

VELHA CASA PATRIARCAL

Patriarcalismo e farsa em Machado de Assis

Marco Cícero Cavallini
Universidade Estadual de Maringá

Resumo: Este artigo analisa aspectos do patriarcalismo presentes em obras de Machado de Assis. O objetivo é evidenciar a crítica a uma cultura patriarcal idealizada, segundo padrões de uma antiguidade clássica difundida no século XIX. Trata-se, portanto, da anatomia de uma farsa, oculta na retórica refinada de representantes da oligarquia escravocrata. Machado de Assis revela, em seus escritos, o ethos da oligarquia que estruturou a sociedade brasileira do anos 1800.

ETERNA MORADA

Em “Casa velha”, conto publicado no periódico *A Estação* entre janeiro de 1885 e fevereiro de 1886, destaca-se uma passagem em que o narrador descreve “o pequeno mundo” governado com “muita discrição, brandura e justiça” por Dona Antônia, viúva de um ex-ministro de Pedro I:

Casa, hábitos, pessoas davam-me ares de outro tempo, exalavam um cheiro de vida clássica. Não era raro o uso de capela particular; o que me pareceu único foi a disposição daquela, a tribuna de família, a sepultura do chefe, ali mesmo, ao pé dos seus, fazendo lembrar as primitivas sociedades em que florescia a religião doméstica e o culto privado dos mortos. [...] Com efeito, a casa era uma espécie de vila ou fazenda, onde os dias, ao contrário de um rifão peregrino, pareciam-se uns com os outros; as pessoas eram as mesmas, nada quebrava a uniformidade das cousas, tudo quieto e patriarcal. (Assis 1997, 2:1001)

John Gledson (1986) abordou *Casa Velha* como um elo fundamental para a compreensão de *Dom Casmurro*. O conto, que em vários aspectos anunciaria a obra prima posterior, ganha relevo como o mais ambicioso ensaio em que Machado articula o enredo ficcional a um tema político e histórico. Se as memórias de Bento Santiago derivam diretamente de *Memórias póstumas de Brás Cubas* e *Quincas Borba* quanto à “técnica narrativa”, o narrador digressivo e volúvel, com respeito à trama, elas descenderiam dos primeiros romances. Conforme observou Gledson (1986, 26–57), *Casa Velha* se apresenta como a primeira tentativa de fusão destas duas correntes. O drama familiar que data do ano de 1839, centrado no interdito que pesa sobre o amor entre o filho herdeiro (Félix) e a agregada (Lalau), refletiria o drama político que culminou com a Maioridade. O crítico interpreta as manobras da matriarca Dona Antônia, para impedir a união indigna de seu filho, como expressão da reação da oligarquia à experiência republicana da Regência, período que a classe dominante representara como uma ameaça de caos e

desordem social, tratando de empreender a política do *regresso* conservador para “frear o carro revolucionário”.¹

Quanto ao trecho acima citado, Gledson (1986, 46) o destaca como exemplo notável de que Machado de Assis “levava suas especulações sobre a natureza da sociedade e a família até um nível antropológico, comparando a família ampliada a uma tribo primitiva, em seu reduto auto protetor”. O parágrafo concentra observação e análise, parece destoar um pouco da descrição geral da casa que encarna o *ancien régime*, pois que fora construída pelo avô de Dona Antônia em 1780, depois que voltara da Europa, “donde trouxe ideias de solar e costumes fidalgos”. Do avô e da mãe é que aquela filha de Minas Gerais, criada no Rio de Janeiro, herdara uma “pontazinha de orgulho” que lhe quebrava a “unidade da índole, essencialmente chã”. Nhãtonia trazia sempre na lembrança o que lhe dissera este mesmo avô “com um modo muito sério”, quando ainda mocinha, impressionada e com medo, teve de encarar e cumprimentar o rei que aportara no Rio de Janeiro: “Menina, uma Quintanilha não treme nunca!” (Assis 1997, 2:1002).

Os enquadramentos sobrepostos no retrato do “pequeno mundo” de *Casa Velha*, que misturam motivos de uma sociedade primitiva aos da antiguidade clássica e da aristocracia europeia, perdem seu ar arbitrário e ganham um realce inesperado se relacionarmos o comentário em destaque ao famoso livro de Numa Denys Fustel de Coulanges (1998). *La cité antique* teve sua primeira edição publicada no ano de 1864, Machado de Assis possuía em sua biblioteca a sexta edição da livraria Hachette de 1876 (Jobim 2001, 38). O que aproxima esse estudo da observação sobre a capela particular e o túmulo do patriarca no conto é justamente o argumento principal da tese de Fustel de Coulanges, que parte dos indícios de “crenças primitivas” encontradas na história indo-europeia sobre a alma e a morte para narrar o florescimento, a força e a influência da religião doméstica na formação e desenvolvimento das instituições familiares, jurídicas e políticas da antiguidade. O culto dos deuses domésticos, chamados *lares* ou *penates*, que representariam os antepassados das famílias aristocráticas, assume um papel fundamental na compreensão do direito, da ordem social e da história greco-latina:

Em tempos muito antigos, o túmulo estava no próprio seio da família, no centro da casa, não longe da porta, “a fim de que”, cita um antigo, “os filhos, tanto ao entrar como ao sair de sua casa, encontrem sempre a seus pais, e, de que cada vez que o façam, lhes dirijam uma invocação”. Deste modo, o antepassado vivia no grêmio dos seus familiares; invisível, mas sempre presente, continuava fazendo parte da família, nesta sendo sempre o pai. Imortal, propício, divino, interessava-se pelo que tinha deixado de mortal sobre a terra; conhecia as suas necessidades, ajudava os seus nas suas fraquezas. (Fustel de Coulanges 1998, 30–31)²

Essa passagem nos faz pensar na frequente ausência física do pai na ficção machadiana e na sua suposta presença sobrenatural e influência de além-túmulo

1. Ver também Gledson (1991, 57–65 e 92–102). A expressão em itálico é de Bernardo Pereira de Vasconcelos.

2. A citação de Fustel de Coulanges sobre a invocação é tirada da *Helena* de Eurípedes. Há uma edição online de *La cité antique* da Librairie Hachette de 1900 realizada por Jean-Marc Simonet (disponível no http://classiques.uqac.ca/classiques/fustel_de_coulanges/cite_antique/fustel_la_cite_antique.pdf).

sobre o destino de sua família, recurso que Roberto Schwarz (1981, 151) assinalou como estratégia do escritor para abordar a ação do poder patriarcal sobre os subordinados e que Gledson (1991, 57–65) desenvolveu em sua análise. No entanto, se Machado encontrou na tese de Fustel de Coulanges um respaldo histórico para sua crítica, ele provavelmente não recorreu a ela apenas para dar um colorido clássico ao mundo da oligarquia escravista. Não se trata de uma justaposição superficial entre o universo senhorial e o da aristocracia antiga. O que convida a refletir sobre o emprego desse anacronismo é que, com seu estudo, Fustel de Coulanges pretendia justamente estabelecer uma distinção profunda entre o passado e o presente. Na introdução de sua obra o historiador declara que, além de mostrar os princípios e as regras que governaram a sociedade grega e a romana, seu principal esforço foi o de evidenciar “as diferenças radicais e essenciais que, para sempre, não de distinguir estes povos antigos dos da sociedade moderna” (Fustel de Coulanges 1998, 1–2):

O nosso sistema de educação obrigando-nos a viver desde a infância na tradição dos gregos e dos romanos, habituou-nos a compará-los sempre conosco, a julgar a sua história pela nossa e a explicar as nossas revoluções pelas deles. [...]

Esta noção errada da matéria tem seus perigos. A ideia formada sobre Grécia e Roma muitas vezes perturba as nossas gerações. Por uma observação errada das instituições da cidade antiga, imagina-se poder fazê-las reviver entre nós nas leis da atualidade. Iludem-se, assim, quanto à noção de liberdade que tiveram os antigos e destarte a liberdade entre os modernos tem corrido os seus riscos. Os nossos últimos oitenta anos mostram-nos claramente como uma das grandes dificuldades a opor-se à marcha da sociedade moderna está neste nosso inveterado costume de termos a Antiguidade grega e romana sempre diante dos olhos.

