

ENTREVISTA: MACHADO DE ASSIS E A RELIGIÃO

Paulo César de Oliveira (UNIG) entrevista Douglas Rodrigues da Conceição (UEPA)

Paulo César Silva de Oliveira¹ - Por conta da comemoração dos cem anos da morte de Machado de Assis, talvez fosse adequado começarmos nossa entrevista a partir das questões relacionadas à herança e ao legado, ao legado machadiano. O senhor certamente se inscreve neste contexto, pois recebeu este legado e o reinterpreto, incorporando à fortuna crítica machadiana uma novidade interpretativa que distende o espólio do bruxo. Assim sendo, minha pergunta inicial diz respeito ao sentido desta herança e seus efeitos sobre a posteridade. De que modo a relação defendida pelo senhor entre teologia e literatura contribui para a criação de um novo campo de estudos acerca da obra de Machado de Assis?

Douglas Rodrigues da Conceição² - Quando me aproximei da literatura machadiana, momento em que minhas pesquisas se encontravam em estágio embrionário, fazia muitas visitas à biblioteca da Academia Brasileira de Letras (ABL) com o objetivo de rastrear obras referenciais que me permitissem encontrar rastros de questões de natureza teológica e religiosa a partir da obra de Machado de Assis. Em relação a essa busca inicial, a principal dificuldade que eu encontrava, naquele momento, se enraizava nas interpretações quase que “canônicas”, que por um lado cristalizavam os temas mais visíveis emergidos da literatura de Machado de Assis e que por lado impediam a criação de novas escavações em torno do legado do bruxo. Não quero dizer com isso que, depois de pouco mais de um século de esforço crítico sobre o legado machadiano, o problema da religião não estivesse ainda sido levantado. Mesmo fazendo críticas a Hugo Bressane Araújo, a Afrânio Coutinho e a Raimundo Faoro, é preciso reconhecer que, se não fossem pelas mãos desses intérpretes, penso eu, a questão da religião e suas implicações teológicas teriam sido praticamente silenciadas do legado crítico machadiano.

Então eu precisava, antes de tudo, dialogar com essa tradição e encontrar os problemas nas interpretações teológicas realizadas por essa mesma tradição. Optei por fazer referência apenas ao trabalho de Hugo Bressane Araújo, visto que seu livro, intitulado *O aspecto religioso da obra de Machado de Assis* (1939), se concentrava num biografismo do autor de *Dom Casmurro*. Portanto,

¹ Doutor em Poética pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e professor de Teoria Literária da Universidade Iguazu / RJ.

² Doutor em Ciências da Religião pela UEMSP e professor da Universidade Estadual do Pará (UEPA).

não me interessava saber se Machado de Assis se circunscrevia ou não de modo devocional ao catolicismo do século XIX. Eu rejeito o trabalho de Hugo Bressane Araújo porque tenho a convicção, se me for permitida, de que os aspectos religiosos e as questões teológicas que podem emergir de um texto literário devem antes responder a uma questão que me era e é muito cara: o que é que só a literatura e nenhuma teologia conceitual será capaz de dizer e expressar eficazmente? Depois das minhas digressões iniciais, talvez essa “pergunta-proposição” de Jean-Pierre Jossué consiga fazer com que eu responda parcialmente sua bem elaborada pergunta. Faço uma advertência: o que convencionalmente chamamos de diálogo entre teologia e literatura nem sempre – resalto – se dá de modo pacífico. De um lado, porque os defensores da literatura comumente a consideram profana demais para tratar de temas religiosos e questões teológicas. Por outro lado, os que se ocupam com a reflexão teológica ainda se perguntam por que a literatura se abre como um campo de exploração do trabalho teológico e por que ela e não os antigos sistemas teológicos rígidos.

Acredito que a força da literatura machadiana, ao permitir reflexões dessa natureza, pede mais espaço ao seu legado crítico. Não é por acaso que Alfredo Bosi, em uma obra recente, afirma, ao pé de uma das páginas de *O enigma do Olhar*, que “ainda está por se fazer um estudo *sem preconceitos* das imagens diversas com que o agnóstico Machado de Assis representa as múltiplas faces do homem religioso”. Interessante notar que, quando publiquei *Fuga da promessa e nostalgia do divino*, fruto de minha Dissertação de Mestrado, ainda não havia tido contato com essa obra de Alfredo Bosi. Interessante notar mais uma vez – longe de me pôr à altura de Alfredo Bosi – que tanto ele quanto eu tivemos uma mesma preocupação: tocados pelas implicações religiosas, demos centralidade a uma espécie de autocompreensão antropológica que a literatura machadiana é capaz de criar. Se, porventura, a sua pergunta central parte dos possíveis incômodos que o tema da religião traz ao legado “canônico” machadiano – sei plenamente que tais incômodos nada têm a ver com a tua forma de olhar a literatura, porque sei o que tu pensas sobre tal questão – diria aos mais incomodados que o espaço que a literatura ocupa e sempre ocupará não é o espaço da norma, do consenso, do modo comportado de ser, mas sim o espaço da transgressão e da subversão, mesmo que estas últimas sejam vistas sob o viés da religião.

