafactuais, sem dúvida, mas elas provêm de oposições reais, como mostraremos. Então, poderíamos pensar na complexidade de tais práticas, ao invés de ver o francês como ingênuo, como acontece com algumas leituras apressadas do *Discurso do método*, e o brasileiro como gênio, como ocorre em alguns manuais de literatura, que o vê acima de questões históricas.

**Palavras-chave:** Recepção; Filosofia; Descartes; Literatura; Machado.

**ABSTRACT:** Considering two assumptions: Western culture could be seen as an amalgam of Jewish-Christian worldview (MARCONDES 2006) and the *einfache formen* (JOLLES, 1976) as formulations which derivate from social experiences shared by certain communities. This one becomes a methodological tool to observe how the forma simples “*entre a cruz e a espada*” can synthesize, approach and explain the monitoring carried out, in philosophy and literature, for cultural censors which holds the symbolic power (BOURDIER, 2011) to legitimate philosophy and literature as true

<sup>1</sup> Mestrando da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e Bolsista Pesquisador Júnior do Real Gabinete Português de Leitura, no Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: vagnner.rangel@gmail.com

<sup>2</sup> Professora Associada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e Pró-cientista. E-mail: marycrisribas@gmail.com

culture practices. Although distant in time, the socio-cultural experience underlying the Western seems to give subsidies to approach them in a place where philosophy and literature were under surveillance. Our hypothesis: if Machado had not adjusted to the demands of nineteenth-century critique, as seems to be the case, the story could have been otherwise. To some extent, it seems that Descartes had not done the same, the story could have been otherwise. Counterfactual scenario, no doubt, but they come from real opposition, as we will show.

**Keywords:** Reception; Philosophy; Descartes; Literature; Machado.

## INTRODUÇÃO

A Bíblia romana apresenta, em alguns de seus livros do Antigo e do Novo Testamento, as palavras “cruz” e “espada”. No Antigo, a palavra espada aparece 205 vezes. No Novo, 15. A palavra cruz aparece 2 vezes no Antigo Testamento. No Novo, 19. Julgando pelo número de ocorrências em cada Testamento e pela simbologia das palavras, podemos entender o Antigo Testamento como metáfora da luta pela afirmação da religião cristã e o Novo como metáfora da divulgação.

Essa observação inicial objetiva mostrar a presença da cruz e da espada na escritura religiosa para observarmos que a forma simples (JOLLES, 1976) que faz parte do título deste trabalho – entre a cruz e a espada – pode ser lida como ferramenta metodológica que nos permitirá surpreender práticas culturais sob vigilância. Entendidas como práticas culturais, a filosofia e a literatura não está acima das condições históricas de sua enunciação. Em seus respectivos ambientes culturais, mostraremos que ela, a referida forma simples, pode funcionar para descrever o caso de condescendência autoral com as exigências históricas da recepção crítica – como parece ter sido o caso de René Descartes (1596-1650) e Machado de Assis (1839-1908).

Conforme Jolles (1976), as formas simples não têm uma finalidade edificante, mas, sim, um propósito prático, que é comunicar uma determinada experiência a respeito de algo. É nesse sentido que a formulação “entre a cruz e a espada” está sendo utilizada. Como sabemos, tal forma designa um dilema, e o dilema em questão aqui se refere à filosofia de Descartes e à literatura de Machado. Embora distantes no tempo, estavam próximos ideologicamente – ambos são pensadores ocidentais. Tomando a tradição ocidental como proximidade ideológica (MARCONDES, 2006), arriscamos cogitar que a ideologia da cruz e da espada teria representado, para cada um deles, um dilema específico, como mostraremos. Assim, a referida forma simples é uma maneira de sintetizar experiências culturais distantes no tempo mas próximas no espaço, que é marcado por um lastro judaico-cristão (MARCONDES, 2006).

Enunciação sem autor no sentido moderno do termo, a forma simples encontra respaldo na experiência empírica de uma determinada comunidade: a França quinhentista do autor do *Discurso do Método*, e o Brasil oitocentista do autor de *Instinto*

*de Nacionalidade*. Esse dado, que nos é apresentado por Jolles (1976), avizinha as formas simples, no que se refere ao caráter instrutivo da forma, dos arquétipos da narração (BENJAMIN, 1994). Urdida por diversas e anônimas mãos, a forma simples guardaria o substrato da experiência humana referente a uma comunidade específica, assim como a rede, mesmo com outra forma – a forma de rede – guarda os fios que a compõe. A rede de fios que constitui a forma simples baseia-se na realidade empírica. É daí que deriva o seu caráter pragmático e validade, independentemente de quem a enuncia: “A ausência de sentido moral [...] explica-se pelo fato de o universo empírico ignorar a moral.” (JOLLES, 1976, p. 135) A observação do autor é fundamental para entender as formas simples em um período posterior à sua cristalização em uma de suas formas possíveis, como “entre a cruz e a espada”. Ou seja, ainda que possamos extrair das formas um sentido moralizante ou utilizá-las com tal finalidade, a sua constituição, como mostra Jolles (1976), não apresenta tal propósito.