Tais considerações seguramente não escapariam a Machado de Assis e, no geral, poderiam ser aplicadas à percepção da elite brasileira do oitocentos, que adorava se mirar e se maquilar em uma *psyché* francesa. Nota-se que Fustel de Coulanges insere sua obra em uma ampla discussão política. Os “últimos oitenta anos”, considerando-se o ano da primeira edição, levam a 1784 e demarcam um período que abarca a Revolução Francesa, Primeiro Império, Restauração, Monarquia de Julho, Segunda República e o Segundo Império. Não é meu propósito aqui entrar no debate sobre a apropriação da antiguidade clássica por revolucionários e contrarrevolucionários, ou discutir a posição particular do autor, minha intenção é focalizar a denúncia desta *imitatio perversa* do passado.³

Ao apoiar minha análise sobre a obra de Fustel de Coulanges (1998), não pretendo exagerar sua reverberação sobre a ficção de Machado de Assis, o que seria difícil sustentar. Utilizo-me de *A cidade antiga* simplesmente porque ela enfoca, de um modo sistemático, aspectos do patriarcalismo sob uma perspectiva histórica

3. Pierre Vidal-Naquet (1990) lembra que a denúncia desta *imitatio perversa* da antiguidade fora feita também por Rousseau, na sua nona *Lettres écrites de la montagne* de 1764, e ainda por Marx n’*A Sagrada Família*, texto de 1845, em que o autor reprovaria a visão equivocada de Robespierre e Saint-Just sobre a antiguidade, pois confundiriam a república antiga, realista e democrática, baseada nos fundamentos do regime escravista, com o Estado representativo moderno, espiritualista e democrático, que repousava sobre a escravidão emancipada, a sociedade burguesa.

do século XIX, o que permite distinguir, comparar e avaliar as alusões à ordem antiga no romance *Dom Casmurro*.⁴

Esse espelhamento histórico pode ser visto como um dos artifícios da oligarquia senhorial para legitimar sua superioridade e assegurar a base moral de seu domínio. A hipótese é a de que Machado viu nesta imitação um elemento de *farsa* e, em certos momentos, de *perturbação* mental de seus atores.

PIETÀ

Em *Dom Casmurro* as referências à antiguidade clássica e ao patriarcalismo são notáveis. Mas, se em *Casa Velha* o culto do patriarca e a religião doméstica se explicitam através de um pequeno comentário do padre-narrador, no romance essas crenças se apresentam de forma mais integrada e diluída.

A personalidade de Dona Glória é o primeiro indício do apego da família Santiago aos hábitos dos antigos. Ela ficara viúva aos trinta e um anos de idade e, ao invés de voltar para Itaguaí, “preferiu ficar perto da igreja” em que fora sepultado o marido. Tratou de vender a fazenda e os escravos, investindo em outros que pôs ao ganho ou alugou, comprou uma porção de prédios na corte, apólices e se instalou de vez na casa de Matacavalos, “onde vivera os dois últimos anos de casada”, ou seja, entre 1844 e 1846. Em 1857, quando nos é apresentada pelo filho casmurro, D. Maria da Glória Fernandes Santiago contava quarenta e dois anos e, embora fosse ainda “bonita e moça”, teimava em ocultar o que escapara à ação do tempo. Escondia-se em um “eterno vestido escuro, sem adornos, com um xale preto” nos ombros dobrado em triângulo e seguro ao peito por um camafeu. Usava os cabelos, em bandós, presos sobre a nuca por um velho pente de tartaruga ou por uma touca branca de folhos. Andava pela casa com “sapatos de cordovão rasos e surdos”, de manhã até a noite, vigiando e orientando todos os serviços domésticos (*Dom Casmurro*, cap. VII).

D. Glória age como uma eterna viúva, sua fidelidade, ao que parece, supera a morte do esposo. Representa ser uma mulher isenta de vontade própria, cumpre estritamente seus deveres domésticos e restringe sua vida ao lar e a igreja. Lembra, em seu exemplar conformismo, a Mariana do “Capítulo dos chapéus”, conto de 1883, com a grande diferença de que descende de uma família com um sobrenome digno de ser mencionado: “Era filha de uma senhora mineira, descendente de outra paulista, a família Fernandes” (*Dom Casmurro*, cap. VII). Sendo assim, do ponto de vista da classe social, a mãe de Bentinho fraterniza mais adequadamente com D. Antônia, uma Quintanilha, filha de Minas Gerais com parentes em São Paulo. Por outro lado, no que diz respeito à veneração pelo esposo, é com a mãe de Brás Cubas que ela melhor se assemelha. Segundo Brás, sua mãe “era uma senhora fraca, de pouco cérebro e muito coração, assaz crédula, since-

4. Sobre os debates historiográficos no século XIX que envolviam questões antigas e modernas, ver Vidal-Naquet (1990, cap. VII–X). E ainda, François Hartog (2003), que aborda diretamente o caso de Fustel de Coulanges. As polémicas eram reproduzidas em periódicos de ampla circulação, incorporavam-se às discussões políticas do momento e mencioná-las era uma forma de demonstrar erudição e autoridade.

ramente piedosa, —caseira, apesar de bonita, e modesta, apesar de abastada; te-mente às trovoadas e ao marido. O marido era na Terra o seu deus” (*Brás Cubas*, cap. XI).

As atitudes de D. Maria da Glória sugerem uma devoção mais intensa pelo seu deus doméstico, uma vez que passara pela provação da viuvez ainda jovem, condição que estendeu até o túmulo. No capítulo sobre a velha sege de seu pai, Santiago retrata com os devidos tons melancólicos o minucioso culto que sua mãe prestava à memória do esposo. A sege com duas rodas era velha e obsoleta, estreita e curta. Tinha a propriedade de não permitir às pessoas de fora que vissem quem vinha dentro, fechava-se na frente com duas cortinas de couro, cada qual com um óculo de vidro, o que deixava aos de dentro a opção e o prazer de “espiar para fora”. D. Glória a conservou o mais que pode, não sabemos se junto com o cocheiro, Pai João, velho escravo da família, “tão velho como a sege”. A carruagem se adequava tão bem “a vida recôndita” da mãe de Bento, que quando já não mais havia nenhuma outra na cidade, ela continuou seu uso. Ficara conhecida na rua e no bairro pela “sege antiga”. Só mais tarde D. Glória a deixou de lado, “sem a vender logo”, vindo a abrir mão da relíquia quando “as despesas de cocheira a obrigaram a isso”:

A razão de a guardar inútil foi exclusivamente sentimental; era a lembrança do marido. Tudo o que vinha de meu pai era conservado como um pedaço dele, um resto da pessoa, a mesma alma integral e pura. Mas o uso, esse era filho também do carrancismo que ela confessava aos amigos. Minha mãe exprimia bem a fidelidade aos velhos hábitos, velhas maneiras, velhas ideias, velhas modas. Tinha o seu museu de relíquias, pentes desusados, um trecho de mantilha, umas moedas de cobre datadas de 1824 e 1825, e, para que tudo fosse antigo, a si mesma se queria fazer velha; mas já deixei dito que, neste ponto, não alcançava tudo o que queria. (*Dom Casmurro*, cap. LXXXVII)

Ao tratar da autoridade na família antiga, Fustel de Coulanges (1998) explica que todo o poder paterno provinha dos preceitos da religião doméstica. As crenças estabelecidas em torno do *lar*, ou seja, do altar doméstico que representava os ancestrais, teriam exercido profunda influência no modo de pensar e de agir dos gregos e romanos, determinando o lugar e a função de cada um dentro do círculo familiar. Basicamente, a família se compunha do pai, da mãe, dos filhos e dos escravos. Por mais restrito que fosse o grupo, ele derivava sua disciplina do culto dos antepassados. O pai era o primeiro junto ao *lar*, o sumo pontífice, ele o acendia e conservava, pois representava a cadeia dos descendentes. A família e o culto só se perpetuavam por seu intermédio. A mulher não se colocava em posição tão elevada porque sua religião não advinha do nascimento, sendo adquirida por meio do matrimônio. A oração que pronunciava junto ao *lar* aprendera de seu marido. Ela não pode representar os ancestrais porque não descende deles. Na vida e na morte a mulher sempre seria considerada parte integrante de seu esposo, mas nunca teria um *lar* para si, nunca seria chefe de um culto. Tanto as leis gregas como as romanas se pautavam pela mesma regra de ouro patriarcal: a mulher nunca deve governar-se à sua vontade. Quando se tornava viúva, ela não podia voltar para sua própria família, pois renunciara, para sempre, ao *lar* de seu pai

pelo casamento. A viúva devia se submeter aos seus próprios filhos, se os tivesse, na falta destes, ficava sob a tutela dos parentes mais próximos do marido.