P.C.S.O - Parece-me, então, caso eu esteja certo, que todo o seu esforço se encaminhou na direção de uma nova poética do texto machadiano. Neste sentido, a criação de um conceito-chave, que chamastes de “vitalidade” da obra machadiana, foi importantíssimo para que

chegasses a outro, o de *homo vitalis*. O Senhor poderia explicar a gênese e, caso seja possível, em espaço tão exíguo, o percurso dessa sua elaboração teórica. Explorando ainda mais seu rico questionamento, em que momentos a idéia de “vitalidade” se abre mais contundentemente na escrita de Machado de Assis, a saber, mais especificamente, nas *Memórias póstumas de Brás Cubas*?

D.R.C - O caminho que percorri entre *Fuga da promessa e nostalgia do divino* e *Para uma poética da vitalidade* me permitiu contradizer, de algum modo, uma imagem negativa que pairava sobre a noção de ser humano do universo machadiano. Os mais atentos sabem que faço aqui uma crítica aos esforços de Afrânio Coutinho em dar à antropologia machadiana um tom pessimista. O que fiz, se eu puder falar do trabalho que realizei, foi abrir novas portas de acesso ao texto, ao tecido, logo a uma nova poética da literatura machadiana, porque sempre apostei na incessante fonte de sentido que o texto é capaz de guardar. Confesso, com isso, uma dívida com Paul Ricoeur. Busquei como porta de entrada o capítulo XI do livro *Dom Casmurro*, intitulado “A promessa”. Bentinho, antes mesmo de sentir que sua paixão por Capitu era maior do que ele, porque é exatamente isso que o amor faz com aqueles que são violentados pelo próprio amor, foi prometido a Deus e à Igreja por sua mãe. A promessa foi o elemento central para meu entendimento das noções de ser humano e de Deus que, sob esse novo prisma, passaram a me servir de lentes para enxergar o romance de 1899. Essa forma de me orientar, a partir de uma nova porta de acesso ao texto, foi sem dúvida muito devedora de Gérard Genette, pois foi pelo título de um dos capítulos de sua obra, embora os títulos muitas vezes sejam tidos como elementos sem significação, que pude chegar ao que considero o elemento central de *Dom Casmurro*: a promessa. Dei, portanto, visibilidade a uma porta até então invisível. A Genette, devo a noção de paratexto.

Percebi, no horizonte que se abria diante do meu olhar, descritivamente, em relação a *Dom Casmurro*, que a promessa feita por Dona Glória estava condicionada a uma imagem particular de Deus. Por outro lado, a mesma promessa também revelava uma imagem particular do homem e de sua relação com esse mesmo Deus. Minha interpretação de *Dom Casmurro* não ficou restrita a um certo tipo de condicionamento teológico comumente estabelecido quando os textos literários sofrem um processo de instrumentalização para fins de afirmação de uma mesma tradição teológica. Este é o caso de Antonio Manzatto, ao interpretar os textos de Jorge Amado. Certamente, o trabalho de Manzatto acerca da antropologia machadiana filia-se a essa tradição

instrumentalizadora. De algum modo, busquei certo distanciamento de tal perspectiva metodológica, até porque a vocação transgressora da literatura machadiana permitiu que Bentinho fosse nascido sob a égide de uma promessa, um dos elementos fundantes da tradição cristã, mas também permitiu que esse mesmo Deus fosse morto por ele. A saída do Seminário São José, a descoberta do violento amor e do desejo por Capitu, o que considero serem autênticas metáforas de um processo de experimentação da autoreferência que a literatura machadiana construiu para o ser humano como horizonte de realização de sua própria vida, me levaram a compreender que o mundo outrora regido pela promessa transformara-se em mundo destituído de qualquer sentido para Bentinho. A realidade insuportável que se instalou diante da vida de Bento Santiago foi conseguida às custas da morte do Deus da promessa. No fundo, essa auto-compreensão humana, criada pela força poética do texto machadiano, traz sobre si uma forma particular de defesa da vida debaixo do imperativo da morte de Deus.