Por outro lado, o lado anterior à sedimentação - referimo-nos à forma simples – parece ter um propósito moral bem específico, cujas próprias palavras denotam e conotam tal propósito – entre a cruz (conversão) e a espada (punição) – e Jolles não impõe objeção alguma em relação a isso. Ao contrário, sua pesquisa aponta para o caráter edificante das formas, mas em seus respectivos contextos de formação (JOLLES, 1976). É nesse sentido que se justifica a referência à escritura cristã: ela nos permite ter uma ideia da força da forma em seu hipotético período de uso moral, o dos relatos bíblicos, para então chegarmos ao período posterior à formação discursiva da forma em questão, funcionando assim ora como preceito moral (cosmovisão), ora como forma extramoral (comentário, advertência). Segundo este esquema, diríamos que o período anterior se refere aos relatos bíblicos, e o posterior ao contexto de Descartes e o de Machado de Assis, tendo o período do francês uma feição mista, uma vez que nem a cruz nem a espada, no que se refere ao brasileiro, não lhe impunha nem fogueira nem censura explícita.

Falamos pré-sedimentação da forma porque esse mesmo discurso, o cristão, alastra-se pela cultura ocidental, mas ele tem uma história de afirmação, no que se refere à cristianização do ocidente. Este processo, segundo Marcondes (2006), encontrava-se em curso já na Idade Média, o tempo histórico de Descartes, e bem mais homogêneo no século XIX, o tempo histórico de Machado de Assis, que o tem como herança cultural. Sem pretender maiores aprofundamentos senão aquele que nos interessa, mostraremos alguns excertos da Bíblia romana que ilustram o primeiro propósito da forma, que é edificante. Mais adiante, essa observação nos ajudará a compreender como esse mesmo discurso, ao ser valorizado pelo Romantismo brasileiro, servirá de base a uma das críticas dirigidas às escolhas estéticas de Machado de Assis.

## IDEOLOGIA CRISTÃ: ANTIGO E NOVO TESTAMENTOS

No nono capítulo de Ezequiel, a cruz aparece como símbolo de distinção no quarto versículo:

Chamou o Senhor o homem vestido de linho, que trazia à cintura os instrumentos de escriba, 4 e lhe disse: Percorre a cidade, o centro de Jerusalém, e marca com uma cruz na frente os que gemem e suspiram devido a tantas abominações que na cidade se cometem. 5 Depois, dirigindo-se aos outros em minha presença, disse-lhes: Percorrei a cidade, logo em seguida, e feri! Não tenhais consideração, nem piedade. 6 Velhos, jovens, moços, moças, crianças e mulheres, matai todos até o total extermínio; precavei-vos, todavia, de tocar em quem estiver assinalado por uma cruz. (Bíblia, 2004, p. 1134)

Essa passagem do Antigo Testamento mostra o símbolo da cruz resguardando a vida. A conversão religiosa, representada de modo literal e metafórico pelo símbolo da cruz, livra o indivíduo do fio da espada. Independentemente de sua idade, trata-se de cruz ou espada.

Em São Mateus, primeiro livro do Novo Testamento, outro significado é adicionado à simbologia da cruz. Além do referido sentido de distinção, ela se torna símbolo de sacrifício:

34 Não julgueis que vim trazer a paz à terra. Vim trazer não a paz, mas a espada. 35 Eu vim trazer a divisão entre o filho e o pai, entre a filha e a mãe, entre a nora e a sogra, 36 e os inimigos do homem serão as pessoas de sua própria casa. 37 Quem ama seu pai ou sua mãe mais que a mim, não é digno de mim. Quem ama seu filho mais que a mim, não é digno de mim. 38 Quem não toma a sua cruz e não me segue, não é digno de mim. 39 Aquele que tentar salvar a sua vida, perdê-la-á. Aquele que a perder, por minha causa, reencontrá-la-á. 40 Quem vos recebe, a mim recebe. E quem me recebe, recebe aquele que me enviou. 41 Aquele que recebe um profeta, na qualidade de profeta, receberá uma recompensa de profeta. Aquele que recebe um justo, na qualidade de justo, receberá uma recompensa de justo. 42 Todo aquele que der ainda que seja somente um copo de água fresca a um destes pequeninos, porque é meu discípulo, em verdade eu vos digo: não perderá sua recompensa. (Bíblia, 2004, p. 1296)

A renúncia, representada pelo símbolo da cruz, torna-se virtude. A dignidade está na resignação, e não há dignidade e virtude possíveis, conforme mostra o relato bíblico, sem sacrifício. Essa condição é endossada no vigésimo quarto relato do décimo sexto capítulo de São Mateus:

20 Depois, ordenou aos seus discípulos qu não dissessem a ninguém que ele era o Cristo. 21 Desde então, Jesus começou a manifestar a seus discípulos que precisava ir a Jerusalém e sofrer muito da parte dos anciãos, dos príncipes dos sacerdotes e dos escribas; seria morto e ressuscitaria ao terceiro dia. 22 Pedro então começou a interpelá-lo e protestar nestes termos: Que Deus não permita isto, Senhor! Isto não te acontecerá!