Se não se igualava ao homem em autoridade no culto doméstico, os antigos concediam à mulher, ao menos, igual dignidade. Latinos, gregos e hindus atribuíam às esposas títulos idênticos ao do marido. Na Roma antiga, por exemplo, dizia-se *paterfamilias* e *materfamilias*, mas a mulher perdia a denominação quando enviuvava. Contudo, a esposa tinha um papel fundamental na religião doméstica, era encarregada de vigiar para que o fogo sagrado não se extinguisse e devia zelar para que o mesmo se conservasse puro. O que certamente significava garantir filhos legítimos ao seu marido. O adultério era considerado o mais abominável dos crimes, pois quebrava a cadeia dos descendentes, profanava o culto, tornava o lar impuro e convertia toda oferenda aos antepassados em impiedade (Fustel de Coulanges 1998, cap. 8–9, 85–102).

Os Santiago não reproduzem fielmente os preceitos antigos, mas não há como negar que se pautam por eles. John Gledson destacou vários detalhes que evidenciam que Machado de Assis concebeu a família de Bentinho como uma paródia da Sagrada Família, que acusa a subversão de valores considerados cristãos como a humildade, a compaixão e a caridade para com o próximo. Tal paródia já havia sido ensaiada em *Casa Velha*, onde D. Antônia e o padre-narrador fazem às vezes de uma “Virgem mãe” e de um padrasto que cooperam para o martírio e sacrifício do filho “para salvar, não a humanidade, mas os estreitos interesses de uma classe” (Gledson 1986, 50). Um dos indícios que levam a mesma conclusão quanto ao romance seria o próprio nome de Maria da Glória, que remete à “Virgem coroada, rainha e triunfante”, “a legítima deidade católica”, segundo a visão de D. Antônia, oposta à “virgem foragida e caída nas palhas de um estábulo” (Gledson 1991, 168–172).⁵ É certo que essa referência assinala igualmente a sujeição dos princípios altruístas a outros que pertenceriam, mais propriamente, à religião patriarcal. A imagem de D. Glória se assemelha a uma *Pietà* e, como tal, mistura traços do patriarcalismo ao do cristianismo, sintetizando bem a feição tradicional da Igreja romana. Maria da Glória imita o ideal da virgem que se dedica a amparar o filho no seu inevitável sacrifício e à devoção ao Pai eterno, realizado em seu próprio marido, cuja vontade é onipotente. Gledson também conclui que o celibato e o culto da Virgem Maria são elementos do catolicismo que contribuem para ressaltar o exclusivismo familiar dos Santiago. A ideia de sacrifício seria ressaltada pela comparação entre a promessa de D. Glória e o episódio em que Deus teria testado a fidelidade de Abraão, exigindo em holocausto seu filho Isaac, o que foi impedido, no último momento, pelo anjo do Senhor (*Dom Casmurro*, cap. LXXX).

As virtudes domésticas foram as mais valorizadas entre os antigos e a todas elas deram o nome de piedade. Entre os romanos, as principais eram a obediência do filho ao pai e o amor consagrado à mãe (*pietas erga parentes*: devoção aos pais); o afeto do pai pelo filho e a ternura da mãe (*pietas erga liberos*: devoção aos filhos). Sentimentos, afetos e obrigações morais estariam presos às crenças que faziam da

5. A citação que Gledson utiliza é de *Casa Velha* (Assis 1997, 2:1023).

religião uma instituição doméstica, daí o caráter sagrado e exclusivista da família (Fustel de Coulanges 1998, 95–102). Ao transportar tais características para o clã Santiago, Machado explicita uma perversão, uma vez que, a religião já não é mais restrita ao pequeno mundo doméstico e não deveria servir a interesses particulares e a manutenção de privilégios de classe.

A confusão dos valores religiosos está implícita no episódio em que o Casmurro santifica a própria mãe. Com alguma dificuldade, Bento fez com que se gravasse na lápide da sepultura de D. Glória a inscrição: uma santa, sem qualquer outra indicação de nome, filiação ou data. O pedido causara estranheza ao escultor e o administrador do cemitério tratou de consultar o vigário da paróquia. Este último chegou a ponderar que as santas ficavam “no altar e no céu”, ao que Santiago respondeu que ele não queria dizer que naquele túmulo repousava “uma canonizada”. Sua intenção era indicar com o termo “uma definição terrena de todas as virtudes que a finada possuiu em vida”. Tanto que não lhe escreveria o nome para conservar póstuma uma de suas qualidades, a modéstia. Além do mais, concluía Bento, “quem se importará com datas, filiação, nem nomes, depois que eu acabar?” (*Dom Casmurro*, cap. CXLII). No entanto, uma modéstia verdadeira, por esses tempos idos e ainda hoje, dispensaria lápides, inscrições e não mobilizaria escultores, administradores de cemitério e vigários de paróquia. Tudo indica que Bento Santiago apenas simula modéstia, ele a usa como um signo de distinção. Sua mãe não necessitava do nome de batismo, afinal, descansaria eternamente ao lado do marido, bastava-lhe um título, a canonização.

Dentre as particularidades das crenças primitivas, Fustel de Coulanges assinala a de que a morte não era vista como uma decomposição do ser, e sim como simples mudança de vida, sendo a sepultura a nova morada. Os gregos chamaram *demônios*, ou *heróis*, às almas humanas divinizadas pela morte, enquanto os latinos as denominaram *lares*, *manes*, *gênios* e *penates*. Estes santos antigos se diferenciam dos santos cristãos precisamente porque seu altar não era público e sua habitação eterna era o próprio túmulo. O culto era reservado aos que estavam unidos pelos laços de sangue ou que haviam penetrado no seio familiar segundo os ritos da adoção (Fustel de Coulanges 1998, 7–34). Nesta religião doméstica, não se invocava a divindade em favor dos outros, as preces estavam sempre voltadas para si e para os seus. Como vestígio deste isolamento das famílias na oração, Fustel de Coulanges destaca um antigo provérbio grego, ainda usado no tempo de Plutarco para repreender ao egoísta: “Tu sacrificas no lar”. O que significava: “Afasta-te dos teus concidadãos, não tens amigos, os teus semelhantes não são para ti coisa alguma, tu só vives para ti e para os teus” (Fustel de Coulanges 1998, 96).

O principal aspecto que aproxima os Santiago da mentalidade antiga é o culto dos valores dimanados das crenças da aristocracia greco-latina. Essa paródia sutil enfatiza o ambiente egoísta e o estreito horizonte moral e afetivo em que Bentinho fora criado. Evidenciam-se as raízes profundas da *casmurric* do narrador, na misantropia de seu pequeno círculo doméstico.⁶

6. Abordei aspectos da melancolia senhorial em *Dom Casmurro* e *Brás Cubas* em um artigo, ver Cavallini (2008).

O LAR E AS FRANJAS

Um elemento que ajuda a ampliar as implicações da perspectiva proposta acima é o *lar* doméstico dos Santiagos. Nas memórias do Casmurro, a casa da família é de importância vital. Reconstruída conforme as lembranças do narrador, ela simboliza a tentativa de reviver o passado, “atar as duas pontas da vida, e restaurar na velhice a adolescência”. O prédio assobradado é refeito de forma a reproduzir em tudo, “aspecto e economia”, o antigo de Matacalvalos. Na sala principal, as mesmas pinturas no teto e nas paredes ajudam a “reconstituir os tempos idos”, grinaldas de flores miúdas com grandes pássaros a levá-las em seus bicos, as figuras das estações nos quatro cantos e, ao centro de cada parede, os medalhões de César, Augusto, Nero e Massinissa (*Dom Casmurro*, cap. II).