Entretanto, por mais que eu defendesse haver na literatura machadiana certo fenecimento da imagem de Deus, também desconfiava que ela não retirava totalmente do ser humano por ela construído poeticamente a possibilidade de produzir experiências profundas; experiências capazes de levar o ser humano da estética machadiana ao reconhecimento de preocupações últimas, como diria Paul Tillich.

Neste momento, elegi Nietzsche como um sensor, como um ponto de inflexão. Considerei ser preciso ver nascer o ser humano da estética machadiana sob os escombros da desteificação do mundo provocada por Nietzsche. Estavam presentes em mim, no momento em que eu começava minhas pesquisas que resultaram na tese intitulada *Para uma poética da vitalidade*, duas perguntas opostas, mas de tamanha pertinência, penso eu: como falar de Deus depois de Nietzsche? E/ou como não falar de Deus depois de Nietzsche? Também os teólogos que buscam na literatura uma continuidade de seu ofício talvez tenham diante de si estas mesmas perguntas. No fundo, para mim, realmente Deus está morto. Todavia, ao tomar a tarefa de interpretar a antropologia do texto machadiano – não mais apenas a de *Dom Casmurro*, mas também a que está presente em outros romances, como as *Memórias Póstumas* – percebi que talvez não fosse tão importante falar de Deus ou mesmo descrever o modo como texto machadiano O concebe (deixava, portanto, essa tarefa para os teólogos da Igreja), mas sim falar da experiência religiosa e ver se realmente ela, sob o horizonte do que chamo de antropologia machadiana, careceria da imagem de Deus ou se ela (a experiência religiosa) só poderia se dar numa estrita dependência dos grandes sistemas religiosos, como por exemplo, dentro do próprio Cristianismo. Busco, aqui,

um exemplo nas *Memórias Póstumas*, quando o lúcido Quincas Borba afirma que “o cristianismo é bom para as mulheres e os mendigos, e as outras religiões não valem mais do que essa: orçam todas pela mesma vulgaridade ou fraqueza [...]”. Essa imagem, que a literatura de Machado de Assis cria dos grandes sistemas religiosos, talvez expresse o que afirmei há pouco. Neste ponto do meu trabalho, eu não poderia deixar de considerar as críticas a Deus e ao Cristianismo advindas do legado de Nietzsche. Entendi também que a erupção do pensamento machadiano – me permitam assim dizer – se dava exatamente dentro do século XIX, também século de Nietzsche e de Baudelaire. O que eu queria mostrar, portanto, é que o senso de autoreferência nutrido pela imagem do ser humano que compõe o campo poético machadiano se estabelece por duas vias: 1. através da *caducidade e do fenecimento das antigas imagens de Deus, como demonstrei em Dom Casmurro*; 2. através da afirmação que considera que *a autoreferência humana constituída pela poética machadiana não dissipa totalmente a possibilidade do estabelecimento de novas formas de experiência religiosa*. Eu apostava que o distanciamento do ser humano machadiano das experiências religiosas regidas pelas instituições e pelos processos instrumentalizadores da vida, sobretudo, como foram expostos pelo viés da promessa presente no romance *Dom Casmurro* não impediu que este mesmo ser humano pudesse ser tomado incondicionalmente por algo que o transcendesse, que o escapasse. Isso era o que eu tinha de provar! Agora creio poder dizer como cheguei à noção de vitalidade e ao conceito de *homo vitalis*.

Partia, portanto, da tese de que o amor à vida, transcrito sob o signo da estética antropológica machadiana, expressava-se como o que chamei de vitalidade. Este amor à vida não desloca a existência para uma condição pós-histórica e também não aposta na ressurreição do corpo tal como um dos princípios paulinos que sempre orientou a fé cristã. O amor à vida que emerge do texto machadiano reconhece a possibilidade do não-ser diante da concretude da morte; não dissipa do ser humano a agonia do senso de finitude e, por fim, reconhece de modo muito particular uma noção de infinitude, pois esta não se amarra a uma forma específica de salvação, mas ao reconhecimento de que um minuto a mais na vida é mais sensato e interessante do que uma promessa de eternidade. A noção de infinitude, que compõe o que chamei de vitalidade, dá ao ser humano concebido esteticamente por Machado de Assis a certeza da afirmação da vida presente. O que pede Brás Cubas a Pandora, quando esta pergunta para que quer “mais alguns instantes de vida [...]?” Cubas a responde pedindo que apenas o permita viver: “Viver somente, não te peço mais nada [...]” E o protagonista das *Memórias* ainda se interroga: “Quem me pôs no