23 Mas Jesus, voltando-se para ele, disse-lhe: Afasta-te, Satanás! Tu és para mim um escândalo; teus pensamentos não são de Deus, mas dos homens! 24 Em seguida, Jesus disse a seus discípulos: Se alguém quiser vir comigo, renuncie-se a si mesmo, tome sua cruz e siga-me. (Bíblia, 2004, p. 1304)

Acresce que não há trajetória sem cruz (sacrifício), como esclarece o vigésimo sétimo versículo de São Lucas: “7 E quem não carrega a sua cruz e me segue, não pode ser meu discípulo” (Bíblia, 2004, p. 1369).

Em Filipenses, capítulo três, versículo dezoito, a ideologia da cruz reconhece a existência de outras ideologias: “18 Porque há muitos por aí, de quem repetidas vezes vos tenho falado e agora o digo chorando, que se portam como inimigos da cruz de Cristo” (Bíblia, 2004, p. 1506). Primeiramente, a comunidade se forma através do reconhecimento de indivíduos semelhantes, que devem carregar a sua cruz. Em segundo lugar, após a formação da comunidade, observa-se ideologias inimigas. Em breve, os símbolos da conversão e do sacrifício, a cruz e a espada, tornar-se-ão armas.

Em termos gerais observa-se, no Antigo Testamento, a intensificação da cruz como símbolo por meio do qual se pode distinguir o joio do trigo, a fim de eliminar um e resguardar outro; ou seja, a proteção de um que implica em eliminação e/ou punição de outro. No Novo Testamento, no entanto, a cruz é um símbolo de maior poder polissêmico. A polissemia deste significante encontra-se presente logo no primeiro livro do Novo Testamento: São Mateus, no qual a cruz não só distingue o joio do trigo, mas também significa que o distinguido teria a obrigação de seguir o caminho apontado – vale reproduzir a citação anterior: “38 Quem não toma a sua cruz e não me segue, não é digno de mim” (São Mateus, capítulo 10, versículo 38, Bíblia, 2004, p. 1296).

Assim sendo, o mero reconhecimento do semelhante, em São Lucas, não é mais suficiente. É preciso que os semelhantes deem continuidade ao trabalho do semeador: “7 E quem não carrega a sua cruz e me segue, não pode ser meu discípulo. “ (São Lucas, capítulo 14, versículo 7) Uma vez unida, a comunidade de semeadores da cruz reconhece, em Filipenses, outras visões de mundo que divergem do monoteísmo cristão. A referida passagem de Filipenses não deixa dúvida alguma a respeito da ciência de outras ideologias: “18 Porque há muitos por aí [...] que se portam como inimigos da cruz de Cristo [...]” (Filipenses, capítulo 3, versículo 18, Bíblia, 2004, p. 1506). A diversidade religiosa, como se sabe, não será tolerada quando a ideologia cristã se tornar a força religiosa dominante.

O brevíssimo percurso bíblico aqui empreendido objetiva mostrar os estratos culturais da forma simples “entre a cruz e a espada”. A cristalização dessa experiência cultural em tal forma simples corresponde à comunicação da ideologia cristã, que se realiza por intermédio de sua enunciação. Nesse ponto, o ditado tem um caráter conclusivo, mas a conclusão à qual chega é antes uma partilha social amoral a respeito de uma determinada experiência que uma tábua de salvação. Diante de escolhas difíceis,

podemos nos encontrar entre a cruz e a espada – sem que isso signifique partilha do estrato religioso, mas, muito provavelmente, do estrato social. Daí a ideia de partilha social amoral. Como ficou dito, o caráter conclusivo do ditado não seria edificante, embora possa ser usado para tal fim. Por assim dizer, podemos concluir pensando assim: o caráter do ditado seria um espelho que visa mostrar a realidade tal qual. A forma simples assemelha-se, portanto, às observações dos moralistas franceses do século XVII. Não se trata de moral no sentido contemporâneo do termo, mas de moral no sentido de autores que observaram a moral seiscentista. Daí a designação de moralistas: autores que se interessavam em observar o mecanismo das práticas culturais.

O percurso pelos livros da Bíblia romana, ao mostrar a pré-formação – cultural e discursiva – da ambiência anterior à formação da forma simples em questão, também mostra, nesse mesmo ambiente, o funcionamento moralizante do ditado, comunicando uma experiência para afirmar uma moral, ou seja, determinada experiência torna-se exemplo da moral. Em alguma medida, a experiência relatada pelo filósofo René Descartes (1596-1650) em suas correspondências parece resguardar vestígios dessa prática cultural – por isso a referida feição mista do caso cartesiano.

## **IDADE MÉDIA, RENÉ DESCARTES, E A RECEPÇÃO CRÍTICA**

Digamos que, em nome de seu monoteísmo, a Inquisição interpretou de modo literal a presença da espada no relato bíblico, principiando assim um processo de averiguação e inquéritos religiosos que se ocupavam dos chamados hereges. Ateísta ou politeísta, a heresia era combatida por intermédio da cruz – conversão – ou da espada – execução. Entre o peso da cruz e o fio da espada, encontrava-se aquele que era acusado de heresia, aquele que não professava uma religião, aquele que se opunha às ideias vigentes – este último parece ser o caso de Descartes, como veremos. Entre as duas estradas, o caminho aberto e reclamado pela ordem vigente parece ter sido o caminho mais escolhido. É isso o que nos informa a correspondência de René Descartes (1596-1650), contemporâneo da inquisição cristã. Antes de publicar o *Discurso do método*, Descartes confessa que:

[...] ele [Galileu] deve ter querido afirmar o movimento da Terra que, bem sei, já foi outrora censurado por alguns cardeais. Mas pensei ter ouvido que, depois do que se deu, não mais se deixou de ensinar isso, e até em Roma. Confesso que, se esse movimento é falso, todos os fundamentos de minha filosofia também o são, pois aquele se demonstra, evidentemente, por estes. E está de tal maneira ligado com todas as partes do meu Tratado, que não o poderia daí destacar sem tornar o restante completamente defeituoso. Mas como não desejo, por nada deste mundo, que de mim se origine um discurso em que se encontre a menor palavra que possa ser desaprovada pela Igreja, desse modo prefiro suprimi-lo do que fazer com que apareça estropiado. (DESCARTES *apud* João Cruz Costa, 2011, p. 14-5)

O testemunho do filósofo é significativo. Entre a cruz e a espada, ele não pensou duas vezes. Podemos encontrar, na leitura de *Discurso do Método*, tal preocupação com o censor recepcional medieval expressa nas seguintes palavras: “[...] ser útil sem ser nocivo a ninguém [...]” (DESCARTES, 2011, p. 29). Afirmação que pode ser entendida como uma tomada de posição defensiva em relação a possíveis retaliações, como fora o caso de Galileu Galilei (1564-1642) e de Giordano Bruno (1548-1600). Para relembrarmos de tais retaliações, exemplos literais da aplicação da ideologia da cruz e da espada, transformada em lei pela Inquisição, citamos a explicação do filósofo Danilo Marcondes (2006):

A filosofia de Descartes inaugura de forma mais acabada o pensamento moderno propriamente dito, juntamente com a dos empiristas ingleses. Pensamento antecipado e preparado, é claro, pelo humanismo do século XVI, pelas novas concepções científicas da época e pelo ceticismo de Montaigne e de outros, [...] O tempo de Descartes é também um tempo de profunda crise da sociedade e da cultura europeias, um tempo de transição entre uma tradição que ainda sobrevive muito forte e uma nova visão de mundo que se anuncia. (MARCONDES, 2006, p. 159).

Explicando o porquê, Marcondes diz:

As grandes navegações, iniciadas já no século XV, e principalmente a descoberta da América vão alterar radicalmente a própria imagem que os homens fazia da Terra. As teorias científicas de Nicolau Copérnico, Giordano Bruno, Galileu Galilei e Johannes Kepler vão revolucionar a maneira de se considerar o mundo físico, dando origem a uma nova concepção de universo. A Reforma de Lutero vai abalar a autoridade universal da Igreja católica no Ocidente, valorizando a interpretação da Bíblia pelo próprio indivíduo. (MARCONDES, 2006, p. 159).

Tais observações parecem-nos fundamentais para entender o sentido de cruz e de espada para o filósofo francês. Mais que meros símbolos da ideologia cristã, eles representavam a própria possibilidade de vida ou morte de visões divergentes:

A Contrarreforma representa a reação da Igreja ao protestantismo e terá como uma de suas consequências a Guerra dos Trinta Anos, da qual o próprio Descartes participa. As novas teorias científicas são condenadas. Giordano Bruno é queimado vivo, Galileu proibido de lecionar (1633). Trata-se de um tempo de conflitos, crises, incertezas. A obra de Descartes pode ser vista assim como uma longa reflexão sobre seu tempo e como uma tomada de posição frente à crise de sua época. (MARCONDES, 2006, p. 159)

Sendo prudente, Descartes ainda poderia dar continuidade aos seus estudos, evitando assim os problemas de um Galilei e de um Bruno. O que não significa que ele não se dava por satisfeito, em sua correspondência e no *Discurso do método*, com o estado em que se encontrava o conhecimento. Mas ciente da situação em que se encontrava, teme implodir o edifício cristão e servir de exemplo, como Galilei e Bruno. O relato do francês sugere que a história dos homens impõe limites aos próprios homens. A melhor saída seria, portanto, a referida fórmula “[...] ser útil sem ser nocivo a ninguém [...]” (DESCARTES, 2011, p. 29).

Os dicionários informam o campo semântico que descreve as atitudes heréticas assim: blasfemador, profanador, renegador. Ou: ateu, cético, descrente, ímpio. E: anticonformista, dissidente, heterodoxo, inconformista. De acordo com a correspondência cartesiana, poderíamos acrescentar “estropiado”. O receio de transmitir a ideia de estropiado – e ter que responder às críticas romanas – pode ter sido uma espécie de pedra no meio do caminho do filósofo; pedra que pode ter influenciado a escrita cartesiana: “Mas como não desejo, por nada deste mundo, que de mim se origine um discurso em que se encontre a menor palavra que possa ser desaprovada pela Igreja, desse modo prefiro suprimi-lo do que fazer com que apareça estropiado” (DESCARTES *apud* João Cruz Costa, 2011, p. 14-5).

Sob o signo da cruz e da espada, o censor religioso impunha limites à filosofia cartesiana. Em alguma medida, a legitimidade da filosofia estava nas mãos de Roma, muito embora o desenvolvimento do conhecimento estivesse em mãos ditas heréticas. Mesmo assim, a leitura desse trecho da correspondência do filósofo, em perspectiva com a referida obra, sugere que ele escreveu o que era possível escrever sem correr os riscos e consequências que Galilei e Bruno correram. Sem parecer, digamos, quixotesco.

Três foram o objetivo até aqui: primeiro, mostrar, de modo hipotético, o ambiente cultural anterior ao florescimento da forma simples. Em seguida, focalizando o paradigma discursivo, objetivamos mostrar que “[...] as condições do *dizer* atravessam o *dito*, e no qual o *dito* reflete suas próprias condições de enunciação [...]” (MAINGUENEAU, 2010, p. 20; grifos do autor). Parafraseando Maingueneau (2010), o posicionamento do escritor guarda relações com o destinatário (Descartes e a recepção religiosa) e com os modos de circulação da obra (a Igreja poderia se apropriar do *Discurso do método* e levantar, contra o francês, acusações que levantara contra Galileu e Bruno) e qualquer elemento textual do suporte material poderia ser um indício dessa relação (indício de heresia ou de autor estropiado). A menor palavra poderia colocá-lo entre a cruz e a espada. Por fim, o terceiro objetivo foi apontar os significados conotativo e denotativo da forma simples que intitula o trabalho. Conotativamente, ela sugere uma realidade invisível. Denotativamente, essa realidade pode se materializar, como foi o caso de Galileu e de Bruno – e não deixa de ser o da preocupação cartesiana.

## ***THE ROAD (NOT) TAKEN: RENÉ DESCARTES, MACHADO DE ASSIS E A TRADIÇÃO***

*Two roads diverged in a yellow wood,  
And sorry I could not travel both  
And be one traveler, long I stood  
And looked down one as far as I could*



Diferentemente do eu-lírico do poema *The road not taken*, de Robert Frost, o filósofo seguiu o caminho tradicional, seguindo assim a ideologia da cruz a fim de evitar o fio da espada. Em alguma medida, no Brasil oitocentista, Machado de Assis parece ter passado por um processo análogo: em 1872, quando publica seu primeiro romance, *Ressurreição*, ele parece estar entre a cruz, a do Romantismo como lei a ser aplicada, e a espada da recepção crítica, que apoia a empresa romântica. Na década anterior, ao publicar seu primeiro volume de teatro, Machado de Assis foi severamente criticado por um dos defensores da missão romântica que resenhou suas peças. Resenha que, como mostra Ubiratan Machado (2003), se tornou a palavra final sobre as peças machadianas até hoje. Na época, se foi coincidência ou não, fato é que ele não mais publicou peças nem deu continuidade ao segundo volume, visto que a presença do primeiro volume supõe sequência.

A hipótese de que a primeira advertência de *Ressurreição* responde a questões impostas pelos seus contemporâneos provém da leitura da crítica de Quintino Bocaiúva (1836-1912), mencionada abaixo, o referido crítico oitocentista brasileiro que defendia o ideal romântico. As questões colocadas por Bocaiúva, na verdade, são questões que, desde o lançamento de *Niterói*, em 1836, estavam sendo discutidas no Brasil (CANDIDO, 1993). Discussão em que, como se sabe, Machado de Assis tomou suas primeiras posições em 1858, quando publica “O presente, o passado e o futuro da literatura brasileira”. Nele, ele dá início a sua filiação à missão romântica, deixando-a de lado totalmente em 1873, quando discute a cor local – totalmente porque em 1865, quando escreve “Iracema: José de Alencar”, ele já discute a limitação do nativismo/indianismo como sinédoque da literatura brasileira. Antes disso, tal filiação e disposição teórica deixaram o escritor entre a cruz da missão romântica e o fio da espada crítica nacional, porque mostrara apoio teórico ao Romantismo nacional mas produzira obras inspiradas na poética neoclássica francesa. A falta de sincronia entre a teoria e a prática de Machado de Assis foi apontada por Bocaiúva, que logo percebeu que o apoio declarado não correspondia à prática ficcional do autor.

És moço e foste dotado de talento pela Providência de um belo talento. Ora, o talento é uma arma divina que Deus concede aos homens para que estes a empreguem no melhor serviço dos seus semelhantes. A ideia é uma força. Inoculá-la no seio das massas é inocular-lhe o sangue puro da regeneração moral. O homem que se civiliza cristianiza-se. Quem se ilustra edifica-se. Porque a luz que nos esclarece a razão é a que nos alumia a consciência. Quem aspira a ser grande não pode deixar de ser bom. A virtude é a primeira grandeza deste mundo. O grande homem é o homem de bem. Repito, pois, nessa obra de cultivo literário há uma obra de edificação moral. (BOCAIÚVA *apud* MACHADO, 2003, p. 45)

São essas as primeiras palavras da crítica de Quintino Bocaiúva às referidas peças teatrais de Machado de Assis. E as palavras não deixam dúvida quanto ao valor de uma obra literária que não tenha um propósito moral: ela não é legítima. A semelhança com a cobrança inquisitorial não é mera coincidência, e o argumento teológico é prova

disso. Bem como a legitimidade da filosofia e do filósofo passavam pela Inquisição, a da literatura e do escritor, na visão do crítico, que, não podemos esquecer, foi apoiado quando resenhou as peças de Machado, está na relação entre arte e moral, cuja menção ao Cristianismo não é fortuita. É que, como ensina Candido (1993), não se trata de coincidência entre literatura e cristianismo, pois o Romantismo brasileiro foi um movimento de construção nacional. Foi uma escola ortodoxa, que se uniu ao projeto de país pós-1822. Acresce que, seguindo os achados de Márcia Abreu (2013), a posição de Bocaiúva é a posição dominante no século XIX ocidental, inclusive no Brasil – o que se refere à mencionada homogeneidade do processo de cristianização do Ocidente.

## ADVERTÊNCIA DE *RESSURREIÇÃO*

Isso posto, argumentamos que a prática cultural machadiana, nesse caso o romance e seu entorno (desde o prefácio), estavam sob vigilância do Romantismo brasileiro, representado por Quintino Bocaiúva, amigo pessoal de Machado de Assis e defensor ferrenho dos ideais do Romantismo brasileiro (RIBAS, 2008).

Vejam os o prefácio do primeiro romance, a primeira grande obra ficcional de Machado de Assis:

Não sei o que deva pensar deste livro; ignoro sobretudo o que pensará dele o leitor. A benevolência com que foi recebido um volume de contos e novelas, que há dois anos publiquei, me animou a escrevê-lo. É um ensaio. Vai despretensiosamente às mãos da crítica e do público, que o tratarão com a justiça que merecer. (ASSIS, 1962, I, p. 114)

A partir da leitura da primeira advertência de *Ressurreição*, em que se nota dois pesos e duas medidas – o leitor é ignorado, ao passo que o crítico é venerado (cogita-se o porquê: retórica amortecedora de possíveis críticas) – notamos um Machado de Assis nada desabusado, como nos ensina os manuais de literatura. Talvez por que estivesse consciente da expectativa crítica. A ignorância em relação ao leitor comum é mais uma estratégia para valorizar o leitor especializado e menos verdade do que parece. Portanto, consciência dupla: da referida cobrança crítica, o censor recepcional e a força da quase lei romântica que o levou a discutir, antes mesmo de discutir o instinto de nacionalidade em 1873, o problema da cor local em 1865, em “*Iracema*: José de Alencar”, e dos riscos de sua aposta ficcional, o limbo para seu romance como fora o destino de suas peças após o juízo quintiniano.

Então parece que foi melhor deixar claro o propósito da atual publicação. Esse dado é fundamental: ao contrário das publicações seriadas – como foi o caso de *Contos fluminenses*, de 1870 – o livro não permite modificações posteriores, para adequá-lo ao gosto do freguês do folhetim. Logo, nada melhor que um prefácio-resposta à sentinela crítica, deixando assim claro o propósito do autor para os cavaleiros da causa nacional e da ordem romântica.

Minha ideia ao escrever este livro foi pôr em ação aquele pensamento de Shakespeare:

*Our doubts are traitors*

*And make us lose the good we oft might win*

*By fearing to attempt.*

Não quis fazer romance de costumes; tentei o esboço de uma situação e o contraste de dois caracteres; com esses simples elementos busquei o interesse do livro. (ASSIS, 1962, I, p. 114)

Essa hipótese de leitura mostra-se plausível quando aproximamos a advertência de *Ressurreição* da conclusão da referida crítica de Bocaiúva, que parece certo da força do Romantismo nacional, visto o que afirma:

O que desejo o que te peço, é que apresente nesse mesmo gênero algum trabalho mais sério, mais novo, mais original e mais completo. Já fizeste esboços, atira-te à grande pintura. Posso garantir-te que conquistarás aplausos mais convencidos e mais duradouros. Em todo caso, repito-te que fazes bem. Sujeita-te à crítica de todos, para que possas corrigir-te a ti mesmo. (BOCAIÚVA *apud* MACHADO, p. 46)

A dicção do prefácio parece corresponder ao apelo quintiniano: o tom empregado por Machado de Assis é sério; o trabalho, novo e original, além de completo – e é sobretudo uma resposta ao pedido de grande pintura – metáfora oitocentista para livro de fôlego.

Notamos, em relação à leitura do prefácio em perspectiva com tal crítica, uma vontade de contribuir com a questão nacional sem ser nocivo a ela, ou seja, quer ser útil sem desdenhar do Romantismo. De modo análogo ao francês, o brasileiro mostrava-se insatisfeito com a força do *status quo*, que o interroga a respeito de determinadas escolhas. Mas, neste caso, trata-se de um padrão literário que se tornou quase que sinônimo do Romantismo brasileiro e da literatura brasileira: a célebre questão da cor local, cuja referida revista *Niterói* e Ferdinand Denis são o ponto de apoio e partida (CANDIDO, 1993).

Por isso, parece ser possível cogitar que há, em 1872, um Machado de Assis entre a cruz e a espada do Romantismo brasileiro – ele estava longe de ser o grande escritor nacional, embora fosse reconhecido como escritor, poeta e jornalista (MASSA, 2009). A partir dos indícios apontados, o autor se encontrava em uma situação semelhante à situação do francês, mas com uma ressalva: em Descartes há risco de morte. Em Machado, cristalizada a experiência literal da cruz e da espada, não há um risco como aquele. Contudo, a ameaça não deixa de ser mortal para o aspirante às Letras nacionais, no século XIX. É neste sentido que as práticas culturais de Descartes e Machado estavam sob vigilância. A recepção não só apreciaria as obras, mas também poderia ter alguma influência sobre o destino de seu autor. Reiteramos: considerando o destino das peças de Machado de Assis, podemos cogitar a delicadeza desta estreia romanesca. É neste sentido que podemos pensar na forma simples em questão como ferramenta metodológica.

Estudamos o contexto de publicação de *Ressurreição* para sublinharmos a relação entre obra e entorno, no sentido explicado anteriormente por Maingueneau (2010). Relação que o autor, a exemplo de Descartes, mostra-se ciente do clima recepcional em que a sua obra será publicada. Também se mostra consciente de que está perante um júri que tem determinadas expectativas, que tem o poder de legitimar ou não um autor. Há indícios para pensar que supunha estar entre a cruz (condescendência com a recepção) e o fio da espada crítica (o romance tendo o mesmo fim de suas peças). É aqui que o ditado funciona como partilha social de uma determinada experiência histórica, porque o próprio Bocaiúva foi explícito na passagem citada, que reproduzimos: “Posso garantir-te que conquistarás aplausos mais convencidos e mais duradouros. Em todo caso, repito-te que fazes bem. Sujeita-te à crítica de todos, para que possas corrigir-te a ti mesmo” (BOCAIÚVA *apud* MACHADO, p. 46).

Nota-se que, pelo menos no que se refere aos leitores especializados, Bocaiúva profere o elogio ambíguo como se falasse por todo o corpo crítico – vale lembrar que, segundo Ubiratan Machado (2003), a leitura de Bocaiúva foi endossada por outros jornais da época:

Em 1863, ao publicar seu primeiro volume de *Teatro*, reunindo *O caminho da porta* e *O protocolo*, Machado solicitou um prefácio a Quintino, publicado com o título de *Carta ao autor*. Nela (...), o grande jornalista mordida e assoprava, fazia restrições e concessões [...] para concluir que as peças machadianas eram frias e insensíveis, mais adequadas a uma leitura de gabinete do que à encenação (MACHADO, p. 9-10).

É simultaneamente positivo, quando reconhece o talento nacional, e negativo, quando o talento é mal empregado no neoclassicismo. Assim, o mal emprego do talento, que optara pela poética clássica nas peças, anula o talento verdadeiro, isto é, não se torna ferramenta edificante, nos termos da crítica quintiniana, mencionada anteriormente. Consequentemente, a subjetividade do escritor nacional é infrutífera à medida que não adere às demandas da causa brasileira. A polidez do crítico não deixa dúvidas: se queres ser bem-recebido sem polidez, é preciso estar de acordo com a proposta teórica. A cobrança parece colocar as cartas na mesa: o autor tem liberdade de escolha, mas arcará com as consequências. Se seguisse aquela trilha, não teria “aplausos mais convencidos e duradouros”.

Considerando que Machado de Assis está a fim de conseguir aplausos convencidos, o prefácio de *Ressurreição* pode ser lido como resposta dialógica ao contexto de publicação da obra. A retórica machadiana se refere aos senões colocados pela crítica.

Então, podemos concluir que a crítica representa a palavra final para o aspirante a romancista, bem como a recepção medieval representava a palavra final para o filósofo. De modo análogo ao que a Igreja de Roma representava para o francês, argumentamos que a crítica romântica, que significou um período de transição entre as ideias clássicas e o Romantismo (CANDIDO, 1993), representava um certo perigo para o brasileiro, que a enfrenta já no prefácio de *Ressurreição*. Em última instância, trata-se de uma

questão de adequação ou de perigo de limbo recepcional para *Ressurreição*, visto que as peças de 1860 de Machado de Assis tiveram tal fim, tanto sincrônica quanto diacronicamente. Reiteramos tal informação por causa disso: de todos os gêneros praticados por ele – crônicas, contos, poesia, romance e teatro – este último é, de longe, o menos estudado entre nós.

Se nada na língua é por acaso, quiçá na literatura... Mas parece que Machado fez uma boa escolha: o livro recebeu doze resenhas – e duas foram internacionais (MACHADO, 2003).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como explica Candido (1993), a formação do cânone nacional era uma função desempenhada pelos críticos envolvidos com a questão romântica. Os críticos, leitores especializados e, portanto, capazes de desempenhar tal função, não podiam ser facilmente ignorados porque representavam a boa nova nacional, que se opunha ao passado (neo)clássico, símbolo de colonização e escravização da inteligência brasileira. Daí que não surpreende o fato de Machado de Assis ter ignorado o leitor comum, na primeira advertência de *Ressurreição*, e ter exaltado o exercício crítico. Por isso entendemos tal ignorância como estratégia retórica. O contrário é que causaria surpresa. Afinal, caso ele quisesse ser bem-recebido, não poderia ignorar a crítica nem o recado de Quintino Bocaiúva: era uma questão de escolha e consequência.

Até onde sabemos, René Descartes não teve a oportunidade de passar em revista a sua trajetória intelectual. Machado de Assis, por outro lado, teve tal oportunidade quando, no início do século XX, a editora Garnier publicou novas edições de seus primeiros romances – os romances da década de 1870. Naquela altura da história ele era um escritor consagrado. Como de costume, escreveu alguns prefácios para as reedições dos romances de 1870, republicando-os com dois prefácios: o novo (testamento) e o antigo (testamento), excetuando *Iaiá Garcia*. Os novos prefácios-testamento de Machado de Assis, redigidos como uma espécie de desculpas por trazer à público romances tão distintos da imagem que o autor então promovia e sustentava, nos permite o seguinte paralelo:

*Two roads diverged in a yellow wood,  
And sorry I could not travel both  
And be one traveler, long I stood  
And looked down one as far as I could  
[...]  
Two roads diverged in a wood, and I—  
I took the one less traveled by,  
And that has made all the difference.*

O paralelismo já deve estar claro: antes de seguir o caminho menos trilhado, como bem observou Manuel Bandeira (1962, v. III, p. 000), em “O Poeta”, Machado de Assis era um escritor ordinário. Mas o estalo que teve “*has made all the difference*” – tanto para o próprio escritor quanto para a literatura brasileira. Nos textos novos, ele teve a oportunidade de olhar para trás e pensar a respeito dos caminhos trilhados. O caminho que esperamos ter esclarecido não é o caminho célebre, mas o primeiro, anterior ao estalo. Claro está que o caminho com o qual trabalhamos é a dita primeira fase. A partir do exposto, o hipotético diálogo com a crítica “*made all the difference*” – embora ele jamais tenha tratado do assunto. Por outro lado, ele também não mais escreveu teatro como antes. E a referida polidez da expressão “aplausos sinceros” de Bocaiúva nos permite pensar no tamanho da indiferença da crítica romântica em relação à literatura que não comungasse de seus ideais. Além disso, Candido (1993) e Márcia Abreu (2013) atestam o fato: a estreita relação entre literatura e moral impunha à primeira, enquanto prática social, um propósito edificante. Acresce que, como esperamos ter mostrado, a crítica quintiniano é, neste ponto, ilustrativa. Se assim for, o sintagma “*made all the difference*”, em termos de adequação – como estamos argumentando – fez toda a diferença para o Machado de Assis romancista que estreava em 1872. Caso o escritor não tivesse se ajustado às exigências da crítica oitocentista, como parece ter sido o caso, visto que o romance vingou entre os coetâneos – 12 resenhas e duas edições –, a história poderia ter sido outra. Em alguma medida, parece que se Descartes não tivesse feito mesmo, a história também poderia ter sido outra. Hipóteses contrafactuais, sem dúvida - mas elas provêm de oposições bem reais. Por esta razão que, a partir da forma simples “entre a cruz e a espada”, poderíamos pensar na complexidade de tais práticas culturais sob vigilância, ao invés de ver o francês como ingênuo, como acontece com algumas leituras apressadas do *Discurso do método*, e o brasileiro como gênio, como ocorre em alguns manuais de literatura, que o vê acima de questões históricas.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, Márcia. Conectados pela ficção: circulação e leitura de romances entre a Europa e o Brasil. *O eixo e a roda*. v. 22, n.1, 2013. Minas Gerais: UFMG. Disponível em <[http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o\\_eixo\\_ea\\_roda/article/view/5363/4769](http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o_eixo_ea_roda/article/view/5363/4769)> Acesso em: 09 mai. 2015.
- ASSIS, Machado de. *Obras completas*. vol, I, II e III. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1962.
- BANDEIRA, Manuel. O poeta. In: \_\_\_\_\_. ASSIS, Machado de. *Obras completas*. III. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1962, p.9-14.
- BENJAMIN, Walter (1994). O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994, p.197-221.

BOURDIER, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Tradução de Mariza Côrrea. Campinas, SP: Papyrus editora, 2011

CANDIDO, Antonio. A consciência literária. *Formação da literatura brasileira*. Itatiaia limitada: Belo Horizonte-Rio de Janeiro: 1993, p.282-327.

CASTRO, Frei João José Pedreira de. *Bíblia sagrada*. São Paulo: Ave-Maria – edição Clarentina, 2004. Disponível em: < <http://www.claret.com.br/biblia/> > Acessado em 03 mai. 15.

MACHADO, Ubiratan. *Roteiro de consagração: Machado de Assis*. Rio de Janeiro: EdUERj, 2003.

MAINGUENEAU, Dominique. Prefácio. In: \_\_\_\_\_. MELLO, Celina Moreira de; CATHARIANA, Pedro Paulo Ferreira. *Cenas da literatura moderna*. Tradução de Pedro Catharina. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010, p. 19-26.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MASSA, Jean-Michel. *A juventude de Machado de Assis, 1839-1870: ensaio de biografia intelectual*. Tradução de Marco Mattos. São Paulo: UNESP, 2009.

JOLLES, André. *Formas simples*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1976.

FROST, Robert. *Mountain Interval*. New York: Henry Holt and Company, 1920; Bartleby.com, 1999. [www.bartleby.com/119/](http://www.bartleby.com/119/). Disponível em: < <http://www.bartleby.com/119/1.html> > Acessado em 03 mai. 15.

RIBAS, Maria Cristina Cardoso. *Onze anos de correspondências: os machados de Assis*. Rio de Janeiro: 7Letras e PUC-Rio, 2008.