Qual o motivo desta obsessão pela antiga casa paterna, recuperar o paraíso perdido da infância? Recorro, mais uma vez, à obra de Fustel de Coulanges em busca de auxílio para tentar compreender as esquisitices do velho Santiago. O historiador observa que a casa, para os antigos, era ao mesmo tempo templo e túmulo. Nela celebravam seu culto e encontravam seus deuses, através dela se perpetuava sua família: “O seu lar é um deus, do mesmo modo que as paredes, as portas e a soleira são deuses, e ainda deuses são os marcos que rodeiam seu campo. O túmulo é altar e os seus antepassados são seres divinos” (Fustel de Coulanges 1998, 236).

Sendo a propriedade inerente à religião doméstica, e vice-versa, ela se encontrava de tal forma incorporada à família que o patrimônio foi considerado inalienável. A interdição da venda das terras é recorrente nas leis antigas e é mencionada em texto de Platão e Aristóteles (Fustel de Coulanges 1998, 66–68). Fustel de Coulanges ressalva que tais crenças não diziam respeito aos pobres. O culto dos antepassados refletiria especialmente a mentalidade da aristocracia. Em Roma são os patrícios, homens nobres, ricos e poderosos que imersos na religião do *lar* atribuíam a muitos atos de sua vida cotidiana um sentido místico, o que os tornava particularmente supersticiosos. Iniciados na ciência augural, consultavam seus deuses domésticos para se aconselharem e lhes conhecer a vontade.

No princípio, a plebe formava uma classe bem distinta, pois não compartilhava da crença dos patrícios. Por isso foi considerada inferior aos clientes, que participavam do culto familiar de seus patronos e estavam submetidos às suas regras (Fustel de Coulanges 1998, 289–296). Nos relatos antigos os patrícios censuravam os plebeus por não terem religião, uma vez que, não tendo antepassados reconhecidos e admitidos legalmente, não possuíam um *lar*. Disto resultava que não se atribuíam à família plebeia um caráter sagrado. Para os patrícios os plebeus eram aqueles que não tinham pais nem família, porque não se admitia entre seus ascendentes um chefe religioso, um *pater*. Sendo assim, o casamento plebeu era visto como uma união irregular, dizia-se: *Connubia promiscua habent more ferarum*, conúbio promíscuo à maneira dos animais (Fustel de Coulanges 1998, 260–266).

Quanto ao direito de propriedade, este também fora vedado à plebe por séculos. Nos primeiros tempos de Roma, só o cidadão podia exercer tal direito. Caso um plebeu chegasse a possuir alguma terra, esta era considerada profana e não admitia demarcação. Toda propriedade, a princípio, deveria ser estabelecida e

consagrada pelos elementos do culto doméstico, ou seja, por um lar, por um túmulo e pelos deuses termos (Fustel de Coulanges 1998, 260–266). Destas crenças, que tornavam os antepassados deuses ou heróis, é que derivava a importância e o caráter sagrado da genealogia na antiguidade, o que parece ser a fonte de inspiração para o cultivo das ascendências e sobrenomes ilustres da aristocracia moderna (Fustel de Coulanges 1998, 102–121, 236–246). Isso nos faz pensar na genealogia dos Cubas e no embuste dessas mitologias familiares que visam a manutenção e a justificativa de privilégios (*Brás Cubas*, cap. III).

É possível perceber como os preconceitos dos patrícios em relação à plebe ecoam na descrição que Bento faz de Capitu e sua gente, o que oferece a oportunidade de um estudo à parte. No momento, essas considerações jogam alguma luz sobre certos trejeitos da família Santiago, e nos auxiliam na tarefa de levantar a máscara antiga que esconde o rosto da oligarquia brasileira. O próprio Casmurro nos induz a refletir sobre seu esforço de reconstrução em um dos últimos capítulos de suas memórias. Segundo o narrador, os leitores o deveriam ter questionado, ainda no princípio de sua história, sobre a razão que o levava a construir a réplica do Engenho Novo, uma vez que possuía “a própria casa velha, na mesma rua antiga”. Santiago explica que, quando morrera sua mãe, pensou em se mudar para a casa e fez uma visita de alguns dias, para inspecionar. A casa toda o desconheceu, o quintal, as árvores, o poço, a caçamba e o lavadouro nada sabiam dele. Ao fundo, o tronco da casuarina tinha “um ar de ponto de interrogação”. Nada lhe suscitou um pensamento ou uma lembrança sequer. A ramagem parecia sussurrar “a cantiga das manhãs novas” e o grunhir dos porcos acompanhava a música, “sonora e jovial”, numa “espécie de troça concentrada e filosófica”. Tendo tudo lhe parecido “estranho e adverso”, deixou que a demolissem (*Dom Casmurro*, cap. CXLIV).

Como se pode compreender tal disparate? Se a residência original nada mais significava, por que razão a reconstruir? A justificativa mais razoável para a demolição seria alegar “despesas de cocheira”, como no caso da velha sege de D. Glória. Mas isso não explicaria o desejo de restaurar. Só se atribuímos à casa de Matacavalos as qualidades do *lar familiae Pater* dos antigos romanos, é que a obsessão de Bento ganha um forte propósito. Seu objetivo seria reconstruir o antigo templo familiar.⁷

Sendo corretas tais suposições, a demolição indica a derradeira desgraça dos Santiago. Simbolicamente destruiu-se o santuário doméstico e o filho alienou o túmulo de seus pais. Por outro lado, a mudança para o Engenho Novo parece significar uma decadência econômica, ou, mais uma modéstia afetada: “Vivo só, com um criado”, “distrações raras”, “como bem e não durmo mal” (*Dom Casmurro*, cap. II). A réplica da antiga casa revela não só a perturbação de seu dono mas uma farsa grosseira. O fracasso da reconstituição é evidente, a nova casa só lembra a outra,

7. É importante lembrar que Gilberto Freyre (2004, 39) assinalou que *Casa-grande & senzala*, *Sobrados e mucambos*, *Ordem e progresso* e *Jazigos e covas rasas*, que não foi publicado, formariam um conjunto de estudos, os quatro seriam “uma tentativa de introdução sociológica e antropológica à história da sociedade patriarcal no Brasil”. Nessas obras, a casa patriarcal rural ou urbana, e no último caso o túmulo, constituem o centro da análise e da ordem social. Sobre a estrutura de sentimentos que se modula e se fixa em diversos gêneros literários, que recorre à nostalgia e a idealização de um passado conveniente, é interessante considerar a obra de Raymond Williams (1990).

“mais por efeito de comparação e reflexão que de sentimento” (*Dom Casmurro*, cap. CXLIV). A pintura do teto e das paredes é “mais ou menos igual”, e o próprio casmurro confessa: “não consegui recompor o que foi nem o que fui. Em tudo se o rosto é igual, a fisionomia é diferente”. O que se apresenta é semelhante à tintura que rejuvenesce barbas e cabelos e “apenas conserva o hábito externo”, pois, conforme se dizia nas autópsias; “o interno não aguenta tinta” (*Dom Casmurro*, cap. II).

Não obstante, o resultado da aproximação entre a velha casa de Matacavalos e o antigo *Lar* patriarcal assemelha-se a uma espécie de paródia trágica e, a meu ver, desempenha no romance o mesmo papel da genealogia dos Cubas nas *Memórias póstumas*, denunciar o embuste. A diferença entre o simulacro dos Santiago e a história do tanoeiro Damião é de tonalidade. O primeiro instila as sensações lúgubres e melancólicas da ópera casmurra, a segunda tem um ar de zombaria picaresca (*Brás Cubas*, cap. III).

A residência de Matacavalos não é a propriedade original do clã Santiago. A fazenda em Itaguaí teria predicados mais adequados à função de *lar*. Porém, ela é vista com desprezo pelo filho herdeiro e, ao que tudo indica, pelo resto dos familiares. Como já foi dito, assim que o pai falecera, a mãe de Bento tratou de vender a “fazendola” e os escravos, convertendo o capital em investimentos que fixaram a família de uma vez por todas na corte, para desfrutar das “serenas funções do capitalismo” (*Dom Casmurro*, cap. VI–VII). Os motivos alegados pela *vestal* dos Santiago são os mais comoventes, segundo a mentalidade antiga: ficar próximo ao túmulo do marido e viver *o resto de seus dias* na mesma casa em que vivera os dois últimos anos de casada. Será necessário lembrar que, na ficção machadiana, os motivos declarados pelas personagens quase nunca correspondem às suas intenções íntimas? É preciso que se leve em consideração os benefícios que uma mulher, vivendo sob a estrita vigilância de um regime patriarcal, poderia obter residindo na corte.