coração este amor à vida [...]”. Em tese, o que afirmei é que a experiência radical do ter-que-morrer impulsiona intensamente o ser humano da estética machadiana a encontrar na própria vida, mais especificamente na experiência do amor, uma nova forma de experiência incondicional, logo religiosa. O domínio da religião é também o domínio daquilo que nos toma incondicionalmente. Então, esse delineamento antropológico da estética machadiana, que chamei de *homo vitalis*, ancora toda sua existência em um incondicional amor à vida. Essa incondicionalidade do amor à vida muito se aproxima ao que Rudolf Otto chama de *orgê*. A vida e a experiência do amor *Eros* são tomadas pelo *homo vitalis* como horizonte último ou como uma preocupação última.

P.C.S.O - Para que sua chegada ao *homo vitalis* fosse possível, o diálogo com alguns pensadores da religião foi inevitável e inestimável. Por exemplo, o senhor reconhece sua dívida para com o pensamento de Paul Tillich, mas afirma que Machado, de certa forma, supera a dívida de Tillich com a “matriz soteriológica construída pela tradição cristã”. O Senhor poderia aprofundar esse tema?

D.R.C – Reconheço ter muitas dívidas para com Paul Tillich. A mais cara tem a ver com a noção que Paul Tillich imprime sobre o conceito de Incondicional. Para Tillich, a resposta à pergunta que se abre e que está implícita na finitude do ser humano encontra em Deus seu ponto final. Uma outra questão que me permitirá responder sua pergunta tem a ver com o monopólio criado pela teologia sobre os símbolos mais profundos que os seres humanos são capazes de admitir. Por exemplo, o simbolismo da vida eterna, segundo Tillich, é extraído da estrutura categorial que compõe a finitude. Deve ficar claro que o sentido evocado pelo simbolismo da vida eterna está circunscrito ao domínio da teologia cristã. Se o trabalho de instrumentalização dos textos literários servir apenas para o enquadramento das noções de homem, de Deus e de salvação aos discursos teológicos da tradição cristã, por exemplo, então meu esforço e o de tantos outros seria inútil. A tarefa hermenêutica à qual submeti o texto machadiano me faz apresentar a seguinte questão: qual a função da literatura machadiana ao exercer o mesmo esforço que é imposto pela teologia e também pela filosofia quando problematizam as mesmas questões (questões como a finitude, por exemplo) e quando apresentam as respostas exigidas pelos dilemas humanos que são travados em sua dimensão propriamente estética? Para mim, literatura e teologia são formas autônomas de decodificação dos símbolos universais de onde emergem os

aspectos essenciais da vida do ser humano. O modo que cada uma tem para desenvolver o seu próprio trabalho de decodificação pode fazer com que elas se “co-respondam”, se distanciem, se aproximem ou se superem. Portanto, quando a estética machadiana aponta uma outra forma de problematizar a questão da finitude, por exemplo, não vejo um motivo para mantê-la nos domínios da matriz soteriológica construída pela tradição cristã. Por que a experiência de Cubas com o amor, com suas amantes (belas amantes) e com a própria vida tem que ser necessariamente uma experiência que salva? Essa experiência tem uma expressão religiosa porque é incondicional e não porque obedece a uma matriz teológica definida. É neste ponto que me permiti divergir de Paul Tillich. Apesar de ser um importante teólogo da cultura (talvez o mais importante), Paul Tillich nunca se despiu totalmente da função de teólogo e por isso ainda se manteve preso à noção de Deus como resposta para as ambigüidades da vida (que o meu grande professor Etienne Higuier não leia o que ousou dizer sobre Tillich).

Se a imagem de Deus emergida da estética machadiana deixa de ser o centro de toda experiência última é porque as fissuras abertas pelas ambigüidades da vida e pelo o nosso senso de finitude mais profundo e mais radical permanecem. Eis a porta para um salto em direção a um abismo que em profundidade pode ultrapassar aquilo que outrora chamamos de Deus. Talvez a experiência religiosa e incondicional (assim a chamo) vivida pelo ser humano da estética machadiana (não a experiência de Bentinho, mas a de Brás Cubas) nos sirva de espelho! E por que não?