No conto “Capítulo dos chapéus”, a dócil e doméstica Mariana, exemplo de passividade e devotamento ao lar, após se sentir injustiçada pelo consorte, recorre a Sofia, uma das amigas que sabia tratar “os maridos como deviam ser tratados”. As duas se aventuram pelas ruas da corte. Sofia é descrita como namoradeira, mas honesta, que distribuía o *troco miúdo do amor*, mas nunca uma nota de mil réis ou uma apólice. A sábia amiga é muito “senhora de si” e aconselha Mariana a se libertar. O contato com Sofia instila em Mariana “um prurido de independência e vontade”, “a rebelião de Eva embocava nela os seus clarins”. A estratégia segue a receita de uma ação sinuosa e eficaz para se enfrentar os donos do poder.

Disse-lhe que, embora fosse difícil, ainda era *tempo de libertar-se*. E ensinava-lhe um método para *subtrair-se à tirania*. Não convinha ir logo de um salto, mas devagar, com segurança, de maneira que ele desse por si quando ela lhe pusesse o pé no pescoço. Obra de algumas semanas, três a quatro, não mais. Ela, Sofia, estava pronta a ajudá-la. E repetia-lhe que não fosse mole, *que não era escrava de ninguém*, etc. Mariana ia cantando dentro do coração *a marselhesa do matrimônio*. (Assis 1997, 2:401–411, grifos meus)⁸

8. Para quem se lembra da Sofia do *Quincas Borba*, não há de vacilar em reconhecer nesta de 1883 traços da genética psíquica daquela de 1891. Ver *Quincas Borba*, cap. XXXV. Quanto à semelhança com Capitu, basta comparar o método de Sofia com a maneira dos “saltinhos” da amiga de infância de Bento.

Nada mais natural do que se servir da analogia com uma instituição social bem familiar aos leitores da época como forma de explicitar aspectos da vida doméstica e da intimidade que perdem o viço imersos na água turva do quotidiano. Relacionar a condição feminina com a escravidão não deveria ser nenhuma novidade na época e algo já se falou das ligações entre os movimentos feminista e abolicionista.⁹ Essas aproximações encontram raízes profundas nos preceitos do patriarcalismo que fundamentam o princípio sagrado da propriedade privada. Fustel de Coulanges (1998, 87) destaca a fórmula do código de Manu que serviu de molde para definir a condição jurídica da mulher no direito hindu, grego, romano e em tantos outros: “A mulher durante a sua infância depende de seu pai; durante a mocidade, de seu marido; morrendo o marido, de seus filhos; se não tem filhos, dos parentes próximos de seu marido; porque a mulher nunca deve governar-se à sua vontade”.

O comportamento das Sofias, de Mariana e Capitu indica resistência aos preceitos patriarcais. Em alguma medida, isso nos autoriza a desconfiar da devoção de Dona Glória ao marido.¹⁰ A respeito da relação entre a atração que os grandes centros urbanos exerciam sobre os “espíritos femininos” e as possibilidades de uma maior autonomia para as mulheres, deve-se considerar ainda o conto *Três Conseqüências*, de 1883. Nele, uma jovem viúva rica do interior, D. Mariana Vaz, recusa a se casar outra vez, até que visita a corte, conhece a Rua do Ouvidor e seu pretendente aceita morar na cidade do Rio de Janeiro (Assis 1997, 2:945–948). A crônica *Vae Soli!*, de 1892, também oferece um retrato de uma viúva “independente de meios” e cansada de viver só, que estabelece as condições, por meio de um anúncio no jornal, para um novo companheiro (Assis 1997, 2:644–645).¹¹

Thomas Ewbank, que visitou o Rio de Janeiro em 1846, deixou algumas obser-

9. Não por acaso o abolicionismo foi umas das lutas do feminismo do século 19, entre outras “cruzadas morais” que as habilitaram a falar no espaço público sem a tutela masculina; em seu clássico estudo, Walkowitz (1980, 123–125) sugere que o trabalho de resgate moral das prostitutas por parte das feministas inglesas surgiu de suas experiências nas campanhas abolicionistas ao longo do século XIX. Mais recentemente, L. M. Newman (1999) delineou as raízes profundamente racistas e racializadas do movimento feminista norte-americano, relativizando uma suposta simpatia das mulheres brancas de classe média com os escravos negros, com base na opressão que ambos os grupos sofreriam. Ver também sobre as conexões entre raça e gênero no pensamento evolucionista do século XIX, especialmente em contextos imperiais, A. McClintock (1995).

10. As abordagens feministas permitem questionar e pensar o aspecto de idealização dos papéis de gênero na literatura. Uma vez que examinam os modelos que orientam a caracterização e a leitura que se faz das figuras femininas e masculinas. Um atento estudo sobre a obra de Machado de Assis a partir dessa ótica é o de Maria Manuel Lisboa (1996). Para um panorama sobre diversas e fundamentais questões que a crítica feminista traz à teoria literária ver Kolodny (1986a, 1986b), Munich (1985), Scholes (1987), S. J. Kaplan (1985) e C. Kaplan (1986). Deve-se destacar a reviravolta causada pelo estudo de Helen Caldwell (2008), publicado em 1960, na visão da crítica sobre *Dom Casmurro*. Em sua análise, a autora estabelece um paralelo entre o Otelo de Shakespeare e o romance de Machado de Assis, mostra a inconsistência das provas do adultério de Capitu e da imagem da mulher infiel. A narrativa de Santiago passa a ser uma peça de acusação motivada por um ciúme patológico, cuja credibilidade se sustenta na autoridade masculina e no preconceito social.

11. Penso que a analogia entre a condição feminina e a dos escravos é uma chave de leitura para compreender uma dimensão importante da obra de Machado de Assis (Cavallini 2005, cap. 3–4). Para uma bibliografia sobre a escravidão urbana que ajuda a pensar a condição feminina ver Chalhoub (1990), especialmente o capítulo 3, “Ceias da cidade negra”. Dentre os estudos comentados pelo historiador, destacam-se as obras de Waden (1964), Fields (1985) e Goldin (1976).

vações, em seu relato de viagem, sobre as viúvas da capital do império. Comenta o viajante que elas jamais abandonavam os sinais de luto, a não ser que se casassem novamente. Até aquela época era considerado escandaloso que elas dançassem, mesmo que o marido tivesse morrido há muitos anos. Os mais velhos sempre tratavam de lembrar um antigo provérbio: “As viúvas devem sempre chorar seu primeiro amor e nunca aceitar um segundo”. Reclamavam da degenerescência dos costumes e do desaparecimento da “velha virtude portuguesa”. Enquanto os mais jovens contestavam afirmando que, se naqueles tempos as viúvas se casavam logo, o mesmo acontecia antigamente, tal como indicava o adágio: “Viúva rica casada fica”. Mostraram ao viajante umas flores púrpuras, chamadas “lágrima de viúva”, as quais desabrochavam em pequenos cachos, uma vez ao ano, e logo secavam completamente (Ewbank 1976, 60).

Algumas histórias chamaram a atenção de Ewbank, que ficara hospedado em casa de seu irmão casado com uma brasileira, residentes na rua do Catete. Contaram-lhe que uma senhora da vizinhança enviudara há pouco tempo e, por estímulo de seu novo pretendente, induzira o único filho, um rapaz de dezoito anos, a entrar para uma ordem religiosa, sob o pretexto de tê-lo prometido a Deus quando era criança e que, cumprindo a promessa, ele poderia livrar a alma de seu pai do purgatório. O jovem acabou entrando para um convento e sua mãe e o amante teriam se entregado ao gozo das riquezas do falecido e do filho. Uma velha senhora, que pareceu a Ewbank (1976, 60) “conhecer bem as coisas”, assegurava que o véu do luto escondia muitas vezes sorrisos, tanto quanto lágrimas, asseverando que algumas viúvas não tinham qualquer motivo para chorar, pois sua perda não constituía perda alguma. Não saberia dizer até onde se pode dar crédito a tais historietas e qual sua difusão. Os viajantes sempre querem agradar e divertir com seus relatos, mas não há razão para duvidar de que nos fornecem alguma substância dos costumes da época e de que faziam parte das crônicas da cidade, aquelas que eram tecidas “entre vizinhas” e que Machado sabia bem apreciar.

Não chegaria a afirmar que, sob o véu do dedicado luto consagrado à memória do esposo, D. Maria da Glória andasse a *rezar missas atrás das portas*, como diria o malicioso Mano Cosme, amicíssimo de padre Cabral (*Dom Casmurro*, cap. III). Mas não censuro aos que acreditam que uma bonita, jovem, rica e beata viúva sempre tem mais mistérios do que possa desconfiar a maldade alheia. Para aqueles que gostam de imaginar, há uma passagem em especial que dá margem a cogitações. Quando Bentinho finalmente sai do seminário com pouco mais de dezessete anos, “idade em que a metade do homem e a do menino formam um só curioso”. Ele se sentia *curiosíssimo* no que dizia respeito a suas emoções, ou seja, seus desejos sexuais. “Posto que filho do seminário e de minha mãe, sentia já, debaixo do recolhimento casto, uns assomos de petulância e de atrevimento; eram do sangue, mas eram também das moças que na rua ou da janela, não me deixavam viver sossegado. Achavam-me lindo, e diziam-mo; algumas queriam mirar de mais perto a minha beleza, e a vaidade é um princípio de corrupção” (*Dom Casmurro*, cap. XCVII).

Há duas possibilidades de compreensão deste trecho. A primeira explica a violência dos “assomos de petulância e atrevimento” pelo conflito entre os ím-

petos da idade e a educação rígida, casta e religiosa ministrada pela mãe e pelo seminário. Uma segunda possibilidade sugere que, por debaixo de todo “recolhimento casto”, comportamento austero e instituições severas, escondem-se arrebatamentos irresistíveis. O que lança sombras de dúvidas sobre a vida assexuada de D. Glória e mesmo sobre o ambiente religioso do seminário. A tensão entre a religiosidade e a sexualidade foi tema muito explorado pela literatura. Padres, beatas e seminaristas não ficaram famosos em romances por serem exemplos das virtudes que proclamavam. É de se imaginar que as leitoras e leitores da época no mínimo se recordassem d’*O crime do Padre Amaro*, de Eça de Queirós, publicado em 1875. Machado também não desconsideraria, no capítulo sobre a “sege antiga”, uma possível lembrança do episódio em que Emma Bovary e o estudante Léon, depois de uma visita mortificante à catedral da Notre-Dame de Rouen, desfrutaram dos serviços de um fiacre durante toda uma tarde, tal como se fazia em Paris: “Et sur le port, au milieu des camions et des barriques, et dans les rues, au coin des bornes, les bourgeois ouvraient de grands yeux ébahis devant cette chose si extraordinaire en province, une voiture à stores tendus, et qui apparaissait ainsi continuellement, plus close qu’un tombeau et ballottée comme un navire” (Flaubert 1983, 280).¹²

Como outras suposições a respeito das personagens de *Dom Casmurro*, as suspeitas sobre a triste fidelidade da senhora Santiago ao seu falecido não podem ser aferidas com o rigor exigido pelos mais céticos. Mas, tais conjecturas dão certo colorido ao lance obscuro das lágrimas vertidas por D. Glória, quando ela fora questionada sobre sua promessa de tornar o filho padre. A justificativa do choro seria o terror de separar-se de Bentinho (*Dom Casmurro*, cap. III). Quando o menino relata a Capitu o evento da denúncia de José Dias, ela explode em “palavras furiosas”, xingando a viúva de *beata, carola e papa-missas*. Impropérios que, para Santiago, sugerem a falsidade dos “costumes religiosos” e da estima da menina por sua mãe. Mais calma, Capitu pediria a Bentinho explicações e detalhes miúdos; suas atenções repousam particularmente sobre as lágrimas da viúva: “não acabava de entendê-las. Em meio disto, confessou que certamente não era por mal que minha mãe me queria fazer padre; era a promessa antiga, que ela, temente a Deus, não podia deixar de cumprir. Fiquei tão satisfeito de ver que assim espontaneamente reparava as injúrias que lhe saíram do peito, pouco antes, que peguei da mão dela e apertei-a muito, Capitu deixou-se ir, rindo; depois a conversa entrou a cochilar e dormir” (*Dom Casmurro*, cap. XVIII).

Não só Capitu não conseguira compreender o choro como todos os outros que presenciaram a cena. Muitos capítulos depois, o Casmurro volta a repassar toda a história da promessa que a mãe fizera, reforçando o temor a Deus, a fé pura e as práticas religiosas: “A promessa, feita com fervor, aceita com misericórdia, foi guardada por ela, com alegria, no mais íntimo do coração. Penso que lhe senti o sabor da felicidade no leite que me deu a mamar” (*Dom Casmurro*, cap. LXXX).

12. “No cais, entre fardos e barricadas, nas ruas, paradas às portas, as pessoas abriam muito os olhos ante aquela coisa tão extraordinária na província: uma carruagem, com as cortinas descidas, e que reaparecia continuamente, mais fechada que um túmulo e balançando como se fosse um navio” (Flaubert 2002, 290).

Pedro de Albuquerque Santiago morreria ignorando o compromisso com Deus assumido pela esposa. D. Glória só confiou seus projetos aos parentes depois que enviuvou, “para o fim de apertar o vínculo moral da obrigação”. Bento comenta que se o pai fosse vivo, era possível que alterasse os planos, encaminhando-o para a política. Segundo o Casmurro, sua mãe especulou com o Altíssimo, protelando sua dívida, até não poder mais, isto é, até que o agregado entrou a falar da necessidade do pagamento.

Ora, nesse mesmo capítulo, verteu ela umas lágrimas, que enxugou sem explicar, e que nenhum dos presentes, nem tio Cosme, nem prima Justina, nem o agregado José Dias entendeu absolutamente; eu, que estava atrás da porta, não as entendi mais que eles. Bem examinadas, apesar da distância, vê-se que eram saudades prévias, a mágoa da separação, —e pode ser também (é o princípio do ponto), pode ser que arrependimento da promessa. Católica e devota, sentia muito bem que as promessas se cumprem; a questão é se era oportuno e adequado fazê-las todas, e naturalmente se inclinava à negativa. (*Dom Casmurro*, cap. LXXX)

Essas lágrimas deveriam entrar para a lista dos mistérios inacessíveis à razão. Afinal, nem José Dias, nem prima Justina, nem tio Cosme e nem Capitu, ou seja, todas as malícias do mundo reunidas conseguiram desvendar o enigma. A piedosa retórica do filho não explica nada. Aliás, se esclarece alguma coisa, é que D. Glória não cumpria as obrigações fervorosamente assumidas com sua religião. Como católica e devota ela subordinava as promessas e os pagamentos a uma *questão de forma adequada e oportunidade*. Tal habilidade faria dela uma excelente estadista do Império, pois foi exatamente com esse raciocínio que, segundo Joaquim Nabuco, em 1867, o governo brasileiro assumira, “solenemente perante a Europa”, o compromisso “claro e terminante” de abolir a escravidão no país. A resposta elaborada pelo ministro da justiça, Martim Francisco, ao famoso apelo da sociedade abolicionista francesa foi escrita nos seguintes termos: “A emancipação dos escravos, consequência necessária da abolição do tráfico, é somente uma *questão de forma e oportunidade*. Quando as penosas circunstâncias em que se acha o país o consentirem, o governo brasileiro considerará como objeto de primeira importância a realização do que o espírito do cristianismo desde há muito reclama do mundo civilizado” (apud Nabuco 2000, 44).

Tais afinidades entre a moral privada e a pública são frequentes nos escritos de Machado de Assis, e apontam para o caráter de sua concepção ficcional. Essas correspondências merecem ainda estudos mais aprofundados. Agora, quanto ao temor a Deus e a pura fé da mãe de Bentinho, tudo nos leva à descrença absoluta. O suposto conflito de D. Glória, que se martiriza entre o compromisso religioso e a “mágoa da separação”, não convence. Por que Bentinho se tornando padre não iria conviver com sua mãe? Ela mesma afirmara ao filho, quando este tentou alegar falta de vocação para a carreira eclesiástica, que ser padre era “bom e santo”: “você conhece muitos, como o padre Cabral, que vive tão feliz com a irmã” (*Dom Casmurro*, cap. XLI). Se um padre podia viver com a irmã, por que não poderia viver com a mãe? Com certa influência e algum empenho, não seria difícil conseguir encaixar Bentinho em alguma igreja próxima de sua venerada casa.

Outro ponto que torna ainda mais inconsistente a alegação das “saudades prévias” é que, ao se ver livre do seminário, Santiago seguiu para São Paulo, onde passou cinco anos estudando Direito. Ainda que visitasse a mãe algumas vezes

neste período, jamais seria com a mesma frequência de quando estudava no seminário de São José. O Casmurro não relata nenhuma cena dramática de despedida quando partiu para a faculdade (*Dom Casmurro*, cap. XVIII).

No pequeno mundo governado por D. Glória, sempre se encontram fortes indícios de farsa. Assim como a residência de Matacalvos não resiste a uma comparação com o *lar* dos antigos, pesam sobre a *vestal* dos Santiago terríveis suspeitas a propósito de sua conduta e pureza de intenções. Qualquer que seja a religião dos familiares de Bento, a doméstica patriarcal ou a católica cristã, o certo é que as virtudes proclamadas têm mais franjas de tecido grosseiro que manto de veludo ou seda.¹³ Como a eloquência das histórias antigas e da tribuna parlamentar, a decoração do nobre salão de Matacalvos tem a intenção de intimidar pela reverência   tradição e   história. Com um pouco de ceticismo e desrespeito tais ornatos revelam sua fragilidade e a hipocrisia de seus arautos. Sob essa luz, o episódio em que Bento ensaia um suicídio como o de Catão, é bastante significativo (*Dom Casmurro*, cap. CXXXVI). A afetação eloquente de Santiago, que busca imitar o "belo" e o "trágico" aprendido no estudo da história romana, também exp o o aspecto teatral de sua melancolia, que nem por isso deixa de ser patológica, uma vez que a fantasia e a simulação são características essenciais deste mal.¹⁴

A trajetória da família Santiago que sai da *fazendola* para Matacalvos e termina no Engenho Novo deve ser avaliada com cautela, antes de se afirmar que é um indicativo de decadência econ mica e social. O Casmurro recebe convites para se hospedar em casa de amigos em Petrópolis, "a mesma da Ren nia", e para o teatro com camarote e acomodações na cidade. Apesar de viver só, com um criado, goza de uma velhice tranquila, o tédio e a ociosidade são suas motivações para escrever: "vida diferente não quer dizer vida pior;   outra coisa" (*Dom Casmurro*, cap. I-II). Não lhe faltaram companhias femininas, uma s  de "carro   porta e cocheiro de libr ", as outras "iam modestamente, *calcante pede*", "vivi o melhor que pude, sem me faltarem amigas que me consolassem da primeira" (*Dom Casmurro*, cap. CXLVII). A insinuação do uso dos serviç os de prostitutas pobres, talvez, assinala mais um caráter habituado ao prazer de subjugar pessoas em situações precárias e fragilizadas, do que qualquer limitação econ mica.

O lamento casmurro parece esconder o cáculo de uma família de proprietários de escravos que buscou se adaptar às mudanç as dos tempos. Machado de Assis conhecia bem as sutilezas da oligarquia escravocrata.¹⁵ O detalhe de que

13. As franjas e o manto são termos do conto *A Igreja do Diabo* (Assis 1997, 2:369).

14. A opinião de Machado de Assis sobre os artifícios da história antiga está bem clara na famosa cr nica *d'A semana*, intitulada o "Punhal de Martinha", de 5 de agosto de 1894 (Assis 1997, 3:615). Sobre a oratória e a eloquência parlamentar o escritor deixou uma breve observação no prefácio que escreveu em 1887 para uma edição de *O Guarani*: "Se o talento da palavra é a primeira condição do parlamentar, no dizer de Macaulay, — que escreveu essa espécie de tru simo, suponho, para acrescentar sarcasticamente que a oratória tem a vantagem de dispensar qualquer outra faculdade, e pode muita vez cobrir a ignorância, a fraqueza, a temeridade e os mais graves e fatais erros" (Assis 1997, 3:925).

15. Sidney Chalhoub (2003) mostra como Machado de Assis   minucioso e preciso na pintura da mentalidade senhorial e na descrição das estratégias de a o dos dependentes. A lógica do favor e do arbítrio senhorial seria combatida pelo escritor quando foi chefe de uma repartição do Ministério da Agricultura. Sua seção teve a responsabilidade de acompanhar e garantir a aplicação da lei de 28 de setembro de 1871, posteriormente Lei do Ventre Livre. Chalhoub identificou as intervenções de Machado e verificou

Santiago se esforçara por reproduzir no Engenho Novo a casa em que fora criado “dando-lhe o mesmo *aspecto e economia* daquela outra que desapareceu”, faz pensar nas origens da riqueza dos afortunados de sua classe (*Dom Casmurro*, cap. II, grifos meus).

Ewbank (1976, 263) notou, em um de seus passeios pela cidade, que as paredes de uma casa de comércio de escravos, provavelmente de algum traficante, eram ornadas com louvores a Nossa Senhora e a imagem de um santo negro com querubins hotentotes; uma inscrição identificava o padroeiro: “O Milagroso São Bento, Protetor de Angola”. Em outro momento, o viajante transcreve a opinião de seus informantes sobre a riqueza dos traficantes negreiros:

J. diz que as maiores fortunas aqui feitas, com poucas exceções, são produto do tráfico de escravos. Passando recentemente por uma construção semelhante a um castelo, em Matacavalos, J. observou: “Foi o sangue dos negros que construiu isso!” Uma senhora brasileira observou mais de uma vez para mim que os grandes mercadores de escravos não prosperam por muito tempo, e jamais terminam seus dias conservando sua riqueza. “Morrem cedo, ou sua riqueza os abandonada; vivem infelizes e raramente deixam filhos. Para eles, os lucros são bons, mas derretem-se depressa, como gelo”. (Ewbank 1976, 127–129)

Não há como confirmar que Machado de Assis pensara nessas implicações ao escolher o nome de Bento e a rua de Matacavalos. Porém, não se pode negar que o escritor atribuía muita importância aos pequenos detalhes. Ele também fizera da família de Brás Cubas uma feliz proprietária de uma casa na mesma rua, uma das mais elegantes da corte. Ao se consultar o *Almanak Laemmert*, observa-se que dentre os proprietários contavam personalidades da política como Limpo de Abreu, o barão de Cayru e Eusébio de Queirós.¹⁶ A casa dos Santiago destaca-se em relação às outras, Ewbank (1976, 75) informa que quase não se encontravam poços em residências na cidade do Rio de Janeiro.¹⁷

Em sua narrativa, o Casmurro se autorretratar como vítima do cálculo perverso da mulher e do amigo, pode-se pensar em um herdeiro da oligarquia escravocrata que acusa a traição de dependentes e agregados, escravos da vontade do *pater*.¹⁸ Certo é que Bento e Brás Cubas não deixaram filhos, não transmitiram a nenhuma criatura o legado de suas misérias. No entanto, as memórias dos dois sinhozinhos assinalam o esforço de perpetuação de valores e sentimentos que dão substrato a uma política de dominação e relações de poder privada e pública. É expressivo que elas incluam a tentativa de reconstrução do *lar* patriarcal e a pretensa isenção, ainda que cômica, de quem fala do além-túmulo. Cubas se autoproclama “um defunto autor, para quem a campa foi outro berço” (*Brás Cubas*, cap. I).

que o funcionário privilegiava as interpretações da lei que favoreciam a liberdade dos escravos. Por esse diagnóstico é que o historiador consegue fundamentar sua análise da ficção machadiana e embasar “o sentido das mudanças históricas” que ela representaria em seu conjunto.

16. O *Almanak Laemmert* (1844–1889) se encontra em <http://www.crl.edu/brazil/almanak>.

17. Sobre o privilégio de se possuir um poço em casa na cidade do Rio de Janeiro ver também Sandra L. Graham (1992, 36–37).

18. Chalhoub (2003) evidencia, através da análise dos diálogos entre as personagens machadianas, um acentuado antagonismo de classes entre dependentes e senhores. Contudo, tal relação sempre remete a uma oposição entre livres e escravos, sendo que a liberdade dos dependentes estaria condicionada à vontade de seus protetores.

Em crônica de *A Semana*, de 7 de janeiro de 1894, que alude à fábula da cigarra e da formiga, o escritor relata seu despertar:

Nisto entra um galo. O galo é um maometano vadio, relógio certo, cantor medíocre, ruim vianda. Entra o galo e faz com a cigarra um concerto de vozes, que me acorda inteiramente. Sacudo a preguiça, colijo os trechos de sonho que me ficaram, se algum tive, e fito o dossel da cama ou as tábuas do teto. Às vezes fito um quintal de Roma, de onde algum velho galo acorda o ilustre Virgílio, e pergunto se não será o mesmo galo que me acorda, e se eu não serei o mesmíssimo Virgílio. É o período de loucura mansa, que em mim sucede ao sono. Subo então pela Via Àppia, dobro a Rua do Ouvidor, esbarro com Mecenas, que me convida a cear com Augusto e um remanescente da Companhia Geral. Segue-se a vez de um passarinho, que me canta no jardim, depois outro, mais outro. Pássaros, galo, cigarra, entoam a sinfonia matutina, até que salto da cama e abro a janela.

Bom dia, belo sol! (Assis 1997, 3:597)

O insistente despertar da cantiga das manhãs novas se prende à persistência letárgica de um passado que se impõe. Anteriormente, o cronista confessara que tinha dúvidas sobre o que dizia a tal cigarra que o acordava todos os dias, naquele “verão do diabo”. Concluía que era notícia da alma, “porque é dita com um grau de sonoridade e tenacidade que excede os maiores exemplos de *gargantas musicais, serviçais e rijas*” (grifos meus) A passagem sugere a posição ambígua do escritor, que se equilibra entre uma tradição literária e a realidade presente, entre o sono e a vigília, estado de loucura mansa. Insinua-se uma consciência de que o literato e, por extensão, o artista e a arte, serve a determinados senhores e público. Como Virgílio, sua obra se prende aos Mecenas e Augustos do tempo, o elogio e a celebração dos patronos é imperativo. Entretanto, o escritor escuta os cantos estridentes de cigarras, pássaros e galos, vadios e medíocres.

Santiago, ao inspecionar à antiga casa, tem a sensação do estranhamento, nada lhe era familiar: “toda a casa me desconheceu”, “tudo me era estranho e adverso”. A ramagem sussurrava algo que não compreendia de imediato, pareceu-lhe “a cantiga das manhãs novas”, “música sonora e jovial”. Junto a ela ouvia o grunhir dos porcos como uma “espécie de troça concentrada e filosófica” (*Dom Casmurro*, cap. CXLIV). O Casmurro, como indica a alcunha, é cativo de um passado imaginário. A decoração do nobre salão de Matacavalos é anterior a sua vinda para a corte, herança do decênio anterior. Sua família perpetua o gosto de outros tempos, “meter sabor clássico e figuras antigas em pinturas americanas”. Como filho herdeiro, ele reproduz os velhos hábitos em tudo, “uso louça velha e mobília velha”. Na nova casa, como outrora, manteve-se “o mesmo contraste da vida interior, que é pacata, com a exterior, que é ruidosa”. Todo o seu empenho é o de “restaurar na velhice a adolescência”. Diferente do cronista, Santiago não aprecia as vozes da sinfonia matutina, ainda assim é possível ouvir um canto *oblíquo e dissimulado* em suas memórias senhoriais.

As referências ao patriarcalismo da antiguidade em obras de Machado de Assis são passíveis de uma dupla leitura. Da perspectiva dominante, são indicativos da cultura de elite, da erudição, marca de distinção e civilização. Por outro ângulo, entrevê-se uma área de sombra, que denuncia a farsa, a máscara que justifica o privilégio e encobre a injustiça e a crueldade das relações de poder e dominação,

cuja base é a escravidão. Sob essa perspectiva, o refinamento intelectual dos narradores é a magia, o encanto, o fetiche que pretende dar invisibilidade às mãos que oprimem.

REFERÊNCIAS

- Assis, J. M. Machado de
1997 *Obra completa*. 3 vols. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- Caldwell, Helen
2008 *O Otelo brasileiro de Machado de Assis*. Tradução de Fábio Fonseca de Melo. 2ª ed. São Paulo: Ateliê.
- Cavallini, Marco C.
2005 "Letras políticas: A crítica social do Segundo Reinado na ficção de Machado de Assis". Tese (doutorado em história), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, Campinas.
2008 "Spleen e escravidão: A melancolia senhorial em Dom Casmurro e Brás Cubas". *Revista de Letras* (São Paulo: Unesp) 48 (2): 91–112.
- Chalhoub, Sidney
1990 *Visões da liberdade: Uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras.
2003 *Machado de Assis: Historiador*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Ewbank, Thomas
1976 *A vida no Brasil: Diário de uma visita ao país do cacau e das palmeiras*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp.
- Fields, Barbara Jeanne
1985 *Slavery and Freedom on the Middle Ground: Maryland during the Nineteenth Century*. Londres: Yale University Press.
- Flaubert, Gustave
1983 *Madame Bovary: Moeurs de province*. Paris: Librairie Générale Française.
2002 *Madame Bovary: Costumes de província*. Tradução Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural.
- Freyre, Gilberto
2004 *Ordem e progresso*. 6ª ed. São Paulo: Global.
- Fustel de Coulanges, N. D.
1998 *A cidade antiga*. Tradução Fernando de Aguiar. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Gledson, John
1986 *Machado de Assis: Ficção e história*. Tradução Sônia Coutinho. São Paulo: Paz e Terra.
1991 *Machado de Assis: Impostura e realismo*. Tradução Fernando Py. São Paulo: Companhia das Letras.
- Goldin, Claudia
1976 *Urban Slavery in the American South, 1820–1860: A Quantitative History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Graham, Sandra L.
1992 *Proteção e obediência: Criadas e seus patrões no Rio de Janeiro, 1860–1910*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Hartog, François
2003 *O século XIX e a história: O caso Fustel de Coulanges*. Tradução Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Jobim, J. L., ed.
2001 *A biblioteca de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Topbooks Editora.
- Kaplan, Cora
1986 "Language and Gender". Em *Sea Changes: Culture and Feminism*, 69–93. Londres: Verso.
- Kaplan, Sidney Janet
1985 "Varieties of Feminist Criticism". Em *Making a Difference: Feminist Literary Criticism*, editado por Gayle Greene and Coppélia Kahn, 37–58. Londres: Methuen.

- Kolodny, Annette
 1986a "Dancing through the Minefield: Some Observations on the Theory, Practice and Politics of Feminist Literary Criticism". Em *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature, and Theory*, editado por Elaine Showalter, 144–167. Londres: Virago Press.
 1986b "A Map for Rereading: Gender and the Interpretation of Literary Text". Em *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature, and Theory*, editado por Elaine Showalter, 46–62. Londres: Virago Press.
- Lisboa, Maria Manuel
 1996 *Machado de Assis and Feminism: Re-reading the Heart of the Companion*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.
- McClintock, Anne
 1995 *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. Nova Iorque: Routledge.
- Munich, Adrienne
 1985 "Notorious Signs, Feminist Criticism and Literary Theory". Em *Making a Difference: Feminist Literary Criticism*, editado por Gayle Greene and Coppélia Kahn, 238–259. Londres: Methuen.
- Nabuco, Joaquim
 2000 *O abolicionismo*. São Paulo: Nova Fronteira.
- Newman, Louise Michele
 1999 *White Women's Rights: The Racial Origins of Feminism in the United States*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Scholes, Robert
 1987 "Reading Like a Man." Em *Men in Feminism*, editado por Alice Jardine and Paul Smith, 204–218. Nova Iorque: Methuen.
- Schwarz, Roberto
 1981 *Ao vencedor as batatas: Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades.
- Vidal-Naquet, Pierre
 1990 *La démocratie grecque vue d'ailleurs: Essais d'historiographie ancienne et moderne*. Paris: Flammarion.
- Waden, Richard
 1964 *Slavery in the Cities: The South, 1820–1860*. Londres: Oxford University Press.
- Walkowitz, Judith
 1980 *Prostitution and Victorian Society: Women, Class, and the State*. Nova Iorque: Cambridge University Press.
- Williams, Raymond
 1990 *O campo e a cidade na história e na literatura*. Tradução Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras.