

Ana Carolina Huguenin Pereira

Da Casa Verde ao Subsolo:

Machado de Assis e Dostoiévski entre modernidade e
tradição

Niterói
Maio de 2011

Ana Carolina Huguenin Pereira

Da Casa Verde ao Subsolo:

Machado de Assis e Dostoiévski entre modernidade e
tradição

Tese apresentada ao
Programa de Pós-Graduação
em História da Universidade
Federal Fluminense (PPGH-
UFF) como requisito parcial
para a obtenção do título de
Doutor.

Daniel Aarão Reis
Orientador

Niterói
Maio de 2011

P436 Pereira, Ana Carolina Huguenin.

Da Casa Verde ao Subsolo: Machado de Assis e Dostoiévski entre modernidade e tradição / Ana Carolina Huguenin Pereira. – 2011.

315 f.

Orientador: Daniel Aarão Reis Filho.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2011.

Bibliografia: f. 311-315.

1. Dostoiévski, Fiodor, 1821-1881; crítica e interpretação. 2. Assis, Machado de, 1839-1908; crítica e interpretação. 3. Modernidade. 4. Rússia. 5. Literatura comparada. 6. Intelectual. I. Reis Filho, Daniel Aarão. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 809

Ana Carolina Huguenin Pereira

Da Casa Verde ao Subsolo:
Machadado de Assis e Dostoiévski entre modernidade e
tradição

BANCA EXAMINADORA:

Daniel Aarão Reis Filho
(Orientador)

Nicolau Sevcenko
USP

Sidney Chalhoub
Unicamp

Margarida de Souza Neves
PUC-RJ

Bruno Barreto Gomide
USP

Niterói
Maio de 2011

Ao companheiro de jornadas dostoevskianas Raphael Chamaillard, nosso belo e trágico Mítia Karamázov.

Agradecimentos:

Ao meu orientador, Professor Daniel Aarão Reis, pelo apoio e incentivos constantes nesta difícil caminhada, não tenho como agradecer.

Aos meus pais e irmã, por terem me apoiado mesmo quando me faltaram os meios, as forças, o equilíbrio e a fé.

Aos membros da banca por terem aceitado contribuir para, e fazer parte deste, trabalho – Professores Nicolau Sevcenko, Margarida Neves, Bruno Gomide, Sidney Chalhoub; e aos Professores Heloísa Starling e Patrick Pessoa. Agradeço especialmente aos Professores Bruno Gomide e Margarida Neves, pelas contribuições, críticas e incentivos oferecidos no exame de qualificação.

À CAPES, pela oportunidade de, durante sete meses, obter uma bolsa de doutorado no exterior, no âmbito dos acordos CAPES/COFECUB.

Ao CNPq por ter proporcionado, em parte do período, condições financeiras à realização do trabalho.

Aos funcionários da Pós-Graduação em História da UFF, sobretudo à Silvana, pela gentileza e solidariedade, nos momentos mais delicados destes quatros anos.

Ao amigo querido e professor de russo Fiódor A. Potemkin.

Aos grandes amigos Cláudio Oliveira, Pedro Ramos e Fernando Oliveira. Aos meus “irmãos” Mariana Frota e Pedro Rangel.

Aos sempre tão bons Gabriel Buchmann e Raphael Chamaillard, que nos deixaram tão cedo, com muita tristeza e mais esperança nos seres humanos. Raphael foi o anjo que acompanhou essa tese com um entusiasmo que somente os mais generosos sabem demonstrar, com expectativa e com amor. Até o fim; e o recomeço em 30 de abril de 2011.

Resumo

A tese propõe uma reflexão sobre marcos essenciais da Modernidade: a afirmação da personalidade e da consciência individuais, a cientificidade e o ateísmo, a explosão de redes tradicionais de sociabilidade, gerando tensões e incertezas, a multiplicidade de vozes (polifonia). Questões às vezes recusadas, mas sempre presentes nos contextos históricos vivenciados, interpretados e reescritos, de formas específicas, por F. Dostoiévski, por Machado de Assis, e por seus interlocutores russos e brasileiros. Estudo comparado das obras de Machado de Assis e F. Dostoiévski, aproximando temas sobre os quais os autores escreveram – críticas, angústias, ambivalências e ambigüidades propostas diante de processos modernizantes, transformadas em expressões artísticas e registros históricos. A proximidade evidencia-se na comparação entre a crítica zombeteira formulada por Dostoiévski ao racionalismo moderno nas *Memórias do Subsolo*, cujo narrador apresenta-se como “um camundongo de consciência hipertrofiada”, e o ceticismo irônico de Machado de Assis ao narrar a trajetória ruinosa de Simão Bacamarte, legítimo representante do discurso científico europeu na província colonial de Itaguaí, em *O alienista*.

Palavras chave: Dostoiévski, Machado de Assis, Modernidade, Rússia, Literatura, Intelectuais.

Resumé

Cette thèse propose une réflexion sur certains points essentiels de la modernité : l'affirmation de la personnalité et de la conscience individuelle, la multiplicité des voix (polyphonie), la scientificité et l'athéisme, ainsi que l'explosion de formes traditionnelles de sociabilité, qui provoquent de nouvelles tensions et incertitudes. Questions certaines fois refusées, mais constamment présentes dans les contextes historiques vécus, interprétés et réécrits, de façons spécifiques, par F. Dostoïevski, ainsi que Machado de Assis, et par ses interlocuteurs russes et brésiliens. Etude comparée des œuvres de Machado de Assis et F. Dostoïevski qui décrit l'approche de thèmes entre ces deux auteurs qui expriment leurs critiques, leurs angoisses, leurs ambivalences et leurs ambiguïtés face au processus de modernisation, transformés ainsi en expressions artistiques et registres historiques. La proximité est évidente par la comparaison entre la critique sarcastique formulée par Dostoïevski à propos du rationalisme moderne dans *Les Carnets du Sous-sol*, où le narrateur se présente comme "un souriceau extrêmement clairvoyant", et le scepticisme ironique de Machado de Assis narrant la trajectoire qui aboutit à la ruine de Simão Bacamarte, légitime représentant du discours scientifique européen dans la province coloniale de Itaguaí, dans *O alienista*.

Mots clés: Dostoïevski, Machado de Assis, Modernité, Russie, Littérature, Intellectuelles.

Índice:

Introdução: “Do mundo fechado ao universo infinito”. - 10-21

Capítulo I – Itaguaí - a província universal - e as “santas maravilhas”

I.1 “Meus senhores, a ciência é coisa séria”. 22- 24

I.2 Picaretas itaguaienses, picaretas parisienses. -25-34

I.3 Homens divinos e idéias fixas. 34-41

I.4 Encontro com as “santas maravilhas”. 42-50

Capítulo II: Conforme o figurino: múltiplas figuras.

II.1 Universalidade e remendos históricos. 51- 61

II.2 Centro e periferia em Roberto Schwarz. 61-69

II.3 “Definitivamente europeus” – cânones. 70 - 75

II.4 Círculos concêntricos: literaturas nacionais. 75-78

II.5 Entre modelos e prismas: o “sentimento íntimo”. 78-85

II. 6 Baal. 86- 93

Capítulo III: Da casa verde ao subsolo: uma revolução alienante

III.1 O “formigueiro de cristal” e a Casa Verde – o palácio do alienista. 94-102

III.2 Sobre velhos hábitos e novas teorias: “Itaguaí e o universo à beira de uma revolução” - 103 - 109

III.3 Transpondo a cerca: a solidão 109-116

III.4 : Transpondo a cerca: versões populares e “decifração eterna”. 116- 124

III.5 Transpondo a cerca: a perseguição 124- 127

III.6 Virando o juízo: o palácio às avessas. 128 -132

III. 7 *Plus Ultra!*: “Onde estão os fundamentos?” 133- 138

Capítulo IV - Sobre cientistas e revolucionários.

IV.1 “O que fazer?” 139- 147

IV.2 Os “encantadores cismares” e a ‘respiração mais enérgica’ 148- 159

IV 3.3 Pais, filhos e o Conselheiro 160- 180

IV.4 Os revolucionários 181-191

IV.5 O que fazer? Tchernichévski, o organismo e o sacrifício 191- 207

IV.6 O “apóstolo Paulo” 207 – 212

IV.7 Um valor fundamental, o fundamental dos valores. 213-229

Capítulo V – Os vermes e o Cristo: o contraste, um diálogo.

V.1 Sobre vermes e porcos: Quincas Borba, Bentinho e Brás Cubas contra o “muro de pedra”. 230-251

V.2 A despeito e além da lógica: “morrer de verdade é outra coisa” – 252 -268

V.3 Um “prazer satânico”: a dor de dentes. 259 - 268

V 4 Morrendo “de verdade” - “algo absolutamente diverso” em Dostoiévski. 269 – 273

V.5 Os santos aos vermes: (in)submissão – 274 – 276

V. 6 Três ruas para viver, um asno para despertar: Míchkin, o “sublime idiota”. 277 – 283.

V. 7 A “dialética” e a vida – 283-298

V. 8 Perdendo a fé, recuperando a beleza: ainda sobre um quadro artístico e histórico. 298- 306.

Considerações finais: Batalha perdida, enfrentamentos constantes. 306- 311

Bibliografia. 311-315

“Do mundo fechado ao universo infinito”

Do mundo fechado ao universo infinito – a frase do filósofo russo Alexander Koyré, título de obra homônima, expressa o movimento histórico (re) definidor da modernidade ocidental.¹ O “mundo fechado” seria aquele inatingido pelo impacto revolucionário dos métodos e linguagens científicos modernos, pelo longo esforço humano – ou mesmo, segundo expressão empregada pelo autor, “sobre-humano”² – de redefinição intelectual genericamente denominado Revolução Científica.

O “mundo fechado”, solidamente assentado em torno de limites finitos e organizados, remeter-se-ia à noção aristotélica de *Cosmos*, no âmbito da qual cada corpo, cada partícula existente, ocuparia, segundo características e valores hierárquicos específicos, os lugares devidos, ou supostos “lugares naturais”, desempenhando funções correspondentes. Trata-se de âmbito essencialmente fechado, pois definível e limitado, de uma compreensão de mundo tradicional ligada à cosmologia antiga e medieval. No centro do sistema estaríamos nós, a humanidade em torno da qual gravitaria o sol.

Por contraste, no “universo infinito” da ciência moderna, perde-se qualquer possibilidade de ocupação de posição central, perde-se mesmo a noção de centro, até porque no infinito não existe, e nem poderia existir, um centro determinado.

Para recorrermos a um exemplo plenamente conhecido da postura revolucionária que (in) define o “universo infinito” – na física newtoniana os corpos não podem ocupar seu “lugar natural,” hierarquizado pelas leis estáticas que regem o *Cosmos* e colado à concretude material ou às características sensíveis de cada um dos mesmos; a idéia de “lugar natural” – ou reservado, dentro de um todo ordenado – necessariamente deixa de existir. Os corpos, de acordo com o novo discurso, obedeceriam a leis genéricas, abstratas, “impessoais”, indiferentes, como diria Brás Cubas a respeito do cancro que levava sua mãe para “cá no outro mundo”, “às virtudes do sujeito”,³ isto é: indiferentes, como a própria morte, às características particulares de cada uma das

¹ Ver KOYRÉ, A. *Du monde clos à l'univers infini*. Paris: Gallimard, 2007.

² Segundo Koyré “O estudo da evolução (e das revoluções) das idéias científicas – a única história [...] que dá um sentido à noção, tão glorificada e tão depreciada de progresso – mostra-nos o espírito humano a braços com a realidade, revela-nos as suas derrotas e as suas vitórias; mostra-nos o esforço sobre-humano que lhe custou cada passo na via da intelecção do real, esforço que levou, por vezes, a verdadeiras mutações do intelecto humano; transformações graças às quais algumas noções, a custo ‘inventadas’ pelos maiores gênios, se tornaram não só acessíveis, mas até fáceis, evidentes para os estudantes.” Ver KOYRÉ, A. *Estudos galilaicos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986, pp. 13 e 14.

³ Sobre a morte sofrida da mãe, Brás Cubas revela: “A infeliz padecia de um modo cru; porque o cancro é indiferente às virtudes do sujeito; quando rói, rói; roer é seu ofício”. ASSIS, Machado de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Ed. FTD, 1992, p. 60.

coisas existentes, massas sobre as quais incidem, indiferenciadamente, leis impessoais da gravidade, inércia e movimento – movimento que, para fins de análise científica, é articulado de forma abstrata, ocorrendo em descarnado espaço geométrico, um espaço teórico, reformulado e reconstruído por linguagem específica. O espaço concreto, estático e ordenado da cosmologia tradicional se dissolve, e, em seu lugar, temos uma nova concepção de universo amplo, indefinido, regidos por leis gerais que não comportam diferenciações naturais hierárquicas, noções de harmonia e perfeição atribuídas a, e diferenciadoras de, tudo o que existe.⁴ A concepção euclidiana de espaço, ao contrário da aristotélica, torna o espaço infinito e ilimitado, recobrando-o pela linguagem abstrata, voltada a objetivos operacionais - a linguagem matemática, ou mais especificamente, geométrica.

É a linguagem científica que garante a veracidade, a certeza que veio ao resgate de R. Descartes, quando, ao pôr em questão, ao colocar em suspenso e finalmente rejeitar “as opiniões a que até então dera crédito”⁵ – isto é, estabelecidas pelo senso comum e transmitidas pela tradição – o filósofo mergulhara temporariamente no desamparo da dúvida.⁶

A dúvida metódica cartesiana, como se sabe, foi instaurada em nome do estabelecimento “de algo firme e constante nas ciências”,⁷ o que pressupõe a objetivação, a geometrização ou, de forma geral, a matematização da natureza. Ao se fiar nos sentidos, os seres humanos, segundo o autor, sempre incorreriam na possibilidade de engano – seria impossível, por exemplo, distinguir com nitidez absoluta o estado de sono do estado de vigília. Para efetuar uma ruptura definitiva com o “sonho” pré-moderno, ou com o “mundo fechado,” Descartes estabeleceu a dúvida como método, e colocou a legitimidade do conhecimento em questão: estaria ele dormindo ou acordado, indaga-se, ao escrever as *Meditações*.

Se os sentidos não autorizariam o estabelecimento da certeza, “a Aritmética, a Geometria e outras ciências dessa natureza, que não tratam senão de coisas muito

⁴ KOYRÉ, A. *Du monde clos à l'univers infini*, op. cit, p. 12

⁵ DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 93. (Coleção *Os Pensadores*)

⁶ “A Meditação que fiz ontem encheu-me o espírito de tantas dúvidas, que doravante não está mais em meu alcance esquecê-las. E, no entanto, não vejo de que maneira poderia resolvê-las; e, como se de súbito tivesse caído em águas muito profundas, estou de tal modo surpreso que não posso nem firmar meus pés no fundo, nem nadar para me manter à tona. Esforçar-me-ei, não obstante, e seguirei a mesma via que segui ontem, afastando-me de tudo que poderia imaginar a menor dúvida [...]; e continuarei sempre nesse caminho até que tenha encontrado algo de certo, ou, pelo menos, se outra coisa não me for possível, até que tenha aprendido certamente que não há no mundo nada de certo.” Id. Ibid. p. 99

⁷ Id. Ibid.

simples e muito gerais, sem cuidarem muito se elas existem ou não na natureza”⁸ o despertam para a seguinte realidade: “quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados.”⁹ Mesmo que isto não queira dizer que as formas perfeitas e abstratas do quadrado ou do triângulo geométricos existam, concretamente, na natureza.

Se ideais, conceitos e sistemas teóricos que visam à sociedade, seus valores e organização, não correspondem perfeitamente à concretude da experiência humana, o conceito geométrico que é o quadrado, por sua vez, e de forma mais ou menos semelhante, não pode ser perfeitamente constituído no mundo concreto. Esta impossibilidade, não obstante, é dispensável e irrelevante para garantir “algo firme e constante nas ciências.”¹⁰

O espaço geométrico é homogêneo, abstrato e infinito; de forma análoga, as ciências modernas vêm abrir o “mundo fechado” para lançá-lo num “universo” praticamente inexplorado de infinitas possibilidades. As ilusões subjetivas, sensíveis, são descartadas em nome desse “admirável mundo novo” de conhecimentos construídos a partir de estruturas lógicas, puramente intelectuais, para o qual não concorrem a sensibilidade, a subjetividade ou a vivência concreta de fenômenos naturais. O conhecimento científico não se construiria a partir da vivência sensível, mas de verdades primordialmente instauradas no e pelo intelecto.

Rompe-se, desta forma, com a natureza que se dava a conhecer, inteiramente apreensível pelos sentidos humanos, na qual o sensível se impunham ao intelecto relativamente passivo, não havendo um *sujeito do conhecimento* que as (re) constrísse simbolicamente. Neste sentido, era possível, no mundo anterior à cientifização, estabelecer “verdades” a partir da vivência imediata, sensorial, dos fenômenos; por sua vez, novos parâmetros intelectuais, como a operação cartesiana ou o paradigma galilaico de geometrização do espaço físico, representaram uma ruptura revolucionária com a arrumação que a experiência sensorial colhia. O cosmos aristotélico, que pressupunha um espaço concreto e por isso mesmo finito, onde todos os entes teriam seu “lugar natural” assegurado, foi dissolvido em uma nova atitude intelectual: aquela que pressupõe um universal abstrato, infinito, ideal ou simbólico. A interrogação metódica da natureza pressupõe uma *linguagem*, um arcabouço conceitual ou aparato

⁸ Id. Ibid. p. 95

⁹ Id. Ibid. p. 95.

¹⁰ Id. Ibid. p. 93.

simbólico correspondente a “uma mudança na atitude metafísica,”¹¹ assim como a decisão de “substituir o mundo real da experiência por um mundo geométrico e de explicar o real pelo impossível”¹². A verdade, enquanto possibilidade de dizer o que a coisa é, esfumava-se. A ciência moderna recolocaria, assim, em novos patamares, a idealização, deixando de fora a “experiência bruta.”¹³

Ao afirmar que “recebera muitas opiniões falsas como verdadeiras”¹⁴, Descartes remete-se a um conjunto de opiniões e procedimentos transmitidos ao longo de gerações sem maiores contestações inovadoras, precisamente por ser recebido não como um apanhado arbitrário e infundado (“falsas opiniões,” segundo a expressão cartesiana), mas como a própria verdade. As assim chamadas “falsas opiniões”, ligadas à tradição, renegadas por Descartes, e por longo tempo intocadas pela racionalização científica, regiam a vida e a compreensão humanas, estabelecendo supostas verdades referentes aos fenômenos naturais, e mesmo delimitando o próprio lugar (“natural”) e a função dos indivíduos na sociedade. Formava-se, assim, um todo social ordenado e relativamente estático (certamente menos fluido do o que se tem na modernidade), semelhante à noção aristotélica de Cosmos. Se na Física aristotélica os corpos ocupavam um lugar necessário conforme sua natureza, na sociedade pré-moderna, de forma análoga, os homens - o escravo, assim como o senhor, por exemplo - ocupavam seu “lugar natural,” de acordo com características específicas e inerentes; enfim, de acordo com, supunha-se, à própria natureza – inferior ou superior – de cada camada hierárquica.

O pensamento moderno, do qual Descartes é herdeiro e propagador, estabelece cisões: a ciência moderna lida com objetos, com realidades puramente intelectuais, geométricas, matemáticas, que se constituem simbolicamente em uma cadeia universal e virtualmente infinita, e não a partir da experiência concreta, da imaginação e das sensações, essencialmente isoladas e irreprodutíveis. É a formalização – a geometrização e matematização – que vai garantir “algo firme e constante nas ciências” (sua reprodutibilidade) e legar ao homem a posição de “senhor e mestre” da natureza.¹⁵

Abre-se assim caminho para a instauração de uma gama de novos conhecimentos, no âmbito incessante de um “universo finito” - ou talvez limitado, se quisermos recorrer à famosa afirmação de K. Marx segundo a qual os operários

¹¹ KOYRÉ, A. *Estudos galilaicos*. op. cit. p. 16

¹² KOYRÉ, A. *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: Presses universitaires de France, 1966, p.179.

¹³ KOYRÉ, A. *Estudos galilaicos*. op.cit, p. 16.

¹⁴ DESCARTES, R. op.cit. p. 93.

¹⁵ KOYRÉ, A. *Du monde clos à l'univers infini*. op. cit. p. 10.

parisienses “tomaram o céu de assalto.” O céu infinito seria o limite, e, acrescente-se, passível de ser, mais que atingido, “tomado de assalto”, segundo o teórico fundador do socialismo denominado científico, em um contexto em que “tudo o que é sólido desmancha no ar.”¹⁶

Se o céu (não) é o limite, e dada a característica essencialmente universal e universalizante da ciência, nenhuma paragem na superfície da terra, tão distanciada quanto possível do epicentro revolucionário científico, permaneceria inatingida. Apoderando-se a cada década, a cada ano e a cada dia, mais e mais, da natureza, submetendo-a às próprias vontades e necessidades, reais ou fabricadas, miseráveis mortais superaram a si próprios e a todos os deuses, elaborando técnicas, criando máquinas, meios de transportes marítimos, férreos, subterrâneos, aéreos, navegando pelos mares de todos os continentes, conhecidos ou a serem explorados, e logo pelo espaço - tomando não apenas o céu, mas a própria lua de assalto. Do “mundo fechado”, dominado pela tradição, por religiosos e aristocratas, surgiram novos atores sociais esquemática e genericamente denominados por Marx e outros como “burguesia,” financiadora de um sistema que pressupunha, como fator indispensável a seu surgimento, desenvolvimento e propagação, a ciência moderna.

Segundo Marx,

“[a burguesia] dilacerou sem piedade as relações feudais [...] que mantinham as pessoas amarradas a seus “superiores naturais,” sem pôr no lugar qualquer outra relação entre indivíduos que não o interesse do pagamento impessoal e insensível ‘em dinheiro.’ Afogou na água fria do cálculo egoísta todo o fervor do fanatismo religioso, do entusiasmo cavalheiresco [...]. Dissolveu a dignidade pessoal no valor de troca e substituiu as muitas liberdades por uma determinada liberdade, a de comércio.

[....]

Despiu de sua auréola as atividades até agora consideradas dignas de pudor piedoso. Transformou o médico, o sacerdote, o jurista, o poeta e o homem de ciência em trabalhadores

¹⁶ Segundo Marx, “A burguesia não pode existir sem revolucionar constantemente os instrumentos de produção, portanto as relações de produção, e, por conseguinte, todas as relações sociais. [...] o abalo incessante de todo o sistema social, a insegurança e o movimento permanentes distinguem a época burguesa de todas as demais. As relações rígidas e enferrujadas, com suas representações e concepções tradicionais, são dissolvidas, e as mais recentes tornam-se antiquadas antes que se consolidem. Tudo o que era sólido desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado [...]” MARX, K. e ENGELS, F. “Manifesto do partido comunista.” In: *O Manifesto Comunista 150 anos depois*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1998. Sobre o constante movimento criativo e destruidor da modernidade, aliado a uma rica análise do Manifesto Comunista, ver BERMAN, M. *Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

assalariados. A burguesia rasgou o véu comovente e sentimental do relacionamento familiar e o reduziu a uma relação puramente monetária.”¹⁷

Deve-se observar que a “épica” da expansão moderna contou com a iniciativa e o financiamento burgueses, mas não se pode ignorar, por outro lado, a atuação de forças e valores tradicionais, guerreiros e aristocráticos, presentes, por exemplo, no esforço de Expansão Marítima (ibérica e católica); ou disseminados e atuantes nos exércitos expansionistas prussiano, tsarista, francês, britânico, japonês. A ruptura com valores e tradições de origens aristocráticas e religiosas não seria completa, mas daria origem a novas sínteses, ambivalentes, rearranjos (não raro interessados) entre modernidade e tradição.¹⁸ Ainda em outra escala, ao longo do século XIX, contingentes mais pobres da Europa, pouco ou nada representativos das chamadas “camadas burguesas”, se espalharam pelo mundo, contribuindo com a expansão do “universo infinito” a seu modo, no desespero “plebeu” dos imigrantes. O que nos interessa de perto, para fins deste trabalho, é, mais especificamente, a “épica” - o esforço (direto ou indireto) modernizador que resultou em transfigurações profundas, envolvendo não apenas atores sociais qualificados na ampla categoria “burguesia”; um esforço que vai além dos valores e da atuação de um grupo específico.

Em tom menos apaixonado, apocalíptico ou profético – próprios e até necessários a um manifesto – Marx elaboraria uma metódica análise sobre a objetivação das relações econômicas, apontando para o fato de que, se a ciência realizou a matematização da natureza, o capitalismo promoveu a matematização da economia. O autor dissecou os mecanismos de um mercado impessoal, abstrato e de extensão virtualmente ilimitada, no qual o “valor de uso” (qualidade concreta, materialmente inerente, intrínseca e, portanto, não quantificada ou quantificável da mercadoria) distingui-se fundamentalmente do chamado “valor de troca.” O último pressupõe e insere-se em relações econômicas monetarizadas, crescentemente sofisticadas e, no século XIX, disseminadas mundialmente no contexto histórico de formação de um mercado global. O “valor de troca” aponta para a redução da mercadoria a uma abstração que prescinde de características naturais (“valor de uso”), ao transformar tais características em objetos quantificáveis, permutáveis e comparáveis em termos

¹⁷ MARX, K. e ENGELS, F. “Manifesto do partido comunista.” In: *O Manifesto Comunista 150 anos depois*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1998, p.10.

¹⁸ Sobre a convivência entre valores e arranjos sociais modernos e tradicionais na Europa ocidental do século XIX ver MAYER, Arno J. *A força da tradição: a persistência do Antigo Regime (1848-1914)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

formais, isto é, passíveis de equiparação, nos quadros de um relação matemática de equivalência.¹⁹

Nesta equação, porém, o trabalho humano desempenharia papel essencial – também ele seria mensurado, transformado em unidade abstrata, quantificável, de tempo empregado na produção e expresso no valor, não de uso, mas de troca.²⁰ A força de trabalho tornar-se-ia, ela mesma, um tipo de mercadoria, no contexto do trabalho computável, abstrato, que oferece a cada trabalhador a “liberdade”, formal, de venda da força de trabalho, “liberdade” sem a qual o sistema não se sustenta. A atividade humana seria assim computada, transformada em valor mercadológico e em salário, ou “pagamento impessoal em dinheiro.” Neste caso, não obstante, o salário impessoal subverteria a equidade, transgredindo a isenção superior da matemática, ao realizar-se na equação da “água [não tão] fria do cálculo egoísta”.

Fria, calculista, congelada, mas de forma alguma desinteressada - na verdade, animada por paixões exploradoras, embriaguez de poder e apetite de lucro. O ideal de equivalência mercadológica, da justa troca entre mercadorias, sofreria uma – egoísta e fria, pois calculada – convulsão: a relação humana, nada matemática, de exploração.

O “resto” (ou os restos) de uma divisão imperfeita, e, nos quadros do paroxismo, de uma pretendida igualdade na verdade desigual, seria incorporado e revertido em crescente valor abstrato, mas de profundas raízes e conseqüências sociais – o lucro retirado da mais-valia, que ao mesmo tempo sustentaria e subverteria o equilíbrio do sistema, proporcionando sua crescente expansão e, de mãos dadas, seus efeitos colaterais.²¹

¹⁹ Marx afirma que o valor de troca pode ser exemplificado “com um simples exemplo geométrico. Para determinar a área do polígono, decompomo-lo em três triângulos. O próprio triângulo pode converter-se numa expressão inteiramente diversa de sua figura visível – a metade do produto da base pela altura. Do mesmo modo têm os valores de troca de ser reduzidos a uma coisa comum, da qual representam uma quantidade maior ou menor.” Ver MARX, K. *O Capital. Crítica da economia política. Volume I*. Civilização Brasileira, p. 59.

²⁰ “A igualdade completa de diferentes trabalhos só pode assentar numa abstração que põe de lado a desigualdade existente entre eles e os reduz ao seu caráter comum de dispêndio de força humana de trabalho, de trabalho abstrato humano.” Id. Ibid. p.95.

²¹ Segundo S. Žizek, autor a que recorremos fundamentalmente para desenvolver os argumentos acima expostos, Marx identificou “uma certa fissura, um certo desequilíbrio ‘patológico’ que desmente o universalismo dos ‘direitos e deveres’ burgueses. Esse desequilíbrio, longe de anunciar a ‘realização imperfeita’ desses princípios universais – isto é, uma insuficiência a ser abolida pelo desenvolvimento ulterior - , funciona como seu momento constitutivo: o ‘sintoma’, estritamente falando, é um elemento particular que subverte seu próprio fundamento universal. [...] O mesmo pode se demonstrar quanto à justa troca de equivalentes, esse ideal de mercado.” [...] Essa é também a lógica da crítica marxista a Hegel, da noção hegeliana da sociedade como totalidade racional: assim que tentamos conceber a ordem social como uma totalidade racional, temos que incluir nela um elemento paradoxal que, sem deixar de ser um componente interno, funciona como seu sintoma – subverte o próprio princípio racional universal

Os explorados até o limite da subsistência, e por vezes abaixo dele, a “classe operária,” segundo denominação genérica utilizada por Marx, seria, por excelência, o efeito colateral e destruidor gerado pelo sistema. Filho renegado, mas indispensável, por assim dizer, ao “relacionamento familiar reduzido a uma relação monetária” e, com o tempo – que, segundo previsão de Marx, chegaria fatalmente – convertido em parricida, combatente implacável do “pai” explorador. Não nos interessa, para os fins deste trabalho, discutir por que, se, até que ponto ou quando as previsões do fundador do “socialismo científico” se concretizaram, concretizariam, concretizarão ou não, mas apontar para a idéia, que pretendemos desenvolver, de que, quando o fator humano – as vidas humanas, as experiências e relações concretas, instáveis, ambivalentes, interessadas, sofridas – entram na equação, os termos da mesma são subvertidos, o arcabouço ideal e conceitual é desafiado, pois há algo que ali não pode ser inteiramente encaixado, dissolvido, equacionado ou matematizado.

Para insistirmos na metáfora familiar, as relações concretas geram problemas singulares, não diluíveis e não domináveis pelo ideal dominante – os papéis de cada ator e a dinâmica idealizados do que venha a ser o equilíbrio salutar da “família” (humana).

Na sentença do romancista russo, “todas as famílias felizes se parecem umas com as outras, cada família infeliz é infeliz à sua maneira.”²² Se a dinâmica ideal é algo criado e compartilhado simbolicamente, a infelicidade ou os sintomas – concretos, não quantificáveis, insistentes e a custo disfarçados – são, *não a* maneira, ideal, seja o ideal qual for, de existir, mas *uma(s)* maneira(s) de falhar, escapar, alterar, subverter. E, ao fim do dia, cada família é uma família infeliz, porque nenhum delas, em sua existência concreta, consegue dissolver-se inteiramente em um ideal coletivo, sendo todas infelizes à própria maneira.

Ainda de acordo com Marx, o “fetichismo da mercadoria” esconderia, com grande porém limitado sucesso, as relações concretas (de exploração) entre seres humanos, fantasiando-as, em torno do ideal mercadológico, como relações entre coisas. Tal é a fantasia ou fetiche que, no contexto moderno, viria substituir arranjos ideológicos tradicionais, “afogando na água fria do cálculo egoísta todo o fervor do fanatismo religioso, do entusiasmo cavalheiresco.” Pode-se dizer, “na água fria” da

dessa totalidade.” Ver ZIZEK, S. “Como Marx inventou o sintoma?”. In: ZIZEK, S. (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto: 1996. pp. 297 a 331.

²² No original, “Все счастливые семьи похожи друг на друга, каждая несчастливая семья несчастливая по-своему.” Texto consultado no endereço eletrônico http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_0080.shtml.

quantificação, da coisificação e do valor monetário, que sobrepujariam êxtases religiosos, ou códigos cavalheirescos de honra e bravura.

Articulando um novo discurso dominante novos atores históricos – não mais o cavaleiro, o sacerdote ou a aristocracia de sangue – viriam romper, embora de modo algum completamente, com “os laços que subordinavam os homens aos seus [supostos] superiores naturais”. Mais uma vez, o “mundo fechado”, onde corpos e homens ocupam seus devidos lugares, de acordo com características –assim ditas – intrínsecas, cede espaço a outros arranjos, menos limitados, mais escorregadios e movediços, no universo virtualmente infinito da dinâmica do mercado e da ciência modernos.

Como define Marshall Berman,

“O *turbilhão* da vida moderna tem sido alimentado [...] por grandes descobertas nas ciências físicas, com a mudança da nossa imagem do universo e do lugar que ocupamos nele; a industrialização da produção, que transforma conhecimentos científicos em tecnologia, cria novos ambientes humanos [...]. [...] os processos sociais que dão vida a esse turbilhão, mantendo-o em um *perpétuo estado de vir a ser* vêm a chamar-se modernização.”²³

Transformações na atitude intelectual, nas ciências naturais e relações econômico-sociais humanas são - ou mais especificamente, vêm a ser, a cada instante, num processo integrado e permanente de, como define Berman, um “perpétuo estado de vir a ser” – o turbilhão universal moderno. Associados, a produção industrial, a ciência e o mercado global em expansão provocam mutações profundas. O conhecimento científico transforma-se em tecnologia; a tecnologia, em produção industrial, em revolução do sistema de transportes e meios de comunicação, em perturbação das redes sociais e culturais existentes, aceleração da produção e do ritmo de vida. O novo sistema carrega em si o universalismo, o desbravar de barreiras, distâncias e limites da ciência moderna, de extensão virtualmente ilimitada, “desmanchando no ar” tradições intelectuais, espirituais, técnicas, sociais e econômicas do “mundo fechado”, expandindo-se, universalizante que é, a exemplo do próprio conhecimento científico, e propagando um “universo infinito.”

Se o Céu (não) é o limite, passível de ser tomado de assalto, por que e como deter-se numa Primeira Revolução Industrial, se é possível pode rumar à segunda, à terceira? Por que e como deter-se aos limites originários europeus, quando, por essência e definição, o sistema é e precisa ser universal, expansionista, como o próprio mercado que alimenta e as idéias que propaga?

²³ BERMAN, M. *Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 16. Grifos meus.

Ao dedicar-se à questão da transitoriedade formidável entre limite e ilimitado, fixidez e expansão, entre “mundo” e “universo” - uma virada filosófica/científica de profundas implicações históricas e vice-versa - A. Koyré não se furtou de abordar a problemática envolvendo seu país. Como, pergunta-se, os pensadores russos – e, de maneira geral, a sociedade da “Mãe” euro-asiática - iriam se posicionar em relação a tais eventos transformadores? Como equacionar o universal e o nacional? Identidades se diluiriam por completo ou se transformariam, resistindo e interagindo, e até que ponto? Como permanecer Rússia no mergulho na infinitude universalista? Como entrelaçar duas palavras excludentes - um substantivo (universalismo) que rejeita qualquer adjetivo, e um adjetivo (russo) que se recusa a, e efetivamente não pode desaparecer da, vivência e do debate? “Universalismo russo”? A Rússia diluída, perdendo-se num universo sem centro, sem norte, ou reencontrando-se dentro dele? A questão se impõe com força a países, grupos, aldeias, identidades coletivas de variadas proporções e mesmo a identidades individuais, marcando, segundo o filósofo, toda a história intelectual da Rússia moderna.²⁴ Nela, os chamados “partidos” ocidentalista e eslavófilo travariam polêmicas complementares, (des) unindo a elite intelectual em torno de uma mesma problemática de fundo – o “mundo fechado” da sagrada “mãe Rússia” em contato com o “universo infinito” que se expandia a partir do oeste em todas as direções, solapando ou fertilizando, segundo a ótica, o “solo” russo; mundo em relação ao qual mesmo os eslavófilos, defensores aguerridos da preservação de uma suposta – e romântica - “essência” russa, se afastavam, a despeito de si mesmos, enquanto elite parcialmente arrebatada pelo “turbilhão” ocidental.

Fiódor M. Dostoiévski foi partícipe e divulgador, voluntária e involuntariamente, entre outros, desta movimentação incessante, também ele arrebatado – em sua trajetória e escrita arrebatadoras – pelo contexto de dilaceramento entre “mundo fechado” e “universo infinito”, entre polêmicas ocidentalistas, eslavófilas e outras, aproximando-se, em diferentes momentos, de ambos os “partidos”, e contribuindo para a formulação de novas sínteses.

²⁴ Segundo A. Koyré, é possível afirmar que “a história intelectual da Rússia moderna” foi centrada em torno “do contato e da oposição entre Rússia e Ocidente.” O processo, afirma ainda, criou um “duplo problema”, que diz respeito, de um lado, às relações entre “o ser nacional e a civilização ocidental”, e, de outro, “às relações entre elite ou *intelligentsia* e povo”. Relações estas distanciadas do ponto de vista social e cultural - a elite progressivamente em contato com o “universo infinito” que se expandia a partir do ocidente, e os camponeses sobrevivendo no “mundo fechado” da comuna rural, curiosamente romantizada tanto por nacionalistas eslavófilos como por socialistas “ocidentalistas”. Ver KOYRÉ, A. *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe. siècle*. Paris: Gallimard, 1976. p. 12.

Antecipando um questionamento que é o tema mesmo deste trabalho, como o universalismo da ciência moderna e do sistema internacional que a pressupõe interagem com raízes tradicionais, dentro e fora da Europa? Raízes violenta e rapidamente atacadas, mas que, com maior ou menor força, permanecem fincadas no solo de origem. Se isto é verdadeiro mesmo no epicentro revolucionário ocidental,²⁵ à medida que os seus tremores se espalham por todos os continentes, repercutindo numa vigorosa expansão econômica e cultural, como ficam as interações, necessariamente ambivalentes, entre o “mundo fechado” e o “universo infinito” - o último coexistindo com o primeiro, que oferece resistências e alternativas próprias, no turbilhão moderno. Quais choques e interações advêm do desnudamento de “halos” e de referências tradicionais? Como novos e velhos “halos” se reconfiguram e sobrepõem? Quais novos “halos” surgiriam e como os últimos interagiriam com os primeiros? Como o ideal moderno é subvertido quando em contato com a concretude, essencialmente falha, das experiências e relações humanas? São perguntas tão abrangentes que seria impossível respondê-las, até porque o “desmanchar no ar” da modernidade envolve contextos múltiplos, pulsantes e complexos na(s) Europa(s), na(s) América(s), na(s) África(s), na(s) – vastíssima(s) – Ásia(s).

Para explorar alguns pontos da discussão, algumas das respostas e reações possíveis diante do fenômeno das interações entre “mundos fechados” e “universos infinitos,” escolhemos consultar dois autores originários de países de onde o “turbilhão moderno” não se originou, mas onde o mesmo deu origem, como alhures, a profundas e específicas mudanças, esperanças, tormentos e angústias: Machado de Assis e F. M. Dostoiévski. Ambos os autores, viveram em, e escreveram sobre, contextos muito marcados por mutações modernas, e não se isentaram de discutir as mesmas a partir de perspectivas críticas, em muitos pontos convergentes, embora tratando de contextos diferenciados. Assim, procuraremos notar aproximações de temas e debates de valores nas obras dos romancistas, que incorporam os, e resistem aos, valores modernos, expressando ambivalências nas quais residem grande parte do desespero, da força e do interesse de suas criações.

Através delas, pode-se percorrer elaborações literárias de processos que envolvem, ao mesmo tempo, o “desnudamento dos halos” tradicionais, substituídos,

²⁵ Segundo Arno Mayer, nos países capitalistas mais prósperos e influentes da Europa dos oitocentos seriam configuradas “interações dialéticas” e simbioses ambivalentes entre modernidade e tradição. Ver MAYER, Arno J. op cit.

não raro, por novos, modernos “halos”, como a valorização da riqueza monetária, da inteligência prática e técnica e da racionalização; “halos” freqüentemente menos românticos, cavalheirescos ou religiosos, mas não por isso isento de continuísmos, mal disfarçados e em muitos sentidos intensificadores das relações de exploração e iniquidade.

A relativa falência de ideais de liberdade e igualdade, da racionalidade capaz de redimir, “civilizando” inteiramente os seres humanos – leia-se, tornando-os mais conscientes de seus supostos interesses individuais e sociais, diluindo-os num ideal universal; os choques ambíguos do ideário com a concretude, por vezes tão grandiosa, por vezes tão mesquinha, da vida e as fraturas daí advindas, aparecem intensamente em ambas as obras, que apresentam afinidades, embora discutindo contextos diversos e divergindo, fundamentalmente, de tom. Em Machado percebe-se um relativismo melancólico, perpassado por críticas contundentes, porém quase sempre indiretas, veladas, contorcidas de ironia, descrença e, não raro, despeito. Em Dostoiévski, um tom desesperado, violentamente aberto e explícito, oscilando com freqüência entre o patético e o profético, mas nunca desviando da arguta crítica sócio-cultural colorida e descolorida – em tons resplandecentes de êxtases poéticos, ou em imagens sombrias de descida aos infernos – pelo gênio literário. São abordagens diferentes que guardam semelhanças e que podem, segundo hipóteses a serem sustentadas neste trabalho, contribuir para a compreensão de processos históricos.²⁶

²⁶ Machado de Assis e Dostoiévski há muito vêm sendo comparados no Brasil, como evidenciam as pesquisas de Bruno Gomide. Tão cedo quanto em 1917, por exemplo, o Dr. Luiz Ribeiro do Valle, médico psiquiatra, apresentou a tese *Psicologia Mórbida na Obra de Machado de Assis*. O trabalho estabelece relações de “morbidez” entre tramas e personagens machadianos e dostoiévskianos – “morbidez” parcialmente atribuída, pelo doutor, ao fato de ambos os romancistas serem epiléticos. Augusto Meyer, em sua análise sobre Machado de Assis enquanto escritor “subterrâneo”, foi influenciado pela leitura de Dostoiévski. Sobre a recepção da literatura russa no Brasil e as comparações estabelecidas entre os cenários políticos e culturais de ambos os países, ver GOMIDE, Bruno. *Da estepe à caatinga: o romance russo no Brasil (1887-1936)*. Tese apresentada ao Instituto de Estudos Literários (IEL) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), em 2004. Orientador: Professor Francisco Foot Hardman. Sobre a recepção de Dostoiévski no Brasil, ver, do mesmo autor, “Dostoiévski sob a Lente Psicopatológica: Antropologia Criminal e Literatura Russa no Brasil.” Em: CARVALIERE, A.; GOMIDE, B; VÁSSINA, E.; e SILVA, N. (organizadores). *Dostoiévski. Caderno de Literatura e Cultura Russa n.2*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2008, pp. 119-136.

Capítulo I – Itaguaí - a província universal - e as “santas maravilhas”

“A ciência, disse ele a Sua Majestade, é o meu emprego único; Itaguaí é meu universo”

Machado de Assis, *O Alienista*.

1.1 “Meus senhores, a ciência é coisa séria”

“O mundo científico viaja de dia em dia com incrível rapidez, para alturas desconhecidas. Aqui não se sabe disso, o clarão do século ainda não penetrou a consciência brasileira”

Tobias Barreto

Imbuído de alta missão científica, Simão Bacamarte procuraria descobrir o “remédio universal”²⁷ capaz de restituir aos itaguaienses e à humanidade “o perfeito equilíbrio das faculdades mentais.”²⁸

Em determinado momento da saga do Dr. Bacamarte, o leitor é alertado para o fato, a princípio óbvio, de que Itaguaí colonial não é Paris. Mas o espaço e o tempo, incessantemente apropriados pela humanidade, não constituíam limites aos experimentos universalizantes do cientista, arabista, sumidade acadêmica doutorada em Coimbra. Tampouco as paixões humanas perturbavam o espírito isento do homem de ciência itaguaiense. Ao alienista - um “homem de ciência e só ciência, nada o consternava fora da ciência”²⁹ - são atribuídas características como impavidez, olhar duro, liso, metálico e eterno.³⁰ Eterno como as descobertas universais e verdades atemporais que teria a proclamar – tratava-se, afinal, de descobrir um “remédio universal” de Itaguaí para o restante do mundo.

²⁷ ASSIS, Machado de. *50 contos de Machado de Assis*. São Paulo: Cia da Letras, 2007, p. 41.

²⁸ Id. Ibid. p. 48

²⁹ Id. Ibid. p. 46

³⁰ Em momento de atrito conjugal, quando a esposa lhe exigia maior atenção, o olhar do médico é descrito da seguinte forma: “E não se irritou o grande homem, não ficou sequer consternado. O metal de seus olhos não deixou de ser o mesmo metal, duro, liso, eterno, nem a menor prega veio quebrar a superfície da fonte quieta como a água de Botafogo.” Ver ASSIS, Machado de. *50 contos de Machado de Assis*, op.cit, p. 44

O estudioso, “frio como um diagnóstico”, um “deus de pedra” movido exclusivamente pela “rigidez científica”,³¹ reviraria pelo avesso, com teorias e métodos inovadores, incompreensíveis ao “mundo fechado” do vulgo provinciano, o cotidiano itaguaiense, a ponto de provocar, entre outras reviravoltas, a “grande” rebelião dos Canjicas.

Um barbeiro, de gloriosa alcunha Canjica, lideraria a população rebelada contra o “despotismo científico do alienista,” idealizador e comandante da “bastilha da razão humana” – a Casa Verde, hospício onde Bacamarte encerrava os supostos loucos. A expressão tão eloqüente - “bastilha da razão humana” - fora ouvida “de um poeta local” pelo prosaico barbeiro, que apropriou-a como mote de defesa à liberdade e à cidadania. Na província colonial ressoam ecos da Revolução Francesa, “dada a diferença de Paris a Itaguaí”, os rebelados “podiam ser comparados aos que tomaram a Bastilha.”³² A um evento histórico de relevância e efeitos mundiais, contrasta-se, de forma ridicularizante, a rebelião dos Canjicas, sombra pálida que não conseguiria revolucionar, sequer, Itaguaí.

Enquanto os furiosos canjicas (“300 cabeças rutilantes de civismo e sombrias de desespero”) ³³concentravam-se à sua porta, “exigindo a morte do tirano”, o alienista, pleno de concentração e serenidade, relia Averróis em seu escritório, e “os olhos dele, empanados pela cogitação, subiam do livro ao teto e baixava do teto ao livro, cegos para a realidade exterior, videntes para os profundos trabalhos mentais.” ³⁴

“Você não ouve estes gritos”? Perguntava D. Evarista, a esposa de Bacamarte, descrita, em sua ambivalência humana e, mais especificamente, feminina, como uma “mistura de onça e rola.”³⁵

Mas a aflição da mulher não alteraria a confiança da autoridade científica: diante da turba enraivecida, que exigia a derrubada da Casa Verde, a “liberdade às vítimas do vosso ódio, capricho, ganância” e, finalmente, a morte do “tirano” (como se Bacamarte representasse um autêntico déspota do *Ancien Régime*), o sábio não estremeceu:

“O alienista sorriu, mas o sorriso desse grande homem não era coisa visível aos olhos da multidão; era a contração leve de dois ou três músculos, nada mais. Sorriu e respondeu:

- Meus senhores, a ciência é coisa séria, e merece ser tratada com seriedade. Não dou razão dos meus atos de alienista a ninguém, salvo aos mestres e a Deus. [...] Poderia convidar alguns de vós, em

³¹ Id. Ibid. p. 54.

³² Id. Ibid p. 59

³³ Id. Ibid p. 60

³⁴ Id. Ibid p.59

³⁵ Id. Ibid p. 54

comissão com outros, a vir ver comigo os loucos reclusos; mas não o faço, porque seria dar-voz razão do *meu sistema*, o que não farei a leigos, nem a rebeldes.”³⁶

A atitude desdenhosa em relação ao povo, aos leigos de Itaguaí, afirma, sem hesitação, a autoridade científica. O “grande homem”, o cientista universal e tupiniquim, não daria satisfações a 300 cabeças rutilantes de (suposta) ignorância popular. Seu impávido sorriso, como a razão de “seu sistema,” não seriam perceptíveis à multidão. Pessoas que tinham as vidas diretamente afetadas pelas hipóteses, metodologias, projetos e experimentos do alienista, deveriam calar-se, deixar de exaltações questionadoras e rumar, como objetos passivos do conhecimento científico, para casa – possivelmente a de cor verde.

Só perante os mestres, os iniciados, os confrades da ciência, co-investidos do novo e revolucionário conhecimento, tão longe de Itaguaí e tão ligados à Europa, nosso herói se explicaria; afora eles, apenas Deus seria merecedor de suas justificativas.

³⁶ Id. Ibid p. 61. Grifos meus.

1.2 Picaretas parisienses, picaretas itaguaienses.

Composto no conturbado *fin de siècle* brasileiro – mais especificamente em 1882, embora a trama se passe no Brasil colonial –, *O alienista* é um dos escritos mais conhecidos daquele que já era então um grande nome da literatura nacional. O período é marcado, mundo afora, pela expansão do capital e, de forma não menos significativa, da influência cultural europeus. O Velho Continente, no âmbito da Segunda Revolução Industrial, incorporara a África e a Ásia a impérios intercontinentais e a um mercado mundial em vertiginosa expansão. A América Latina, recém independente das ex-potências ibéricas – obsoletas diante do “admirável mundo novo” que revolucionara as formas de produzir e de pensar - era herdeira e continuadora da tradição católica, patriarcal e escravista legada pelos antigos colonizadores; herança em relação à qual lutaria para, e seria pressionada no sentido de, desembaraçar-se, ao menos parcialmente. Apesar de não diretamente arrebatada pela fúria expansionista que dividira e incorporara, subitamente, territórios inteiros, notadamente asiáticos e africanos, aos impérios europeus, a região sofreria o assédio irresistível - e irreversível – da cultura e do capital estrangeiros, na forma de investimentos e empréstimos, além da disseminação de idéias, ideais, discursos, padrões estéticos, científicos e civilizacionais, inaugurados e desenvolvidos com advento histórico da modernidade.³⁷

No Brasil, a década anterior à elaboração do *Alienista*, os anos 1870, foi marcada pela Lei do Vinte Livre (1871) – medida limitada e parcial, mas de grande repercussão, sinalizando o início do fim do sistema escravista³⁸ – e por uma intelectualidade engajada nas causas abolicionista e republicana, ou envolvida, como queria Sílvio Romero, por um “bando de idéias novas”³⁹ – renovados ideais políticos, institucionais e científicos (marcados, no Brasil, por adesões a doutrinas do

³⁷ Em 1880, dois anos antes do surgimento de *O Alienista*, o naturalista brasileiro, filiado ao materialismo científico, Aluísio Azevedo comentara: “[...] éramos, às forças das circunstâncias, arrebatados, malgrado o nosso patriotismo e nossa dignidade nacional, pela corrente elétrica de idéias que jorra na França.” Citado em SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão. Tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 98.

³⁸ Segundo J. Gledson, “a mudança [advinda da Lei do Vinte Livre] foi profunda e, em certo sentido, até repentina e chocante [...], mas também foi, em ampla medida, *mental*, uma mudança de atitude mais que de fato, de imaginação mais do que de situação concreta.” Ver GLEDSON, J. *Machado de Assis: ficção e história*. São Paulo: Paz e Terra, 2003, pp. 76 e 77. Grifo do autor.

³⁹ Entre os intelectuais que marcariam a geração filiada às, e difusoras das, “novas idéias”, podemos citar, além de Sílvio Romero, Capistrano de Abreu, Tobias Barreto, Clóvis Bevilacqua e Graça Aranha. Sobre a intelectualidade brasileira dos anos 1870, ver ALONSO, A. *Idéias em movimento: A geração de 1870 na crise do Brasil Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

materialismo científico),⁴⁰ cujo berço era a Europa, ou a modernidade que vinha de parte do continente e que se espalhava pelo mundo, chocando-se e interagindo com contextos políticos e culturais os mais diversos.

Em linguagem científica, originada no Velho Mundo, autores preocupados com a identidade e o “desenvolvimento” nacionais, como Sílvia Romero, descreveram a herança histórica e cultural brasileira como problemática, e o futuro, a menos que fosse estabelecido “algo firme e constante nas ciências” e, *pari passo*, na marcha linear em direção à “civilização”, incerto. É o que podemos perceber, por exemplo, em *Introdução à História da Literatura Brasileira*, de 1882, tratado contemporâneo ao *Alienista*:

“Em 1500 [Portugal] apresenta-se opulento, trabalha na evolução geral da humanidade; dita aí sua palavra, recolhe-se e cai. O Brasil não chegou a fruir as vantagens da grandeza de seus pais [...]. Este fato retardou-lhe a marcha. [...]

Os colonos portugueses para aqui transportados vinham de posse de uma cultura adiantada. Por que motivo, pois, não dirigiram a colonização mais sabiamente, aproveitando os índios [...]? Duas causas oferecem a explicação: a índole do caboclo refratária à cultura, e a imperícia do governo na metrópole. Sabe-se que de João 3º em diante a nação começou a perder os largos estímulos, o povo a definhar, o jesuitismo e a carolice a erguer o colo.”⁴¹

Colonizado no tempo inadequado pela metrópole inadequada - decadente ou defasada em termos civilizacionais, e envolta em carolices, jesuitismos e outros preconceitos -, o povo supostamente inadequado – caboclos refratários à cultura (como aproveitá-los?) - da *terra brasilis* teria sua “marcha”, no caminho supostamente evolutivo da humanidade, “retardada.” Um desastre. Superposição de erros, idiossincrasias e ironias históricas, que deveriam ser consertadas, ou, mais especificamente, superadas, na evolução em direção ao “progresso.”

O texto de Sílvia Romero segue afirmando sua filosofia da história:

“O inconsciente da história venceu-os [os jesuítas, que, segundo o autor, cobiçariam um império exclusivo, erguido sobre as costas dos índios e em preterimento aos negros]; *na luta pela existência* o português suplantou o caboclo e o jesuíta. O negro serviu-lhe de arma e apoio; tal o seu grande título histórico no Novo Mundo. Ao português devemos a colonização por uma raça européia, seu sangue e suas idéias, que nos prende ao grande grupo de povos da civilização ocidental.”⁴²

⁴⁰ Sobre a adesão dos intelectuais republicanos a modalidades de pensamento originadas da Europa – como o evolucionismo, o positivismo e o naturalismo, ver Sevcenko, N. Id. Ibid; e SCHWARCZ, Lília. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

⁴¹ ROMERO, S. *Literatura, história e crítica*. Rio de Janeiro: Imago, 2002, p. 144.

⁴² Id. Ibid. p. 145.

Suplantando o “caboclo refratário à cultura” e o maquiavelismo jesuíta, os portugueses teriam, ao menos, salvado a nação ao garantir-lhe um lugar na civilização ocidental, junto à “raça” e ao “sangue” europeus; e isso com o apoio do negro, cuja contribuição histórica, ou “título histórico no Novo Mundo”, teria sido ajudar os escravizadores no sentido de que as desgraças brasileiras do “atraso” e da “barbárie” não fossem tão acachapantes. Afinal, as supostas sementes da raça e do desenvolvimento europeus teriam prevalecido, com a suplantação de religiosos e nativos. Superação natural, já que os superiores, ou os mais aptos na “luta pela sobrevivência” teriam necessariamente de fazer face às leis do “inconsciente da história” e triunfar. Entre jesuítas e “caboclos”, antes o português, com o apoio de escravos que souberam provar-se úteis, disponibilizado servilismo como arma valiosa na batalha cega pela sobrevivência. Do males o menor.

Na visão biologizante da história, influenciada por autores como H. Spencer, A. Gobineau e H. Taine, Sílvio Romero consideraria que nossos colonizadores de sangue europeu não eram, entretanto, os mais “aptos” entre os povos do Velho Mundo:

“Pertencente, porém, ao grêmio dos povos neolatinos trouxe-nos [o português] também seus prejuízos monárquicos e religiosos, seu aferro à rotina e outros males crônicos que lavram a alma daqueles povos.”⁴³

Em contraste

“Às robustas gentes do norte, tendo à sua frente ingleses e alemães, está reservado o papel histórico, já vinte vezes cumprido, de tonificar de sangue e idéias os povos latinos do meio-dia.”⁴⁴

Por isso o Brasil teria sido, mais uma vez, infeliz, ao expulsar invasores holandeses, isentos do “sangue latino”, e que muito poderiam ter contribuído para livrar-nos dos “males crônicos” monárquicos, religiosos e refratários a mudanças do “neo-latinismo” de origem lusa:

“Não resta a menor dúvida de que a vitória dos holandeses traria como resultado por essa porção do continente em contato mais direto com os povos germânicos, os mais progressivos dos tempos modernos. A humanidade em geral teria mais a lucrar, e em vez de uma quase China americana, seríamos hoje os *Estados Unidos* do Sul.”⁴⁵

China americana – contexto cultural, em solidez milenar, “defasado” e resistente em relação à modernidade esfumaçante; dominação e humilhações impostas por potências estrangeiras ao “Império do Meio”. Deste destino o Brasil deveria

⁴³ Id. Ibid. p. 145

⁴⁴ Id. Ibid. p.187

⁴⁵ Id. Ibid, p. 211

esquivar-se, fazendo render ao máximo o “quase”, o pouco que, segundo Romero, o diferenciaria da China – afinal, “ao português devemos a colonização por uma raça européia, que nos prende à civilização ocidental”. Isto nos distinguiria, para nossa presumida felicidade, de nações asiáticas e africanas. Mas seria preciso desembaraçar-se dos “prejuízos monárquicos, religiosos e outros males crônicos” legados pelos “povos do meio-dia”, e nos colocar na ordem do dia com “os povos mais progressivos dos tempos modernos”. Na “luta pela sobrevivência”, princípio essencial do “inconsciente da história”, era ao lado do progressivismo moderno e triunfante que o país deveria figurar. Afinal, é ao lado dos vencedores que se encontram “as batatas.” Aos “Estados Unidos do Sul,” ou do Norte - um Novo Mundo *up to date* com a modernidade oitocentista, onde o trabalho já era livre (embora, como na Europa, de forma alguma purgado da exploração, racismo e iniquidade social) e o desenvolvimento econômico acelerado -, as “batatas”; à China, a derrota, a perda das “batatas” e da autonomia; esta seria a China de fins dos oitocentos frente aos “povos mais progressivos dos tempos modernos”, não os portugueses que lá chegaram por volta do mesmo período em que o fizeram no Brasil, mas diante de ingleses, alemães e mesmo de “neo-latinos” franceses.

Afastar-se dos “maus hábitos” culturais herdados dos colonizadores, mas não dos genes supostamente redentores ligados à “raça” e ao “sangue” europeus, seria tarefa imprescindível e urgente. Para levá-la a cabo, livrando a ex-colônia de entraves tradicionais – ou “prejuízos monárquicos e religiosos” – rompendo com o “aferro à rotina”, no caso, com um sistema político e social que dava sinais de esgotamento e inadequação, “homens novos”, portadores de “novas idéias”, ou uma “nova geração”, tomada por “um bando de idéias novas”, deveria entrar em cena no Brasil da segunda metade dos oitocentos e inícios dos novecentos. Cena de forma alguma estruturada, como se sabe, sobre bases exclusivamente ideológicas - ou sobre uma fantasmagoria de idéias e escolas de pensamento importadas e adaptadas da Europa.

É plenamente reconhecido o fato de que os discursos articulam-se das formas mais complexas com o contexto histórico. No caso, marcado por aceleradas mudanças e crises de referências políticas, econômicas e sociais no país, e, de modos específicos a cada sociedade, em boa parte das regiões do mundo sob as investidas e as influências européias – além, é claro, da própria Europa. Os sistemas político e produtivo brasileiros, assentados na propriedade de terras e no regime de trabalho escravo, precisariam ser revistos, em prol da racionalização econômica, incompatível, segundo os cânones de mercado, com o sistema escravista; e, seguindo ideais modernos, em prol

do arrefecimento da rígida hierarquia social com a expansão da laicidade e de direitos políticos. Uma frente intelectual e política, muito representada na geração de intelectuais dos anos 1870, ganharia visibilidade, atacando pilares ideológicos e materiais sobre os quais se assentavam o império – a monarquia, a hierarquia religiosa, a escravidão e o indianismo romântico. Embora, ressalve-se, estivesse longe dos interesses da elite modernizadora a democratização social, fato que contribuiria para o surgimento de uma modernização excludente e autoritária.

Num momento de incertezas e crises, uma sociedade laicizada, com maior abertura do ponto de vista político e livre do estigma da escravidão deveria emergir. O esforço de reconstrução e afirmação nacionais encontra no domínio das idéias, articulado ao cientificismo, um ramo fundamental de propostas modernizantes. O conjunto de textos produzidos no período relaciona-se, em termos teóricos e práticos, aos contextos internacional e nacional e aos novos desafios e redefinições que a ambos marcavam.

Ângela Alonso, ao considerar a crise do Brasil Império e as atividades das elites reformadoras oitocentistas, defende que conceitos e idéias estrangeiros eram tomados, aplicados e recriados por indivíduos que atuavam não apenas no plano intelectual/formal, mas que eram, eles próprios, importantes agentes sociais. Tais apropriações cumpriam o papel de contribuir como “subsídios para compreender a situação que vivenciavam e desvendar linhas mais eficazes de ação política”⁴⁶. A situação vivenciada era marcada por mudanças, iminentes e em curso, por projetos intelectuais em disputa no sentido de substituir instituições progressivamente decadentes e reformular a sociedade, sem incorrer nos riscos de grandes levantes populares ou distúrbios sociais. Que os escravos fossem libertos, mas devidamente contidos em eventuais terrenos de combate, influência e intervenção política; que privilégios não fossem extintos ou sequer mudassem, muitas vezes, de mãos, mas que uma nova estrutura ideológica e política se esboçasse.

A década que viu nascer - intervindo ativamente na concepção e no parto - o texto de Silvio Romero, e, na contramão, a historieta do Dr. Bacamarte, marcou a história do país com os adventos da Abolição (1888) e da República (1889), semente e fruto de um período acelerado de modernização. A percepção de que a modernidade batia, ultrapassava, e pressionava as portas do país tornava urgente o esforço de uma

⁴⁶ ALONSO, A. op. cit. p. 39.

metamorfose no sentido de assumir feições de “Estados Unidos do Sul”; ou, se não isso, ao menos que a capital federal da “quase China” assumisse importância enquanto capital “civilizada,” enquanto “Paris dos trópicos.”

O século XX encontraria o Rio de Janeiro, onde Machado iniciou, desenvolveu e finalizou seu percurso de vida – biológico, intelectual e literário – imbuído em um esforço violento (violência que atingira mais diretamente e sobretudo as camadas populares) de “Regeneração”, como ficou conhecido o período. A cidade antiga, ex-capital da colônia e do Império, deveria desaparecer, cedendo espaço a um centro moderno e cosmopolita – uma “Paris dos trópicos”⁴⁷ devidamente “regenerada” da “defasagem” - social, material, política, ideológica - em relação ao grande centro cultural europeu, tomado enquanto parâmetro pela elite tropical. Vinte anos após a narrativa da fracassada trajetória do Dr. Bacamarte, as “picaretas regeneradoras”⁴⁸, altivas e, ao que pareciam, definitivamente vitoriosas do prefeito Pereira Passos, botariam abaixo “a cidade colonial imunda, retrógrada, emperrada nas velhas tradições”, para celebrar “a vitória do bom gosto, da higiene e da arte”⁴⁹ – segundo parâmetros modernos.

O ano era 1904 e Olavo Bilac, junto a outros membros da elite cultural e social carioca, bendizia a fúria regeneradora das picaretas, que “vingavam” a capital de seu próprio passado, destruindo-a, para reconstruí-la, sem a mácula do “atraso”, da “sujeira”, das vielas e construções coloniais. Os entusiastas do “progresso”, cheios de esperança e excitação, contemplavam as largas avenidas – do futuro, do cosmopolitismo, do progresso e da ordem – que se abriam para e pela cidade. Foi o ano de abertura da Avenida Central, inspirada nos modernos *boulevards* parisienses e na tradicional violência brasileira (mas não apenas brasileira) em relação ao próprio povo, (mal) tratando as camadas populares como um subproduto indesejável e vergonhoso, o “resto” deplorável da “cidade colonial imunda, retrógrada, emperrada nas velhas tradições”, e uma presença incompatível com “a vitória do bom gosto, da higiene e da

⁴⁷ Na Rússia, uma “Paris do Leste”, por assim dizer, ou, mais especificamente, uma “janela para a Europa” foi não reconstruída ou “regenerada”, como o Rio de Janeiro de inícios do século XIX, mas fabricada a partir de uma região pantanosa e despovoada. São Petersburgo viria cumprir, assim, a função histórica de “abrir a janela” russa para as “Luzes” européias, substituindo a velha Moscou como capital – moderna – do país. Ver, por exemplo, RIASANOVSKY, Nicholas V. *A History of Russia*. Nova York: Oxford University Press, 1993.

⁴⁸ A expressão é de Olavo Bilac, citado em SEVCENKO, N. op. cit. p. 44

⁴⁹ Id. Ibid. .

arte.” Este “resto” e testemunha insistente do passado, deveria ser expulso, removido para a periferia e os morros da cidade.

Foi também em 1904 que o “bruxo do Cosme Velho” publicou *Esaú e Jacó*, voz dissonante, mordaz e lacônica em relação ao entusiasmado ingresso do Brasil na *Belle Époque* republicana, ao relembrar e apresentar, por exemplo, a mudança do regime político como um evento, longe de heróico ou revolucionário, alienado em relação a, e alienante da, realidade social, cultural e política da imensa maioria da população.⁵⁰

Uma imensidão de pessoas que se multiplicou nos anos iniciais do século XX⁵¹ e que, submetida a precárias condições de vida (ou, na pior e não muito rara das hipóteses, à absoluta falta delas), resistia em meio ao pó levantado pelo “botar abaixo” do “opróbrio” colonial.

⁵⁰ É famosa a anedota, relatada em *Esaú e Jacó*, sobre a “Velha Tabuleta” pendurada no estabelecimento do confeitiro Custódio. “Rachado e comido de bichos,” o gasto pedaço de madeira, onde se lia “Confeitaria do Império” (instituição decadente como a “velha tabuleta”) precisaria não apenas de uma reforma, mas de uma substituição. O Conselheiro Aires é procurado pelo confeitiro, angustiado por ter de livrar-se da tábua de sempre (“quaisquer que fossem as cores, eram tintas novas, tábuas novas, uma reforma que ele, mais por economia que por afeição, não quisera fazer. Mas a afeição valia muito. Agora que ia trocar de tabuleta sentia perder algo do corpo”), o que faz o velho Aires pensar em escrever, em sua vida ociosa de diplomata aposentado, uma “Filosofia das Tabuletas.” No meio tempo, porém, Aires dá o seguinte conselho ao simplório homem do povo: - “Pois reforme tudo. Pintura nova em madeira velha não vale nada. Agora verá que dura para o resto da nossa vida.” - “A outra também durava, bastava apenas substituir as letras”, responde o confeitiro.

Adiante, Aires acorda na manhã no dia 15 de novembro, depois de uma noite insone, ao revirar, sem decifrar, o mistério da personagem Flora, de nome sugestivo, personalidade dúbia e “inexplicável”: “Que o diabo a entenda, se puder; eu, que sou menos que ele, não acerto de a entender nunca.” Andando pelo Passeio Público, distraído e mal dormido, o Conselheiro ouve “umas palavras soltas”, como restos de um sonho, “*Deodoro, batalhões, campo, ministério*, etc.” A República estava proclamada e, na tabuleta do confeitiro, pendiam umas tantas “palavras soltas”, à espera de definição: Confeitaria d... “Pare no d” é o nome do capítulo, que apresenta a Proclamação como um relevante impasse para a “Filosofia das Tabuletas” - Ser ou não ser? Confeitaria d(o Império), Confeitaria d(a República), ou d(e que), exatamente? Pergunta-se o confeitiro inquieto diante do acontecimento histórico e colocando-se questões da mais urgente relevância: “*Confeitaria do Império* era o nome antigo, o próprio, o célebre, mas era o da destruição agora; não podia conservar um dia a tabuleta, ainda que fosse em beco escuro, quanto mais na Rua do Catete... [...] . Em caminho, pensou que perdia mudando de título - uma casa tão conhecida, desde anos e anos! Diabos levassem a Revolução!” E adiante, indo procurar os conselhos do velho Aires: “Se pudesse, liquidava a confeitaria. E afinal, o que tinha ele com a política? Era um simples fabricante e vendedor de doces, estimado, afreguesado, respeitado, e principalmente respeitador da ordem pública. - “Mas o que há? perguntou Aires. - A República está proclamada”, responde o confeitiro.

O “simples fabricante e vendedor de doces” encontra, sob orientação do velho diplomata, uma solução conciliatória: “Confeitaria do Império das Leis” seria o novo nome do velho estabelecimento. Dessa forma, o confeitiro não cairia em prejuízo, não perderia a freguesia e não seria apedrejado pelos sustentadores ou detratores da nova ordem. O novo regime não implicaria muito mais, na vida do confeitiro, que uma substituição nominal (e Cosme nada mais seria que um representante, relativamente afortunado, de uma multidão de pessoas dispensáveis, alienadas ou mesmo interdidas em relação ao do processo político). Ver ASSIS, M. *Esaú e Jacó; Memorial de Aires*. São Paulo: Nova Cultural, 2003, pp. 107 e 135.

⁵¹ Segundo dados apurados por Nicolau Sevcenko, no curto período de uma década, entre os anos 1890 e 1900, a população carioca apresentaria o crescimento de 32,3% Ver SEVCENKO, N. op. cit. pp. 72 e 73.

Se “do pó viestes e ao pó retornarás,” as “picaretas regeneradoras”, imbuídas da missão de destruir a paisagem e a ordem tradicionais, forçando o ingresso da capital federal no êxtase da modernidade oitocentista, não se dobrariam à máxima fatalista da velha Bíblia. Do pó a nova cidade renasceria, a pó a modernização procurava reduzir vestígios físicos do passado colonial; mas ao pó não haveria retorno, de acordo com as esperanças e vislumbres das elites sedentas de “civilização”. Por caminhos empoeirados deveriam ser abertos novos rumos, que conduzissem a um futuro digno, segundo se considerava, desta denominação. O voluntarismo e o desmando senhoriais não desapareciam, mas cederiam espaço a uma violência comparável e a um voluntarismo mais ousado e ambicioso, incorporado no projeto moderno de “homens novos”, depositários das “novas idéias”. Para tanto, os recursos a desabrida brutalidade contra os “humilhados e ofendidos”, ainda que abolida a escravidão, foram acessados sem maiores hesitações ou constrangimentos. Diante, por exemplo, da crescente mendicância na cidade do Rio de Janeiro, a autoridade policial não hesitaria em agir, perseguindo e *alienando*, literalmente, os deserdados que “maculavam”, como feridas expostas e, segundo se esperava, removíveis, as ruas “civilizadas” da “Paris dos trópicos”. Estes eram devidamente recolhidos no abarrotado “Asilo da Mendicidade,” insuficiente para conter o enorme contingente de famintos e desesperados de nossa *Belle Époque*.⁵²

O desespero social é revelado, inclusive, segundo dados apurados por Nicolau Sevcenko, pelo crescimento alarmante de internos no Hospício Nacional.⁵³ Pedintes, enlouquecidos, prostituídos e miseráveis, a horda de excluídos seria, como vínhamos apontando, não apenas recolhida em asilos ou (mal) abrigada no hospício, mas expulsa das áreas centrais da cidade - devidamente “higienizadas” da “imundice” das velhas tradições e da insistente miséria populares - tendo, ainda, as próprias casas invadidas, literalmente, pela autoridade científica, devidamente acompanhada da força policial, e

⁵² Entre abundantes citações de cronistas do período, publicadas em periódicos como o *Jornal do Comércio* e a *Revista Careta*, Nicolau Sevcenko elenca os seguintes trechos, extremamente ilustrativos do contexto de perseguição e exclusão social, inscritos no âmbito de uma modernização autoritária e brutal: “A civilização abomina justamente o mendigo. Ele macula com seus farrapos e suas chagas o asseio impecável das ruas, a imponências das praças, o asseio dos monumentos.”; Ou ainda: “Se isso continua [a mendicidade], a polícia, obedecendo à sua intenção benemérita, ver-se-á obrigada a meter o continente no conteúdo: a cidade dentro do asilo.” Ver SEVCENKO, N. op. cit. p. 85. É irônico pensarmos como Bacamarte, também em nome da ciência e da civilização, e preocupado não com o “asseio impecável” das ruas, praças e monumentos, mas, de forma muitíssimo mais ambiciosa, com o “asseio impecável” da própria mente humana, acaba por alienar Itaguaí inteira na Casa Verde, trancafiando o “conteúdo no continente, a cidade dentro do asilo”.

⁵³ Entre 1889 e 1898 houve um aumento de 1014% do número de internações no hospício. Id. Ibid. pp. 86 e 87.

empenhada em erradicar as doenças tropicais. Doenças inexistentes em Paris, mas entranhadas nos corpos, hábitos e condições de vida dos “humilhados e ofendidos” do Rio de Janeiro.

A ordem e o progresso, para as elites modernizantes, eram “coisa séria, e merece[riam] ser tratados com seriedade”. Pereira Passos não daria “razão dos seus atos [de prefeito reformador]” a “leigos e rebeldes” das camadas populares.

A autoridade, essencialmente moderna, das ciências biomédicas, higienizantes e sanitaristas, se arrogaria o direito de manipular os corpos maltrapilhos dos deserdados da *Belle Époque* como objetos científicos; e, caso algo residente e resistente dentro de tais objetos se manifestasse – a vontade, a indignação, o assombro e a desconfiança, por exemplo, ou o que o discurso religioso geralmente denomina alma –, lá estaria a força policial para aquietar os ânimos (e a *anima*) dos “leigos e rebeldes” que se recusassem a receber a vacina obrigatória. Afinal, e mais uma vez, “meus senhores, a ciência é coisa séria [...]. Não dou razão dos meus atos [de sanitarista] a ninguém” - e as pessoas é que fossem injetadas com um líquido misterioso, sem maiores esclarecimentos por parte das autoridades públicas, as quais não aceitariam “dar razão do meu sistema [modernizante e excludente] a leigos” contaminados e contagiosos. Contaminação perigosa e comprometedora da imagem do país era a varíola, a febre (amarela), e a peste (bubônica); o “atraso”, a “ignorância” e a “feiúra” – os trajes “vergonhosos,” e logo perseguidos, das mangas de camisa, por exemplo⁵⁴ - representados pelo próprio povo; um povo marcado por anos de escravidão, desmando, penúria, exclusão social e cultural.⁵⁵

A aplicação autoritária dos benefícios modernizantes da ciência, sem dar “razões do sistema” republicano “a ninguém”, somada às condições precárias a que eram submetidas grandes parcelas população, resultaria no famoso motim da Revolta da Vacina Vinte e dois anos após rebelião popular itaguaiense contra o Dr. Bacamarte, a população carioca se levantaria contra o “sistema” – ou mais especificamente, o projeto sanitarista – do médico e cientista Dr. Oswaldo Cruz; isto é, contra o sistema

⁵⁴ No Rio de Janeiro, as mangas de camisa e os pés descalços seriam condenados por não serem compatíveis com estilo europeu de vestimenta, e apontados como marcas de “atraso”, “feiúra” e falta de asseio populares, os quais comprometeriam a imagem do país. É interessante notar que o Tsar modernizador Pedro, o Grande, também procurou compatibilizar, de modo autoritário, a aparência do povo russo a padrões europeus, decretando, por exemplo, a raspagem obrigatória das barbas.

⁵⁵ Sobre perseguições e preconceitos em relação à cultura popular no Rio de Janeiro entre os séculos XIX e XX ver, entre outros, SOIHET, Rachel. *A subversão pelo riso. Estudo sobre o carnaval carioca da Belle Époque ao tempo de Vargas*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

modernizante e autoritário refletido nas ações e na própria iniciativa da reforma sanitária.⁵⁶

Violenta revolta, violenta reação por parte das autoridades. Ao fluxo de desespero popular, seguiu-se o refluxo “civilizador” de repressão brutal e retaliatória. Prisões, espancamentos e desterramentos – os amotinados eram deportados para o Acre de inícios do século, região então desabitada, remota, marcada por isolamento e precariedade, uma espécie de Sibéria às avessas, quente e infestada de doenças tropicais que vacina alguma da capital “civilizadora” viesse remediar.

Os seguintes versos traduzem o sentimento daqueles que foram abandonados, removidos e finalmente triturados pela roda “regeneradora” da *Belle Époque* carioca:

“Sou um triste brasileiro/ Vítima de perseguição/ Sou preso, sou condenado/ Por ser filho da nação.

Dia 15 de novembro/Antes do nascer do sol/ Vi toda a cavalaria de clavinote a tiracol.

As pobres mães choravam/ E gritavam por Jesus [já que as autoridades republicanas, que deveriam proteger os direitos e a dignidade dos novos “cidadãos”, faziam correr, ao invés de conter, as “lágrimas” das “pobres mães,” a quem restaria gritar pela autoridade religiosa]

/ O culpado disso tudo é o Dr. Oswaldo Cruz.”⁵⁷

1.3 Homens divinos e idéias fixas

Voltando ao Doutor fictício - que a criação literária não poderia elaborar caso não estivesse, de maneira mais ou menos direta, relacionada ao contexto e a possibilidades históricas do período – é interessante notar que no breve discurso de Bacamarte ao populacho, os mestres da ciência, estivessem eles na Europa ou em Itaguaí, figuram bem ao lado de Deus (“Não dou razão dos meus atos de alienista a ninguém, salvo aos mestres e a Deus.”). É a Ele que o Doutor compara-se em termos de poder de cura, de sabedoria e de decisão sobre os destinos humanos. Está claro que os sistemas dos “mestres” e de Deus seriam de ordens diferentes, mas, em comum, pairariam, em tese, acima da sociedade, do tempo e do espaço, operando leis universais sem pedir ou prestar aos leigos, quer rebeldes, quer conformados, razões ou licenças.

⁵⁶ Sobre a aplicação autoritária das políticas de saúde pública no Rio de Janeiro, e os choques sociais e culturais entre autoridades médicas e a população, ver CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril: conflitos e epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

⁵⁷ Citado em SEVCENKO, N. op.cit. p. 94.

Afinal, a ciência, como a religião, seria “coisa séria, e merece[ria] ser tratada com seriedade” – leia-se, com fé e obediência.

É evidente que as intenções do Dr. Bacamarte, enquanto personagem literário e encarnação virulenta da ironia machadiana, são muitíssimo mais vastas, ambiciosas, e, em última análise, absurdas, que aquelas do Dr. Oswaldo Cruz. O primeiro visa operacionalizar um discurso universal(izante), cientificista, para remediar, não meramente o corpo doente, acometido por febres e varíola, atravessado por ratos e insetos que proliferavam nos cortiços, mas, antes, e muito mais ousadamente, a própria alma.

Diz o alienista que “a saúde da alma [...] [é] ocupação mais digna do médico”⁵⁸. Aquilo que seria, até então, da alçada de Deus, e a decidir-se em outro mundo – o paraíso celeste; afinal, “Meu Reino [capaz de curar as “doenças da alma”] não é deste mundo”; ou, na pior das hipóteses, no dia derradeiro do pobre mundo terreno, no Juízo Final – Bacamarte anteciparia e deslocaria: dos Céus aos mestres da Europa; dos mestres da Europa a Bacamarte, de Bacamarte a Itaguaí e de Itaguaí ao universo – “dada a diferença de Paris a Itaguaí,” ressalva-se.

Um dos primeiros mentecaptos recolhidos pelo alienista sofre, curiosamente, de monomania religiosa. O sujeito,

“chamando-se João de Deus, dizia agora ser o Deus João e prometia o reino dos céus a quem o adorasse, e as penas do inferno a outros.”⁵⁹

O “Deus João”, assim como os primeiros pacientes recolhidos na Casa Verde, era, reconhecidamente, como o senso comum reconhecia e a tradição consagrava, um louco delirante. Sua mania de grandeza só poderia ser fruto de uma mente perturbada, de uma imaginação doentia. É seu destino terminar isolado, na solidão de um asilo, pela auto-presumida grandeza e superioridade divinas. Em ironia feroz contra o cientificismo e o racionalismo do *fin de siècle* brasileiro, mirando em seus adeptos – caricaturados no próprio Bacamarte, um “doutor” de formação estrangeira, membro da elite provinciana – Machado de Assis reservará um destino semelhante a seu herói. Sem o resguardo de Deus ou a orientação dos mestres, tão distantes, ao que parece, de Itaguaí, Bacamarte terminará só, pelo restante de seus 17 meses de vida, na Casa Verde que ele mesmo idealizara e dirigira. O alienista, que não prestaria contas de a ninguém, Simão Bacamarte de Deus, ao ensaiar tornar-se o Deus Simão Bacamarte, operando leis

⁵⁸ ASSIS, Machado de, *50 contos de Machado de Assis*, op.cit. p. 39.

⁵⁹ Id. Ibid. p. 43.

misteriosas – para os leigos – e prometendo a cura universal das perturbações mentais, tornar-se-ia, ele mesmo, o alienado.

Outro personagem machadiano a sofrer de monomania, ao buscar um remédio universal e científico não contra a loucura, mas contra outra “doença da alma” – a hipocondria – é o melancólico Brás Cubas. Membro da elite tradicional, ex-estudante de Coimbra (assim como o Dr. Bacamarte), Brás não acreditava ou procurava, a princípio, um futuro grandioso e revolucionário para si, para Itaguaí, para o Rio de Janeiro ou para o universo. No entanto, um momento de grandes esperanças e de enlevo monomaniacos, no melhor estilo Bacamarte, o assalta ao fim da vida, quando

“[...] um dia de manhã [...] pendurou-se-me uma idéia no trapézio que eu tinha no cérebro. Uma vez pendurada, entrou a bracejar, a pernear, a fazer as mais arrojadas cabriolas [...]. Súbito, deu um grande salto, estendeu os braços e as pernas, até tomar a forma de um X. Decifra-me ou devoro-te.

Essa invenção era nada menos que a invenção de um medicamento sublime, um emplasto anti-hipocondríaco destinado a aliviar nossa melancólica humanidade. [...].

A minha idéia, depois de tantas cabriolas, constituíra-se idéia fixa. Deus te livre, leitor, de uma idéia fixa, antes um argueiro, antes uma trave no olho.”⁶⁰

O Emplasto Brás Cubas, do Brasil para o mundo, seria o anti-depressivo universal, uma invenção revolucionária dos destinos da humanidade, a cura da melancolia via droga farmacêutica, uma espécie de *Prozac* brasileiro do século XIX – e, a julgar pelas expectativas do inventor, de eficácia inteiramente garantida. É uma idéia sublime, convertida em idéia fixa, como as pretensões de Bacamarte de conquistar, via ciência, “a saúde da alma.”⁶¹

No que concerne a Brás, porém, o defunto-autor não colocou em prática o que seria o maior de todos os seus projetos – do mesmo modo, vale acrescentar, como não realizara tantos outros planos e intuitos, menos sublimes, de vida: casar-se, ter filhos, tornar-se deputado. O “medicamento sublime” que o tornaria imortal, transcendente em relação ao tempo e ao espaço, immortalizando seu nome ao lado da palavra emplasto – que nos remete à cura, remédio, solução – é abortado pela vida. “Pandora,” a mãe e a destruidora natureza, leva o brasileiro e seus sonhos de grandeza para o além túmulo.⁶²

⁶⁰ ASSIS, Machado de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Ed. FTD, 1992, p. 20.

⁶¹ ASSIS, Machado de, *50 contos de Machado de Assis*, op.cit. p. 39.

⁶² Em uma das mais conhecidas passagens das *Memórias Póstumas*, Brás, doente, é acometido por um delírio, no qual se vê galopando um hipopótamo até a “origem dos séculos.” Chegando ao destino, uma gigantesca figura feminina o arrebatou, dizendo chamar-se Natureza ou Pandora. - “E por que Pandora?”, pergunta o memorialista. - “Porque levo em minha bolsa os bens e os males, e o maior de todos, a esperança, consolação dos homens.” Ver: ASSIS, Machado de. “O delírio”. Em: *Memórias póstumas de Brás Cubas*. op.cit. pp. 27 a 32.

Brás não concretizaria suas esperanças científicas mais do que Bacamarte; mas ambos ficariam entregues, enquanto o tempo de vida os permitisse, a inventos e projetos tão sublimes quanto mal-sucedidos. De tão sublimes, as idéias dos personagens revelam-se - para além de fixas, e malsãs, capazes de cegar, como toda idéia fixa, o sujeito que as carrega agarradas ao “trapézio do cérebro” – um fracasso. Brás não conseguiria curar a melancolia; o alienista, “médico da alma”, não conseguiria curar a loucura.

Mas Brás Cubas encarnava uma personalidade, além de caprichosa, vaidosa.⁶³ Sua invenção sublime, não era, de forma alguma, destinada apenas a engrandecer os destinos da ciência, do Brasil ou da humanidade:

“Todavia, não neguei aos amigos as vantagens pecuniárias que deviam resultar de um produto de tamanhos e tão profundos efeitos. Agora, porém, que estou cá do outro lado da vida, posso confessar tudo: o que me influi principalmente foi o gosto de ver impressas nos jornais, folhetos, esquinas, e enfim nas caixinhas do remédio estas três palavras: Emplasto Brás Cubas. [...] Eu tinha a paixão do cartaz, do foguete de lágrimas. [...]. De um lado, filantropia e lucro, de outro, sede de nomeada.”

Um nome reproduzido *ad nauseum* em jornais, folhetos e caixinhas. Nomeada – sede antiga, alimentada, na modernidade, pela tecnologia das máquinas de reprodução, impressão, divulgação. Associando interesses pecuniários e “paixão do cartaz” – antigas paixões humanas - a novos recursos tecnológicos, o par clássico de pecados capitais, vaidade e ganância, ganham suporte mediático e acometem Brás, que vai tão longe quanto a imaginação extrapola e a idéia fixa instaura-se. A morte vem interromper a execução da “idéia sublime” (mas que em nada sublimava certas paixões terrenas) e leva o brasileiro para o “o outro lado da vida”, onde, muito provavelmente, os meios de divulgação do nome *Brás Cubas*, se existentes, não haveriam de ser tão sofisticados. Do lado de cá, porém, sabe-se que a modernidade continua alimentando a “sede de nomeada” dos mortais, proporcionando-os, por vezes, fama instantânea e vantagens pecuniárias inegáveis, embora não raro efêmeras. Não é necessário, sequer, ser acometido por uma idéia sublime, empenhar-se obsessivamente na conquista de um milagre científico – o que deveria ter sido o Emplasto do fidalgo Brás Cubas – para ver o próprio nome impresso.

⁶³ Sobre os caprichos, a vaidade e a melancolia de Brás, a partir de diferentes pontos de vista, ver, por exemplo, SCHWARZ, R. *Machado de Assis: Um mestre na periferia do capitalismo*. São Paulo: Ed. 34, 2000; PESSOA, Patrick. *A segunda vida de Brás Cubas: a filosofia da arte de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Rocco, 2008; e CHALHOUB, S. *Machado de Assis historiador*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003. Neste último estudo, o autor examina tais características como caricaturas machadianas da classe senhorial decadente.

O alienista itaguaiense, por sua vez, segundo nos afirma o narrador em diversos momentos, não tinha interesses pecuniários, paixão dos cartazes ou “sede de nomeada”, mas era movido, exclusiva e obsessivamente, pela “sublime” paixão científica. A população itaguaiense, observando e sofrendo, atônita, os experimentos do alienista, presumia que o homem da ciência estivesse, como Brás Cubas ou qualquer ser humano, contaminado, ao menos em parte, por paixões inglórias. Mas Bacamarte, em seu rol de virtudes morais e dedicação exclusiva aos estudos, era de uma modéstia e de um desapego ímpares. Ao contrário de Brás – uma fonte inesgotável de descaradas idiossincrasias e inglórias baixezas –, o alienista é tão virtuoso, fiel e dedicado a crenças sem brechas, que acabaria por constatar a própria alienação.

Há também, entre a atormentada galeria de personagens dostoievskianos, os monomaniacos, que carregam, como Bacamarte e o zombeteiro Brás, grandiosas idéias fixas. Podemos citar como exemplo o ateu Kiríllov, que, sonhando atingir uma espécie de divindade ao inverter, como o paciente psiquiátrico de Itaguaí e o próprio alienista, a equação Deus-homem (Cristo) para Homem-Deus (moderno homem das “novas idéias”), elabora e realiza o plano de suicidar-se para proclamar a própria vontade e inaugurar, assim, o tempo de homens deuses, que não temem a morte, que não temem nada acima de si mesmos.⁶⁴ Na ausência de Deus, e, logo, da vontade divina a governar o mundo, a vontade onipotente a ser proclamada seria a humana - no caso, a *dele*, não mais um simples “Kiríllov de Deus”, mas um ser metamorfoseado, e morto, em “Deus Kiríllov”.

Os “demônios” da paixão monomaniaca, da pretensão e do voluntarismo radicais, que “possuíram” o personagem, não aceitariam que a natureza o matasse à revelia – Kiríllov deveria morrer por vontade própria, dentro dos quadros do que ele mesmo denominaria “suicídio lógico”, uma espécie de ato/manifesto capaz de conscientizar e despertar a humanidade para sua presumida onipotência. A Boa Nova racionalizada, uma revelação atéia – “lógica”, em lugar de mística.

O jovem Raskólnikov também é vítima da monomania e, de forma análoga ao “Deus Kiríllov”, comete um “assassinato lógico”, com o intuito de provar-se um “homem extraordinário”, ou um “Deus Raskólnikov”, acima das leis, dono do próprio destino e dos rumos da história - em suas palavras, “dotado de dom e talento para dizer

⁶⁴ Ver: DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004.

em seu meio a *palavra nova*”⁶⁵ capaz de conduzir a humanidade, dispensando messias religiosos, à “Nova Jerusalém”.⁶⁶

Os personagens propõem, desta forma, uma espécie de “religião” do indivíduo singular e poderoso (ou “extraordinário”, nas palavras do criminoso castigado). Deixando de ser “Raskólnikov de Deus”, “Deus Raskólnikov” não obedece às leis dos homens – e dos mandamentos – e comete um assassinato; Kirílov desafia as leis da própria natureza, negando àquela que lhe concedeu a vida o direito de tomá-la. A liberdade irrestrita almejada por Kirílov e Raskólnikov não é uma liberdade de vida, mas uma liberdade de morte. O “demônio” de Kirílov é análogo ao de Raskólnikov, mas seu movimento, ao invés de assassino, é auto-aniquilante. Tais personagens são regidos por uma “lógica” tão fechada em si mesma, que os afasta da vida e os impulsiona em direção à morte – ao assassinato ou ao suicídio. A vida não é tão manipulável como pretendem Kirílov ou Raskólnikov em seus enlevos monomaníacos; a “doença da alma” não é tão tratável como pressupunha o alienista.

Machado de Assis alerta e Dostoiévski comprova: “Deus te livre, leitor, de uma idéia fixa, antes uma trave no olho.” “Dada a diferença” do escritor carioca ao escritor moscovita - no caso, a diferença entre a ironia corrosiva que monta o cenário do fracasso risível em Machado de Assis, e a paixão quase profética que estrutura o fracasso trágico em Dostoiévski - as pretensões racionalistas são, tanto em uma obra quanto em outra, desacreditadas.

Engenheiro provinciano; estudante pobre de São Petersburgo; cientista itaguaiense obcecado pela solução da loucura; e herdeiro *bon vivant* do Rio de Janeiro, respectivamente, Kirílov, Raskólnikov, Bacamarte e Brás Cubas são autênticos, não obstante fictícios, apropriadores do discurso moderno e cientificizado, que parte da Europa e atinge os gigantes Rússia e Brasil. Países de contextos, costumes e tradições específicos, diferenciados, com seus desafios, misérias, e promessas próprias. A intelectualidade russa, como a intelectualidade brasileira – tema ao qual voltaremos – cindida entre o moderno e o tradicional, entre a Europa ocidental e, como Dostoiévski gostava de referir-se, o “solo” pátrio, se apropria, critica, combina e recombina, recorta e transforma a(s) influência(s) moderna(s).

⁶⁵ Ver DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e Castigo*. São Paulo: Ed. 34, 2001, p. 269. Grifos do autor.

⁶⁶ Id. Ibid. p. 270.

Ambos os autores dirigiriam críticas não só ao modelo importado em si mesmo, mas a seus entusiastas e (re) adaptadores russos e brasileiros – as elites intelectuais nacionais, com as quais ambos iriam polemizar em inúmeros momentos (de forma muito explícita e direta, no caso de Dostoiévski, e de forma enviesada, com uma espécie fria de rancor e indignação, no caso de Machado), elaborando, no processo, grandiosas criações literárias. Em meio ao entusiasmo e às esperanças oitocentistas quanto a um futuro moderno, de justiça social na Rússia (onde parte da intelectualidade se filiara ao socialismo), e liberalismo político no Brasil (o engajamento às causas republicana e abolicionista; tímido, não obstante, de projetos sociais), o egresso da casa dos mortos e o “bruxo do Cosme Velho” criticaram e lançaram sombrias dúvidas sobre a aparente harmonia da *Belle Époque*, apontando mazelas e colocando em questão as readaptações, expectativas e desastres, possíveis e presentes, da adesão à modernidade

É factível estabelecer aproximações entre as críticas e desconfiâncias machadianas e dostoiévskianas em relação ao mundo moderno, elaboradas a partir de países situados fora da Europa ocidental - a “terra” irradiadora das “santas maravilhas” modernizantes.⁶⁷ Personagens construídos por ambos os artistas dão vida e ilustram, em cores dramáticas, as ambivalências de um Brasil e de uma Rússia mergulhados em processos específicos, acelerados e ambivalentes de modernização, de diluições e redefinições no “universo infinito.” É possível, segundo penso, estabelecer contrastes e simetrias entre tais personagens e engajá-los em ricos diálogos; diálogos estruturados pela história e elaborados pelo gênio literário, a imaginação e a crítica social – em larga medida visionária – dos autores.⁶⁸

O ilustre doutor Bacamarte e o incógnito homem do subsolo podem ser apontados como alguns dos personagens que melhor dialogam entre si. Eles são, em grade medida, oposto e semelhante um do outro. Suas trajetórias, a princípio opostas e inconciliáveis, acaba os levando a um destino, como veremos, bastante semelhante.

⁶⁷ A expressão é utilizada por Dostoiévski em *Notas de inverno sobre impressões de verão*, relato de viagem do autor à Europa, sobre o qual falaremos em seguida.

⁶⁸ Segundo Boris Schnaiderman, em artigo intitulado *O Alienista: um conto dostoiévskiano?*, é possível e proveitosa a comparação entre ambos os romancistas. Afirma o autor: “há uma proximidade muito grande entre a posição de Machado [em *O Alienista*] e a crítica de Dostoiévski ao racionalismo extremo de seu tempo. E tal como na obra deste, há uma verdadeira advertência sobre o desvario a que ela pode levar.” Ver: SCHNAIDERMAN, Boris. “O Alienista: um conto dostoiévskiano?”. In: *Teresa: Revista de Literatura Brasileira* [6] e [7]. São Paulo: Ed. 34: Imprensa Oficial, 2006, p. 270.

Antes, porém, de ensaiarmos um possível diálogo entre os personagens da Casa Verde e do Subsolo, é interessante nos voltarmos ao testemunho ocular – e imaginário – de Dostoiévski, em viagem, segundo expressão insistentemente empregada pelo autor, à “terra das santas maravilhas”, o centro precursor, efervescente e difusor da modernidade. Em *Notas de Inverno sobre impressões de verão*, escritas dois anos antes de *Memórias do Subsolo*, Dostoiévski perfila duras críticas à modernidade européia – ao capitalismo, às desigualdades sociais, à busca obsessiva pelo lucro e pela ascensão social. Críticas que apareceriam com enorme força nos grandes romances não apenas do autor russo, no auge de sua criatividade e maturidade artísticas, mas também, e fundamentalmente, em Machado de Assis.

1.4. Encontro com as “santas maravilhas”⁶⁹

“Toda nitidez, toda contradição, se acomoda ao lado de sua antítese
e com ela avança teimosa, de braço dado, contradizendo-se mutuamente
mas sem se excluir, é claro”

Dostoiévski, *Notas de inverno sobre impressões de verão*.

O sentimento ambivalente de fascínio e reprovação, veneração e crítica, avançando “de braços dados, contradizendo-se sem se excluir”, marcava a relação da intelectualidade russa com o Ocidente. Valendo-nos da metáfora de A. Herzen, os intelectuais russos olhavam, como a águia de Jano, símbolo do Império Tsarista, em duas direções: Leste e Oeste, numa encruzilhada entre Ásia e Europa.⁷⁰ O cosmopolita A. Herzen passara a maior parte da vida adulta e da trajetória intelectual no estrangeiro. Entretanto, e apesar do cosmopolitismo, era um homem que reivindicava, às vezes de maneira contraditória, romântica e messiânica, a “Mãe Rússia”, sempre ligado ao solo natal e crítico à Europa, continente no qual se exilara. Já o amigo e “descobridor” de Dostoiévski, V. Bielínski, encabeçara o chamado “partido ocidentalista”, tecendo duras críticas à política e à sociedade russas e exigindo sua reformulação/modernização.⁷¹

⁶⁹ O trecho que segue, no que concerne às *Notas de Inverno Sobre Impressões de Verão*, foi, em ampla medida, baseado em minha dissertação de mestrado, defendida no Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (UFF), no ano de 2006, sob orientação do Professor Daniel Aarão Reis. Ver: HUGUENIN, Ana Carolina. “Viagem ao mundo moderno”. Em: *O palácio dos demônios: Dostoiévski e o pathos moderno*.

⁷⁰ Por ocasião da morte do autor eslavófilo Konstantin. S. Aksákov, Alexander Herzen afirmou, a respeito do antagonismo que marcara as discussões entre ocidentalistas e eslavófilos: “Sim, éramos seus adversários, mas muito singulares. Tínhamos apenas um amor, mas ele não assumia a mesma forma. Desde os nossos mais tenros anos éramos possuídos por um sentimento [...] apaixonado, que eles [eslavófilos] tomavam por memória do passado e nós por visão do futuro. Era um sentimento de amor, sem limites, [...] pelo nosso povo russo, pelo tipo de mentalidade russa. Nós, a exemplo de Jano ou da águia de duas cabeças, olhávamos em direções opostas, enquanto o mesmo coração pulsava em todos nós.” Ver: HERZEN, A. *My past and thoughts*. University of California Press: 1973, p. 287.

⁷¹ V. Bielínki foi um influente crítico literário, de grande destaque entre a intelectualidade russa e expoente do chamado “partido ocidentalista” nos anos 1840. Ao ler o primeiro romance do jovem Dostoiévski, que contava então 24 anos, – *Pobre Gente*, 1845 – Bielínski, conhecido pelo temperamento apaixonado e pelo tom enfático, teria ficado sobremaneira impressionado. Segundo as memórias do intelectual russo P.V. Annenkov, o crítico teria manifestado-se a respeito de *Pobre Gente* e de seu jovem autor da seguinte maneira: “‘Está vendo esse manuscrito?’”, continuou [Bielínski], depois de um aperto de mãos. ‘Não consigo afastá-lo de mim há quase dois dias. É o romance de um principiante, um novo talento; qual é a aparência deste cavalheiro e qual é a sua capacidade intelectual eu ainda não sei, mas seu romance revela tais segredos da vida e das pessoas na Rússia com que antes ninguém havia sequer sonhado. Avalie isso – é a primeira tentativa de composição de um romance social que já tivemos, ou fizemos e, mais que isso, feita da maneira como os artistas normalmente realizam seu trabalho, quer dizer, sem que eles mesmos suspeitem o que vai resultar daquilo. A temática é simples: trata de bondosas

Contudo, o crítico literário não adquirira fluência em língua estrangeira – ao menos no que diz respeito à fala – algo raro entre os intelectuais russos da época, e não se mostrara capaz de deixar a Rússia por muito tempo (esteve um mês na Alemanha e não suportou a nostalgia), preferindo submeter-se aos riscos de permanecer no país (prisão, perseguição política) a emigrar.⁷² Os nacionalistas eslavófilos, eram, por sua vez, homens em pleno contato com a Europa. Segundo I. Berlin, esses intelectuais, que “consideravam o Ocidente inútil e decadente”, encantavam-se, não obstante, “com suas visitas a Berlim, Baden-Baden, Oxford ou até Paris.”⁷³

Koyré também ressalta o ambivalente mergulho (mais ou menos intencional) da elite intelectual russa em referências nacionais/tradicionais e, ao mesmo tempo, nas mutações próprias ao universo moderno. Ocidentalistas e eslavófilos travaram disputas sem dúvida mais fraternais que fratricidas – e o ocidente idolatrado pelos primeiros, afirma o filósofo, era, não raro, tão fantástico e idealizado quanto o passado russo resgatado pelos últimos.⁷⁴ Tratavam-se de constructos divergentes que constituíam, interagindo, um processo maior de (re) invenção da Rússia na modernidade. Em comum, referências ocidentais e locais se entrelaçando nas mentes, nas projeções, nos contextos e desafios vivenciados por todos, engajados que estavam num “processo complexo da elaboração de uma consciência nacional russa” no mundo moderno.⁷⁵

A complexa ambivalência que marcava as concepções e os sentimentos dos intelectuais russos em relação à Europa ocidental perpassa, como um todo, as *Notas de inverno sobre impressões de verão*, relato da primeira viagem de Dostoiévski, aos 40 anos de idade, ao continente, em 1862.

O autor

peças do povo que acreditam que amar o mundo todo é um prazer extraordinário e uma obrigação comum. Elas ficam inteiramente atônitas quando a roda da vida, com todas as suas regras e regulamentações, atropela-as, partindo seus membros e ossos sem pedir licença. É simples assim – mas que conteúdo dramático, que personagens!” Ah, sim – eu esqueci de dizer – o nome do artista é Dostoiévski.” Ver ANNENKOV, P.V. *The extraordinary decade. Literacy memoirs*. University of Michigan Press, 1968, p. 150. Ainda sobre as relações de Dostoiévski e Bielínski ver FRANK, J. *Dostoiévski: As sementes da revolta (1821 a 1849)*. São Paulo: Edusp, 1999, capítulos 13, 14 e 15.

⁷² Ver BERLIN, Isaiah. *Pensadores russos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

⁷³ Id. Ibid. p. 185.

⁷⁴ KOYRÉ, A. *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe. Siècle*, op.cit.

⁷⁵ Id. Ibid. p. 14 Ainda segundo o autor, “Ocidentalizados, profundamente trespçados de admiração pela civilização da Europa [ocidental], ocidentalistas e eslavófilos o eram quase tanto uns quanto os outros, e mesmo, se olharmos de mais perto, constatamos que os mais ocidentalizados não eram os ocidentalistas. Sem dúvida eles se acreditavam mais próximos do Ocidente, mas [...] a tradução das idéias ocidentais que eles apresentavam à Rússia, era com maior freqüência uma *transposição muito russa*.” Id. Ibid. p. 15. Grifos meus.

“Ansiava por esta viagem quase desde a primeira infância, ainda quando, [...] antes de ter aprendido a ler, ouvia, boquiaberto e petrificado de êxtase e horror, a leitura que meus pais faziam, antes de dormir, dos romances de [Ann] Radcliffe, que depois me faziam delirar em febre.”⁷⁶

Com essa reminiscência, logo na primeira página, começa o relato de viagem do escritor. O “êxtase e o horror” da civilização européia povoavam, desde muito cedo, a imaginação de Dostoiévski e dos russos cultos de maneira geral. Ainda no vagão do trem, com destino à Alemanha, o viajante comenta:

“Então hei de ver a Europa, hei de vê-la, eu que passei quase quarenta anos a sonhar com ela em vão. [...]. E eis que eu também agora entro no ‘país das santas maravilhas’, na mansão da minha longa e langorosa espera [...]”.⁷⁷

Uma “longa e langorosa espera” que Dostoiévski ironizou em carta ao poeta e colaborador da revista *Tempo (Vriêmia)*, Iakov Polônski, escrita um ano antes da viagem:

“Quantas vezes sonhei, desde minha infância, em ir à Itália. Desde os romances de Radcliffe, que lia aos oito anos [...]. Depois foi Shakespeare: Verona, Romeu e Julieta. [...] Mas [...] me encontrei em Semipalatinsk [o exílio siberiano] e antes na casa dos mortos. Será que não conseguirei ir à Europa enquanto ainda tenho força, ardor e poesia? Será preciso que eu espere uma dezena de anos para ir aquecer meus velhos ossos devorados por reumatismos e assar minha cabeça careca ao sol mediterrâneo?”⁷⁸

Mas ainda restavam-lhe plenas forças, ardor e poesia no verão de 1862, os quais se manifestam vigorosamente nas *Notas de inverno*. Em 1864, ano seguinte à publicação das *Notas*, Dostoiévski escreveria uma de suas maiores obras primas – *Memórias do Subsolo*, que abre os “anos milagrosos”⁷⁹ de profunda maturidade artística e análise social, de contestação, angústias e esperanças, tão marcantes no diálogo do autor com a Modernidade. *Notas de inverno sobre impressões de verão*

⁷⁶ DOSTOIÉVSKI, F. *O crocodilo e Notas de inverno sobre impressões de verão*. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 69.

⁷⁷ Id. Ibid. p. 79.

⁷⁸ DOSTOIÉVSKI, F. *Correspondance. Tome 1- 1832-1864*. Paris: Bartillat, 1998, pp. 647-648.

⁷⁹ A expressão é de Joseph Frank, que a utilizou para designar o período, entre as décadas de 1860 e 1870, ao longo do qual a criatividade e a imaginação de Dostoiévski teriam realizado um verdadeiro salto, atingindo um ápice de maturidade artística. Foram anos marcados pela composição de *Memórias do Subsolo* (1864); *Crime e Castigo* (1866); *O Idiota* (1868) e *Os Demônios* (1871). Este último, cuja trama central é inspirada no assassinato do estudante Ivanov, e no qual o revolucionário Netcháiev é encarnado pelo demoníaco Piótr Stepanovitch, representa o ataque mais direto do romancista às correntes revolucionárias russas; mas também traz, de maneira mais geral e não menos importante, duras críticas à modernidade ocidental, berço dos ideais radicais revolucionários, do ateísmo, do voluntarismo e do individualismo encarnados nos personagens “endemoninhados” do autor. Ver FRANK, J. *Dostoiévski: Os anos milagrosos (1865 a 1871)*. São Paulo: Edusp, 2003.

antecipa, de maneira fundamental, o ápice desse diálogo, tendo sido escrita em um contexto de profundas transformações em curso na Rússia e no seio de sua intelectualidade, que se radicalizava; e, além disso, em um período de grande maturidade pessoal do autor, um homem que, aos 40 anos, havia passado por profundos reveses, sofrimentos e provações.

Segundo Joseph Frank, nas recordações de viagem, Dostoiévski

“terá descoberto tanto a postura literária quanto a posição ideológica que o levarão, em dois anos [entre 1862 e 1864], a escrever sua primeira obra-prima após o exílio na Sibéria. Assim, podemos dizer que *Notas de inverno sobre impressões de verão* é o prelúdio das *Memórias do Subsolo*, ou, melhor dizendo, um rascunho preliminar desta obra.”⁸⁰

De forma semelhante ao memorialista do subsolo, Dostoiévski lançaria, em seu relato, duras e irônicas críticas à modernidade européia – às injustiças sociais, ao racionalismo, ao materialismo, ao utilitarismo modernos, muito enfatizados pelo autor das *Notas*, sobretudo nos capítulos intitulados “Baal” e “Ensaio sobre o burguês”. Quanto à afirmação de que a obra seria um “rascunho preliminar” de *Memórias do Subsolo*, é contundente a relação entre ambos os escritos, tendo as *Notas* imediatamente precedido os grandes romances dostoiévskianos dos anos 1860. Hesitamos, porém, em classificar o relato de viagem como um “rascunho” da obra seguinte, temendo que o termo traga uma noção, a nosso ver equivocada, de que o mesmo seria uma espécie de preparação, ou “ensaio” para o que a ele se seguiria. *Notas de inverno* traz, de maneira original e específica, reflexões sobre o “êxtase e o horror” que ligavam o literato russo (como muito de seus pares) à Europa. Tal relação ambivalente, como as críticas que Dostoiévski formulou à modernidade ocidental (as quais estariam presentes em todos os romances posteriores), coincidem, em larga medida, com as duplicidades, confrontos e aproximações machadianas em relação às “santas maravilhas” das luzes européias, ou, para voltarmos à expressão de Aluísio Azevedo, “a corrente elétrica de idéias que jorra na França,” e que afetava das mais variadas maneiras tanto a Rússia quanto o Brasil.

A expressão “na terra das santas maravilhas” – (*na strane sviatikh tchudes*), a que Dostoiévski recorre várias vezes ao longo do relato, foi retirada do poema *Sonho* (*Metchtá*), escrito em 1835 pelo pensador eslavófilo A. Khomiakóv. A expressão

⁸⁰ Id. Ibid. p. 327.

revela a ambivalência marcante nas relações de receio e veneração, ou “êxtase e horror” da intelectualidade russa frente à Europa ocidental. Diz o poema:

“Oh, tristeza, eu me entristeço!

Uma sombra densa deita-se

Sobre o distante Ocidente, na terra das santas maravilhas

[...]

Desperte, Oriente adormecido!”⁸¹

O poeta reconhece as “maravilhosas” realizações do Ocidente e, ao mesmo tempo, anuncia sua decadência. A visão de que a Europa estaria sob uma “densa sombra” (*t’ma gustaia*) de declínio moral, social e espiritual foi muito disseminada pelo pensamento eslavófilo e esteve presente, também, no populismo revolucionário russo.⁸²

Andando pela multidão miserável de operários e prostitutas londrinos, Dostoiévski revela as mazelas da esplêndida civilização ocidental; suas impressões da França são repletas de críticas à burguesia e denunciam a falência dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, soterrados pela “densa sombra” do egoísmo e da hipocrisia burgueses. A solução, a redenção e a renovação deveriam vir, segundo os argumentos desenvolvidos pelo autor, do Oriente, ou, mais especificamente, da Rússia, já que o Ocidente europeu, supostamente decadente, agonizaria – social e, sobretudo, moralmente.

Dostoiévski critica o modelo de civilização ocidental, embora tenham sido justamente as “santas maravilhas”, as quais contribuíram para moldar sua formação intelectual e imaginação, o que ele foi buscar (ou “visitar”) a Oeste da Rússia. Foi em nome das “santas maravilhas” – a liberdade e a igualdade enquanto belos ideais, de concretização problemática e insuficiente em toda parte – e contra os “santos”

⁸¹ No original “О, грустно, грустно мне! / Ложится тьма густая / На дальнем Западе, стране святых чудес [...] Проснися, дремлющий Восток!” KHOMIAKOV, A. S. *Izbrannoe. Tom 1*. Tula: Peresviét, 2004, p. 277.

⁸² Os eslavófilos eram membros da elite intelectual russa e defensores de um nacionalismo de fundo romântico. Eles mantinham reservas – de fundo social, moral e cultural – em relação à Europa ocidental e, muito especificamente, à modernidade européia. Sua visão crítica baseava-se em valores morais que estariam se perdendo no Ocidente (este, enredado na degradação econômica, na proletarianização, no alto preço social e moral pago pelas nações industriais) e se encontrariam, supostamente, conservados nas bases comunitárias da sociedade agrária russa (em particular, a comuna rural – o *mir* – e suas assembléias consagradas pelo costume – a *obshchina*), expressão máxima, segundo se acreditava, da mentalidade popular russa. Sobre os ideólogos eslavófilos e suas contribuições, ver WALICKI, A. *The slavophile controversy: history of a conservative utopia in nineteenth century russian thought*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

horrores russos – a servidão, os castigos corporais, a brutalidade e a rígida hierarquia sociais – que o autor se levantou, foi condenado à morte e encarcerado na “casa dos mortos”. Após “ressuscitar” e retomar a vida literária, Dostoiévski, aproximando-se da elavofilia, passaria a defender com paixão certas tradições russas – mais especificamente, o cristianismo ortodoxo e a comuna camponesa – mas permaneceria um crítico vigoroso das injustiças e desigualdades sociais que marcavam o contexto em que viveu – basta termos em vista os quadros dramáticos que ilustram a vida dos “humilhados e ofendidos”, onipresentes na obra dostoiévskiana.⁸³

As críticas elaboradas por Dostoiévski não se referem a supostos “desvios” russos em relação ao “modelo original” do Ocidente – segundo disseminada tendência de, tomando o padrão moderno europeu como parâmetro absoluto, enxergar nas especificidades russas, e de tantas outras nações fora do contexto imediato da Europa ocidental, “desvios” suspeitos e desqualificantes, “retardos” inevitáveis e insuperáveis, fracassos históricos e inabilidades ideológicas. Antes, é o modelo mesmo, em suas múltiplas versões, que está sob o questionamento, a zombaria, a admiração “extática e horrorizada” do artista russo; e isso não apenas nas memórias de viagem ao “centro da terra”, mas nas “obras milagrosas” prestes a emergir.

⁸³ A aproximação de Dostoiévski com o pensamento eslavófilo é marcada pela adesão ao movimento *pótchviennitchestvo*, idealizado por Nikolai Strákov e Apolon Grigóriev, seus amigos e colaboradores na revista *Tempo* (*Vriêmia*), onde as *Notas de inverno sobre impressões de verão* foram originalmente publicadas. Dostoiévski, que havia recentemente regressado da Sibéria, defenderia uma perspectiva crítica voltada contra o utilitarismo radical, ao advogar, com os *pótchvienniki*, o “retorno ao solo” (o nome do movimento deriva da palavra *pótchva*, que significa solo). Tal “retorno”, como nos indica a expressão, remetia a uma proposta de retomada e valorização do elemento tradicional, em oposição ao “ocidentalismo” identificado, de diferentes maneiras, nas concepções liberais e radicais dos anos 1860 (o cientificismo de caráter positivista, o materialismo, a perda de certos valores morais religiosos). “Retorno ao solo” não significaria, entretanto, “retorno no tempo”, mas a proposta de um futuro que incluísse novas sínteses. Entre elas, a união fraterna entre elite culta e povo, que teriam a oferecer e compartilhar mutuamente – de um lado, a cultura “iluminada” cujas contribuições os *pótchvienniki* não desprezavam; do outro lado, os valores morais cristãos presentes nas “raízes” da sociedade russa. Neste sentido a *Tempo* lançaria, por exemplo, campanhas a favor da alfabetização. Não se tratava de proscrever todos os aspectos da modernidade incorporada pela Rússia; as reformas modernizantes de Alexandre II, como a abolição da servidão, eram intensamente celebradas, junto com a valorização da comuna camponesa tradicional. O contexto histórico, assim como o teor do pensamento desenvolvido pelos *pótchvienniki* e seus antecessores eslavófilos, é rico e complexo. Esses homens estabeleceram um diálogo tenso e bastante original com as idéias ocidentais, diálogo ao qual as obras de Dostoiévski emprestariam poderosa expressão artística. Sobre o movimento *pótchviennitchestvo*, ver WALICKI, A. “The return to the ‘Soil’”. In: WALICKI, A. *The slavophile controversy*. op.cit. pp. 531-558. Sobre a revista *Tempo* – trajetória e inserções nos embates intelectuais da época – ver FRANK, J. *Dostoiévski: os efeitos da libertação. libertação (1860-1865)*. São Paulo: EDUSP, 2002.

Machado de Assis é, também ele, um adepto e um crítico das “santas maravilhas.” O escritor brasileiro satirizou, quase com crueldade, as injustiças do país escravista, de elite europeizada, e, nem por isso, de fato comprometida com os ideais “maravilhosos” de liberdade e igualdade. Mas, se o autor ironizou o Brasil, país de olhos fixos no, porém aquém do, ideal estrangeiro (e que país conseguiria atingi-lo por completo?), o próprio ideal é, também ele, em si mesmo, ironizado. As denúncias e zombarias tecidas pelo “bruxo” aos valores (ou à perda de valores) modernos, tais como o enriquecimento como o grande objetivo – aberto, hipocritamente, a todos os “iguais”; a valorização de quem ascende e o menosprezo a quem desce na escala econômica das virtudes; a visão rasteira dos seres humanos, marcada pelo utilitarismo monetário e o racionalismo científico; a arrogância do sujeito moderno, auto-investido do papel de senhor absoluto da natureza e do próprio destino; apontam em Machado de Assis, como em Dostoiévski, as ambivalências de escritores dilacerados entre valores modernos e tradicionais, entre as “santas maravilhas” e a “densa sombra” que as acompanham; entre Rússia, Brasil e Europa ocidental, no contexto de uma complexa e multifacetada rede de interlocuções.

Os autores traçam condenações morais a um só tempo modernas – críticas às práticas e crenças adotadas em seus países, marcados pelo arbítrio senhorial, pela escravidão ou pela servidão; e tradicionais - críticas às perdas, sobretudo de valores morais, e ao alto custo humano que o processo de modernização implicou no Ocidente europeu e implicaria, de modos específicos, em suas nações. É como se as elites russa e brasileira reunissem, em atos e idéias, o pior do contexto tradicional – o autoritarismo, a brutalidade e os desmandos em relação aos oprimidos, o sentimento de superioridade intelectual, cultural e, no caso brasileiro, racial; e o pior legado ou a “densa sombra” que acompanha as “maravilhas” modernas. Podemos pensar, por exemplo, nos “homens de ação” Palha (*Quincas Borba*) e Piotr Pietróvitch Lújin (*Crime e Castigo*); em Santos (*Esaú e Jacó*) ou em Gânia (*O Idiota*), vaidosos e inebriados com a possibilidade de ascensão social, de prosperidade que não pressupõe, e mesmo rejeita, em certa medida, qualquer grandeza espiritual ou intelectual; ou ainda nos enriquecidos homens do povo Rogójin (*O Idiota*) e Rubião (*Quincas Borba*), deslocados em meio à alta sociedade, cometendo desatinos movidos por amor genuíno, porém frustrado, e pelo desejo de grandeza – aristocrática, no caso de Rubião, controladora, no caso de Rogójin.

Se nas *Notas de inverno sobre impressões de verão*, que ora analisamos, o confronto com a modernidade européia é, literalmente, mais direto, mais explícito, acontecendo, por assim dizer, ao vivo e a cores, por outro lado, tanto nas obras de Dostoiévski quanto nas de Machado de Assis, de maneira geral, tal confronto apresenta-se com grande força. No inverno russo ou no verão brasileiro, os romancistas estariam, a um só tempo, reverentes e desafiantes perante as “santas maravilhas”.

No “berço” mesmo de tais “maravilhas,” rendido e resistente diante delas, o viajante russo encara, como testemunha ocular, a “santidade” moderna. Não se pode perder de vista que o autor russo carrega, no percurso pela Europa ocidental, toda uma bagagem intelectual específica, notadamente composta de tendências eslavófilas e anti-burguesas, o que influenciaria, como não poderia deixar de ser, as observações do viajante. No entanto, como vínhamos demonstrando, Dostoiévski, assim como seus conterrâneos ocidentalistas e eslavófilos, são, em larga medida, “filhos” da Europa, isto é, fazem parte de uma elite intelectual profundamente influenciada por parâmetros de pensamento europeus. Tanto é assim que, após confessar seu fascínio pela “terra das santas maravilhas”, o viajante segue questionando:

“Meu Deus, que espécie de russos nós somos? – vinha-me por vezes à mente [...]. Somos realmente russos? Por que a Europa exerce sobre nós, sejamos quem formos, uma impressão tão forte e maravilhosa, e tamanha atração? Isto é, não falo agora dos russos que lá ficaram, daqueles russos de modesta condição, que se chamam cinquenta milhões, e a quem nós, que somos cem mil, até agora consideramos com toda seriedade como sendo ninguém e de quem as nossas tão profundas revistas satíricas ainda hoje zombam, pelo fato de não rasparem as barbas. Não, falo agora do nosso grupinho privilegiado e patenteado. Porque tudo, decididamente quase tudo o que em nós existe de desenvolvido, ciência, arte, cidadania, humanismo, tudo, tudo vem de lá, daquele país das santas maravilhas! [...] Será possível que algum de nós tenha podido resistir a essa influência, a este apelo, a esta pressão?”⁸⁴

⁸⁴ DOSTOIÉVSKI, F. *O crocodilo e Notas de inverno sobre impressões de verão*. op. cit. pp. 79 e 80. Grifos do autor. No original, “Господи, да какие же мы русские? - мелькало у меня подчас в голове [...]. Действительно ли мы русские в самом-то деле? Почему Европа имеет на нас, кто бы мы ни были, такое сильное, волшебное, призывное впечатление? То есть я не про тех русских теперь говорю, которые там остались, ну вот про тех простых русских, которым имя пятьдесят миллионов, которых мы, сто тысяч человек, до сих пор пресерьезно за никого считаем и над которыми глубокие сатирические журналы наши до сих пор смеются за то, что они бород не бреют. Нет, я про нашу привилегированную и патентованную кучку теперь говорю. Ведь все, решительно почти все, что есть в нас развития, науки, искусства, гражданственности, человечности, все, все ведь это оттуда, из той же страны святых чудес! [...]”

De forma semelhante, Machado de Assis estava inserido em uma elite intelectual, composta de – e até bem menos que – “cem mil” brasileiros, um “grupinho patenteado e privilegiado,” defrontado com as “santas maravilhas” européias. Afinal, “tudo, decididamente quase tudo o que em nós existe de desenvolvido” - ou a se “desenvolver” na ex-colônia escravista, ainda muito mais jovem e distante da Europa ocidental que a ‘Mãe Rússia’ – “vem de lá, daquela terra das santas maravilhas!” Maravilhas que deveriam contar, para ser implementadas, com a contribuição dos “cem mil” “doutores Bacamartes”, egressos de universidades européias, herdeiros e adaptadores de ideais modernos. Ciência, arte, cidadania, humanismo – tudo de “desenvolvido” - sem perder de vista a ironia dostoiévskiana ao adotar a expressão - que existia entre russos e brasileiros, ou seja, tudo o que o pequeno grupo “patenteado” dos intelectuais mais prezava, divulgava e defendia, provinha fundamentalmente da influência européia. E que espécie de brasileiros seriam o bruxo do Cosme Velho e seus pares?

Неужели же кто-нибудь из нас мог устоять против этого влияния, призыва, давления?” Texto consultado no endereço eletrônico www.world-art.ru/lyric/lyric_alltext.php?id=18510

Capítulo II – Conforme o figurino: múltiplas figuras

2.1 Universalidade e remendos históricos.

Machado de Assis, nascido pobre e mulato, conseguiu, contra todas as probabilidades, ascender ao “grupinho patenteado,” destacando-se dos brasileiros “de modesta condição e que se chamam 50 milhões” entre os quais nasceu. Estabelecendo-se enquanto funcionário público e respeitado homem de letras, passou a figurar, e com destaque, entre os “cem mil.” Um conhecedor da língua francesa (fator indispensável à afirmação entre a elite culta do Brasil oitocentista; por sua vez, Dostoiévski e a elite intelectual russa de maneira geral dominavam o idioma), versado nos ideais das “santas maravilhas”, tomadas então, como viemos mencionando, enquanto referência entre intelectualidade nacional.⁸⁵ Tal referência permeará toda a formação intelectual, a sensibilidade, a visão, e, como não poderia deixar de ser, a obra do autor, servindo como alvo, muitas vezes, de desilusões e zombarias – a “tinta da galhofa”, a “pena da melancolia”.

Mas é possível questionar se a melancolia galhofeira, que oscila entre o universal e o nacional, entre aspectos sociais e existenciais, entre a modernidade européia, Itaguaí e o Rio de Janeiro, resulta de, e refere-se ao, apenas ou principalmente, contexto brasileiro.

É incontornável a importância da análise clássica, que vincula a obra machadiana às contradições, permanências e rupturas da modernidade brasileira - *Machado de Assis: um mestre na periferia do capitalismo*. Entre temas de interesse universal – generalidades metafísicas e filosóficas – Machado de Assis lançaria, segundo Roberto Schwarz, uma olhar irônico e agudo sobre o contexto nacional, apresentando, ou reelaborando artisticamente, as contradições de um Brasil que se modernizava e rompia com, ao mesmo tempo permanecendo fiel ao, passado oligárquico, escravista e clientelista. As noções e pretensões universais da ciência e

⁸⁵ Sobre a trajetória biográfica de Machado, ver PIZA, D. *Machado de Assis: um gênio brasileiro*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

da razão ganhariam colorido local, nacionalizando-se de maneiras específicas, e poderíamos perceber, através da obra machadiana de fins do século XIX, a “desprovincialização do cotidiano carioca, ligando-o à cultura universal em sua plenitude”. Mas nesse contexto, seria fabricada “para fins literários, a intimidade de um Rio de Janeiro com o mundo, intimidade que se estava tramando na prática, mas que pouco se desdobrava na consciência [...]”.⁸⁶

Assim, Machado de Assis valer-se-ia da ambivalência crítica, indireta e enviesada, para expor e ridicularizar a multiplicidade de contradições que configuram a existência de uma classe senhorial agarrada a privilégios tradicionais e, ao mesmo tempo, confrontada e pressionada pelas “santas maravilhas”. Um disparate que resultaria em personagens como o senhor de escravos e inventor científico de emplastos milagrosos Brás Cubas. Este

“a todo momento exhibe o figurino de *gentleman* moderno, para desmerecê-lo em seguida, e voltar a adotá-lo, configurando uma inconseqüência que o curso do romance vai normalizar. É como se a conduta ilustrada fosse credora de respeitosa consideração, tanto quanto de escárnio, e funcionasse ora como norma indispensável, ora como trombolho – complementaridade que delineia um modo de ser.”⁸⁷

Um modo de ser, segundo sustenta Schwarz, pairando entre “respeitosa consideração” – uma vez que “decididamente quase tudo o que em nós existe de desenvolvido vem [...] daquela terra das santas maravilhas” – e o carregar incômodo de um “trombolho” deslocado da Europa. Uma maravilha-“fardo” que não apresentaria desdobramentos efetivos na consciência das elites brasileiras. Ou, como o autor ainda define o autor, uma “desfaçatez de classe.”⁸⁸

Tal modo de ser estaria, novamente de acordo com a visão de Schwarz, intimamente ligado ao fato de o personagem estar vivendo, na condição de membro da elite senhorial, no Brasil escravocrata e modernizante dos oitocentos.

Em *Um mestre na periferia do capitalismo* a preocupação em ressaltar o Brás brasileiro, em suas coordenadas histórico-culturais sobrepõe-se, por vezes, às possibilidades de explorá-lo enquanto Brás universal e atemporal, embora o autor não negue, mas aponte, a existência de coordenadas universais no personagem

⁸⁶ SCHWARZ, R. *Machado de Assis: Um mestre na periferia do capitalismo*. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 192.

⁸⁷ Id. Ibid. pp. 19 e 20.

⁸⁸ Id. Ibid.

carioca, que o “autorizam” a expressar-se, em seu estilo demolidor, a respeito do Rio, do Brasil e do mundo.⁸⁹ Mas o tempo e o espaço, e não tanto a universalidade da dor, das angústias existenciais que acometem os seres humanos e o personagem ao longo da vida, explicariam, segundo o crítico literário, a superficialidade ociosa, volúvel e não menos melancólica da trajetória e das paixões do “defunto autor”.

O acento satírico através do qual o Brás Cubas revela as memórias de uma vida enfasiada, ainda de acordo com Schwarz, sugeririam que “ciência, filosofia e política [ou “tudo o que entre nós há de ciência, cidadania, humanismo”] aqui não passam de afetação.”⁹⁰

Ociosidade em Brás; ostracismo forçado na malograda e tragicômica figura do alienista itaguainese, que encarna o descompasso entre contexto local e pretensões universalistas, racionais e cientificistas.

Cabe-nos indagar, não obstante, ao longo deste trabalho, em que medida a “afetação científica, filosófica e política” do contexto nacional (re)formulada nos escritos mordazes de Machado é específica, necessária ou principalmente local; ou em que medida as críticas machadianas podem e mesmo devem, sem prejuízo do local, ser compreendidas como críticas e respostas desgostosas ao processo de modernização em sentido mais amplo.

A questão da “afetação científica,” por exemplo, é inegável em nosso Brás e mesmo em Bacamarte (embora o alienista disponibilize sincera dedicação à ciência, lançando-se, em nome dela, em terrenos desconhecidos da mente humana); assim como a “afetação” política e filosófica presente na sociedade brasileira diz respeito a “Itaguaí” ou ao Rio de Janeiro de maneiras cujas especificidades seria desonesto ignorar. Por outro lado, tais “afetações,” também de formas particulares, não estariam presentes em Paris – conforme Dostoiévski revela em suas *Notas*, afirmando, claramente, desconfiar de que os ideais de *liberté, égalité, fraternité* não passariam, na capital parisiense e ponto nevralgico do Ocidente moderno, de abstrações afetadas? Seriam, só ou principalmente, as versões russa e brasileira das “santas maravilhas” o que Dostoiévski e Machado, respectivamente, estariam mirando, desconfiados e apreensivos (para dizer o mínimo, sobretudo no caso do

⁸⁹ Schwarz afirma por exemplo, a respeito do local e do universal que se entrelaçam nas *Memórias Póstumas*, que Brás, em seus impasses existenciais, “adapta a inquietação fáustica às condições locais”. Id. Ibid. p. 64.

⁹⁰ Id. Ibid. 64.

romancista russo)? Seria “o figurino de gentleman moderno” e “a conduta ilustrada”, “trombolhos”-maravilhas submetidos a crédito respeitoso e a derrisória desconsideração, trajados e ultrajados somente ou sobretudo em regiões ditas “periféricas”? É possível, em alguma parte do mundo, moderno ou tradicional, uma conduta conforme, ou quase inteiramente conforme, o “figurino” - mesmo onde este fora fabricado e de onde era exportado? Não estariam nus – ao menos seminus – os reis, exibindo, à revelia, diferentes cicatrizes de seus corpos políticos, econômicos e intelectuais? Seria o manto dos ideais contínuo e infalível a ponto de encobrir todas as falhas e desatar todos os nós (cegos)? Não existiriam Bacamartes, Brás Cubas, Kirillovs e Raskólnikovs, vagando, em colorações particulares, pelo ocidente europeu?

Se, de acordo com Schwarz, “o escândalo das *Memórias* está em sujeitar a civilização moderna à volubilidade”⁹¹, fazendo rir “nada menos que das aquisições do Ocidente moderno”⁹², o próprio autor vem questionar, lançando enigma desafiador: “a volubilidade [atributo que tanto particulariza quanto universaliza] é Brás Cubas? É todo o mundo? É o Brasil?”⁹³

Talvez não seja errôneo supor que a modernidade está “sujeita”, basicamente, a “quem” (às sociedades, em seus dilaceramentos) a incorpora, seja onde for e sob as reinvenções, choques, “escândalos” e interações existentes nos, e integrantes dos, sujeitos que a vivenciam. Um fenômeno histórico se apresentando de maneiras alternativas, na Europa e fora dela, segundo circunstâncias, “escândalos” e entrelaçamentos distintos, sempre específicos, entre modernidade e tradição. Neste sentido, a volubilidade, como a modernidade, pode ser própria, mas não exclusiva. No caso, trata-se de Brás Cubas e de “todo mundo” e do Brasil.

Para insistirmos, desta vez literalmente, na questão do figurino – ao discutir o Japão Meiji, exemplo singular e bem sucedido, sob os pontos de vista econômico, industrial e militar, de modernização acelerada e, na contramão dos cânones liberais, comandada pelo Estado (algo que aconteceria também na Alemanha, para citarmos outro exemplo de potência oitocentista), G.B. Sansom relata:

⁹¹ Id. Ibid. p. 56

⁹² Id. Ibid. p. 57

⁹³ Id. Ibid. p. 62

“Portar roupas de estilo estrangeiro e sapatos de couro era agora apropriado e *up to date*, e não ridículo como havia sido até período tão recente quanto 1859, quando um inglês reportou que os japoneses de Iedo [capital Tokugawa, futura Tóquio] achavam engraçadíssimo [*ludicrous*, no original] o traje europeu [...]. Menos de vinte anos depois os jornais de Tóquio reportavam que o mais próspero comerciantes da cidade eram os alfaiates de vestuários estrangeiros e que os sapateiros faziam bem sucedidos negócios. Naturalmente, poucos japoneses, por volta de 1875, tinham condições de possuir um guarda-roupa ocidental completo, mas era comum trazer uma ou duas peças do vestuário estrangeiro. Combinações interessantes portanto surgiram, como um quimono sobre calças ou uma sobrecasaca por cima de um saiote de seda de duas abas, com dois sabres passados num cinturão; e isto obviamente foi um prato cheio para os humoristas japoneses.”⁹⁴

A velocidade com a qual os adereços de uma cultura milenar se transformavam é impressionante; o contraste se dá entre milhares e apenas duas dezenas de anos, todos tragados pelo ritmo frenético da expansão ocidental de finais dos 1800. As combinações de figurino são tão interessantes quanto múltiplas, superpondo quimonos e calças, sobrecasacas, saiotes, espadas samurais, e refletindo readaptações tão rápidas quanto necessárias para melhor se defender e usufruir do poderio ocidental. Isto é: não é ao adotar, literalmente, o figurino, a princípio inspirador de boas risadas, do “bárbaro” invasor, que o poder do inimigo seria absorvido, como em uma espécie de canibalismo indumentário; mas as mudanças no vestuário – como constata Bernard Lewis a respeito de fenômeno semelhante ocorrido no Império Otomano – atingem parte da identidade compartilhada e carregam grande simbolismo cultural, figurando enquanto reflexos exteriores de mudanças históricas aceleradas e testemunhos de autoridade e sedução culturais.⁹⁵ Tal autoridade seria estampada e recombinação, enquanto uma espécie de imitação original, não apenas nos corpos (re)vestidos dos japoneses, mas em novos conceitos, vocábulos, instituições políticas e sociais que culminariam na – novíssima – Constituição, promulgada em 1889. Desta feita, a combinação não se daria meramente entre quimonos e calças, mas entre a sacralidade do Imperador, ancorada na religião milenar xintoísta, e a representatividade parlamentar; entre “quimonos”, “espadas samurais”, crenças religiosas e formas de autoritarismo político do “mundo fechado”, aberto à força dos canhões e dos esforços de sobrevivência, pressionado e

⁹⁴ SANSOM, G.B. *The Western World and Japan. A study in the interaction of European and Asiatic cultures*. New York: Alfred A. Knopf, 1951, p. 382.

⁹⁵ Ver LEWIS, Bernard. *O Oriente Médio: do advento do cristianismo aos dias de hoje*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996.

parcialmente seduzido pelas calças, casacas, capitais, ideais e princípios do “universo infinito”.

O Japão constitucional derrotaria a Rússia autocrática apenas seis anos depois de promulgada a moderna (e tradicional) constituição; derrota que pareceu confirmar ao mundo em geral e à Rússia em particular o “poder mágico” das “santas maravilhas” e suas fórmulas vencedoras, na guerra militar e na batalha econômica, contribuindo para o desencadear de tumultos e questionamentos que culminariam na Revolução de 1905. E o tsar de todas as Rússias teria de fazer concessões e aceitar no “seu” Império soluções de compromisso com a formação de uma assembléia legislativa (Duma), com a reconfiguração da autocracia em monarquia parlamentar, o multipartidarismo e, como os tempos pareciam exigir com urgência, a Constituição.⁹⁶

O Brasil de 1888 e 1891, como o Japão constitucional, a Rússia e tantas outros destinos não (ou não inteiramente) europeus do planeta – combinaria, à sua maneira, as “calças” da Abolição e da República, com os “quimonos”, certamente menos delicados e coloridos, do racismo; esse último mal revestido pelas “calças curtas” de teorias científicas transformadas em fórmulas racialistas; do desmando político, da exclusão social e racial;⁹⁷ dos ex-escravos formalmente livres mas cativos de toda sorte de injustiças sociais; das Itaguaís provincianas e dos doutores Bacamartes; dos diplomados em universidades européias e dos “cunhados Cotrins”; da elite culta e dos “cinquenta milhões a quem nós, que somos cem mil, até agora consideramos como sendo ninguém e de quem as nossas revistas satíricas ainda hoje zombam,” não precisamente pelo fato de não rasparem as barbas – imperativo do tsar modernizador Pedro, O Grande, visando disfarçar ou ao menos adequar a padrões mais “civilizados” a “feiúra” dos *mujiques* – mas pelos costumes, raça, trajes, manifestações culturais, ou, enfim, cada fio das longas “barbas” populares.

Recorrendo ainda uma vez ao estudo de Sansom sobre a interação de culturas, com foco no Japão, comenta o autor:

“Em 1870 um pequeno grupo [“privilegiado e patenteado”] de intelectuais [japoneses] se engajaram na tradução do Código Civil Francês. Quando se depararam com a palavra *droit civil* a tradução *minken* foi sugerida, uma vez que *min* significa ‘povo’ e *ken* significa ‘autoridade’ ou

⁹⁶ Ver RIAZANOVSKY, N. op. cit.

⁹⁷ Sobre a vigência do racismo moderno, pseudo-científico, na própria “terra das santas maravilhas” ver, por exemplo, ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008; e MAYER, A. op.cit.

‘privilégio’. Mas uma discussão surgiu em torno da questão sobre se o povo teria ‘direitos’. O que isto significava? Objeções foram levantadas e foi só após a intervenção do presidente do comitê de tradução [Eto Shimpei, um dos líderes da Restauração] que a idéia nada familiar foi aceita. Assim, *minken* tornou-se o termo japonês para *droit civil* e depois para ‘direitos do povo’.”⁹⁸

A mistura de vocábulos, como a mistura de figurinos, resulta, novamente, em combinações tão novas quanto originais. Direito; civil; autoridade; privilégio e – como combiná-lo, onde encaixá-lo? – povo. O mesmo povo que, no período antecessor à Restauração Meiji, tinha de prostrar-se, mergulhando na poeira levantada por caravanas de samurais orgulhos que desfilavam, fazendo a escolta de seus *daimios*, pelas estradas do país. Além de poeira, os guerreiros levantavam temor e respeito, e o único “direito” que caberia ao povo, hierarquicamente inferior, era demonstrar submissão, sob risco de perder, de um só golpe, a cabeça.

O povo não tinha autoridade ou privilégios; e autoridades e privilégios não se confundem, a princípio, com direitos. “O que isto significava?” Então o povo passaria a exercer autoridade, a desfrutar de privilégios? Como o “grupinho patenteado e privilegiado” de intelectuais japoneses, conhecedor da língua francesa, deveria traduzir o termo *droit civil*? O vocábulo *minken*, adaptação peculiar de “calças” civis e “quimonos” hierárquicos, faria algum sentido? E mais: deste sentido dependeria inteiramente a afirmação do Japão enquanto potência moderna?

A tradução, em termos estritamente técnicos, era tarefa muito mais simples para falantes de línguas originárias do latim e irmanadas ao francês, como a portuguesa. Nesse caso a transliteração é direta; a própria sonoridade é quase idêntica, não sendo necessário reinventar a expressão através de um vocábulo tão distinto sonora, ortográfica e conceitualmente quanto *minken*. Mas a tradução social e política do conceito, no Brasil, também não seria, absolutamente, simples, estando tão distante, estranha e sem contrapartidas em relação à “língua” francesa quanto a “língua” japonesa e outras, e afirmando-se equivalentemente problemática.

Os anos de 1870, no país escravista, também foram dedicados à “tradução” do “vocábulo” francês por reduzidos grupos da elite intelectual, que formariam os quadros dos movimentos abolicionista e republicano. Direitos civis precisariam ser atribuídos ao povo escravizado. Como atribuir cidadania, soberania política ou autoridade – entendida no sentido moderno, segundo o qual a fonte legítima da

⁹⁸ SANSOM, G.B. op. cit. p. 312.

soberania política emana do povo – aos párias, aos acorrentados, literalmente, às camadas hierarquicamente inferiores da sociedade? Se a discussões quanto à “tradução” do termo seria problemática no Japão, a escravidão e suas heranças até hoje presentes no Brasil em nada facilitariam a empreitada. O estranhamento diante da idéia de que o povo pudesse exercer “autoridade” enquanto cidadãos livres e iguais perante a lei, não era mais intenso que o pavor diante de sua contrapartida: se o povo passasse a exercer os seus “direitos”, aonde ficariam os privilégios das camadas mais abastadas e como preservá-los, mesmo após a Abolição? Como equacionar *min* e *ken*?

Mas a equação e a “tradução” social, política e cultural de *droit civil* e outros conceitos ideais – humanismo, cidadania e “tudo o que entre nós há de desenvolvido” – não deixariam de ser problemáticas, à sua maneira, no berço mesmo das “santas maravilhas” modernas. As mudanças aceleradas advindas, em larga medida, de processos revolucionários – nos domínios político, científico e industrial – e o assombro, o “êxtase e o horror”, diante delas; a convivência de “figurinos”, vocábulos, conceitos e interesses ambivalentes são parte do “universo infinito”, e mesmo a França não poderia possuir “um guarda roupa ocidental completo” ou uma tradução absolutamente exata e quanto menos definitiva do próprio Código Civil, e dos *droits* dele advindos.⁹⁹

É certo que, se os direitos democráticos, assim como os processos históricos revolucionários que os pressupuseram, tiveram origens na “terra das santas maravilhas”, o impacto da inovação enquanto tal seria menor, ou, se quisermos, mais escorado em processos históricos conflituosos atravessados pelos próprios países – no caso, as potências “inventoras” do liberalismo democrático, Inglaterra, Estados Unidos e França– e não impostos pela força econômica e militar estrangeira e, *pari passu*, pela necessidade de afirmação e sobrevivência. No último caso, é preciso improvisar, e rápido (ainda que os improvisos sejam programados pelo Estado ou por “grupinhos patenteados” de intelectuais), combinando em poucas décadas os quimonos e calças, o *min* e o *ken*, a escravidão, a servidão, os *droits* e a *civilité*; o que não significa a inexistência de improvisos ambivalentes da parte dos próprios países precursores e propagadores da modernidade. Esta é um assombro e um

⁹⁹ Sobre a permanência, nas potências européias, de tradições ligadas ao Antigo Regime, ver MAYER, Arno. op.cit.

constante revolucionar, improvisar e (re)combinar em cada ponto em que se faz presente, das mais diversas maneiras.

Não há modelos fixos ou equilíbrios estáveis no “universo infinito”, e, sobretudo, não há *um* modelo, *um* grande parâmetro - no caso, liberal - a ser seguido no despedir-se, necessariamente parcial, do “mundo fechado.” É o que comprova, por exemplo, o próprio centro irradiador das “santas idéias liberais”, a França do século XIX, que conviveria com seus Napoleões – o tio, o sobrinho – e onde a experiência republicana viria se instaurar de forma mais duradoura após o massacre da Comuna de Paris, apoiado por prussianos. É o que comprovam, já que mencionamos os prussianos, certas potências modernas, desenvolvidas do ponto de vista tecnológico, econômico, material e militar, sob auspícios de governos centralizadores e autoritários, como Alemanha e o Japão do século XIX.

Os *droits*, também na “terra das santas maravilhas,” faziam-se acompanhar de “privilégios” e “autoridade”, já não ligados a castas ou a estamentos sacramentados por Deus e fixados pela tradição (muito embora o prestígio da nobreza absolutamente não tenha declinado de forma pronta, completa e imediata) mas ao dinheiro, ao ideal mercadológico que envolve, na concretude histórico-social, relações de abuso. Tudo isto pontuando as fraturas, os desníveis e os trechos irremediáveis do “figurino” moderno. Preconceitos sociais, raciais e nacionais viriam, em diversos momentos, expor com clareza que os *droits civils* estavam, também no “centro do capitalismo”, expostos a relativizações, insuficiências e incompatibilizações irracionais, leia-se, intolâncias desafiantes de conceitos e ideais “revelados” pelas Luzes.

O ideal universal ou, para recorrermos ao Doutor Bacamarte, o “perfeito equilíbrio das faculdades mentais” – sociais, cidadãos, democráticas – mostrou-se frágil, como sabemos, em inúmeros momentos. Na França de finais do século XIX, por exemplo, o caso Dreyfus viria expor as profundas clivagens da Terceira República. Direitos civis em convivência com perseguição anti-semita, irrompendo em ambivalências escandalosas e em plena luz do dia, na própria “terra das santas maravilhas”, no centro idealizador do *droit civil*, onde o termo teria de ser (re)traduzido, disputado e reafirmado em combates intelectuais, políticos e ideológicos. O conceito, a visão, o emprego de *droit civil* também era novo no ocidente europeu, e, embora irrompesse e se irradiasse da “terra das santas maravilhas,” lá mesmo sua “tradução” para a realidade efetiva seria problemático.

Convivendo ao lado de ideais democráticos e liberais, a ideologia totalizante do nacionalismo moderno viria afirmar-se como uma espécie de religião cívica, criando sentimentos de pertença, transcendência e mobilizando paixões que os Códigos Civis dificilmente explicariam ou controlariam.¹⁰⁰

Como sabemos, menos de cem anos após a elaboração das *Notas de inverno* dostoievskianas, as ideologias de extrema-direita viriam negar “tudo o que em nós existe de desenvolvido” de forma dura, confiante e entusiasmada, preservando, no entanto, as “santas maravilhas” tecnológicas, aliadas indispensáveis de guerra.

Do outro lado do oceano, uma potência democrática convivia com contas atrasadas – e dolorosas – a acertar com o passado recente de escravidão, exclusão e perseguição raciais. Os *droits civils*, na nova vanguarda do “universo infinito,” que superaria a velha Europa incutindo energias revigoradas às “santas maravilhas”, atravessou batalha vitoriosa, com famosas baixas, pela extensão dos mesmos direitos à população negra, votante e formalmente intitulada ao exercício da cidadania, mas de forma alguma tão livre e igual (na tradição revolucionária de *égalité* e *liberté*) quanto os ex-senhores de pele branca.

Relembrando as palavras de Sílvio Romero no texto contemporâneo ao *Alienista*, se o destino Brasil, uma vez “em contato mais direto com os povos mais progressivos dos tempos modernos”, fosse tornar-se, “em vez de uma quase China americana, os Estados Unidos do Sul,” nem por isso deixaríamos de ter, como os “Estados Unidos do Norte,” ou como potência moderna no *Novo Mundo*, contas vencidas a acertar, dívidas embaraçosas diante das “santas maravilhas” – as heranças da escravidão, também presentes na Europa e diametralmente contrárias aos ideais liberais e libertários que jamais predominariam de forma absoluta.

Não se trata de sacrificar tempo e espaço ao exercício mesquinho e ocioso de apontar defeitos, falhas e contradições em processos históricos ao redor do mundo, em vã tentativa de suavizar, quanto menos justificar, os próprios. Nosso objetivo, com esta brevíssima incursão a certas ambivalências de potências modernas diante das “santas maravilhas”, é apontar a universalidade da falha de processos históricos efetivos diante de ideais de maneira geral – isto é, o estar sempre e necessariamente aquém de idéias referentes a uma suposta felicidade idealizada, coerente e perfeita, propagada a partir de

¹⁰⁰ Sobre os nacionalismos europeus ver ANDERSON, P. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

algum ideário, laico ou religioso. Cada processo se desdobra em conflitos e ambivalências, de formas específicas a cada lugar – “famílias infelizes à própria maneira;” e as maneiras de falhar, os pontos cegos no “figurino” “iluminado” são tão particulares quanto múltiplos.

2.2 Centro e periferia em Roberto Schwarz

Roberto Schwarz discute a vigência do “figurino” liberal no Brasil, fazendo referência a “idéias fora do lugar”, apropriadas “na periferia” do centro irradiador das “santas maravilhas.” Tais idéias seriam, a um só tempo, indescartáveis – devido à força e às pressões expansionistas da modernização – e impraticáveis, ou mais especificamente, segundo o autor, praticadas “em falso”, de modo equívoco, moldado pela contingência histórica do trabalho escravo e das relações clientelistas vigentes no país. Esta contradição estaria refletida, por exemplo, na exibição orgulhosa, por parte de Brás Cubas, “do figurino de gentleman moderno”, para, não obstante, “desmerecê-lo em seguida,” por exemplo, com comentários elogiosos e injustificavelmente justificadores das atividades comerciais do cunhado Cotrim, traficante de escravos; e tal “desmerecimento” do figurino estaria, fundamentalmente, ligado ao fato de as idéias modernas terem sido deslocadas para “fora do lugar,” ao fato de o ideal tornar-se, supostamente, um “trombolho,” uma vez carregado em direções “periféricas”.

Formar-se-ia assim uma comédia, um pastelão ideológico no qual, “submetidas à influência do lugar” (“periférico”, no caso), as idéias (ou ideais liberais) “sem perderem as pretensões de origem, gravitam segundo uma regra nova, cujas graças, desgraças, ambigüidades e ilusões eram também singulares.”¹⁰¹ Nesta singularidade, porém, o autor tende a enxergar o “figurino moderno” como um verniz orgulhoso e equívoco que (mal) encobriria os, vamos chamá-los, “vícios de origem periféricos”, brasileiros, os quais insistiriam em permanecer logo abaixo de uma débil camada de tinta modernizante. E, para comprometer ainda mais as “graças e desgraças singulares,” estas

¹⁰¹ SCHWARZ, R. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 26.

suporiam, para formar-se e manter-se, o esforço retorcido de um “torcicolo cultural em que nos reconhecemos.”¹⁰²

Se o modelo ou o figurino - de virtude, de justiça e de racionalidade - é importado e readaptado, temos graças e desgraças singulares. Porém a singularidade, nesse ponto, é apontada como uma espécie de anomalia: um pescoço – que a princípio deveria figurar reto e estável, na base da cabeça – retorcido, dolorosamente entortado, atormentado por incômodos repuxões.

Em *Um mestre na periferia do capitalismo* Schwarz afirma, no mesmo sentido, que “a vida brasileira impunha à consciência burguesa uma série de acrobacias que escandalizavam e irritavam o senso crítico.”¹⁰³ Podemos imaginar um acrobata sofrendo de torcicolo – o que deve tornar o esforço da acrobacia, além de mais penoso, mais desajeitado – jogando ao alto e catando de volta os elementos da chamada “consciência burguesa.” É uma imagem triste e ridícula, uma vez que o esforço, além de atrapalhado, parece inútil e repetitivo, bem à maneira com que Brás, “com a pena da galhofa e a tinta da melancolia,” narra sua passagem pela “vida brasileira” – em coordenadas imprescindivelmente históricas, e, em sentido mais amplo, que discutiremos adiante, pela vida em alguns de seus aspectos universais, isto é, pela fragilidade humana diante da perda, da morte, do imponderável.

É possível pensar, no entanto, que “torcicolos” sempre atingem os diferentes “pescoços” culturais, sócio-econômicos e políticos de cada sociedade – os contextos culturais são acometidos, de uma maneira ou de outra, por “torcicolos” e por esforços acrobáticos no sentido de equilibrar elementos ambivalentes, e a duras penas. “Pescoços” singulares, singulares “torcicolos”, todos dolorosos, à sua maneira, não obstante. O malabarismo moderno e (a princípio) libertário envolve diferentes – novas e antigas – formas de opressão, cerceamento, exploração, exclusão, conflitos, equilibradas a custo ou simplesmente, volta e meia, vindo todas ao chão em grandes guerras, catástrofes históricas e mesmo nos dramas cotidianos enfrentados pelos “cidadãos livres” do “universo infinito.” O acrobata falha, e a falha – ou a menos a possibilidade permanente de falhar – faz parte da acrobacia. Não se deve, segundo creio, acorrentar os pés e as mãos dos “acrobatas” e seus “torcicolos” singulares a uma cadeia de valores universal, unívoca, diante da qual alguns “torcicolos” seriam mais “contorcidos” ou menos “distorcidos” que outros; na Europa, afinal, as chamadas “pretensões de origem”

¹⁰² Id. Ibid.

¹⁰³ SCHWARZ, R. *Um mestre na periferia do capitalismo*. op. cit. p. 42

também se perdiam, se confundiam e conviviam, acrobaticamente, com suas contradições. Há singularidades na riqueza histórica da “terra das santas maravilhas”, derivadas do entrelaçamento entre aspectos modernos e tradicionais, entre discursos e modelos dominantes e suas alternativas. A não ambivalência, o fim da “acrobacia”, representaria, no limite, o fim da história, sempre conflituosa, ainda mais se tratando de sociedades de contextos econômicos, políticos e sociais complexos. Por assim dizer, o “pecado” é “original,” ocorrendo no “centro” mesmo de onde derivam as assim chamadas “pretensões de origem,” seja lá de onde venham e para onde rumem os ideais.

Ao colocar em questão a volubilidade de Brás, que a todo momento adota e abandona, louva e ridiculariza (ou, mais especificamente, louva ridicularizando e ridiculariza ao louvar) o “figurino” moderno, Schwarz reconhece que

“A falha se pode entender em registro metafísico (a precariedade do espírito humano “em geral”), e em termos de história contemporânea (como peculiaridade e sinal de atraso da sociedade brasileira). As duas leituras se impõem, e melhor que preferir uma delas é interpretar sua coexistência.”¹⁰⁴

Preocupado em apontar as peculiaridades irredutíveis da contingência histórica e temporal, das quais a autonomia – posto que criação – literária não pode se desapegar por inteiro, Schwarz utiliza, não obstante, o termo “atraso brasileiro”, a nosso ver problemático. Vai aí impressão de que haveria, na história contemporânea, um critério ou “figurino” de “avanço,” ou “atraso” categorizando as diferentes sociedades. É evidente que, através da força econômica e cultural européias, havia a disseminação de critérios, divulgados e reconhecidos, no século XIX, de “civilidade”, “progresso” ou “barbárie;” estes ligados às formas de organização da sociedade e do trabalho, a fatores culturais e mesmo raciais, defendidos pelo poderio europeu e adotados em países como o Brasil, em que muitos intelectuais reconheciam, sob vergonha e alarme, o “atraso” nacional; ou a Rússia, onde, segundo formulação irônica de Dostoiévski, “cem mil” privilegiados, *up to date* com o que havia de mais “desenvolvido” na terra das “santas maravilhas”, zombavam e se envergonhavam diante das “barbas atrasadas” do próprio povo, “cinquenta milhões” de ex-servos camponeses.

Porém, como buscamos explorar, o “figurino,” em suas falhas e remendos, pode ser “atrasado” em relação a ele mesmo, tendo os critérios absolutos de “avanços” e “retrocessos”, uma vez em contato com os processos históricos, relativizados e pulverizados de diversas maneiras, em uma multiplicidade de conquistas e fracassos

¹⁰⁴ Id. Ibid. 44

parciais. Há nisso uma falha universal e particular, histórica, do “espírito humano em geral” e na contingência, diante de ideais universais, considerados mais ou menos “avançados” ou “atrasados” de acordo com os parâmetros da ideologia dominante.

Schwarz registra ainda, em *Ao vencedor as batatas*, que, se o ideário liberal europeu foi, no Brasil de meados dos oitocentos e inícios dos novecentos, referência básica da intelectualidade (detratora ou entusiasta das “santas maravilhas”),

“monta-se [no país] uma comédia ideológica diferente da européia. É claro que a igualdade do trabalho, a igualdade perante a lei e de modo geral o universalismo eram ideologias na Europa também; mas lá correspondia às aparências, encobrindo o essencial – a exploração do trabalho. Entre nós, as mesmas idéias seriam falsas num sentido diverso, por assim dizer, original.”¹⁰⁵

Tal originalidade é, em toda a sua crueldade, considerada não necessariamente menos desigual, injusta e exploratória que a exploração moderna do trabalho; porém, uma vez eleita a “comédia ideológica européia” como parâmetro unívoco, a diferença ou a originalidade da “periferia”, do “fora do lugar”, fica, necessariamente, acompanhada de um adjetivo e de um parâmetro de medição: “atrasada”. Tratar-se-ia, portanto, não apenas de uma originalidade, singular em misérias, vergonhas e tragédias, mas de uma originalidade “atrasada”, de uma falsidade (“impostura” ou “desfaçatez”) não necessariamente mais falsa, mas necessariamente mais “atrasada”.

Schwarz aponta, em *Um mestre na periferia do capitalismo*, um Brás especificamente brasileiro delineando-se entre um emaranhado de questões universais, atemporais e metafísicas que o personagem anuncia insistentemente – a estupefação diante da morte, a aparente (ou real) falta de sentido da vida, a melancolia paralisante, o despeito por uma existência que lhe parece absurda, e, neste contexto, o fastio e o desprezo em relação a si e ao próximo. Em ambos os “personagens”, nacional e universal, ou em ambas as facetas do mesmo personagem, um duplo unívoco se entrelaça, em coordenadas delimitadas, fronteiriças, mas também em suas intercessões humanas. Assim, como ressalta Schwarz, não seria legítimo focar-se exclusivamente sobre as questões de um Brás “descarnado”, passando por cima de quaisquer análises de conteúdo histórico, sob risco de incorrer no equívoco, até certo ponto cômodo, de ahistoricizar a obra machadiana, amputando-lhe os contextos integrantes, recriados e alvejados pelo artista. Schwarz opta por sinalizar e colocar a ênfase sobre Machado

¹⁰⁵ SCHWARZ, R. *Ao vencedor as batatas*, op. cit. p. 12.

como artista brasileiro, e um Brás que se remete ao país não apenas através do nome.¹⁰⁶ Ao resgatar o sentido histórico e social do personagem (sem negar-lhe a dimensão universal), fazendo recair o acento sobre os aspectos sociológicos (além de artísticos) da obra, Schwarz nos faz ganhar a dimensão mais específica de uma “desfaçatez – e agonia, insegurança, egoísmo e identificações - de classe”; mas oblitera, por vezes, a “desfaçatez” humana de maneira mais geral. Isto é, ao apontar as fronteiras brasileiras e sociológicas da obra, sua universalidade, embora registrada, fica, por vezes, comprometida, aprisionada. E tais fronteiras são identificadas, marcadamente, em Schwarz, como “periféricas.” Assim, teríamos um mestre universal na “periferia” nacional; e um Brás(ileiro), às sacudidelas com questões existenciais de certa forma “aprisionado” na “periferia” do capital.

Conforme observa Patrick Pessoa,

“no âmbito da leitura de Schwarz, *todos* os episódios narrados por Brás Cubas [...] deve[m] ser lido[s] com uma irônica (ou antipática) desconfiança, condição para tornar visível, em sentido inverso ao pretendido pelo narrador, que o mecanismo da universalização que ele compulsivamente emprega, na verdade não diz *nada* sobre o universo, mas apenas sobre sua própria condição: a posição de um representante das elites ocupado em conservar seus privilégios. Assim, não é de se espantar que um episódio como o da morte da mãe de Brás, central para a compreensão da gênese de sua melancolia como uma resposta ao absurdo que ali se lhe descortinou, sequer seja considerado seriamente por Schwarz [...].

[...] Em suma: ao escrever *Um mestre na periferia do capitalismo*, parece-nos que o autor privilegiou excessivamente a contribuição de Machado de Assis a uma reflexão sobre (e a partir de) a periferia do capitalismo, mas silenciou [...] um aspecto de seu pensamento que, ultrapassando a circunstância sócio-política imediata, o transforma em um clássico – um mestre.”¹⁰⁷

Assim, o “periférico” obliteraria, por vezes, a “centralidade” (universal) do “mestre”. A questão de classe, ao transfigurar em “impostura” e “desfaçatez” basicamente tudo o que o memorialista compartilha do além túmulo, ofereceria o perigo de anular eventuais simpatias que o leitor possa desenvolver em relação ao defunto autor.¹⁰⁸

O conceito de “periferia”, em oposição ao de “centro” pode ser problemático na medida em que apresenta o risco (e a tentação) de transformar uma relação instável e

¹⁰⁶ Entre os autores que contribuíram para historicizar a obra machadiana deve-se citar, além de Schwarz, FAORO, Raymundo. *Machado de Assis: a pirâmide e o trapézio*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1974; GLEDSON, John. op.cit; e CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis historiador*. op.cit.

¹⁰⁷ PESSOA, Patrick. op. cit. p. 230. Grifos do texto original.

¹⁰⁸ Id. Ibid.

confusa, intercambiante e tensa, em uma oposição mais ou menos dura. Onde estariam, por exemplo, os aspectos “periféricos” do “centro” europeu? Onde estariam, por outro lado, a gama de questões que, por definição, não têm, e não podem ter, um “centro” definido, como a morte?

Trata-se afinal do “bruxo” (figura do imaginário universal) do “Cosme Velho” (coordenadas precisas e mesmo cômicas na precisão familiar, prosaica). A “bruxaria” incorpora e transcende o “Cosme Velho”, exercendo seu feitiço de lá a Luanda, a Petersburgo, ou aonde quer que um ser humano, aos seus “efeitos”, se disponha a entregar-se. E volta. Um circuito - no qual o “Cosme Velho” não desaparece; apenas se move, no gravitar “mágico” da “bruxaria”, que o conduz ao mundo e que conduz o mundo até (e através de) ele. Neste sentido, nota-se certa diluição, sem descaracterização, de fronteiras internas e externas, e do próprio registro do advento histórico da modernidade, que se combina, inevitavelmente, com contextos tradicionais, ingleses, brasileiros, franceses, angolanos, russos, chineses.

Entre o “registro metafísico” e a história contemporânea, há uma complementaridade tensa, presente nas obras de Machado de Assis, Dostoiévski e nas elaborações artísticas de modo geral ao longo do tempo. Seguiremos a orientação schwarziana segundo a qual é preciso interpretar a coexistência de tais elementos, numa leitura íntegra. No entanto, optaremos por não observar tal equação (instável e movediça, por definição) valendo-nos da atribuição da idéia “atraso” à(s) múltipla(s) história(s) contemporânea(s). Mesmo porque, no que diz respeito às obras de Dostoiévski e Machado de Assis, ambos apontariam, em alguns “avanços” da modernidade, “a densa sombra [que] se deita sobre o distante [e próximo] Ocidente”, seduzindo e conquistando amplos espaços. Interessante, além disso, é não perder de vista que, entre “mundo fechado” e ‘universo infinito’, entre crises convulsivas do corpo e do espírito, os autores elaboram sínteses complexas, nas quais “atraso” e “avanço”, “centro” e “periferia”, não se delimitam segundo parâmetros absolutos – o “avanço” do mundo moderno sendo muitas vezes apresentado como “retrocesso” moral ou social, sem que isto signifique, de forma alguma, que os autores deixem de cultivar perspectivas críticas diante das iniquidades do “mundo fechado”, como a servidão e a escravidão. E mesmo quando Dostoiévski recorre, como veremos adiante, ao absoluto divino, propondo que a redenção humana partisse da, e chegasse à, forma mais perfeita (segundo a visão do autor) de cristianismo – ele o faz como partícipe, a despeito de si

mesmo, do “universo infinito” das “santas maravilhas”, presentes em sua formação e sensibilidade, nos “êxtases e horrores”, que, segundo o próprio romancista, o acompanharam desde a infância e ao longo da vida.

Na obra de Schwarz, assumida a premissa de “atraso periférico”, o que é apontado como singular confunde-se, por vezes, com algo aparentemente inominável, ou simplesmente aberrativo. Afinal, segundo o autor,

“conhecer o Brasil era saber desses deslocamentos [de idéias], vividos e praticados por todos como uma espécie de fatalidade, para os quais, entretanto, não havia nome, pois a utilização imprópria dos nomes era sua natureza.”¹⁰⁹

“Fatalidade”, “esquisitice”, “aberração”, “desajuste”, “distorção”, “deslocamento”, “impropriedade” ou “torcicolo”, palavras que carregam pressupostos negativos. Tudo isso (des) amarrando, em perfeita desarmonia, “cinquenta milhões” de brasileiros simplórios e uma vanguarda conservadora e envernizada de contorcionistas, “entortando” o que aparentemente figuraria, de outro modo – em seu “devido lugar” ao invés de “fora” dele – reto, íntegro, próprio, ou, na pior das hipóteses, menos marcado por contorções, fraturas e descontinuidades.

Os deslocamentos, responsáveis por misturar, de forma imprópria, as “idéias burguesas” com clientelismo e escravidão, abalariam “na base [dos ideais modernos] a sua intenção universal.”¹¹⁰ Mas tal intenção é, segundo procuramos argumentar, necessariamente abalável nas próprias bases, e isto verifica-se em quaisquer lugares onde ideais universais, religiosos ou laicos, são disseminados - tal como o Dr. Bacamarte experimentaria na malograda tentativa de propor, do universo para Itaguaí, valendo-se de conhecimentos adquiridos na Europa, e de Itaguaí para o universo, a cura da loucura e o domínio da razão. Se, na hipótese absurda, e por isso hilariante, de que os experimentos científicos do alienista se comprovassem capazes de produzir o resultado esperado, Itaguaí tornar-se-ia o “centro” mesmo do universo, e a ciência brasileira-itaguaiense teria de ser apropriada e “retorcida” “fora do lugar” – no outro lado do Oceano, por exemplo. Mas isto provavelmente não significaria que “as crônicas da vila de Itaguaí”¹¹¹ – vila, nesta hipótese, convertida em parâmetro universal da sanidade, a

¹⁰⁹SCHWARZ, R. Ao vencedor as batatas, op. cit. p. 26

¹¹⁰ Id. Ibid. p. 27.

¹¹¹ ASSIS, Machado de. 50 contos de Machado de Assis, op.cit. p. 38.

Casa Verde espalhando filiais pelo mundo – deixassem de registrar “torcicolos” e “loucuras” próprias.

Não se pode negar que a ironia machadiana elegeu “a diferença de Paris a Itaguaí” enquanto matéria sobre a qual talhar as feições grotescas, cômicas e, em última análise, absurdas, da experimentação científica diretamente aplicada à “saúde da alma”. O fato da história se passar em uma remota província colonial intensifica o grotesco do retrato, salientando-lhes os traços assimétricos, improváveis. A vila itaguaiense particulariza o ridículo; mas o ridículo em questão é, em última análise, o próprio estabelecimento da “saúde da alma” via ciência. Se o retrato – ou melhor seria dizer, a elaboração criativa – do malogro científico volta-se para a experiência brasileira, na qual o escritor esteve envolvido em todos os níveis (social, histórico, econômico, cultural, e, como não poderia deixar de ser, criativo), não necessariamente se limita à tal experiência. Podem ser estendidas a escalas universais (sem perder o “lastro” específico, brasileiro) as ironias machadianas no que concernem à procura vã pelo “perfeito equilíbrio das faculdades mentais” via Casa Verde, via emplasto Brás Cubas ou via outros “milagres” da ciência nacional ou estrangeira; ou enfim, via “santas maravilhas” modernas, estivessem elas “dentro” ou “fora do lugar.”

Mazelas e ridículos específicos aparecem, indiscutivelmente, na obra machadiana, sendo perceptíveis comparações irônicas e não raro depreciativas em relação ao país, como o já mencionado contraste, em *O Alienista*, entre Itaguaí e a vanguarda do universo científico europeu. Porém, devemos insistir, o chamado “modelo original”, o ideal mesmo das “santas maravilhas”, é, muitas vezes, apresentado de forma cética não só por Dostoiévski, mas também, e fundamentalmente, por Machado de Assis.

Segundo sustenta o autor brasileiro no sempre citado ensaio *Instinto de Nacionalidade* (1873), a criação literária seria “fiel ao sentimento íntimo de seu tempo e país” mas carregaria em si, ao mesmo tempo, aspectos universais:

“E perguntarei se o Hamlet, o Júlio Cezar a Julieta e o Romeu têm alguma coisa com a história inglesa e com o território britânico, e se, no entanto, Shakespeare não é, além de um gênio universal, um poeta essencialmente inglês.”¹¹²

Essencialmente brasileiro e russo, fiéis ao “sentimento íntimo de seu tempo e país”, Machado e Dostoiévski são, respectivamente e a um só tempo, artistas universais,

¹¹² Ver ASSIS, Machado de. “Instinto de nacionalidade”. In: *Obra Completa*, vol. III, Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.

envolvidos no âmbito nacional e, para além, nas mudanças e desafios da modernidade histórica como um todo.

“E como foi que não nos tornamos definitivamente europeus?”, pergunta ironicamente Dostoiévski. E como, enfim, seria possível ou desejável abandonar certas identidades, ou a “fidelidade ao sentimento íntimo do país”? Ambos os escritores afirmar-se-iam, ainda em vida, entre os nomes de destaque das literaturas nacionais brasileira e russa, sendo marcados pelos, e marcando os, contextos culturais de seus países.

Finalmente, como pergunta ainda Dostoiévski, “será possível que algum de nós tenha podido resistir a essa influência, a este apelo, a esta pressão?” Não se trata apenas de um apelo, um “canto da sereia” que atrai e influencia. As novas promessas e desafios da modernidade apresentam-se também, conforme vínhamos sustentando, como força histórica - pressionando os contextos tradicionais, disseminando novos modelos (laicos, liberais, racionais) plenos de novas exigências, uma nova ordem internacional. Os intelectuais russos e brasileiros são desafiados, nesse contexto, a discutir e elaborar novos projetos de sociedade, (re) pensando o contexto tradicional, analisando o presente e projetando um futuro de acordo com esperanças e pontos de vista diferenciados, próprios, não raro, alternativos. Machado de Assis e Dostoiévski são, assim, “convocados” a “viajarem” pela Europa, em deslocamentos múltiplos, não necessariamente físicos, mas inescapavelmente mentais e criativos, mergulhados que estavam em tal “apelo”, multiplamente desafiados pelos, e ambigualmente inseridos nos, contextos europeu e nacional.

2.3 “Definitivamente europeus” – cânones

Ainda segundo Roberto Schwarz, e de acordo com certas visões que pretendemos relativizar, Machado estaria envolto, no Brasil, por dilemas tão ambíguos, que transformariam a realidade nacional em uma espécie de absurdo quase sem sentido e “deslocado” no tempo e no espaço – “periféricos”, bem entendido:

“As conquistas liberais da Independência alteraram o processo político da cúpula e redefiniram as relações estrangeiras, mas não chegaram ao complexo sócio-econômico gerado pela exploração colonial. Noutras palavras o senhor e o escravo, o latifúndio e o dependente, a monocultura de exportação permaneciam iguais, no contexto local e mundial transformado. No tocante às idéias caíram em descrédito as justificações que a colonização e o Absolutismo haviam criado. [...]. A ligação do país à ordem revolucionada do capital e das liberdades civis não só não mudava os modos *atrasados* de produzir, como os confirmava, fundando neles uma evolução com pressupostos *modernos*. A mão de obra culturalmente segregada deixava de ser uma sobrevivência passageira para fazer parte estrutural do país livre, a mesmo título que o parlamento, a constituição, o patriotismo revolucionário, etc. Seria, do ângulo prático, uma necessidade *contemporânea*, do ângulo efetivo, uma presença *tradicional* e do ângulo ideológico, uma abjeção *arcaica*.”¹¹³

Na Rússia e no Brasil (apesar do primeiro país não carregar a marca recente da exploração colonial), é certo que a modernidade conviveria com as heranças da servidão e da escravidão; e não eram poucos (afinal, “se chamam cinquenta milhões,” como Dostoiévski se refere) os que engrossaram as fileiras da mão de obra “culturalmente segregada,” mesmo depois que todos estivessem libertos, formalmente, da condição servil e escrava, respectivamente. Segregação da qual Machado procurou desviar-se, afirmando-se como grande escritor nacional e o primeiro presidente da Academia Brasileira de Letras; segregação que existira por gerações e continuaria existindo, mesmo após a abolição do regime servil e escravista em ambos os países.

Tratar-se-ia, nestes termos, da emergência de pretensões de liberdade e igualdade civis em regiões marcadas pela escravidão, pela servidão, por castigos corporais, pelo autoritarismo e desmandos patriarcais.¹¹⁴ Tais regiões teriam ingressado, à Luz dos

¹¹³ SCHWARZ, R. *Um mestre na periferia do capitalismo*. op.cit.. pp. 36 e 37.

¹¹⁴ É inegável a estrutura de violência, autoritarismo e opressão existente no sistema patriarcal. Mas todo o sistema, todo o ideal ou ideologia dominante, quando adaptado à experiência concreta, como é sabido, apresenta brechas. O historiador Sidney Chalhoub procura mostrar, através das obras de Machado de

ideais modernos, pela porta dos fundos no “admirável mundo novo” da “ordem revolucionada do capital”, carregando e disfarçando, como possível, a herança histórica convertida em “abjeção arcaica”, sem sustentação ideológica – ao menos à luz dos valores modernos, mas sustentada no entrelaçamento brasílico entre modernidade e tradição.

Sobre a convivência entre elementos modernos e estruturas tradicionais de trabalho e exclusão social no Brasil, Schwarz ainda afirma:

“Esta complementaridade entre instituições burguesas e coloniais esteve na origem da nacionalidade. [...] Pela posição chave, e também pelo pitoresco, no qual se registra o *desvio* em relação ao modelo canônico anglo-francês, aquela articulação – desconjuntada, por natureza – tem estado no centro da reflexão literária e teórica sobre o país [...]. O desenvolvimento moderno do atraso só em primeira instância era uma aberração brasileira (ou latino-americana). O fundamento efetivo está no que a tradição marxista identifica como o ‘desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo.’”¹¹⁵

Segundo o autor, o assim denominado “desvio” em relação “ao modelo canônico anglo-francês,” tendo como resultado uma (des) “articulação desconjuntada por natureza,” marcaria a reflexão teórica e literária do país, e, como não poderia deixar de ser, a obra de Machado. Tal (des) articulação estaria prevista no âmbito do próprio “desenvolvimento combinado e desigual do capital,” relegando as regiões não européias – asiáticas, africanas e latino-americanas, ou, se preferirmos, o restante do mundo – a posições desvantajosas. A Rússia tsarista, potência euro-asiática, ambígua mesmo em sua condição geográfica, não era marcada pelo passado colonial recente, mas nem por isso escaparia às implicações deste “desenvolvimento desigual e combinado” – e, vale lembrar, a expressão é de um dos mais célebres filhos da “Mãe Rússia”, L. Trótski. Os investimentos estrangeiros, a expansão do capital e o próprio ingresso da Rússia na expansão imperialista, sobretudo na segunda metade do século XIX, modificaram, mas

Assis, as brechas existentes no sistema hegemônico - patriarcal e hierarquizado - brasileiro. Segundo o autor, o ideal senhorial de domínio e submissão absolutos, sem reentrâncias, contando com passividade irrestrita dos oprimidos pela violenta ordem patriarcal, inexistindo solidariedades horizontais ou quaisquer antagonismos sociais, “é apenas uma auto- descrição da ideologia senhorial; ou seja, nessa acepção, o paternalismo seria o mundo idealizado pelos senhores, a sociedade imaginária que eles se empenham em realizar no cotidiano.” Desta maneira, o leitor é convidado a perceber, através da obra machadiana, não apenas a violência e a injustiça dos desmandos recaídos sobre os dominados, mas suas estratégias e artimanhas de reação, através das pequenas perfurações no sistema dominante (ou, como o Chalhoub se refere, dos “territórios sociais ambíguos [...] do *diálogo* das trocas cotidianas diretas entre senhores e escravos, senhores e dependentes”). Tal seria o caso, por exemplo, das artimanhas “dissimuladas” de Capitu, que consegue ascender na escala social casando-se com o rico herdeiro, ou do bajulador José Dias, ambos agregados, dependentes da rica família, proprietária de terras e escravos, do senhor Bentinho. Para ilustrar o argumento, o autor cita o pensamento de Bentinho, ao referir-se a Capitu: “[suas metas e estratégias] faziam-se hábeis, sinuosas, surdas, e alcançavam o fim proposto, não de salto, mas aos saltinhos.” Ver CHALHOUB, S. *Machado de Assis historiador*. op. cit. p. 93

¹¹⁵ SCHWARZ, R. *Um mestre na periferia do capitalismo*. op. cit. pp. 38 e 39.

não aboliram o sistema autocrático, não demoveram as bases agrárias sobre as quais a imensa maioria da sociedade se assentava, e, sobretudo, não libertaram “os que se chamam cinquenta milhões” da exclusão social e cultural.

Seguindo a tendência, a nosso ver indesejável, de considerar “aberrativo” ou “rebaixado pelo modelo original”, o contexto ambivalente – moderno e tradicional– em que se encontravam as sociedades não européias do século XIX e XX, Marshall Berman discorre sobre o suposto mal-estar, provocado na sociedade russa, pelo que o autor denomina de “angústia do atraso e do subdesenvolvimento.”¹¹⁶

“O que aconteceu nas áreas fora do Ocidente, onde, apesar das pressões crescentes do mercado mundial em expansão e do desenvolvimento simultâneo de uma cultura mundial moderna [...] a modernização não estava ocorrendo? É óbvio que nelas os significados da modernização teria que ser mais complexos, paradoxais e indefinidos. Essa foi a situação da Rússia por quase todo o século XIX. Um dos fatores cruciais da história moderna da Rússia é que a economia do Império se estagnava [...] no momento em que em que as economias das nações ocidentais davam um salto espetacular à frente. Portanto, até o dramático surto industrial da década de 1890 [lembramos que Dostoiévski faleceria algum tempo antes, em 1881] experimentavam a modernização como algo que não estava ocorrendo [...] ou ainda, quando ocorresse no país, como algo que acontecia das formas mais irregulares, vacilantes, flagrantemente destinadas ao fracasso ou estranhamente distorcidas.”¹¹⁷

Novamente, temos a idéia de distorção (e “estranha” distorção), enviesamento ou desvio em relação ao “modelo canônico anglo-francês”, tomado como parâmetro unívoco de “avanço”, “fracasso” ou, mesmo, “normalidade”. O “fracasso”, o “atraso”, o “ridículo”, o “estranho” e a angústia entram na equação como resultados supostamente necessários. É como se, de acordo com certas visões sustentadas por autores como Schwarz e Berman, o “modelo original”, ao entrar em contato com “solo” assim ditos “periférico” ou “subdesenvolvido” e alterar-se, adquirisse formas não apenas diferenciadas, de complexidades próprias, mas necessariamente “aberrativas”, negativas, “condenadas ao fracasso” ou, na melhor das hipóteses, insuficientes; é como se o “cânone” não fosse apenas apropriado, mas, por assim dizer, “rebaixado” pela apropriação estrangeira; como se o processo de modernização nas (assim ditas) “áreas fora do Ocidente” fosse necessariamente mais agônico.

Os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, enquanto “idéias fora do lugar”, supostamente não encontrariam, em terras “subdesenvolvidas”, o solo fértil para desenvolver-se, combinando exclusão social “arcaica” e capitalista com falta de

¹¹⁶ BERMAN, Marshall. op.cit., p. 200

¹¹⁷ Id. Ibid.

liberdade, desrespeito às noções modernas de cidadania e participação política, entre outras “perversões” tão “estranhas”, supostamente “típicas” do mundo não europeu – como se no chamado “centro” as perversões encarnadas no racismo, nas guerras coloniais e mundiais, fossem, de alguma forma, menos “distorcidas”. Berman chega a utilizar-se da expressão “modernidade bizarra e desvirtuada,”¹¹⁸ para referir-se ao processo de (não?) modernização russa, iniciado de forma autoritária, via reformas de Pedro, o Grande.

A similitude entre expressões eleitas por Berman e Schwarz para descrever o processo de modernização russo e brasileiro, respectivamente, é espantosa. Afinal, os autores partem de premissas bastante semelhantes quanto ao que denominam “atraso” e “distorção periférica” relativos a modernidades não européias. Correndo o risco de nos repetir em demasia, talvez não seja demais admitir a possibilidade, ainda uma vez, de que as “formas irregulares”, e as supostas “distorções” advindas do encontro do “mundo fechado” com o “universo infinito” apareçam, em características próprias, em cada contexto histórico atingido por experiências de modernização.

Quanto ao suposto fato de a modernidade na Rússia estar “flagrantemente destinada ao fracasso”, cabe perguntar quais são as coordenadas, neste caso, a partir das quais se pode flagrar fracassos e sucessos com tamanha infalibilidade. Talvez, o nome das coordenadas seja “modelo canônico anglo-francês”; e o nome do “fracasso”- bem, este seria o “sem nome” (como diz Schwarz a respeito da modernidade “desvirtuada” no Brasil - para esta “não havia nome”), ou, na falta de um nome próprio e pronunciável, serviriam “bizarro” e “estranho” como vagas denominações. Trata-se de um julgamento – afinal, entre a noção de singularidade, de um lado, e “bizarria, desvirtuamento e fatalidade,” de outro, há mais que uma diferença meramente nominal ou politicamente incorreta; há uma quase condenação; tais parâmetros de “normalidade” e “bizarria” se pretendem históricos, mas ficam expostos, uma vez partindo de critérios unívocos ou “canônicos” de modernidade, ao risco de resvalar no absoluto atemporal, em idéias fora da contingência histórica, ao aproximar certos ideais vinculados ao “universo infinito” a cânones.

Interessante é pensar que, sendo a modernidade um permanente “desmanche no ar”, torna-se complicado, a princípio, o estabelecimento de um cânone de modernização, o que implicaria a idéia contrastante de “modernização canônica”, quando, não obstante, a

¹¹⁸ Id. Ibid. p. 207

modernidade veio atingir, ou desmanchar (embora parcialmente), cânones religiosos e hierárquicos dominantes, colocando certezas canônicas, de modo geral, em constante movimento. É dessa movimentação, inclusive, que viria, segundo Marx, a possibilidade de estabelecimento de uma modernidade socialmente mais justa. Mas o marxismo, que é, também ele, herdeiro do movimento moderno de “desmanche,” estabeleceria certos cânones – entre os mesmos, a questão das etapas revolucionárias: primeiro deveria vir a “revolução burguesa”; só depois do amargar de agruras e desagregações do capital, a revolução socialista. Isto pressupõe que o “cânone anglo-francês” de modernidade é tomado não meramente enquanto tal –parâmetro unívoco – mas enquanto incontornável. A história quis, porém, e os populistas russos defenderam no século XIX, que revoluções queimassem “etapas,” atropelassem “cânones” e não esperassem até que houvesse “o” número “suficiente” de fábricas e instituições “democrático-burguesas” na Rússia ou na China, por exemplo. Seriam as experiências revolucionárias, nestas regiões, “entortadas”, “estranhas”, “distorcidas” ou “atrasadas” em relação a um cânone supostamente inescapável? À decisão de driblá-lo podemos atribuir a totalidade de derrotas e conquistas destas experiências? Parciais fracassos e sucessos acompanham experiências históricas de maneira geral, e seguir um modelo, ou um caminho pré-estabelecido em etapas, duração e métodos – se é que existe tal possibilidade - não significa atingir o resultado modelar previsto.

Muitos revolucionários russos de meados do século XIX enxergariam vantagens e potenciais transformadores (à semelhança de seus oponentes eslavófilos) justamente aonde o país se diferenciava da “terra das santas maravilhas”. Na formulação de Nikolai Tchernichévski, “a história ama seus netos, pois lhe oferece o tutano dos ossos, com os quais a geração precedente machucou as mãos, tentando quebrá-los.”¹¹⁹ O revolucionário refere-se ao igualitarismo da comuna agrária russa, ainda intocada pelo avanço do capital. Esta era vista, por ocidentalistas à esquerda, como embrião de uma sociedade moderna mais justa, que poderia beneficiar-se da adoção dos avanços técnicos europeus, “saltando” a “etapa” capitalista e evitando seu alto preço social. Ou seja, a Rússia se modernizaria, de acordo com as expectativas do populismo revolucionário, sem “machucar as mãos,” tendo na comuna uma alavanca a partir da qual desenvolver um projeto alternativo de modernidade. Não só Tchernichévski, mas

¹¹⁹ Citado em BERLIN. I. op. cit. p. 229.

os populistas (termo ao qual retornaremos) antes e depois dele acreditavam no potencial da comuna agrária como possível embrião do ideal socialista.¹²⁰

Se a “história ama ou não seus netos”, e em que medida, não vem ao caso discutir. Mas é inegável que certas nações não européias (algumas das quais milenares, mas, ainda sim, ‘netas’ em relação ao espriar histórico da(s) modernidade(s)), que passaram por processos singulares de modernização, superaram, ao menos em termos econômicos, os “país europeus”.

2.4 Círculos concêntricos: literaturas nacionais

As interpretações que têm como referência a oposição entre “centro” e “periferia” tendem a lançar um determinado olhar sobre a literatura “periférica” influenciado por parâmetros de comparação entre o “Ocidente avançado” e, basicamente, o restante das regiões do mundo, as quais figurariam enquanto “atrasadas.” O ideal moderno “desvirtuado” ou a suposta “modernização bizarra” – este seria objeto da reflexão intelectual de países como a Rússia e o Brasil, dando origem a grandes elaborações literárias. “Um dos traços mais notáveis do subdesenvolvimento russo”, por exemplo, de acordo com Marshall Berman, seria a produção “no espaço de apenas duas gerações, de uma das maiores literaturas do mundo,” além de “alguns dos mitos e símbolos mais duradouros da modernidade: o Homem Comum, o Homem Supérfluo, o Subterrâneo, a vanguarda, o Palácio de Cristal e, finalmente, os soviets.”¹²¹

De forma semelhante, e de acordo com o olhar de Schwarz, o gênio literário machadiano teria se desenvolvido, fundamentalmente, em torno das ambigüidades – ou, podemos até dizer, levando a idéia de “modernização bizarra” às últimas conseqüências, das “esquizofrenias” – nacionais.

Partindo de premissas relativas a “idéias fora do lugar,” Schwarz levanta hipóteses referentes à literatura brasileira especificamente, e à literatura russa de forma abrangente, afirmando:

“[Haveria no Brasil] uma gravitação complexa [...] na qual a ideologia hegemônica do Ocidente faz figura derrisória. O que é um modo, também, de indicar o alcance mundial que têm e podem ter as nossas

¹²⁰ BERLIN, I. op. cit. p. 222.

¹²¹ MARSHALL, B. op. cit. p. 200

esquisitices nacionais. Algo comparável, talvez, ao que se passa na literatura russa. Diante desta, ainda os maiores romances do realismo francês fazem impressões de ingênuos. [...] É que a despeito de sua intenção universal, a psicologia do egoísmo racional [presente nas idéias defendidas por Tchernichévski e amplamente ridicularizada pelo “homem do subsolo” dostoiévskiano], assim como a moral formalista, faziam do Império Russo efeito de uma ideologia “estrangeira”, e portanto localizada e relativa. De dentro de seu *atraso histórico* o país impunha ao romance burguês um quadro mais complexo.”¹²²

No que diz respeito à vinculação das literaturas russa e brasileira a processos ambíguos e acelerados da modernização oitocentista, é fundamental, para os fins da pesquisa, o estabelecimento de tal possibilidade de comparação, sustentada por Schwarz. Porém, optamos por evitar a tendência, presente (não apenas) no discurso do autor, de considerar como “esquisitices nacionais” os contextos ambivalentes em que estavam imersas as sociedades não européias do século XIX e XX.

Dois países distantes em termos de localização física e de contextos históricos, e o que os uniria, basicamente? O que Brasil e Rússia poderiam ter em comum? A “esquisitice”? Esta seria a chave fundamental de uma identidade remota. Não se trata, sequer, de estranhamento ou de diferenciação em relação ao modelo dominante das “santas maravilhas”; não se trata do assombro, comum e particular (“infeliz à própria maneira”), de seres humanos e de sociedades diante da vida e da história; mas de um conjunto (“desconjuntado por natureza”) de supostas “aberrações” nacionais. Pode-se construir a imagem de um circo de aberrações, cujas “esquisitices” são registradas, em páginas brilhantes, por literatos que, como a (má) sorte quis, nasceram entre as mesmas. Ou, como afirma Mashall Berman, a literatura seria “traço notável” do “subdesenvolvimento russo”, leia-se, um subproduto genial - mais ainda assim subproduto - de um gigantesco aleijão que não teria se “desenvolvido” adequadamente.

Fosse o Império Russo “efeito [esquisito] de uma ideologia “estrangeira”, ainda que entre aspas, a literatura russa, e aí destacamos o adjetivo *russa*, não teria a força de sua originalidade, ou, talvez, sequer existiria (não enquanto *russa*, ao menos). O Império tinha características próprias e irredutíveis, por maior que fosse a influência, o poder de sedução e pressão vindos do Oeste.

Schwarz segue afirmando:

“A figura caricata do ocidentalizante, francófilo ou germanófilo, de nome freqüentemente alegórico e ridículo, os ideólogos do progresso, do liberalismo e da razão, eram tudo forma de trazer à cena a modernização que acompanha o Capital. Estes homens esclarecidos mostram-se [...] lunáticos, ladrões, oportunistas, crudelíssimos, vaidosos, parasitas, etc. O sistema de ambigüidades assim ligada ao uso local

¹²² SCHWARZ, R. *Ao vencedor as batatas*. op. cit. pp. 27 e 28. Grifos meus.

do ideário burguês – uma das chaves do romance russo – pode ser comparado aquele que escrevemos sobre o Brasil.”¹²³

Os “lunáticos, oportunistas e ladrões esclarecidos” figuram em Machado de Assis e Dostoiévski com destaque – entre os “lunáticos esclarecidos” de Dostoiévski, por exemplo, estão alguns dos personagens mais marcantes da literatura russa e universal, como Raskólnikov, que, em nome da razão, perde a razão, cometendo um assassinato brutal para provar-se um “homem extraordinário”, após o que cairia em sofrimento febril, mitigado apenas quando reconhece a culpa e aceita o castigo; Kirílov e o seu “suicido lógico”; ou ainda o “camundongo de consciência hipertrofiada” que rasteja, agônico, no subsolo.¹²⁴

Nos trechos destacados, tem-se a impressão de que os “lunáticos, ladrões e crudelíssimos” modernizadores são, principalmente, subproduto das “esquisitices nacionais” recriadas pela literatura. Porém, é razoável considerar que o “sistema de ambigüidades ligada ao uso local do ideário burguês” também deu origem a personagens lunáticos e cruéis, retratados de forma nada condescendentes, nas literaturas nacionais da “terra das santas maravilhas” – basta se pensar, por exemplo, nos *Miseráveis* de Victor Hugo ou nos libertinos onipresentes em Sade.

Personagens cruéis, lunáticos e assim por diante, em Dostoiévski e Machado de Assis, são, respectivamente, russos e brasileiros, ligados ao “sentimento íntimo de seu tempo e país”. Bacamarte e Raskólnikov, Rubião e Piotr Stepánovitch, Brás Cubas e Ivan Karamázov estão, de forma indissociável, ligados à história e ao “solo” dos países aonde “germinaram”, sem prejuízo de se tratarem, em seus aspectos trágicos e cômicos, elevados ou aviltados, de personagens de alcance (social e emocional) universal.

Em introdução à reedição do livro *Machado de Assis: Ficção e História*, de J. Gledson, estudioso britânico da obra machadiana, Nicolau Sevcenko afirma:

“Dada a homologia existente entre o desenvolvimento da cultura burguesa e a gênese da forma romanesca nas potências capitalistas, esse mesmo emparelhamento haveria de se manifestar entravado, disfuncional ou artificioso numa sociedade assinalada por práticas tradicionais, tutelas senhoriais e instituições postiças como a brasileira, uma cópia mal composta do modelo dominante. Como então se poderia [...] expor esteticamente essa descompensação? [...] como expor a artificialidade da aplicação do modelo ficcional dominante às condições singulares e historicamente diversas do meio brasileiro? Uma

¹²³ Id. Ibid. p. 28.

¹²⁴ Por esta expressão o homem do subsolo se descreve. A “consciência hipertrofiada” refere-se aos ideais, ambições e sonhos de grandeza elevados deste ser que, não obstante, não é ideal, é apenas um “camundongo” – pequeno, impotente, falho, mortal. Dilacerado entre o ideal e a concretude falha de sua existência, o “camundongo” revolta-se e amargura-se, mantendo-se isolado no “subsolo.” Ver DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do subsolo*. São Paulo: Ed 34, 2000.

situação semelhante, como bem lembra John Gledson, à que os escritores russos experimentaram para representar a sociedade tsarista.”¹²⁵

Optamos neste trabalho, no que diz respeito à história e à ficção oitocentistas russa e brasileira, por nos concentrar sobre as “condições singulares e historicamente diversas” dos contextos de ambos os países, e não sobre a noção de “cópias mal compostas do modelo dominante” e seu corolário – “má-formação”, “disfunção”, “descompensação”.

Se a tradição autoritária dos regimes patriarcais impediriam o “desenvolvimento” pleno das “santas maravilhas,” “desviando-as” ou “desvirtuando-as” de seu curso “normal,” “subdesenvolvido” na “periferia,” uma “densa sombra” de decadência moral também se abatia sobre, e se irradiava a partir da, Europa.

2.5 Entre modelos e prismas: um “sentimento íntimo”

É impossível refutar o fato de que as ambivalências entre “mundo fechado” e “universo infinito”, as dificuldades e contradições de readaptação das influências européias, marcaram indelevelmente o pensamento e as manifestações artísticas russas e brasileiras – além daquelas da própria Europa. Afinal, como aponta Machado, a literatura é fiel “ao sentimento íntimo de seu tempo e país” e ambos os países viviam de forma intensa um período conturbado de transformações (e permanências). Nesse contexto, as literaturas nacionais russa e brasileira se desenvolvem muito imbuídas da “missão” de propor reflexões e apresentar respostas aos dilemas e dilacerações de tempos acelerados de mudança.¹²⁶

¹²⁵ Ver GLEDSON, J. *Machado de Assis: ficção e história*. São Paulo: Paz e Terra, 2003, p. 15..

¹²⁶ Nicolau Sevcenko utiliza o conceito de “missão” para referir-se às atividades da *intelligentsia* brasileira de fins do século XIX e inícios do século XX. Tal *intelligentsia* seria fundamentalmente marcada pelos “mosqueteiros intelectuais,” envolvidos em, e motivados por, segundo expressão de Silvio Romero, “um bando de idéias novas,” modernas, capazes de remodelar o Brasil e resgatá-lo, “regenerando-o”, das “trevas” da tradição imperial, escravista e anti-democrática. Os “mosqueteiros” enxergariam no engajamento a condição ética do homem de letras, recorrendo a concepções artísticas utilitárias e, sobretudo, se batendo, entre grandes esperanças e frustrações, por diferentes projetos de modernização do país. Ver SEVCENKO, Nicolau. op. cit. Machado de Assis, cuja obra é normalmente associado ao Império, e que jamais assumiu uma postura diretamente engajada, não figura entre os “missionários” intelectuais da geração republicana, chegando, inclusive, a polemizar com a “Nova Geração” de escritores engajados. No entanto, o autor testemunhou, escreveu e reescreveu a história brasileira daqueles conturbados anos (suas mudanças, permanências e mazelas), que coincidem com a composição de suas maiores obras primas – começando por *Memórias Póstumas de Brás Cubas* (1880), passando por *Dom Casmurro* (1899), até o *Memorial de Aires* (1908). Assim, seguindo caminhos desbravados por estudiosos como R. Faoro, R. Shwarz, e S. Chalhoub, podemos deduzir o quanto a contribuição machadiana foi importante ao debate (ou, mais especificamente, à reflexão) em torno da modernização brasileira, e o quanto a modernização brasileira marcou os debates e reflexões

A literatura russa, que se consagrou, no espaço de duas gerações, como uma das celebradas do mundo, imbuíu-se da “missão” moderna (entendendo os processos de modernização, como propõe Nicolau Sevcenko, como conjuntos amplos de possibilidades e propostas em disputa) de discutir e repensar a realidade nacional em mutação, criando uma expressão independente e única, de força e alcance impressionantes. Tal “missão” deixou marcas não somente no contexto nacional, discutindo-o intensamente, mas atingiu, ao mesmo tempo, um patamar universal, que a consagrou mundo afora. Se “Shakespeare foi, além de um gênio universal, um poeta essencialmente inglês,” essencialmente russa e universal é a literatura dostoiévskiana; essencialmente brasileira e universal é a obra de Machado de Assis e a elaboração de seus personagens.

Segundo Joseph Frank, se um conhecimento de história cultural é indispensável para o estudo da literatura, isto é especialmente verdadeiro para a literatura russa do século XIX, pois,

“devido à dificuldade para expressar idéias controversas diretamente na imprensa (embora seja espantoso quantas dessas idéias conseguiram chegar até os periódicos devido à obtusidade – mas algumas vezes também à tolerância – da censura tsarista), a literatura russa serviu, mais ou menos, como uma válvula de escape através da qual assuntos proibidos podiam ser apresentados ou, pelo menos, sugeridos. Daí a notória *densidade* ideológica da melhor literatura russa.”¹²⁷

N. Tchernichévski confirma o papel decisivo, no que diz respeito à discussão das questões nacionais, desempenhado pela literatura de seu tempo. O intelectual afirma que enquanto nos países europeus existiria

“por assim dizer, uma divisão de funções entre os vários ramos da atividade intelectual. [...] Nós [os russos] conhecemos apenas um – a literatura. Por essa razão, não importa como classificamos nossa literatura em relação às estrangeiras; de todo modo, ela exerce um papel muito maior no nosso movimento intelectual do que o faz as literaturas francesa, alemã ou inglesa no movimento intelectual de seus países. No contexto atual, a literatura [russa] absorve virtualmente a totalidade da vida intelectual das pessoas. [...]. Aquilo o que Dickens diz na Inglaterra, também é dito, afora ele e outros romancistas, por filósofos, juristas, economistas, etc. Entre nós, afora os romancistas, ninguém fala de assuntos que comprometam os assuntos de suas narrativas.”¹²⁸

machadianas. O Bruxo do Cosme Velho não se aliou à causa, ou à missão, dos “mosqueteiros intelectuais” – com os quais, inclusive, polemizou, exibindo ironia, descrença e pessimismo diante de certos de seus projetos. Machado, portanto, não se imbuíu de “atividade missionária,” mas dialogou intensamente com ela (e com a história brasileira), deixando, no processo, grandes composições literárias.

¹²⁷FRANK, Joseph. *Pelo prisma russo: ensaios sobre literatura e cultura*. São Paulo: EDUSP, 1992, p. 62. Grifo do autor.

¹²⁸ Citado em PIPES, Richard. *Russia under the old regime*. Nova York, Penguin Books, 1995, p. 278.

À parte as concepções utilitárias de Tchernichévski quanto ao papel da arte, as quais contrastavam com o posicionamento de Dostoiévski, o testemunho é pertinente para confirmar o fato, reconhecido, de que a literatura russa teria assumido um papel de grande importância no desenvolvimento de um pensamento social crítico. Dostoiévski jamais se eximira de desempenhar tal tarefa crítica. A “densidade ideológica” mencionada por Joseph Frank se faz presente com fervor impressionante nos romances do autor, os quais, por sua vez, nunca se esvaziaram de densidade artística.

Podemos citar Georg Lukács quando o crítico elenca Dostoiévski entre os escritores cuja obra seria capaz de realizar, com grande sucesso, “o salto”, no qual “a subjetividade criadora atinge a essência da realidade histórica.”¹²⁹ Essa realidade histórica é, no caso russo, marcada pela experiência dramática de um contexto específico, no qual uma *intelligentsia*, em larga medida perseguida pelo governo autocrata e ansiosa por mudanças, desenvolvia projetos político-sociais alternativos para o país, analisando o passado e o presente e construindo propostas para o futuro. A questão mais premente que se impunha à intelectualidade russa era a questão da modernidade e a construção de um caminho russo, isto é, de um futuro moderno russo. A literatura figuraria então como “válvula de escape” através da qual diferentes projetos em disputa viriam à luz. Mas, se a densidade ideológica da literatura russa pode ser atribuída, como nos mostra Joseph Frank, ao relativo silenciamento de outras formas de expressão, também podemos atribuí-la ao contexto do país, singularmente cindido entre o tradicional e as “novas idéias”. A literatura viria, então, desempenhar indispensável função no levantamento de questões e na elaboração de novas sínteses e propostas, num contexto acelerado de mudanças institucionais, econômicas, sociais, ou, enfim, nos quadros de grandes reformulações, que trazem consigo crises de referências e buscas por respostas.

Tais desafios se impunham, de maneiras singulares, conforme vínhamos apontando, aos artistas e intelectuais brasileiros de finais do século XIX, décadas marcadas, no Brasil, pela Guerra do Paraguai (1864-1870); a queda do Gabinete Zacarias (1868) e a fundação do Partido Republicano (1870); a Lei do Ventre Livre (1871); a Abolição (1888); a República (1889); o crédito farto, acompanhado do arrivismo e da corrupção do período do Encilhamento (1891). Episódios marcantes no contexto de uma veloz redefinição do país, empenhado no esforço de “romper com as

¹²⁹ LUKÁCS, Georg. *Realismo crítico hoje*. Brasília: Coordenadora-Editora de Brasília, 1969, p. 209.

estruturas fossilizadas do império” e ingressar no mundo moderno das “santas maravilhas,” em suas promessas de prosperidade para os livres e liberdade para os prósperos.

Não podemos deixar de mencionar, em linhas gerais, o papel assumido, nesse contexto, pela *intelligentsia*. A própria expressão, na acepção hoje geralmente empregada, surgiu na Rússia do século XIX, designando uma elite intelectual envolvida na discussão de questões públicas. A afirmação dos *intelligenti* russos como grupo específico e delimitado dentro da sociedade remonta aos “círculos” intelectuais das décadas de 1830 e 1840.¹³⁰ Entre eles, o círculo Petrachévski, do qual Dostoiévski fizera parte e pelo qual sua trajetória, inserção no campo intelectual, e o próprio destino seriam fundamentalmente marcados.

Segundo Karl Mannheim, a *intelligentsia* é um estrato relativamente autônomo em relação às classes sociais, coeso, não tanto a partir de laços classistas, mas, sobretudo, “por um vínculo sociológico de unificação” construído pela “educação, que os enlaça de forma surpreendente.”¹³¹ Assim, não obstante diferenciações concernentes ao nascimento, ao *status*, ou à fortuna dos intelectuais, os uniria uma herança cultural recebida através da educação – como exemplo, podemos citar as origens pobres de Machado de Assis, que, a despeito delas, dialogaria com os “cem mil privilegiados”; ou as origens relativamente humildes de Dostoiévski, que tinha, entre seus contemporâneos e interlocutores, Herzen, grande aristocrata, e Bielínski, expoente dos *raznotchíntsi*, intelectuais provindos de camadas sociais populares. Essa educação seria essencialmente moderna.¹³²

Hugh Seton Wadson também aponta a *intelligentsia* como produto da educação moderna. Segundo o autor, o intelectual russo, partícipe da cultura e da educação européias (e, podemos afirmar, nesse caso, à semelhança do intelectual brasileiro), “não podia deixar de ver o contraste entre sua cultura e o estado em que se encontrava seu país”. Estado esse, ainda segundo Wadson, marcado pelo “atraso material, opressão

¹³⁰ Ver MALIA, M. “Qué es la *intelligentsia* rusa?”. In: MARSAL, J.F. (org.) *Los intelectuales políticos*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1971, pp. 23-46.

¹³¹ MANNHEIM, K. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976, p. 180.

¹³² Segundo Karl Mannheim, “um dos fatos mais marcantes da vida moderna é que nela, diversamente do que acontecia nas culturas precedentes, a atividade intelectual não é exercida de modo exclusivo por uma classe social rigidamente definida, como a dos sacerdotes, mas por um estrato social em grande parte desvinculado de qualquer classe social e recrutado numa área mais extensa da vida social. Este fato sociológico determina essencialmente a singularidade do espírito moderno que, caracteristicamente, não se baseia na autoridade de um clero, não sendo fechado e acabado, mas dinâmico, elástico, em estado de constante fluidez.” Id. p. 181.

social e falta de liberdade”.¹³³ Conforme estabelecemos, este trabalho tende a considerar as *intelligentsias* russa e brasileira como diretamente influenciada pela cultura e educação modernas, uma vez que seus membros estiveram em grande contato e sob fortes influências (sempre reapropriadas) de natureza política, literária e filosófica do Oeste Europeu. No entanto, e apesar de, indubitavelmente, grande parte dos intelectuais russos e brasileiros do século XIX ter presente a perspectiva (e, até, em larga medida, o complexo) de “atrasados”, preferimos, como apontado, não adotar a noção de *atraso*, para evitarmos o risco de tomar a modernização como paradigma unívoco, diante do qual uma cultura, ou uma realidade social, se classificaria enquanto mais ou menos “moderna” ou “arcaica”.

Uma vez apropriada pelos intelectuais, e cabe citar como exemplo o caso específico da Rússia, dilacerada pelas famosas discussões entre ocidentalistas e eslavófilos, as perspectivas modernas sofriam “mutações” e adquiririam um caráter específico, gerando reflexões e propostas próprias, refratadas pelo “prisma russo”¹³⁴, ou como indica Koyré, por “transposições bem russas”.¹³⁵ Daí termos uma literatura “bem russa”, “bem moderna” e “bem universal”.

A literatura é um grande exemplo disto que podemos averiguar, de maneiras diferenciadas, através de Dostoiévski e Machado, isto é: se os literatos russos, por exemplo, foram profundamente influenciados pela cultura das “santas maravilhas”, com a qual Dostoiévski tanto se preocupou, eles criaram expressões artísticas próprias, de força e originalidade, discutindo a modernidade e contribuindo para a criação de propostas alternativas de modernização a partir de seu próprio prisma.

A história cultural e o pensamento social em países não europeus, como Brasil e Rússia, sofreram a influência da modernidade ocidental ao mesmo tempo que desempenharam papel ativo na reformulação da mesma. Segundo Andrzej Walicki, podemos averiguar no pensamento social russo do século XIX

“uma fertilização mútua profundamente singular de idéias e influências; a rápida modernização de uma grande nação comprimida em um curto espaço de tempo; a curiosa coexistência dos elementos arcaico e moderno na estrutura social e nas formas de pensar; o rápido influxo de influências externas e a resistência a elas; o impacto, sobre a elite intelectual, das realidades sociais e das idéias da Europa

¹³³ Citado em VENTURI, Franco. *El populismo ruso*. Madri: Alianza Universidad, 1985, p.18.

¹³⁴ Essa tese é adotada por FRANK, J. *Pelo prisma russo*. op.cit.

¹³⁵ Ver KOYRÉ, A. *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe. Siècle*, op.cit., p. 15.

Ocidental, por um lado, e a constante redescoberta de sua própria tradição nativa e realidades sociais, por outro.”¹³⁶

Dostoiévski e Machado de Assis foram membros expressivos da elite intelectual de grandes países cuja modernização, “comprimida em um curto espaço de tempo”, articulava de formas bastante específicas elementos modernos e tradicionais; ambos estiveram inscritos em extensos debates políticos e filosóficos que imprimiram suas influências, marcas e “fertilizações mútuas” no pensamento e na literatura nacionais. Seus romances, publicados em jornais e revistas da época, assim como a atividade jornalística exercida por ambos os escritores ao longo de suas trajetórias, expressam o impacto, dramático e singular, da modernidade em seus países.¹³⁷ Impacto que ganha contundentes expressões artísticas nas obras de ambos os literatos, fiéis ao “sentimento íntimo” (marcado, insistimos, pela transformação) e ao contexto “fértil” de ambivalências desafiadoras que os cercava: “quem examina a atual literatura brasileira” afirma Machado,

“reconhece-lhe logo, como primeiro traço, o instinto da nacionalidade. [...] Todas as formas literárias do pensamento buscam vestir-se com as cores do país e não há negar que semelhante preocupação é sintoma de vitalidade e abono de futuro. Interrogando a vida brasileira [...] pensadores e poetas acharam ali manancial de inspiração e irão dando fisionomia própria ao pensamento nacional.”¹³⁸

Mais especificamente, este “interrogar da vida” nacional, e o talhar de uma “fisionomia própria”, entre vertiginosas pressões e mudanças históricas, era algo que os literatos procurariam (e se sentiriam impelidos, mesmo instintivamente, a) realizar.

Se o talento artístico não tem origens certas ou lógicas mas, até certo ponto, insondáveis, por outro lado, a “inspiração” a que Machado se refere, obviamente, não pode nem deve ser entendida no sentido metafísico do puro arroubo artístico, originado em Deus, nas musas ou em quaisquer forças descarnadas e atemporais. Machado

¹³⁶ WALICKI, A. “Introdução”. In: WALICKI, A. *A history of russian thought: from the enlightenment to marxism*. Stanford: Stanford University Press, 1979, p. XIV. Grifos meus. Discutindo o impacto da modernidade no Brasil, e o desafio que esta abria aos intelectuais, pensadores do contexto nacional influenciados por idéias européias, Nicolau Sevcenko observa: “Não se trata de imitação, [...] mas de encontrar fórmula de adaptação e estabilidade a uma crise de crescimento única cujo foco se encontrava nas nações que já haviam fundado instituições, se não adequadas a ela, pelo menos capazes de enfrentá-la.” Ver SEVCENKO, N. op.cit. p. 66.

¹³⁷ Nos anos 1860, Dostoiévski fundou e editou, junto com seu irmão Mikhail, duas revistas: *Tempo* (*Vriêmia*) e *Época* (*Épokha*). Nos anos 1870, o autor foi responsável pela publicação da revista *Diário de um escritor* (*Dniévnik pisátelia*), que obteve grande sucesso de público, conseguido “um número de assinantes nunca visto até então” na Rússia. A fama que o autor adquiriu no período final da vida pode ser em grande parte atribuída ao seu *Diário*, no qual discorria sobre os mais variados assuntos, muitas vezes ligados a questões nacionais contemporâneas. Ver FRANK, J. *Sob o prisma russo*. op.cit. p. 167. Para um estudo detalhado a respeito do *Diário de um escritor*, ver FRANK, J. *Dostoevsky: The mantle of the prophet, 1871-1881*. Princeton University Press, 2002.

¹³⁸ ASSIS, Machado de. *Instinto de Nacionalidade*. op.cit

remete-se aos literatos enquanto agentes marcados, motivados e movidos, de maneiras mais ou menos conscientes, pelo “manancial de inspiração” dos contextos que os cercam.

A literatura oitocentista brasileira iria não apenas registrar, mas exprimir as incertezas, projetos, esperanças, ou, como é o caso do Bruxo do Cosme Velho, uma boa dose de ceticismo, ao (re) escreverem sobre, e (re) elaborarem um, período dramático de redefinições.¹³⁹ Algo semelhante acontecia na Rússia, com sua inspirada – ou, talvez seja mais justo dizer, inspiradíssima – geração de escritores oitocentistas: o “instinto de nacionalidade” impregnou cada uma das páginas produzidas por alguns dos maiores literatos de todos os tempos. Todos os tempos – o nacional e temporal; o universal e o atemporal – marcam a obra de Dostoiévski e Machado de Assis, lidos e traduzidos até os dias atuais, capazes de comover, instigar, fazer rir e assombrar gerações russas, brasileiras e pelo mundo afora, ainda hoje e adiante.

“todo escritor possui uma espécie de liberdade condicional de criação [...]. A literatura é antes de mais nada um produto artístico destinado a agradar e a comover, mas como se pode imaginar uma árvore sem raízes, ou como pode a qualidade de seus frutos não depender da qualidade do solo?”¹⁴⁰

Marcados por raízes brasileiras e russas, e a elas fiéis, Machado de Assis e Dostoiévski questionam, exaltam e expõem a modernidade oitocentista de modo geral (sem prescindir de particularidades temporais e locais) em suas mazelas, desastres, conquistas e perdas. Não se trata apenas do questionamento da modernidade “periférica”, mas da vivência histórica, artística, social e individual, local e universal da modernização – afinal, os valores modernos, tantas vezes questionados pelos autores, possuem pretensões universais, ou universalizantes, e se alastram pelo mundo deparando-se com conjunturas as mais diversas.

Como artistas e intelectuais não europeus, Machado de Assis e Dostoiévski estavam, a exemplo de seus pares, imersos em referências, leituras e paradigmas da modernidade européia. A ambivalência predomina das formas mais complexas, sutis ou flagrantes, marcando suas obras. Podemos afirmar que Dostoiévski não era russo da mesma forma que o povo (os “humilhados e ofendidos” *mujiques* iletrados) ou as elites

¹³⁹ Sidney Chalhoub afirma a hipótese, defendida por R. Schwarz, de que “ao contar suas histórias, Machado de Assis escreveu e reescreveu a história do Brasil no século XIX.” Ver CHALHOUB, S. op. cit. p. 17

¹⁴⁰ SEVCENKO, N. op. cit., p. 29.

tradicionais o eram.¹⁴¹ Machado, no mesmo sentido, não fazia parte da elite patriarcal tradicional e não estava entre os “cinquenta milhões” das camadas populares, das quais se destacou. Há uma condição de estrangeiridade, um dilaceramento e um deslocamento comum a ambos, que, no entanto, ainda em vida, se destacaram entre os autores nacionais.

A partir de uma visão peculiar e privilegiada, que é tanto interna quanto externa, os romancistas teceram críticas às modernidades européia (s), russa e brasileira. O questionamento é tanto moral quanto social, tanto direcionado a aspectos nacionais quanto europeus. E volta-se, de maneira muito significativa, como analisaremos mais detidamente, à condenação da riqueza como grande virtude, ao credo moderno do enriquecimento como medida de valorização do sujeito, suas aptidões, desejos e experiências.

Inegáveis são as iniquidades sociais reinantes nos, embora não exclusivas dos, dois países. Estas, durante séculos, conviveram despudoradamente - como na Europa - com os ideais cristãos de amor e compaixão. O “desmanche no ar”, limitado, jamais absoluto, de certezas e práticas religiosas - “santidades” tradicionais substituídas, em parte, pelas “santas maravilhas”, continuariam convivendo, por toda parte e em flagrante contradição, com os ideais de racionalidade, igualdade, liberdade e fraternidade, ordem e progresso.

Os ideais, insistimos, sejam modernos ou tradicionais, laicos ou religiosos, senhoriais ou democráticos, são sempre modificados, adaptados e reapropriados – ou, se preferirmos, “desviados”, “desvirtuados”, para melhor e para pior – uma vez em contato com o processo histórico efetivo, isto é, como os contextos político, econômico e social em diferentes espaços e tempos. Isto também se verifica no centro mesmo irradiador das “santas maravilhas”, industriais e ideológicas. Se a Rússia e o Brasil dos oitocentos ficam, de modos específicos a cada sociedade, aquém do ideal europeu; a Europa, centro irradiador da modernidade oitocentista, também ficaria, de formas particulares, aquém dos próprios ideais, conforme Dostoiévski procura testemunhar nas *Notas de Inverno*.

¹⁴¹ Sobre a ambivalente condição da intelectualidade russa, imersa em referências nacionais e internacionais, A. Koyré observa que, na tarefa de repensar as identidades russas e não russas, era preciso que ocidentalistas e eslavófilos se sentissem “*ao mesmo tempo russos demais para se tornar puramente ocidentais [...] e europeus demais para passar sem a civilização ocidental*”. Era preciso que eles se sentissem, eles mesmos, interiormente, *estrangeiros na Europa e estrangeiros na Rússia*. Ver KOYRÉ, A. *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe. Siècle*, op.cit., p. 14. Grifos meus.

2.6 Baal

Neste ponto, e para ilustrar os argumentos anteriormente desenvolvidos, vale a pena nos voltarmos, ainda uma vez, às *Notas de Inverno* de Dostoiévski.

O escritor carrega suas “raízes” russas ao percorrer a Europa ocidental e presenciar, ao vivo e a cores, por assim dizer, seus esplendores e mazelas – “maravilhas e densas trevas”. A “árvore”, recorrendo à metáfora de N. Sevcenko, cresceu em “solo” “fertilizado” por influências do ocidente europeu (entre outras); mas em “solo” russo, não se pode esquecer. Nas *Notas*, talvez possamos afirmar, as “raízes” de um dos grandes nomes da literatura universal percorrem a “terra das santas maravilhas”, tecendo críticas a partir de pontos de vista que podem ser considerados, ao mesmo tempo, internos (visto que os intelectuais russos falavam as línguas, estudavam a filosofia e a literatura da região, tendo o pensamento e a sensibilidade marcados pela Europa ocidental) e externos.

Machado de Assis, por sua vez, apesar de não ter deixado quaisquer relatos de viagem ao continente – testemunhos diretos sobre as “maravilhas” que acompanharam sua formação artística e intelectual – nem por isso se eximiu de percorrê-las, de fora a fora, como membro da elite intelectual brasileira de fins do século XIX. E são tais “maravilhas” que aparecem muitas vezes como alvo da mais corrosiva crítica, nos romances de raízes brasileiras e alcances universais.

A Oeste da Rússia, Dostoiévski faria um encontro, face a face, com “Baal”, o falso deus carnal, sedutor e execrável, condenado no Velho Testamento.

O bezerro de ouro moderno - perante o qual os europeus, segundo o autor, estariam ajoelhados - teria exercido todo o seu fascínio sobre a “terra das santas maravilhas”, e, a partir dela, tornar-se-ia, possivelmente, capaz de seduzir e conquistar o restante do mundo. Título do quinto capítulo das *Notas de inverno*, o “Baal” moderno é exposto em todo o esplendor e, sobretudo, em suas mazelas, perigos e artimanhas, pelo viajante russo.

Deslocando-se pela Europa e expondo as injustiças do moderno sistema capitalista, Dostoiévski refere-se, por exemplo, à auto-satisfação e à pequenez de espírito da burguesia sob Napoleão III, figura central da ordem francesa - e também da desordem mental e dos delírios de grandeza do mineiro Rubião. Este tenta adequar-se, sem sucesso, à *Belle Époque* carioca, ao mundo resplandecente dos “homens de ação” –

investidores, oportunistas, com tino para negócios e sensibilidade embotada do ponto de vista moral e intelectual. Sem as “batatas” ou a sanidade, o simplório professor - que passara a crer-se sobrinho de Bonaparte, um Napoleão III triunfante, ao contrário do original, sobre os alemães - regressaria a Barbacena (“dada a diferença de Paris a Barbacena”) após perder “a luta pela sobrevivência” na “Paris dos trópicos”, atropelado por “vencedores” arrivistas aficionados pelo lucro e admiradores da França.

Os parisienses, segundo Dostoiévski, e de maneira semelhante aos capitalistas retratados por Machado de Assis – os espertos, porém pobres de espírito, Palha e Soares, por exemplo – teriam se “detido aí”, pois, sentindo-se confortáveis e satisfeitos, “nem há caminho para mais longe”.¹⁴² Isto é, diante dos benefícios “assombrosos” e sedutores do “Baal” moderno, não haveria procura e questionamento, mas estagnação e acomodação.¹⁴³ As pessoas estariam contaminadas pelo espírito do acúmulo material curvadas diante de “Baal”.¹⁴⁴

A burguesia teria inventado, segundo Dostoiévski, uma nova religião. Um novo deus viera substituir o antigo: o capital. A burguesia parisiense, de acordo com as descrições do viajante, sobretudo nos capítulos 6 e 7 das *Notas* – respectivamente “Ensaio sobre o burguês” e “Continuação do anterior” - veneraria o dinheiro como valor supremo, como o “falso deus” adorado da modernidade.

“O parisiense gosta tremendamente de comerciar [...], fá-lo não simplesmente por amor ao lucro, como acontecia outrora, mas por virtude, por não sei que necessidade sacrossanta. Acumular fortuna [...] transformou-se no principal código de moralidade no catecismo parisiense. Isto já existia

¹⁴² “Formulei uma definição de Paris, escolhi para ela um epíteto e insisto nele. Precisamente: é a mais moral, a mais virtuosa cidade de todo o globo terrestre. Que ordem! Que sensatez [...]; como tudo está assegurado, moldado em regras; como todos estão contentes e felizes, a ponto de se terem realmente convencido disto, e... detiveram-se aí! Nem há caminho para mais longe. [...] Sim, Paris é uma cidade assombrosa. E que conforto, quantas comodidades para aqueles que têm direito às comodidades [...]! Ver: DOSTOIEVSKI, F. *O crocodilo e Notas de inverno sobre impressões de verão*. São Paulo: Ed.34, 2000, p. 111.

¹⁴³ Aproximadamente nove anos depois, no entanto, a “calmaria de ordem” a que Dostoiévski se refere seria quebrada pelos revoltados das barricadas da Comuna de Paris, entre os quais estava uma grande quantidade de pessoas que não possuíam acesso, ou “direito”, “às comodidades” do *status quo*.

¹⁴⁴ Segundo Dostoiévski, “Os próprios operários são, no íntimo, proprietários: todo o seu ideal consiste em se tornar proprietário e acumular o maior número possível de objetos; assim é a natureza. A natureza não é concedida em vão. Tudo isso foi cultivado e educado durante séculos. Uma nacionalidade não se abandona facilmente, não é fácil abandonar hábitos seculares, penetrados na carne e no sangue” Id. Ibid. p. 129. Assim, todos – tanto os beneficiados como os “humilhados e ofendidos” da ordem burguesa – estariam contaminados pelo espírito moderno do acúmulo material, da propriedade privada – todos curvados diante de Baal. Esse espírito fora “cultivado e educado durante séculos” de civilização européia, e chegava ao auge no vitorioso mundo da burguesia. A “nacionalidade” francesa como um todo estaria impregnada até “a carne e o sangue” pelo amor ao dinheiro, obliterada pela “treva espessa” da decadência moral. A redenção só poderia vir, segundo Dostoiévski, da “nacionalidade”, ou do “espírito nacional”, russos.

antes, mas agora, agora isso tem um ar por assim dizer *sagrado*. [...] Atualmente, é preciso juntar o dinheirinho e adquirir o maior número possível de objetos, e então pode se esperar por algum apreço. De outro modo, é impossível contar não só com a consideração alheia, mas com a autoconsideração.”¹⁴⁵

Contrastando com Paris, onde tudo pareceria tranqüilo, ordenado e disfarçado em virtude, a atmosfera caótica da capital inglesa, apresenta a Dostoiévski, brutal e nitidamente, como uma fratura exposta, as misérias e maravilhas do moderno “Baal”. Nesta cidade, ele reinaria absoluto e desavergonhadamente,

“não esconde[ndo] de si, como faz por exemplo em Paris, certos aspectos selvagens, suspeitos e alarmantes da vida. Não o perturbam sequer a miséria, o sofrimento, os murmúrios e o embotamento da massa [operária]. Desdenhoso, permite a todos esses aspectos suspeitos e lúgubres viver a seu lado”¹⁴⁶

Assim, de acordo com o autor, o espírito grandioso e terrível da modernidade colocar-se-ia a descoberto, de fato, somente na capital inglesa.

“Esta cidade se afana dia e noite, imensurável como o mar, com o uivar e ranger de máquinas, estas linhas férreas erguidas por cima das casas (brevemente, serão estendidas também por debaixo delas), esta ousadia de iniciativa, essa aparente desordem, que em essência é a ordem burguesa em seu mais alto grau, [...] este ar impregnado de carvão e pedra, [...] estes terríveis recantos da cidade como White Chapel, com a sua população seminua, selvagem e faminta.”¹⁴⁷

“A ordem burguesa em seu mais alto grau,” o caos urbano de Londres, com seus “amplos e esmagadores panoramas” compostos por máquinas e linhas férreas (que logo ganhariam o subterrâneo), revelam as santas “maravilhas” tecnológicas, imponentes e assombrosas, da modernidade. Nos “terríveis recantos” da cidade, Dostoiévski anota a presença da população seminua, selvagem e faminta – os sacrificados da modernidade, os sacrifícios humanos entregues em oferenda aos altares de “Baal”.

Sobre a miséria da classe operária, esmagada nas engrenagens das linhas férreas, Dostoiévski pinta um fantástico – e fidedigno – retrato, digno de um pesadelo:

“Em Londres pode-se ver a massa humana em tais dimensões como não se encontra em parte alguma do mundo, [...] nas noites de sábado meio milhão de operários de ambos os sexos [...] espalham-se como um mar por toda a cidade, agrupando-se mais densamente em determinados bairros, e durante a noite inteira [...] festejam o sabá [...]. Todos eles sacrificam para tal fim as economias semanais, fruto de um trabalho estafante e acompanhado de maldição. [...]. Arma-se uma espécie de baile para escravos brancos.

¹⁴⁵ Id. Ibid. p. 126. Grifo meu.

¹⁴⁶ Id. Ibid. p. 121.

¹⁴⁷ Id. Ibid. pp. 112 e 113.

[...]

Povo é sempre povo, mas ali tudo era colossal, tinha uma coloração tão viva que era como apalpar o que até então apenas se imaginara. Aquilo o que ali se vê nem é mais povo, mas uma perda de consciência sistemática, dócil, estimulada. E, vendo todos estes párias da sociedade, você sente que, [...] por muito tempo ainda hão de clamar ante o trono de Deus: ‘Até quando, Senhor?’ E eles próprios sabem disto e, por enquanto, vingam-se da sociedade como não sei que espécie de mórmons subterrâneos, peregrinos... [...] Essas milhões de pessoas, abandonadas e expulsas do festim dos homens, acotovelando-se e apertando-se na treva subterrânea aonde foram lançadas pelos seus irmãos mais velhos, batem às apalpadelas em quaisquer portões, procurando uma saída, a fim de não sufocar no porão escuro. Há nisso uma derradeira e desesperada tentativa de comprimir-se no seu próprio magote, na sua própria massa, e separar-se de tudo, ainda que seja da aparência humana, contanto que vivam a seu modo, contanto que não estejam conosco...”¹⁴⁸

O aviltamento humano decorrente da modernidade industrial, acarretado pelo “trabalho estafante e acompanhado de maldição” a que eram submetidos os operários, transparece na descrição dostoiévskiana de um quadro de horror. A tristeza e a falta de perspectiva dos “escravos brancos” – homens, mulheres e crianças – criaria um ambiente de embriaguez e desespero silencioso, entremeado por conflitos e tumultos violentos.

Expulsas do festim dos homens, as oferendas de ‘Baal’ mover-se-iam, na escuridão em que foram lançadas, para longe do ordenamento social. Seus “irmãos mais velhos”, as gerações precedentes que ergueram o grande centro industrial, símbolo da modernidade, fizeram-no assumindo um altíssimo preço, em termos humanos, sobre o qual se assenta as “maravilhas” da civilização moderna. No limite, o que ocorre é o envilecimento, o “separar-se de tudo, ainda que seja da aparência humana,” como uma forma de protesto desesperada e instintiva – a rejeição à ordem, a rejeição à sociedade que os aliena em “terríveis recantos,” e, ao mesmo tempo, o alienar-se revoltado e sem perspectivas para “não estar convosco.”

Enfim, uma massa gigantesca, disforme (que “nem é mais povo”) e sem esperanças (sabendo que haveria, ainda por muito tempo, de “clamar ante o trono de Deus”, já que diante do trono laico de Baal não teria vez, a não ser como oferenda), vivendo sob circunstâncias de abandono e desolação. Dostoiévski considera esse aviltamento ao mesmo tempo uma imposição – afinal, os operários teriam sido lançados e abandonados nesta situação, “numa perda de consciência sistemática,

¹⁴⁸ Id. Ibid. pp. 115 e 116.

dócil, estimulada” – e uma forma de resistência e protesto, como se aquela “população seminua, selvagem e faminta,” lançada no “porão escuro” onde procuravam não sufocar, estivesse a declarar, como uma espécie de desafio ameaçador: - “Nós não estamos convosco!”

Devemos observar que, se o relato do autor avalia de maneira negativa as atividades de lazer e divertimento operários,¹⁴⁹ há, por outro lado, a percepção de que aqueles homens e mulheres, em sua miséria e falta de perspectivas, estariam construindo, sôfrega e corajosamente, uma identidade própria – negativamente avaliada mas reconhecida, inclusive em seu aspecto de revolta.

Pairando sobre a bonança da ordem burguesa, cercando-a por todos os lados, os despossuídos expõem, a céu aberto, enquanto “festejavam o sabá”, as misérias e os perigos daquela sociedade. Diferentemente de Paris, onde, segundo o autor, reinaria a ordem e a cínica calma (logo interrompida pela Comuna de Paris e o massacre que a ela se seguiu), em Londres os “mórmons subterrâneos” tomavam as ruas altiva e desordenadamente, denunciando os crimes de “Baal”, rejeitando e desafiando, mesmo que de forma instintiva, a sociedade. Se em Paris, os operários são descritos como “no íntimo, proprietários”,¹⁵⁰ em Londres, eles vão às ruas “vingar-se da sociedade.”

Como se vê, Dostoiévski “visita”, no maior centro industrial do mundo, irradiador imperialista das “santas maravilhas,” a “mão de obra culturalmente segregada” (para recorrermos mais uma vez à expressão de Schwarz); os “humilhados e ofendidos” que não estariam “convosco” - os beneficiários dos confortos materiais do capitalismo moderno. Tal segregação social, ainda nos valendo das palavras de Schwarz referentes ao Brasil, mas aqui aplicadas à Inglaterra, “deixava de ser uma sobrevivência passageira” – um interlúdio necessário

¹⁴⁹ “O povo acotovela-se nas tabernas abertas e nas ruas. Come-se e bebe-se ali mesmo. As cervejarias estão enfeitadas como palácios. Tudo parece ébrio, mas sem alegria, sombrio, pesado, extremamente silencioso. Apenas de quando em quando, impropérios e brigas sangrentas rompem este silêncio suspeito, que provoca uma sensação de tristeza. Tudo isto se apressa em se embriagar o quanto antes, até a perda da consciência... As mulheres não se desprendem dos maridos e embebedam-se em sua companhia; as crianças correm e se arrastam entre eles.” Id. Ibid. p. 115. A tristeza e a falta de perspectiva dos “escravos brancos” – homens, mulheres e crianças – criaria, assim, um ambiente de embriaguez (onde os chamativos *pubs*, enfeitados como palácios, convidam à perda de consciência, ao esquecimento da realidade cotidiana) e desespero silencioso, entremeado por conflitos e tumultos violentos. Dostoiévski descreve, enfim, uma espécie de *sabá* infernal.

¹⁵⁰ Id. Ibid. p. 129.

à “Riqueza das Nações” – “para fazer parte estrutural do país livre,” ou, mais especificamente, do sistema liberal burguês.

“E a liberdade concede acaso um milhão a cada um?” pergunta de forma irônica Dostoiévski, ensaiando uma explicação do por que os ideais de *liberté, égalité e fraternité* teriam falhado na Europa. A liberdade, ou o “direito de fazer o que bem entender” só seria possível, segundo o autor, no contexto liberal dos amantes do dinheiro, àqueles que possuísem “um milhão”. O homem desprovido de um milhão, afirma o viajante, não é alguém que faz o que bem entende, “mas aquele com quem fazem o que bem entendem”.¹⁵¹

“O que bem entendem” é o que é feito dos “escravos brancos” do grande centro industrial inglês, dos servos brancos (recém libertos, à época do relato dostoiévskiano) da “Mãe Rússia”, e dos escravos negros (logo libertos, mas não menos amarrados a condições brutais de exclusão social) do Brasil. “O que bem entendem” era a lei que vigorava antes e que continuaria vigorando – em contextos históricos transformados – depois que as “santas maravilhas” modernizantes atingissem a Europa medieval, a Rússia e Brasil patriarcais. Evidentemente, tal “lei” é aplicada a conjunturas materiais e culturais específicas, marcadas por características próprias, e não se pode, de forma alguma, desconsiderar o fato de que as sociedades brasileira, inglesa (esta como precursora e irradiadora das “maravilhas” industriais) e russa oitocentistas diferem de flagrantes e profundas maneiras. Não pretendemos, de forma alguma, igualar ou equivaler realidades temporais e espaciais diversas, mas insistir na hipótese, ainda uma vez, de que Dostoiévski, assim como Machado, denunciam limites e expõem desconfiças não apenas em relação aos “desvios” (utilizando novamente expressão empregada por Schwarz) modernizantes russos e brasileiros, mas aos “desvios” – falhas e limitações – dos ideais modernos de forma geral, uma vez em contato com o processo histórico efetivo, o que ocorre também e fundamentalmente na própria Europa. É razoável presumir, além disso – e adiante desenvolveremos este ponto – que os escritores temiam as conseqüências, presentes e potenciais, que os “santos” ideais acarretariam, uma vez aplicados por, e apropriados em, seus países – os efeitos dilacerantes e desagregadores, ainda mais levando-se em conta a rapidez das transformações modernizantes, a desordem “da

¹⁵¹ DOSTOIÉVSKI, F. *O crocodilo e Notas de inverno sobre impressões de verão*. op. cit. p. 130

ordem burguesa em seu mais alto grau”. Esta não pouparia seus “escravos”, fossem eles brancos ou negros, recém ou há muito libertos.

Por trás da liberdade e da prosperidade, e das “quantas comodidades para aqueles que têm direito à comodidade”¹⁵² haveria uma maioria procurando “não sufocar no porão escuro” – os mesmos que já haviam sufocado, sob condições diferenciadas, no velho sistema religioso e patriarcal e seus herdeiros, respirando a custo no “admirável mundo novo” que se anunciava. E a indagação permanecia: “Até quando, Senhor?” E, ao que consta, na maior parte das vezes, pareceria mesmo mais factível voltar-se, com todo ardor e alguma esperança, ao “Senhor”, já que os “senhores” históricos, modernos e tradicionais, escravistas, industriais ou financistas, não se mostravam interessados em responder a pergunta, mas eternizar a situação.

Voltando ao viajante russo e aos “escravos brancos” dos “senhores” industriais ingleses, é interessante notar que Dostoiévski, ainda que apontando o envilecimento do “mar” de homens e mulheres indistintos, aglomerados em uma gigantesca “massa”, não deixa de reconhecer o que há de mais profundamente humano nessa “pobre gente” – a necessidade, inafastável e instintiva, pois própria dos seres humanos, de colocar-se em desacordo, resistir e procurar a salvação. Isto é, “bater às apalpadelas em quaisquer portões, a fim de procurar uma saída” e, apropriando-se da situação miserável em que fora lançada, usá-la como forma desesperada de protesto, como um meio de escapar “de nossa fórmula social.”

A necessidade de expressar o descontentamento e proclamar a própria vontade, assumindo, por vezes, comportamentos irracionais – como embebedar-se, gastar todas as economias da semana, conseguidas mediante o estafante trabalho nas fábricas, ou “separar-se de tudo, ainda que seja da aparência humana” por revolta e desespero, como forma de protesto, também foi apontado pelo autor ao analisar o comportamento de seus sofridos e embrutecidos companheiros de prisão, em *Memórias da casa dos mortos*. Os “detentos” de Londres, presas de “Baal”, como os detentos da Sibéria, não abdicariam jamais, ainda que em circunstâncias restritivas e brutais, da própria humanidade. Tampouco o fariam os “detentos” dos cortiços e favelas cariocas, “expulsos do festim dos homens” pelas “picaretas regeneradoras” da *Belle Époque*.

¹⁵² Id. Ibid. p. 111

A afirmação do indivíduo é uma das marcas essenciais da modernidade. Na obra de Dostoiévski este valor aparece de maneira fundamental. Nas *Notas*, aliás, é justamente a (malograda) despersonalização dos “escravos brancos” da sociedade industrial, que resistem, à sua maneira, à ordem e à perda da identidade, um dos principais motivos através dos quais o autor procura evidenciar os horrores de “Baal”. Ao mesmo tempo, a exagerada exacerbação do indivíduo, ou o “princípio pessoal, comum a todo o Ocidente”¹⁵³ sinalizaria os perigos – os “demônios”, encarnados em várias personagens dostoiévskianas e machadianas – de criação de uma sociedade caótica, uma ordem social egoísta e criminosa, em que todos fazem o que querem, de maneira voluntariosa, ecoando a máxima de Luís XV – “*après moi le déluge*.”¹⁵⁴

“[Em Londres] também se processa a mesma luta tenaz, surda e já antiga, a luta de morte do princípio pessoal, comum a todo o Ocidente, com a necessidade de se acomodar de algum modo ao menos, formar de algum modo uma comunidade e instalar-se num *formigueiro comum*; transformar-se nem que seja num formigueiro, mas organizar-se sem que uns devorem os outros, senão todos se tornarão antropófagos! Neste sentido, por outro lado, observa-se o mesmo que em Paris: a mesma ânsia de se deter, por desespero, num *status quo*, arrancar de si com carne todos os desejos e esperanças, amaldiçoar o futuro, em que talvez os próprios generais do progresso não tenham suficiente fé, e venerar Baal.”¹⁵⁵

Tanto o caos egoísta (“antropófago”) quanto o “formigueiro”, seriam, de acordo com o autor, terríveis e destrutivos. Na visita – não de um verão, mas de toda uma trajetória enquanto intelectual - à “terra das santas maravilhas”, Dostoiévski acreditava-se diante de um e de outro extremos desse par amaldiçoado. A idéia de formigueiro, em particular, é trabalhada e encarnada, pelo viajante, num dos grandes símbolos da modernidade no século XIX – o Palácio de Cristal.

¹⁵³ Id. Ibid. p. 102.

¹⁵⁴ Id. Ibid. p. 124. A frase atribuída a Luiz XV, citada também nos *Irmãos Karamázov* e no *Idiota*, aparece nas *Notas de inverno* quando Dostoiévski critica e satiriza a burguesia, no capítulo “Ensaio sobre o Burguês”. Diz o texto: “[O burguês da França] parece dizer: ‘Ai está, vou comerciar hoje um pouco na lojinha, se Deus quiser vou comerciar amanhã também, com a graça especial do senhor. Ora, depois, depois, o mais importante é juntar o quanto antes um pouco que seja e... *après moi le déluge*.’”.

¹⁵⁵ Id. Ibid. p. 113. Grifos meus.

Capítulo III – Da casa verde ao subsolo: uma “revolução” alienante

3.1 O formigueiro de cristal e a Casa Verde – o palácio do alienista

Em sua passagem pela “cidade satânica”¹⁵⁶, onde “Baal reina”¹⁵⁷, Dostoiévski visitara a Exposição Mundial de Londres, inaugurada em maio de 1862 e sediada no Palácio de Cristal. O enorme edifício de vidro e ferro, erguido em 1851, que se tornara muito famoso e atraía turistas do mundo inteiro, exibia, no período em que o autor estivera na Inglaterra, os últimos êxitos da tecnologia e da ciência modernas, temas da Exposição.¹⁵⁸

Um Palácio contemporâneo, uma construção modernista, símbolo e templo, entre outros, da modernidade ocidental, teria significado para os conterrâneos de Dostoiévski, segundo Marshall Berman, “um dos sonhos modernos mais constrangedores e inesquecíveis”. “O extraordinário impacto psíquico que teve sobre os russos” do século XIX, teria feito com que desempenhasse “um papel muito mais importante na literatura e pensamento” do país do que na própria Inglaterra.¹⁵⁹ Os sentimentos ambíguos de admiração e desconfiança da intelectualidade russa em relação ao edifício – representado, pelo revolucionário Tchernichévski, como um sonho, a promessa de um futuro idealizado, e, por Dostoiévski, como um verdadeiro pesadelo – revela, mais uma vez, a ambivalência das relações entre os intelectuais russos e a modernidade ocidental.

Sobre o grandioso Palácio e a Exposição Internacional, o viajante comenta:

“A exposição é impressionante. Sente-se uma força terrível, que uniu num só rebanho todos estes homens inumeráveis, vindos do mundo inteiro; tem-se consciência de um pensamento titânico; sente-se que algo já foi alcançado aí, que há nisso uma vitória, um triunfo. Até se começa como que a temer algo. Por mais que se seja independente, isto por alguma razão nos assusta. ‘Não será este realmente o ideal atingido?’, pensa-se. ‘Não será o fim? Não será este, de fato, o ‘rebanho único?’’ Não será preciso considerá-lo como verdade absoluta e calar-se para sempre? Tudo isto é tão solene,

¹⁵⁶ Id. Ibid. p. 121.

¹⁵⁷ Id. Ibid.

¹⁵⁸ FRANK, J. *Dostoiévski: Os efeitos da libertação*. op. cit. p. 334.

¹⁵⁹ BERMAN, M. *Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 224.

triumfante, altivo, que nos oprime o espírito. Olham-se estas centenas de milhares, estas milhões de pessoas que acorrem docilmente para cá de todo globo terrestre, pessoas que vieram com um pensamento único, que se aglomeram plácida, obstinada e silenciosamente neste palácio colossal, e sente-se que aqui se realizou algo definitivo, que assim chegou ao término. Isto constitui não sei que cena bíblica, algo sobre a Babilônia, uma profecia do Apocalipse que se realiza aos nossos olhos. Sente-se a necessidade de muita resistência e muita negação para não ceder, não se submeter à impressão, não se inclinar ante o fato e não deificar Baal, isto é, não deificar o existente como sendo o ideal...”¹⁶⁰

Não deificar Baal, não maravilhar-se e inclinar-se diante da “força titânica” e do espírito “altivo que erguera o “palácio colossal,”” é tarefa difícil, uma resistência heróica à tentação de “deificar o existente” – o falso “deus” da modernidade – “como sendo o ideal.” O Palácio de Cristal, para aonde acorriam, dóceis e maravilhadas, “milhões de pessoas de todo o globo terrestre,” simbolizaria a criação de “algo definitivo,” e o fim apocalíptico do espírito humano, pois, seduzidos por, e saciados com, as próprias realizações (materiais, industriais, arquitetônicas), homens e mulheres não teriam mais o que buscar – deificando, enfim, “o existente”. A submissão do mundo inteiro a Baal e às “santas maravilhas” encarnadas pelo, e expostas no, Palácio de Cristal – bela, inovadora e moderna construção arquitetônica, palácio sede de uma exposição industrial – poderia criar um “rebanho único”, dócil e universal, um gigantesco “formigueiro” no qual as pessoas perderiam a identidade e a autonomia, inclinadas perante o bezerro de ouro e rendidas ao “pensamento titânico”, ao triunfo, ou, simplesmente, à “força terrível” que Dostoiévski identifica na modernidade.

O “formigueiro de cristal” ou o palácio/formigueiro é tematizado, também, nas *Memórias do Subsolo*, nas quais o autor desenvolve críticas e ironias a respeito do mesmo, e que vão no mesmo sentido das *Notas*:

“Então [...] surgirão novas relações econômicas, plenamente acabadas e também calculadas com precisão matemática [referindo-se à racionalização moderna, que matematizaria as relações humanas e as confinaria numa “tábua de logaritmos”] de modo que desaparecerá num instante toda espécie de perguntas, precisamente porque haverá para elas toda espécie de respostas. Erguer-se-á então um palácio de cristal. Então... bem, em suma, há de chegar o Reino da Abundância. Naturalmente, não se pode, de modo algum, garantir [...] que então tudo não seja terrivelmente enfadonho (com efeito, que há de se fazer quando tudo estiver calculado numa tabela?), mas, em compensação, tudo será extremamente sensato. É verdade, porém: o que não há de se inventar por fastio! [...]. Realmente, eu,

¹⁶⁰ DOSTOIÉVSKI, F. *O crocodilo e Notas de inverno sobre impressões de verão*. op. cit. p. 114.

por exemplo, não me espantaria nem um pouco se, de repente, em meio a toda sensatez futura, surgisse *algum cavaleiro de fisionomia pouco nobre*, ou melhor, *retrógrada e zombeteira*, e pusesse as mãos na cintura, dizendo para todos nós: pois bem, meus senhores, não será melhor dar um pontapé em toda esta sensatez unicamente para que todos esses logaritmos vão para o diabo, e para que se possa mais uma vez viver de acordo com nossa estúpida vontade? ”¹⁶¹

Ou ainda:

“O homem, às vezes, ama terrivelmente o sofrimento, ama-o até a paixão, isto é fato. [...]. Creio que amar apenas a prosperidade é, de certo modo, até indecente. Bem ou mal, quebrar às vezes algo é também muito agradável. [...] No palácio de cristal ele [o sofrimento] é simplesmente inconcebível. O sofrimento é dúvida, é negação, e o que vale um palácio de cristal do qual se possa duvidar? [...]. Acreditais no palácio de cristal, indestrutível através dos séculos, isto é, um edifício tal que não se lhe poderá mostrar a língua, às escondidas, nem fazer figa dentro do bolso. Bem, mas talvez eu tema esse edifício justamente porque é de cristal e indestrutível através dos séculos e por não se poder mostrar-lhe a língua, nem mesmo às ocultas.”¹⁶²

Tais críticas, enfáticas e irônicas, são em parte uma réplica à simbologia vinculada por Tchernichévski em *Que Fazer?*¹⁶³ (romance que se tornara verdadeira

¹⁶¹ DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 38. Grifos meus. No original, “Тогда-то, настанут новые экономические отношения, совсем уж готовые и тоже вычисленные с математическою точностью, так что в один миг исчезнут всевозможные вопросы, собственно потому, что на них получатся всевозможные ответы. Тогда выстроится хрустальный дворец. Тогда... Ну, одним словом, тогда прилетит птица Каган. Конечно, никак нельзя гарантировать что тогда не будет, например, ужасно скучно (потому что что ж и делать-то, когда все будет расчислено по табличке), зато все будет чрезвычайно благоразумно, зато все будет чрезвычайно благоразумно. Конечно, от скуки чегоне выдумашь! Ведь я, например, нисколько не удивлюсь, если вдруг ни с того ни с сего среди всеобщего будущего благоразумия возникнет какой-нибудь джентльмен с неблагородной или, лучше сказать, с *ретроградской и насмешливой физиономией*, упрет руки в боки и скажет нам всем: а что, господа, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного разу, ногой, прахом, единственно с тою целью, чтоб все эти логарифмы отправились к черту и чтоб нам опять по своей глупой воле пожить? Ver DOSTOIÉVSKI, F. *Sobranie sotchiniênii v deviatí tomakh*. Moskva: ACT, 2003, pp. 625- 626. Grifos meus.

¹⁶² Id. Ibid. pp. 48 e 49. No original, “А человек иногда ужасно любит страдание, до страсти, и это факт. [...] Что же касается моего личного мнения, то любить только одно благоденствие даже как-то инеприлично. Хорошо ли, дурно ли, но разломать иногда что-нибудь тоже очень приятно. [...] В хрустальном дворце оно и немыслимо: страдание есть сомнение, есть отрицание, а что за хрустальный дворец, в котором можно усумниться? [...] Вы верите в хрустальное здание, навеки нерушимое, то есть в такое, которому нельзя будет ни языка украдкой выставить, ни кукиша в кармане показать. Ну, а я, может быть, потому-то и боюсь этого здания, что оно хрустальное и навеки нерушимое и что нельзя будет даже и украдкой языка ему выставить.” Ver DOSTOIÉVSKI, F. *Sobranie sotchiniênii v deviatí tomakh*. op.cit. p. 633. (p. 633, fran. P. 100 a 105)

¹⁶³ O romance narra trajetórias exemplares da “gente nova”, progressistas nas idéias e no comportamento pessoal, em busca de justiça e liberdade sociais. Através de seus personagens, Tchernichévski defende a idéia de “egoísmo racional”, isto é, o praticar o bem não por inspiração de sentimentos instintivos, ilógicos - como a compaixão, a culpa ou o auto-sacrifício espontâneos - mas por motivação da pura racionalidade. Uma vez que as pessoas constatassem que e a procura pelo bem estar do próximo, seria, em última análise, a conquista de vantagens para si próprias, a revolução estaria a caminho. E ela viria, pois os “homens novos”, bom raciocinadores, “egoístas racionais” banhados pelas “luzes” da ciência e da razão, rebentos da modernidade, romperiam com a ordem brutal e injusta da Rússia milenar. Aonde

fonte de inspiração para os revolucionários russos) envolvendo o Palácio de Cristal. No romance, a heroína Vera Pavlovna, encarnação de ideais socialistas, tem um sonho no qual um imenso edifício, de ferro e vidro, erguido em Sydenham Hill, abrigaria um paraíso terrestre de harmonia e abundância – uma clara referência ao Palácio de Cristal, que encarna, nesta obra, a concretização do ideal socialista.¹⁶⁴

O ideal da transparência, a nitidez cristalina através da qual a vida em comunidade é compartilhada, sem segredos, não se podendo “mostrar a língua”, nem mesmo, “às ocultas”, ou “fazer figa dentro do bolso”, remete aos ideais do falanstério fourierista. Ao socialismo de Fourier (muito discutido nas reuniões do círculo Petrachévski, freqüentadas por Dostoiévski quando o autor assumira posturas revolucionárias), Tchernichévski acrescentou, em *Que Fazer?* o racionalismo e o utilitarismo (as “relações plenamente acabadas e calculadas com precisão matemática”) em voga na Rússia dos anos 1860. Se a transparência absoluta repugna Dostoiévski, por cecear as discordâncias, a liberdade e a expressão humanas – submetidas à vigilância e ao controle – os ideais racionalistas (a sensatez absoluta e os “logaritmos”) também não o convencem ou o agradam em absoluto.

Haveria sempre “algum cavaleiro de fisionomia pouco nobre, retrógrada e zombeteira,” por mais que o “formigueiro” moderno, em versões socialista, burguesa ou científica tentasse se impor, mandando “esses logaritmos para o diabo,” e proclamando “nossa estúpida,” pois nem sempre apegada à razão, “vontade” humana. Um mundo sensato, perfeito, sem falhas e sem sofrimento – o paraíso terrestre – não seria mais um mundo, mas uma aberração, que cede espaço ao fastio, à decadência, e que representaria o fim mesmo da experiência humana, o fim da história. Nele, todas as perguntas estariam respondidas, todos os problemas resolvidos; e o sofrimento, a incerteza e a falha que constituem e impulsionam a experiência humana – inclusive, e fundamentalmente, a experiência moderna, na qual “tudo que é sólido desmancha no ar” – revogados.

Tchernichévski projetara grandes esperanças, inclusive no sentido do alcance de um futuro ideal, Dostoiévski projetou o possível fim apocalíptico da humanidade. O autor, que se aferrara a ideais cristãos, jamais aceitaria que a ação humana – para o bem ou para o mal – fosse condicionada, exclusivamente, pela “razão egoísta”. Dostoiévski desaprovava com paixão a idéia de “egoísmo racional”; idéia didaticamente exposta no romance que se tornou uma espécie de “bíblia revolucionária” para as gerações russas de 1860 e 1870, e leitura favorita do adolescente V. Lênin. Ver TCHERNICHÉVSKI, Nicolai. *Que Faire? Les hommes nouveaux*. Paris: Éditions des Syrtes, 2000.

¹⁶⁴ TCHERNICHÉVSKI, Nicolai. op. cit.

Neste sentido, a solidez definitiva de um palácio de vidro e ferro, a resolução de todas as questões, representaria uma traição aos ideais modernos, que, a princípio, não reconhecem limites saciáveis e definições imobilizantes. A própria ciência moderna, mais especificamente, “desmancha no ar”, a cada dia, as certezas constituídas pelos próprios cientistas, já que seu desdobramento, a princípio, é ilimitado – um processo incessante de continuações e rupturas. Grosseiramente exemplificando, a Galileu sobrevém Newton, a Newton, Einstein e a Einstein, certamente, uma quantidade ilimitável de gênios da Física. Uma Física resolvida, definitiva, é uma Física morta.¹⁶⁵

Tanto Machado de Assis como Dostoiévski criticam não a ciência ou a razão em si, mas a transposição simplória e pretensamente definitiva de métodos, teorias e teoremas das ciências exatas para a sociedade e o comportamento humanos. Se a sociedade humana não é um “formigueiro” (tão temido por Dostoiévski), é provável que, ao tomar de empréstimo leis da biologia – a ciência da vida, que é o estudo da vida orgânica, e nada tem a dizer a respeito da existência, da história ou dos conflitos humanos – e aplicá-los de forma simplória, através, por exemplo, de teorias racialistas, as quais tanto repercutiram no Brasil e na Europa, incorramos em erro tanto grosseiro quanto perigoso.

Se o ser humano não é formiga, estando imerso no espaço e na história, defrontado com os riscos da escolha, para além das fatalidades naturais; se não se trata um fenômeno de características regulares, um objeto meramente orgânico ou geométrico, é provável que a aplicação de um racionalismo simplório, para prever as reações e pré-determinar os rumos da humanidade (à maneira de Tchernichévski, ao compor sua teoria do “egoísmo racional”) represente um grande e ingênuo engano.

O memorialista do subsolo aponta no século da civilização burguesa, do Iluminismo e da Ciência, descrito como “o nosso século de negação”,¹⁶⁶ a crença ingênua de que “todos os atos humanos serão calculados matematicamente, como uma espécie de “tábua de logaritmos.”¹⁶⁷ O utilitarismo e o racionalismo oitocentistas, vinculados ao capitalismo e irradiados da “terra das santas maravilhas” – da Inglaterra de Buckle ou da França (alguns anos depois derrotada) de Napoleão

¹⁶⁵ Sobre a incessante construção do pensamento científico, ver BACHELARD, G. *La formation de l'esprit scientifique*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2004.

¹⁶⁶ DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*. op.cit. p. 32.

¹⁶⁷ Id. Ibid. p. 37.

III –, assim como o “egoísmo racional” socialista de Tchernichévski, que apaziguaria o homem constituindo um mundo novo, são alvos da descrença zombeteira do memorialista:

“Oh, disse-me quem foi o primeiro a declarar, a proclamar que o homem comete ignomínias unicamente por desconhecer os seus reais interesses, e que bastaria instruí-lo, abrir-lhe os olhos para os seus verdadeiros e normais interesses, para que ele imediatamente deixasse de cometer essas ignomínias e se tornasse, no mesmo instante, bondoso e nobre porque, sendo instruído e compreendendo as suas reais vantagens, veria no bem o seu próprio interesse, e sabe-se que ninguém é capaz de agir conscientemente contra ele e por assim dizer por necessidade ele passaria a praticar o bem? Oh, criancinha de peito! Oh, inocente e pura criatura! [...]. E o que fazer então dos milhões de fatos que testemunham terem os homens *com conhecimento de causa*, isto é, compreendendo perfeitamente as suas reais vantagens, relegado estas a um plano secundário e se atirado a um outro caminho, em busca do risco, ao acaso, [...] como que não desejando justamente o caminho indicado, e aberto a custo um outro, com teimosia, a seu bel prazer, procurando quase nas trevas esse caminho árduo, absurdo? [...]. A vantagem! Mas o que é a vantagem? Aceitais acaso a tarefa de determinar com absoluta precisão em que consiste a vantagem humana?”¹⁶⁸

O ser humano, portanto, seria mais que uma *tabula rasa* comandada pela vantagem utilitária. Por teimosia, a seu bel prazer, criaturas, possivelmente as únicas, capazes de se embrenhar por caminhos obscuros (nas “trevas”), arriscados e absurdos, pois não identificados a qualquer princípio racional. A liberdade caótica que o memorialista do subsolo proclama desafia qualquer pretensão racionalista de achatar a personalidade humana, exibindo toda a sua complexidade, da qual a lógica faz parte, mas é incapaz de esgotar.

Adiante, o personagem estende suas críticas ao historiador inglês H.T. Buckel, relacionando o racionalismo de Tchernichévski ao desta outra “criancinha de peito”:

“Sem dúvida, afirmar essa teoria da renovação de toda a espécie humana por meio do sistema de suas próprias vantagens é, a meu ver, afirmar, por exemplo, como Buckle, que o homem é suavizado pela civilização, tornando-se, por conseguinte, menos sanguinário e menos dado à guerra. [...]. Lançai um

¹⁶⁸ Id. Ibid. p.33. Grifos do autor. No original, “О, скажите, кто это первый объявил, кто первый провозгласил, что человек потому только делает пакости, что не знает настоящих своих интересов; а что если б его просветить, открыть ему глаза на его настоящие, нормальные интересы, то человек тотчас же перестал бы делать пакости, тотчас же стал бы добрым и благородным, потому что, будучи просвещенным и понимая настоящие свои выгоды, именно увидел бы в добре собственную свою выгоду, а известно, что ни один человек не может действовать зазнамо против собственных своих выгод, следственно, так сказать, по необходимости стал бы делать добро? О младенец! о чистое, невинное дитя! [...].Что же делать с миллионами фактов, свидетельствующих о том, как люди *зазнамо*, то есть вполне понимая свои настоящие выгоды, отставляли их на второй план и бросались на другую дорогу, на риск, на авось [...]а как будто именно только не желая указанной дороги, и упрямо, своевольно пробивали другую, трудную, нелепую, отыскивая ее чуть не в потемках. [...]Выгода! Что такое выгода? Да и берете ли вы на себя совершенно точно определить, в чем именно человеческая выгода состоит? Ver DOSTOIÉVSKI, F. *Sobranie sochinenii v devyati tomakh*. Moskva: ACT, 2003, p. 622.

olhar ao redor: o sangue jorra em torrentes e, o que é mais, de modo tão alegre como se fosse champagne. Aí tendes o nosso século em que viveu o próprio Buckle. Aí tendes Napoleão, tanto o grande como o atual [Napoleão III]. Aí tendes a América do Norte, com a união eterna [referindo-se à Guerra de Secessão]. [...]. Notaste acaso que os mais refinados sanguinários foram quase todos cavaleiros civilizados, diante dos quais todos esses Átilas e Stienka Rázin [rebelde cossaco] não valem um caracol [...]. Se o homem não se tornou mais sanguinário com a civilização, ficou com certeza sanguinário de modo pior, mais ignóbil que antes. Outrora, ele via justiça no massacre e destruía, de consciência tranqüila, quem julgasse necessário; hoje, embora consideramos o derramamento de sangue uma ignomínia, assim mesmo nos ocupamos com essa ignomínia, e mais ainda que outrora. O que é pior?”¹⁶⁹

A descrença de que a civilização moderna – através da razão, da ciência e do comportamento “civilizado” – seria a resposta para uma vida mais pacífica, é refutada pelo personagem de maneira radical. De um modo mais perverso que outrora, o sangue estaria jorrando enquanto os beneficiários desta civilização, os homens que desfrutavam de suas conquistas materiais e tecnológicas, estariam sorrindo e bebendo champagne.

A refutação, pela civilização moderna, do comportamento destrutivo como algo “irracional” ou “anti-civilizado” não impediria que as guerras e os massacres continuassem. Estes, no entanto, adquiririam o caráter de falha ignominiosa, de traição e impostura diante do ideal da civilização, perdendo o status de justa ou desculpabilizada destruição - as consciências tranqüilas de Atilas, Stienka Rázins, e Gengis Khans, que, ao destruir, não encarnavam, necessariamente, a prova do fracasso ou a falha de um modelo ideal universal e socialmente compartilhado. É interessante notar que o autor menciona a guerras napoleônicas e de Secessão como os exemplos extremos da falência moderna em apaziguar a humanidade, no que ficamos tentados a imaginar o que diria ele, menos de um século depois, diante das duas Grandes Guerras do século XX – um horror inimaginável para alguém do século XIX.

O homem do subsolo é o “cavaleiro de fisionomia pouco nobre e retrógrada”, pois descrente e zombeteira, fazendo figas e caretas diante da ideal “gente nova”, capaz de fabricar maravilhas tecnológicas, construir palácios translúcidos e tábuas mágicas de

¹⁶⁹ Id. *ibid.* pp. 35 e 36. No original, “Ведь утверждать хоть эту теорию обновления всего рода человеческого посредством системы его собственных выгод, ведь это, по-моему, почти то же ... ну хоть утверждать, например, вслед за Боклем, что от цивилизации человек смягчается, следственно, становится менее кровожаден и менее способен к войне [...] Да оглянитесь кругом: кровь рекою льется, да еще развеселым таким образом, точно шампанское. Вот вам все наше девятнадцатое столетие, в котором жил и Бокль. Вот вам Наполеон - и великий, и теперешний. Вот вам Северная Америка - вековечный союз. [...]. Замечали ли вы, что самые утонченные кровопроливцы почти сплошь были самые цивилизованные господа, которым все эти разные Атиллы да Стеньки Разины иной раз в подметки не годились [...]. от цивилизации человек стал если не более кровожаден, то уже, наверно, хуже, гаже кровожаден, чем прежде. Прежде он видел в кровопролитии справедливость и с покойною совестью истреблял кого следовало; теперь же мы хоть и считаем кровопролитие гадостью, а все-таки этой гадостью занимаемся, да еще больше, чем прежде. Что хуже?” Ver DOSTOIÉVSKI, F. *Sobranie sotchiniénii v devyati tomakh*. Moskva: ACT, 2003, p.624.

logaritmos que explicariam e controlariam o comportamento humano. Ao mandar os logaritmos ao diabo, ele resiste ao “formigueiro” racionalista, e alerta para os perigos e impossibilidades de transpor e aplicar verdades matemáticas – puramente lógicas – ao comportamento humano.

Mas sua postura, a qual analisaremos adiante, não transcende a careta, cínica e desfigurada, que o mantêm, por revolta e voluntarismo, preso a um mundo próprio, subterrâneo.

Descrente em relação ao, porém de olhos vidrados no, “belo e [no] sublime” (*prekrásnyi i visókii*)¹⁷⁰, o memorialista vive um dilaceramento ressentido entre o que era – um homem relativamente impotente e falho, como os demais; ou ainda, como prefere chamar-se, inconformado, um “camundongo de consciência hipertrofiada” – e aquilo que idealizava para si mesmo. Idealização que, podemos dizer, coincide em linhas gerais com o “homem-deus” ou o “homem extraordinário” formulados por personagens como Kirílov e Raskólnikov. O “sublime,” neste contexto, excluída a crença no divino, existiria apenas na consciência humana, e em contradição com a prática e a vivência dos “camundongos de consciência hipertrofiada.”

“Quanto mais consciência eu tinha do bem e de tudo o que é “belo e sublime”, revela o personagem, “tanto mais me afundava em meu lodo e tanto mais capaz me tornava de imergir nele por completo.”¹⁷¹

Quanto mais elevado o ideal, quanto mais esplêndido o “palácio”, mais rebaixada figurava a realidade, e mais “camundongo” o personagem figurava a si mesmo - no caso de Raskólnikov, este se compara a um “piolho,” após constatar a impossibilidade de tornar-se um “homem extraordinário”. O senso crítico do memorialista, os ideais elevados, a consciência do “belo e sublime” e as altas expectativas em relação a si mesmo, são fontes perenes de frustração e ressentimento, uma vez que ele não se satisfaria com nada menos que “o belo e o sublime”, mesmo

¹⁷⁰ A expressão – “o belo e o sublime” - utilizada irônica e insistentemente pelo memorialista do subsolo, é retirada de um ensaio kantiano, de 1764, intitulado *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. O filósofo discute “o sentimento do belo e do sublime” relacionando-o a várias esferas da atividade e da experiência humanas: a estética, a moral, a psicologia, as identidades individuais e coletivas. Ver KANT, E. *Lo bello y lo sublime; La paz perpetua*. Buenos Aires: Espasa Calpe Argentina: 1946. Repetida ao longo das *Memórias*, a expressão é empregada contrastando o “belo e o sublime”, os ideais mais elevados, por um lado, e, por outro lado, as misérias – mesquinhas, impotência, ressentimentos e maldades concretas, que atormentam o memorialista e compõem seu “subsolo.”

¹⁷¹ DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do subsolo*. op. cit., p. 19. No original, “Чем больше я сознавал о добре и о всем этом “прекрасном и высоком”, тем глубже я и опускался в мою тину и тем способнее был совершенно завязнуть в ней.” Ver DOSTOIÉVSKI, F. *Sobranie sotchiniênii v deviaty tomakh*. op.cit. p. 613.

reconhecendo-o enquanto inatingível. Daí a insatisfação permanente, convertida em inação e melancolia; daí afirmações como “juro-vos, senhores, que uma consciência muito perspicaz é uma doença”¹⁷²; daí a oposição proposta entre o “homem normal” e o “homem doente” ou “camundongo de consciência hipertrofiada.” O “palácio”, se erguido fosse, tombaria, ou antes, revelar-se-ia uma aberração completa, por ser obra de vis “camundongos de consciência hipertrofiada”; o “belo e o sublime” (ou antes, a consciência que se tem deles, em contraste com as possibilidades de vivenciá-los), para o personagem, não ergueria “palácios,” mas escavaria fossos doentios de bile e desespero – “ali, no seu ignóbil e fétido subsolo, o nosso camundongo, ofendido, machucado, coberto de zombarias, imerge logo num rancor frígido, envenenado, e, sobretudo, sempiterno.”¹⁷³ Como é possível viver assim? Assim não se vive; morre-se em vida, e os protestos e críticas do personagem não vêm apontar uma alternativa de vida, mas, antes, uma alternativa suicida, comum a outros personagens “doentes” ou “endemoninhados” de Dostoiévski. No subsolo, o memorialista é um autêntico *alienado*, um “paciente” intratável, em todos os sentidos, nos quadros psíquicos e espirituais de uma alienação certamente mais radical que a da maioria dos itaguaienses recolhidos ao manicômio do vilarejo.

O nosso alienista, entretanto, acreditava na possibilidade de construção de um “palácio” não propriamente de cristal, mas de grossas paredes e sólidas janelas verdes. Através dele, o “belo e o sublime” se instaurariam, e dali partiria a “cura universal”. A Casa Verde (como fora apelidado pela população o primeiro manicômio e a primeira construção de janelas verdes de Itaguaí) não teria a função de transparecer, para assim controlar, “figas” e “caretas”, dúvidas e negações. Em um movimento inverso, mas dentro de uma lógica muito semelhante ao “palácio/ formigueiro de cristal”, o “palácio” do Dr. Bacamarte, ao invés de expor, esconderia e isolaria, *alienando* todo tipo de idiossincrasias, desvios morais, fraquezas, covardias, contradições, todo comportamento que escapasse, enfim, da racionalidade moderna encarnada nos ideais científicos do sábio brasileiro.

¹⁷² Id. Ibid. 18.

¹⁷³ Id. ibid. p. 23

3.2 Sobre velhos hábitos e novas teorias: “Itaguaí e o universo à beira de uma revolução”.

Quando Bacamarte decide realizar estudo pioneiro e revolucionário a respeito da patologia cerebral, “não havia na colônia, e ainda no reino, uma só autoridade em semelhante matéria.” A conquista gloriosa da “saúde da alma, ocupação mais digna do médico,” deveria cobrir, não o modesto alienista, pessoalmente, mas “a ciência lusitana, e particularmente, a brasileira [...] de ‘louros imarcescíveis.’”¹⁷⁴

A população colonial, diante de experimento tão importante e inovador, demonstraria curiosidade e resistência, “tão certo é que dificilmente se desarraigam hábitos absurdos, ou ainda maus.”¹⁷⁵ O narrador faz a observação ainda no início do conto, antes mesmo da Casa Verde se erguida, quando não passava de um projeto a ser aprovado pela “vereança de Itaguaí.”¹⁷⁶ A resistência, daí por diante, com o aprofundamento das experiências científicas, só faria aumentar, mas desde já poderíamos escutar o eco da voz subterrânea de Dostoiévski, quando o homem do subsolo proclama:

“Quereis, por exemplo, desacostumar uma pessoa dos seus velhos hábitos e corrigir-lhe a vontade, de acordo com as leis da ciência e do bom senso. [...] E, se é para dizer tudo, por que estais tão certamente convictos de que não ir contra as vantagens reais, normais, asseguradas pelas conclusões da razão e pela aritmética, é de fato sempre vantajoso para o homem e constitui uma lei para toda a humanidade?”¹⁷⁷

Ou ainda:

“[Dizeis que] mesmo atualmente, embora o homem já tenha aprendido por vezes a ver tudo com mais clareza que na época bárbara, ainda está longe de ter-se acostumado a agir do modo que lhe é indicado pela razão e pela ciência. Mas, apesar de tudo, estais absolutamente convictos de que ele há de se acostumar infalivelmente a fazê-lo, quando tiver perdido de todo *alguns velhos e maus hábitos* e

¹⁷⁴ ASSIS, Machado de. *50 contos de Machado de Assis*. op. cit. p. 39

¹⁷⁵ Id. Ibid. p. 40

¹⁷⁶ Id. Ibid. p. 41.

¹⁷⁷ DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*. op.cit. p. 45. No original, “Вот вы, например, человека от старых привычек хотите отучить и волю его исправить, сообразно с требованиями науки и здравого смысла. [...] И, если уж все говорить, почему вы так наверно убеждены, что не идти против настоящих, нормальных выгод, гарантированных доводами разума и арифметикой, действительно для человека всегда выгодно и есть закон для всего человечества?” Ver DOSTOIÉVSKI, F. *Sobranie sotchiniénii*, op. cit., p. 631.

quando o bom senso e a ciência tiverem educado e orientado completa e normalmente a natureza humana.”¹⁷⁸

Mas toda a humanidade seria beneficiada, segundo supunha Bacamarte, tão logo os princípios universais da ciência fossem aplicados à alma – ou às “doenças” que a acometem. A correção dos “velhos e maus hábitos” (nas palavras de Dostoiévski), ou, nas palavras de Machado, dos “hábitos absurdos ou ainda maus” de Itaguaí, vai se intensificando, e fracassando, à medida que o alienista aplica suas teorias científicas e tenta inculcar na população as leis do bom senso – o “perfeito equilíbrio das faculdades mentais.”

A princípio, como nos referimos, o cientista recolhia os mentecaptos reconhecidos enquanto tal pela população, classificando e subclassificando os pacientes e objetos de pesquisa - os loucos por amor, os monomaníacos, os delirantes, mansos ou furiosos, “toda a família dos deserdados do espírito”.¹⁷⁹

Diante dos métodos de estudo do alienista, que enchem de internos a Casa Verde – e encheriam ainda mais, até a lotação –, o vigário da cidade, encarnando o discurso tradicional, os “velhos hábitos” religiosos, se espanta. E, com argumentos bíblicos, questiona:

- “Quanto a mim, tornou o vigário, só se pode explicar [a loucura] pela confusão das línguas na torre de Babel, segundo nos conta a Escritura; provavelmente, confundidas antigamente as línguas, é fácil trocá-las agora, desde que a razão não trabalhe...

- Essa pode ser, com certeza, a explicação divina do fenômeno, concordou o alienista, depois de refletir um instante, mas não é impossível que haja também alguma razão humana, e *puramente científica*, e disso trato.”¹⁸⁰

Operando a partir da cientificidade pura, o alienista não confundiria as “línguas” científica e religiosa, na torre de Babel de um contexto tradicional – brasileiro,

¹⁷⁸ Id. Ibid. p. 37. Grifos meus. “[Вы скажете], что и теперь человек хоть и научился иногда видеть яснее, чем во времена варварские, но еще далеко не *приучился* поступать так, как ему разум и науки указывают. Но все-таки вы совершенно уверены, что он непременно *приучится*, когда совсем пройдут кой-какие старые, дурные привычки и когда здравый смысл и наука вполне перевоспитают и нормально направят натуру человеческую.” Ver DOSTOIÉVSKI, F. *Sobranie sotchinienii*, op. cit., p. 625.

¹⁷⁹ ASSIS, Machado de. *50 contos de Machado de Assis*. op. cit. p. 42. Sobre a devassa científica da vida e dos hábitos dos internos, o narrador afirma: “[...] o alienista procedeu uma vasta classificação de seus enfermos. Dividiu-os em duas classes principais: os furiosos e os mansos; daí passou às subclasses, monomanias, delírios, alucinações diversas. Isto feito, começou um estudo apurado e contínuo; analisava os hábitos de cada louco, as horas de acesso, as aversões, as simpatias, as palavras, os gestos, as tendências; inquiria da vida dos enfermos, profissão, costumes, circunstâncias da revelação mórbida, acidentes de infância de da mocidade, doença de outra espécie, antecedentes de família, uma devassa, enfim, como não o faria o mais atilado corregedor. E cada dia anotava uma observação nova, uma descoberta interessante, um fenômeno extraordinário. Ao mesmo tempo estudava o melhor regime, as substâncias medicamentosas, os meios curativos e os meios paliativos [...]” Id. Ibid. pp. 43 a 44.

¹⁸⁰ Id. Ibid. p. 42

escravista, religioso, e, como Machado faz questão de ironizar, no conto de 1882, herdeiro da colonização – defrontado com a modernidade. O “mundo fechado” modernizava-se diante dos olhos atentos e desconfiados do escritor, de forma ambivalente e específica, via elites europeizadas e, ao mesmo tempo, ligadas a práticas tradicionais – incluindo, fundamentalmente, o horror escravista – portadoras e adaptadora do discurso cientificizado (e pseudo-cientificizado como no caso das teoristas racialistas), laicizado e defensor das potencialidades da razão humana.

A “razão puramente científica” é tanto universal quanto universalizante, e aplicável, formalmente, a quaisquer tempos e espaços - a Itaguaí colonial ou a Paris. Na província universal itaguaiense, não obstante, o alienista não afrontaria de forma direta a religião, estando o vigário entre seus poucos amigos. Mas “as explicações divinas do fenômeno” não serviriam enquanto parâmetro ou, ainda menos, limites, à prática científica. Tampouco cessariam os “velhos e maus hábitos” religiosos e supersticiosos do povo colonial, que levantaria, entre outras hipóteses para explicar o comportamento do alienista, em sua coleta furiosa de novos pacientes, a possibilidade de “castigo divino.”¹⁸¹

Se a ciência, como a religião cristã, não reconhece limites temporais ou espaciais, ela carrega em si, para além disso, a característica da permanente renovação, e experimentação - ou, nas palavras de Bacamarte, “nem a ciência é outra coisa, [...] senão uma investigação constante”.¹⁸² Para o vigário, os textos bíblicos e os dogmas da Igreja representariam referências eternas, imutáveis, não sujeitos a dúvidas ou experimentações metódicas. O alienista, por sua vez, sempre imerso na “investigação constante”, acabaria por chegar a “uma nova teoria,” que dá título a uma das passagens do conto.

Em conversa com o prosaico boticário Crispim Soares - ironicamente, além do padre, um dos poucos “interlocutores” do solitário alienista -, Simão Bacamarte anuncia uma nova hipótese sobre a patologia cerebral.

A passagem se dá quando as esposas de ambos os amigos estavam ausentes, em viagem ao Rio de Janeiro - o doutor decidira afastar de si a enciumada Dona Evarista, relutante em dividir atenções com a “razão puramente científica” de viver do marido.¹⁸³

¹⁸¹ Id. Ibid. p.53.

¹⁸² Id. Ibid. p.47.

¹⁸³ “A ilustre dama [a D. Evarista], ao fim de dois meses, achou-se a mais desgraçadas das mulheres; caiu em melancolia profunda [...]. Uma noite, ao jantar, como lhe perguntasse o marido o que tinha, respondeu-lhe tristemente que nada; depois atreveu-se um pouco e foi ao ponto de dizer que se considerava tão viúva como

Diante do “perverso intuito”, da emotiva mulher, “de degolar de uma vez a ciência, ou pelo menos, decepar-lhes as mãos,” Bacamarte despachara D. Evarista, em companhia da esposa do boticário, para a capital.¹⁸⁴ Assim, quando o médico, tomado de entusiasmo científico (“com a alegria própria de um sábio, abotoada de circunspecção até o pescoço”)¹⁸⁵, convoca Crispim Soares para “tratar de um negócio importante,”¹⁸⁶ este, naturalmente, supõe:

- “Notícias de nosso povo?, perguntou o boticário com voz trêmula.

O alienista fez um gesto magnífico e respondeu:

- Trata-se de coisa mais alta, trata-se de uma experiência científica. Digo experiência porque não me atrevo a assegurar desde já a minha idéia; nem a ciência é outra coisa, Sr. Soares, senão uma investigação constante. Trata-se, pois, de uma experiência, mas de uma experiência que irá mudar a face da terra. A loucura, objeto dos meus estudos, era até agora uma ilha perdida no oceano da razão; começo a suspeitar que é um continente .”¹⁸⁷

A pretensão revolucionária do Dr. Bacamarte, capaz de “mudar a face da terra,” consiste em expandir o domínio de seu objeto, no caso, a “doença da alma”. Devassar o “oceano da razão”, para descobrir, explorar e dominar o “continente da loucura”, removendo-o das trevas do mistério, como uma nova América, ou jogando sobre o mesmo as “Luzes” irradiadas da “terra das santas maravilhas.” O alienista jogaria luz (como herdeiro brasileiro do Iluminismo) sobre o desconhecido, o continente, até então indômito, da “doença da alma”.

Podemos perceber o ideal da transparência absoluta, da alma sem recantos obscuros (sem “ilhas” ou “continentes” perdidos) a partir da expansão dos domínios da razão. À maneira de um “palácio de cristal”, a ciência do alienista tornaria translúcidas, conhecidas, controláveis e tratáveis quaisquer “figas” ou ‘caretas” pouco nobres que ameaçassem o “perfeito equilíbrio das faculdades mentais.”

antes. E acrescentou: - Quem diria nunca que meia dúzia de lunáticos...” Ao que o marido responderia simplesmente: “- Consinto que vá ao Rio de Janeiro” Id. Ibid. p. 44.

¹⁸⁴ “D. Evarista sentiu faltar-lhe o chão debaixo dos pés. Nunca dos nuncas vira o Rio de Janeiro, que posto não fosse sequer uma pálida sombra do que hoje é, todavia era alguma coisa mais que Itaguaí. Ver o Rio de Janeiro, para ela, valia ao sonho do hebreu cativo” Diante disso, o alienista sorri “um sorriso tanto ou quanto filosófico, além de conjugal, em que parecia traduzir-se este pensamento – ‘Não há remédios certo para as dores da alma; esta senhora definha, porque lhe parece que a não amo; dou-lhe o Rio de Janeiro, e consola-se.’ E porque era um homem estudioso tomou nota da observação.” Id. Ibid. p. 45. Não foi para remediar as *dores da alma* que o alienista mandou a mulher à capital, mas para que sua a missão ciência não fosse perturbada pelos ciúmes da consorte. Tal missão, ao contrário do se propunha o Emplasto Brás Cubas, pouco ou nada teria a ver com as *dores da alma*, mas com a afirmação de padrões “normais” (segundo as teorias científicas de Bacamarte) de comportamento.

¹⁸⁵ Id. Ibid. p. 47.

¹⁸⁶ Id. Ibid. p. 46

¹⁸⁷ Id. Ibid. p. 47.

Tão logo Bacamarte aventara a hipótese de que a loucura fosse um “continente” inteiro, sua experiência científica ganhou maiores dimensões, seu objeto de estudo foi expandido e, conseqüentemente, suas “vítimas” (pacientes recolhidos à Casa Verde), só fizeram aumentar. Perseguindo idiossincrasias, vícios, caprichos e toda sorte de comportamentos considerados irracionais, o alienista lotaria o hospício e apavoraria os objetos vivos de seus experimentos – seres humanos distantes da mentalidade e do centro irradiador da ciência, mas, além disso, e por definição, aquém (ou muito além) do ideal científico aplicado às pessoas; essas não são ideais, tampouco fenômenos regulares como formigas ou fórmulas matemáticas. Seja em Itaguaí, São Petersburgo ou Paris, elas são carne, ossos e “desvios” – ou ainda, nas palavras do memorialista do subsolo, “estúpidas vontades” – em relação a (seja qual for) o modelo estabelecido, o “original” europeu ou as “adaptações” russas, brasileiras, européias mesmo. A adequação do comportamento e mesmo da alma humanos a uma espécie de ‘tábua de logaritmos,’ falharia no Brasil, na Rússia (dentro das características peculiares aos complexos e colossais países) ou na “terra das santas maravilhas” (mas também das hordas de “escravos brancos”, das guerras e dos massacres perpetrados por seus cidadãos civilizados).

Diante do anúncio da nova teoria, é mais uma vez o vigário quem, incorporando a voz da tradição, vem questionar as (conseguindo, em certa medida, alertar para perigos das) redefinições científicizadas:

“O vigário Lopes, a quem ele [o alienista] confessara a nova teoria, declarou lisamente que não chegava a entendê-la, e, se não era absurda, era de tão modo colossal que não merecia princípio de execução.

‘Com a definição atual, que é a de todos os tempos, acrescentou, a loucura e a razão estão perfeitamente delimitadas. Sabe-se onde acaba uma e onde a outra começa. Para que transpor a cerca?’”¹⁸⁸

A objeção carrega estranhamento e perplexidade do discurso tradicional diante das novas teorias. Mais especificamente, do discurso religioso, para o qual as definições atuais são as “de todos os tempos”, entendidos enquanto marcos eternos, posto que divinos, capazes de delimitar o certo e o errado, o são e o doentio. Não haveria como compreender ou colocar em prática, segundo o homem da religião, a teoria do homem da ciência, a qual se traduziria na tarefa colossal – carregando em si uma prática, um conjunto de experimentações – de redefinir parâmetros e, como eles, a própria vivência

¹⁸⁸ Id. Ibid. pp. 48 e 49

humana. É a tarefa da qual se encarregaria, em parte, a ciência e o espírito modernos, redefinindo a relação dos homens com a natureza (como seus novos “senhores e donos”); com novos sistemas políticos, produtivos, econômicos e; finalmente, as relações com Deus e as “definições [religiosas] de hoje e de sempre.” “De sempre” uma vez originadas na transcendência, além da história, da decisão ou da razão humanas. No universo em que “tudo o que é sólido desmancha no ar,” mesmo Deus seria volatilizado, e sujeitado à esfera íntima de uma escolha individual, sempre sujeita a mudanças e novos “experimentos”.

Bacamarte busca, assim, uma redefinição que “transponha a cerca,” ultrapassando as “definições de sempre” no que se refere à doença ou à saúde “da alma”. Ousada (“colossal,” “revolucionária”) transposição que deveria trazer, segundo as esperanças do cientista, a cura universal de todas as formas de insânia. Para tanto, leis e métodos vinculados a um discurso novo, de linguagem e formulações próprias, seriam aplicados ao comportamento humano, de forma a melhor controlá-lo, observá-lo, objetivá-lo, encerrando-o entre as paredes de um hospício. O estudo sistemático do comportamento, colhido em amostras vivas na Casa Verde, compõe as pretensões “elevadas” do doutor itaguaiense. A nova teoria tomaria corpo em um sistema do qual o alienista só daria satisfação “aos mestres e a Deus” (mas certamente não ao sacerdote, representante do discurso religioso, ou aos seus fiéis populares), sistema que deveria curar, via ciência, com ou sem a compreensão e a concordância dos pacientes, imersos no “mundo fechado” de Itaguaí, os seus “hábitos absurdos ou ainda maus.”

“Mas, antes de vos nomear essa vantagem [irracional], quero comprometer-me pessoalmente e por isso proclamo com insolência que todos esses belos sistemas, todas essas teorias para explicar à humanidade os seus interesses verdadeiros, normais – a fim de que ela, ansiando inexoravelmente por atingir essas vantagens, se torne bondosa e nobre, tudo isso não passa, a meu ver, de pura logística!”¹⁸⁹

Esta é a sentença do homem do subsolo. Mas Bacamarte, armado de uma nova teoria supostamente capaz de descobrir o “continente da loucura” e esclarecer os “interesses normais” da humanidade, acredita na “logística”, no “belo sistema” cuja pedra de toque seria a Casa Verde.

¹⁸⁹ DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*. op.cit. p. 35. No original, “Но прежде чем я вам назову эту выгоду, я хочу себя компрометировать лично и потому дерзко объявляю, что все эти прекрасные системы, все эти теории разъяснения человечеству настоящих, нормальных его интересов с тем, чтоб оно, необходимо стремясь достигнуть этих интересов, стало бы тотчас же добрым и благородным, покамест, по моему мнению, одна логистика!” Ver DOSTOIÉVSKI, F. *Sobranie sotchiniênii*, op. cit., p. 624.

Inabalável às objeções do discurso tradicional, é da seguinte maneira que o cientista responde à dúvida – religiosa, nada metódica – do vigário:

“Sobre o lábio fino e discreto do alienista roçou a vaga sombra de uma intenção de riso, em que o desdém vinha casado à comiseração; mas nenhuma palavra saiu de suas egrégias entranhas. A ciência contentou-se em estender a mão à religião, com tal segurança, que a teologia não soube enfim se devia crer em si ou na outra. Itaguaí e o universo ficaram à beira de uma revolução.”¹⁹⁰

Em um misto de comicidade e comiseração, o Dr. Bacamarte sente-se tão confiante em seu “belo sistema,” tão seguro diante do discurso tradicional, que não diz palavra ao interlocutor, esboçando apenas intenção de sorrir. O gesto altivo da ciência ao estender a mão à religião, sem receios ou acusações, indica que a autoridade de uma escapava, em detrimento da outra, e a tal ponto, que o padre não mais sabia em qual discurso fiar-se. Diante do cogito moderno, a fé duvidava de si mesma, deixando “Itaguaí e o universo à beira de uma revolução.”

3.3 Transpondo a cerca: a solidão

A ironia que reúne e contrasta Itaguaí e o universo, a província escravista e a revolução moderna, é particularmente explícita na frase destacada (“Itaguaí e o universo ficaram à beira de uma revolução”) e dá o tom em todo o decorrer do texto, tomando forma, por vezes, de uma crítica tão amarga quanto ridicularizante.

Tal ironia, segundo creio, assume um aspecto particularmente cruel ao ressaltar a imensa solidão do alienista, antes mesmo do isolamento final na Casa Verde. A nova teoria acalentada pelo médico, cerne de sua (exclusiva) motivação, é comunicada, dividida, com duas pessoas que, por definição, jamais poderiam apreciá-la ou compreendê-la. Na falta de interlocutores, Simão Bacamarte teria de se voltar para o homem da religião e para Crispim Soares, um dos mais prosaicos súditos itaguaienses.

A esposa, afastada no exílio carioca, não é apresentada como pessoa com quem o doutor tivesse relações de cumplicidade, como companheira que compreendesse o (ou sequer despertasse o interesse do) marido. Dona Evarista não era, fosse para questões e experimentos científicos, fosse para questões amorosas ou experiências de vida, uma

¹⁹⁰ ASSIS, Machado de. *50 contos de Machado de Assis*. op. cit. p. 49.

interlocutora. Bacamarte se casara não por amor à mulher, mas por lealdade aos princípios da ciência - esta sim, a grande paixão do médico:

“Aos quarenta anos casou-se com D. Evarista da Costa Mascarenhas, senhora de vinte e cinco anos, viúva de um juiz de fora e não bonita nem simpática. Um dos tios dele, caçador de pacas perante o Eterno, e não menos sincero, admirou-se de semelhante escolha e disse-lho. Simão Bacamarte explicou-lhe que D. Evarista reunia condições fisiológicas e anatômicas de primeira ordem, digeriria com facilidade, dormia regularmente, tinha bom pulso, e excelente vista; estava assim apta a dar-lhe filhos robustos, sãos e inteligentes. Se além dessas prendas, – únicas dignas da preocupação de um grande sábio, D. Evarista era mal composta de feições, longe de lastimá-lo, agradecia a Deus, porque não corria o risco de preterir os interesses da ciência na contemplação exclusiva, miúda e vulgar, da consorte.”¹⁹¹

Ao espanto do tio de Bacamarte, acrescentamos a indagação do memorialista do subsolo:

“[...] Se a vontade se combinar um dia completamente com a razão, passaremos a raciocinar ao invés de desejar. [...]. Então, o que sobrará de *livre* em mim, sobretudo se sou um sábio e terminei um curso de ciência em alguma parte?”¹⁹²

Bacamarte raciocina, contabiliza probabilidades biológicas, no âmbito de um organicismo algébrico. Ele não desejava aquela que as leis da natureza pré-estabeleceram como boa esposa, ou a esposa “mais vantajosa” em termos reprodutivos. A dimensão do desejo, da “contemplação miúda e vulgar”, que homens não “sábios” talvez designassem como paixão, estava descartada. O “sábio”, neste caso, apenas raciocinara, obediente ao que lhe foi ensinado no “curso de ciência em alguma parte”. Bacamarte não experimentaria, neste sentido, a liberdade do afeto, e, como ele, o mais perigoso, irracional e precioso exercício da vontade humana. O doutor deixara a natal Itaguaí e voltara seguindo aquilo que aprendera em “alguma parte” do universo europeu.

Mas o casamento estéril em termos amorosos, não menos o seria em termos fisiológicos:

“D. Evarista mentiu às esperanças do Dr. Bacamarte, não lhe deu filhos robustos nem mofinos. A índole natural da ciência é a longanimidade; o nosso médico esperou três anos, depois quatro, depois cinco. Ao cabo desse tempo fez um estudo profundo da matéria, releu todos os escritores árabes e outros, que trouxera para Itaguaí, enviou consultas às universidades italianas e alemãs, e acabou por aconselhar à mulher um regime alimentício especial. A ilustre dama, nutrida exclusivamente com a carne de porco de

¹⁹¹ Id. Ibid. pp. 38 e 39.

¹⁹² DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*. op.cit. pp. 40 -41. Grifo do autor. No original: “[...] если хотенье стакнется когда-нибудь совершенно с рассудком, так ведь уж мы будем тогда рассуждать, а не хотеть. [...] так что же тогда во мне *свободного-то* останется,особенно если я ученый и где-нибудь курс наук кончил?” Ver DOSTOIÉVSKI, F. *Sobranie sotchiniênii*, op. cit., p. 627.

Itaguaí, não atendeu às admoestações do esposo; e à sua resistência – explicável, mas inqualificável, devemos a total extinção da dinastia dos Bacamarte.”¹⁹³

A “musa” do Dr. Bacamarte, a “bela, bem composta feição” que o médico contemplava exclusiva e obsessivamente, jamais seria D. Evarista, que não representaria muito mais que uma frustrada esperança reprodutiva. A adoração do sábio não era aquela “miúda e vulgar” de um homem, como tantos outros, apaixonado por uma mulher, mas grandiosa e elevada, digna de um “esclarecido” cientista – era a abstrata, a descarnada ciência; e não a mulher de ossos e de carne (de porco).

Creio ser possível afirmar que não foi propriamente D. Evarista quem “mentiu às esperanças” – fisiológicas – do médico. A ciência, diante da qual o doutor depositara toda fidelidade e esperança, o enganara, o confundira, fornecendo-lhe o que mais tarde revelar-se-iam pistas falsas. A formalização da natureza orgânica, quando encarnada na vida – não apenas a que concerne à biologia, mas à concretude da experiência – foi um desapontamento, um desengano biológico que interromperia a continuidade da própria vida, tornando extinta a dinastia dos Bacamarte. Sua amada, a ciência, revelara-se, assim, capaz de mentir e trair as esperanças do enamorado cientista, como a bela Capitu, dos “olhos de cigana oblíqua e dissimulada,” confundindo e desapontando Bentinho.

D. Evarista não tinha “olhos de ressaca” capazes de tragar, por inteiro, o homem da ciência, mas a musa abstrata o faria irrevogavelmente, de maneira semelhante à tão misteriosa quanto concreta – e por isso mesmo perigosa – Capitu. Mas nosso “Bentinho” científico, nesse caso, desenganado pela única paixão, não se tornaria casmurro, não abandonaria ou amaldiçoaria a amada, ou sequer dela suspeitaria. Ao contrário, a mesma que o feriu, o curou:

“Mas a ciência tem o dom de curar todas as mágoas; o nosso médico mergulhou inteiramente no estudo e na prática da medicina.”¹⁹⁴

Se Bentinho se afogara no mar em ressaca dos olhos de Capitu, Bacamarte mergulharia por inteiro no “oceano da razão,” até perder a própria razão. Ambos morreriam sozinhos e sem herdeiros, triturados por aquelas – sábia ou “cigana” – que os enfeitiçara.

A ciência enganara o ilustre médico, na medida em que a objetivação, a universalidade das leis orgânicas, regulares porque formais, foram traídas pela

¹⁹³ ASSIS, Machado de. *50 contos de Machado de Assis*. op. cit. p. 40

¹⁹⁴ Id. Ibid. p. 40.

experiência concreta, ou, como Dostoiévski gostava de referir-se, pelo “espírito da vida, [que] como dizem as Escrituras, são ‘rios de água viva’”¹⁹⁵

Mas, como a musa etérea do alienista, ao contrário de Capitu, tinha o dom de curar as mágoas, ao invés de isolar-se em desilusão e inação “casmurras”, o médico enredaria toda uma população em suas pretensões (e perseguições) científicas.

É interessante pensarmos na resistência “explicável, mas inqualificável” de D. Evarista às admoestações do marido, tão solidamente embasado nos “escritores árabes e outros que trouxera à Itaguaí” e em consultas feitas a universidades “alemãs e italianas”. Se a dieta especial, restritiva, é um incômodo “explicável”; intriga-nos a resistência “inqualificável” de D. Evarista.

“Então, dizeis, a própria ciência há de ensinar ao homem [...] que, na realidade, ele não tem vontades nem caprichos, nem nunca os teve, e que não passa de uma tecla de piano ou de um pedestal de órgão; e que, antes de mais nada, existem no mundo as leis da natureza, de modo que tudo o que ele faz não acontece por sua própria vontade, mas espontaneamente, de acordo com as leis da natureza. Conseqüentemente, basta descobrir essas leis e o homem não responderá mais por suas ações e sua vida se tornará extremamente fácil”¹⁹⁶

D. Evarista incorpora vaidades, caprichos e ciúmes que resistem aos “interesses normais” ou a “vantagens” racionais, e que estão abertos à escolha (ou à “estúpida vontade”) dos seres humanos, a despeito de quaisquer tentativas de construção de um “formigueiro de cristal.” “Desvios” pelos quais o marido a enviaria, primeiro, para o Rio de Janeiro, livrando-se das exigências enciumadas da esposa, e, depois, para a Casa Verde, após ela ter voltado deslumbrada e envaidecida da capital.

A “tecla de piano” ou o “pedestal de órgão” que deveria, segundo as leis da natureza e as especulações orgânicas do médico, “dar-lhe filhos robustos,” não apenas deixara de cumprir as expectativas fisiológicas de Bacamarte, como não seguiria a autorizada (isto é, subscrita pelas universidades e pelos mestres) dieta da fertilidade. “Inqualificável” é a resistência e o comportamento, que a conduziriam, mais tarde, à Casa Verde, por não ser uma “tecla de piano” sobre a qual operariam, exclusivamente,

¹⁹⁵ A expressão aparece num longo discurso de coloração eslavófila, em muitos pontos coincidente com posturas assumidas por Dostoiévski, do personagem Chátov, de *Os demônios*. Ver DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004, p. 250.

¹⁹⁶ DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*. op. cit. p. 37. No original, “тогда, говорите вы, сама наука научит человека [...] что ни воли, ни каприза на самом-то деле у него и нет, да иникогда не бывало, а что он сам не более, как нечто вроде фортепьяннойклавиши или органного штифтика; и что, сверх того, на свете есть еще законыприроды; так что все, что он ни делает, делается вовсе не по его хотению, асамо собою, по законам природы. Следственно, эти законы природы стоит толькооткрыть, и уж за поступки свои человек отвечать не будет и жить ему будетчрезвычайно легко.” Ver DOSTOIÉVSKI, F. *Sobranie sochinenii*, op. cit., p. 625.

as leis da natureza, do “interesse normal”, ou, se preferirmos, o “perfeito equilíbrio das faculdades mentais.”

Se D. Evarista não resistisse à dieta científica, teria ela, supostamente, tornado-se apta a cumprir o papel natural de mãe. O autor deixa vagos os motivos que levariam a esposa a resistir às orientações do marido e dos “mestres”. São motivos “inqualificáveis”, misteriosos, vagos por definição, justamente porque não se relacionam apenas às leis da natureza ou a leis racionais da ciência – afinal, acoplada à “tecla de piano”, existe o fator humano, fator que, necessariamente, interfere na melodia, enriquecendo-a e desarmonizando-a.

Podemos, arriscando-nos, aventar algumas hipóteses “explicáveis” e outras “inqualificáveis” por trás do comportamento de D. Evarista, necessariamente ligadas ao “desafino” humano. Entre as hipóteses explicáveis, o incômodo da restrição alimentar, ou ainda os “velhos e maus hábitos” da mulher, tão próxima da carne de porco de Itaguaí e tão longe das universidades italianas e alemãs. D. Evarista figuraria, então, como o “cavalheiro [neste caso, a dama] de fisionomia pouco nobre e retrógrada”, fazendo “figas” diante do discurso – e da dieta – esclarecidos.

No que diz respeito ao inqualificável, entretanto, os riscos (por definição) são maiores, mas acredito que possamos especular, por exemplo, a falta de entusiasmo da esposa no casamento frio e distanciado, que a leva a sabotar, consciente ou inconscientemente, as expectativas do marido. Mais atento (obcecado, na verdade) às demandas e aos encantos da ciência que os da família, Bacamarte, como futuro pai, talvez não entusiasmasse ou não inspirasse grande confiança. Finalmente, forçando ainda mais as possibilidades especulativas, pode-se imaginar que a “estúpida vontade” de D. Evarista, no que diz respeito a ser mãe, simplesmente não fosse ao encontro das “leis da natureza.”

O Homem do Subsolo, ao falar da paixão misteriosa, irracional e não raro destrutiva que move o ser humano, provoca:

“E se por ventura acontecer que a vontade humana, *alguma vez*, não apenas pode, mas deve até consistir justamente em que, em certos casos, desejamos para nós o prejuízo e não a vantagem? E, se é assim, se pelo menos pode existir tal possibilidade, toda regra fica reduzida a nada. [...]. Pois, senhores, no que é me dado conhecer, levastes todo o vosso cadastro das vontades humanas, calculando as médias, a partir das cifras e das fórmulas científicas e econômicas. As vossas vantagens são o bem-estar, a riqueza, a liberdade, a tranquilidade, etc, etc; de modo que todo homem que se declarasse, consciente e claramente, *contra todo esse cadastro*, seria, na vossa opinião – e naturalmente na minha também –, *um obscurantista ou um demente completo* [...]. Mas eis o que surpreende: por que sucede que todos os

estatísticos, mestres de sabedoria e amantes da humanidade, ao computar as vantagens humanas, deixam de mencionar uma delas? Nem sequer a incluem no cômputo [...] mas é disso que depende todo o cálculo. [...]. Mas a ruína está em que justamente essa vantagem complicada não cabe em nenhuma classificação e não se enquadra em nenhuma lista.

[...]

Não existirá, de fato (e eu digo isto para não transgredir a lógica), algo que seja a quase todos mais caro que as maiores vantagens (justamente a vantagem omitida, aquele de que se falou ainda há pouco) mais importante e preciosa que todas as demais e pela qual o homem, se necessário, esteja pronto a ir contra todas as leis, isto é, contra a razão, a honra, a tranquilidade, o bem-estar, numa palavra, contra todas estas coisas belas e úteis, só para atingir a vantagem primeira, a mais preciosa, que lhe é mais cara que tudo?

[...].

[...] essa vantagem é admirável justamente por destruir continuamente todas as nossas classificações e sistemas elaborados pelos amantes da espécie humana, para a felicidade desta. Numa palavra, é muito incômoda.¹⁹⁷

Incapaz de compreender ou adaptar-se aos “belos sistemas” e classificações dos “amantes [científicos] da espécie humana,” a esposa-incômodo, como vários habitantes de Itaguaí - “obscurantistas ou dementes completos”, pois não adequáveis aos interesses e vantagens “normais”, à racionalidade prescrita pela ciência e aplicada à sociedade itaguaiense pelo Dr. Bacamarte – seria simplesmente afastada, alienada.

¹⁹⁷ Id. Ibid. pp. 33 a 35. Grifos meus. “А что если такслучится, что человеческая выгода *иной раз* не только может, но даже и должна именно в том состоять, чтоб в ином случае себе худого пожелать, а не выгодного? А если так, если только может быть этот случай, то все правило прахом пошло.[...]Ведь вы, господа, сколько мне известно, весь ваш реестр человеческих выгод взяли средним числом из статистических цифр и из научно-экономических формул. Ведь ваши выгоды - это благоденствие, богатство, свобода, покой, ну и так далее, и так далее; так что человек, который бы, например, явно и зазнамо вошел против всего этого реестра, былбы, по-вашему, ну да и, конечно, по-моему, обскурант или совсем сумасшедший [...]. Но ведь вот что удивительно: отчего это так происходит, что все эти статистики, мудрецы и любители рода человеческого, при исчислении человеческих выгод, постоянно одну выгоду пропускают? Даже и в расчет ее неберут в том виде, в каком ее следует брать, а от этого и весь расчет зависит. [...]Но в том-то и пагуба, что эта мудреная выгода ни в какую классификацию не попадает, ни в один список не умещается.

[...]

[...] не существует ли и всамом деле нечто такое, что почти всякому человеку дороже самых лучших его выгод, или (чтоб уж логики не нарушать) есть одна такая самая выгодная выгода (именно пропускаемая-то, вот об которой сейчас говорили), которая главнее и выгоднее всех других выгод и для которой человек, если понадобится, готов против всех законов пойти, то есть против рассудка, чести, покоя, благоденствия, - одним словом, против всех этих прекрасных и полезных вещей, лишь бы только достигнуть этой первоначальной, самой выгодной выгоды, которая ему дороже всего. [...]Эта выгода именно тем и замечательна, что все наши классификации разрушает и все системы, составленные любителями рода человеческого для счастья рода человеческого, постоянно разбивает. Одним словом, всему мешает.” Ver DOSTOIÉVSKI, F. *Sobranie sotchiniênii*, op. cit., pp. 622-624.

Desvencilhado do incômodo, que ameaçava com o “perverso intuito de degolar a ciência”, enviada a esposa para o Rio de Janeiro, o médico sentir-se-ia livre para aprofundar teorias e práticas. Na despedida,

“Conquanto as lágrimas de D. Evarista fossem abundantes e sinceras, não chegaram a abalá-lo [...] e se alguma coisa o preocupava naquela ocasião, se ele deixava correr pela multidão um olhar inquieto e policial, não era outra coisa mais do que a idéia de que algum demente podia achar-se ali misturado com a gente de juízo.”¹⁹⁸

O boticário, por sua vez, à semelhança das damas, chorava e soluçava ao se despedir. Ao voltar para casa,

“Crispim Soares [...] trazia os olhos entre as duas orelhas da besta ruana em que tinha montado; Simão Bacamarte alongava os seus pelo horizonte adiante, deixando ao cavalo a responsabilidade do regresso. Imagem vivaz do gênio e do vulgo! Um fita o presente, com as suas lágrimas e saudades, outro devassa o futuro com todas as suas auras.”¹⁹⁹

Contraste entre o gênio e o vulgo, é possível imaginar os dois cavaleiros itaguaienses como Quixote e Sancho Pança. Crispim, o boticário, e as saudades do presente; Bacamarte, o médico visionário, cultivando, tão logo se desembaraça da lacrimosa esposa, uma nova teoria, em busca de sua “Dulcinéia” científica.

É com o boticário “Sancho Pança” que o “Dom Quixote” Bacamarte divide sua visão grandiosa. O primeiro, evidentemente, não poderia compreender a nova teoria ou fazer a seu respeito comentário pertinente. Assim, Crispim Soares sugere ao cientista que a idéia “sublime e verdadeira” seria um “caso de matraca.” Expressão que “não tem equivalentes no estilo moderno”, pois referia-se a um dos antigos e precários modos de difundir notícias pelas vilas e arraiais da colônia, desprovidos de imprensa. A matraca, por vezes, alardeava notícias fantásticas e enganosas sobre pessoas interessadas em promover-se. À sugestão do boticário – um arquétipo do vulgo, incapaz de vislumbrar “o futuro com todas as suas auras” – o narrador acrescenta, com ironia corrosiva, que “nem todas as instituições do Antigo Regime mereceriam o desprezo do nosso século.”²⁰⁰

Distantes os “mestres”, inexistentes os filhos e discípulos, resta ao solitário Bacamarte dividir esperanças visionárias com o vulgo e com o Padre Lopes – o mesmo que questiona a necessidade revolucionária de “transpor a cerca” das antigas definições.

¹⁹⁸ ASSIS, Machado de. *50 contos de Machado de Assis*. op. cit. p.46

¹⁹⁹ Id. Ibid. p.46.

²⁰⁰ Id. Ibid. p. 48

Mas, até aí, antes do desfecho final do conto, o doutor estava convicto de seu “belo sistema,” inabalável diante de objeções e indiferente a sugestões. Não interessado em anunciar a nova teoria através da velha matraca, o cientista afirma que o melhor anúncio é colocar sua teoria em prática, e, ao fazê-lo, transpõe, com entusiasmo, a cerca de quaisquer definições tradicionais.

3.4 : Transpondo a cerca: versões populares e “decifração eterna”

O trecho que narra o colocar em prática da nova teoria recebe o título de *Terror*. Como um Robespierre da ciência, Bacamarte comanda sua revolução a mãos de ferro, suscitando a rebelião popular dos Canjicas, paródia da agitação revolucionária francesa – o *Terror* científico precipitando, em Itaguaí, o *Terror* popular.

Para expandir “o oceano da razão”, o médico persegue e encarcera suspeitos de loucura, identificando, em idiossincrasias, indícios perigosos, contrários ao “perfeito equilíbrio das faculdades mentais.”

A primeira vítima é o Costa, herdeiro que dissipara fortuna concedendo empréstimos a boa parte dos conterrâneos. Generosa, porém irracional atitude que valeria ao pródigo itaguaiense o ingresso na Casa Verde: a postura economicamente inviável do bom homem fugiria, como define o memorialista do subsolo, do “cadastro das vontades humanas, calculando as médias, a partir das cifras e das fórmulas científicas e econômicas.”

Comovida e assombrada, a população não consegue perceber o que, naquele homem gentil, credor passivo, poderia ser identificado como traço de loucura:

“Imagina-se a consternação de Itaguaí quando soube do caso. Não se falava em outra coisa, dizia-se que o Costa ensandecera, ao almoço, outros que de madrugada; e contavam-se os acessos, que eram furiosos, sombrios, terríveis – ou mansos, e até engraçados, conforme as versões. Muita gente correu à Casa Verde e viu o pobre Costa, tranqüilo, um pouco espantado, falando com muita clareza, e perguntando por que motivo o tinham levado para ali.”²⁰¹

Entre os itaguaienses foram aventadas hipóteses compreensíveis, indicativas de loucura aos olhos leigos, como “acessos furiosos ou mansos”. Mas tais olhos não poderiam vislumbrar a nova teoria científica. Nem a população, nem o próprio paciente, que questiona, sem resposta, por que o haviam recolhido, mereceram consulta ou

²⁰¹ Id. Ibid. p.50.

esclarecimentos. Se o “vulgo” populacho não tinha olhos devidamente cientifizados para enxergar além da “cerca” das definições tradicionais, não lhe seria concedida voz. E o autoritarismo científico, muito seguro de si, continuaria fazendo vítimas a perder de vista.

Após a internação do Costa, membros da população “foram ter com o alienista”, que escutara educada e impassivelmente suas objeções. Entre eles, a prima do paciente:

“A última pessoa que intercedeu por ele (porque depois do que vou contar, ninguém mais se atreveu a procurar o terrível médico), foi uma pobre senhora, prima do Costa. O alienista disse-lhe confidencialmente que esse digno homem não estava no perfeito equilíbrio das faculdades mentais, à vista do modo como dissipara os cabedais que...”²⁰²

Nesse ponto, a autoridade científica é interrompida e contestada, energicamente, pela tradição. A “pobre senhora” (de si) interrompe o alienista para oferecer-lhe a seguinte explicação, sem qualquer embasamento científico:

“Isso não! Se ele gastou tão depressa o que recebeu a culpa não é dele. [...]. Eu lhe digo como o negócio se passou. O defunto meu tio não era mau homem; mas quando estava furioso era capaz de nem tirar o chapéu ao Santíssimo. Ora, um dia, pouco antes de morrer, descobriu que um escravo lhe roubara um boi; imagine como ficou. A cara era um pimentão, a boca escumava [...]. Então um homem feio, cabeludo, em mangas de camisa, chegou-se a ele e pediu água. Meu tio (Deus lhe fale n’alma!) respondeu que fosse beber no rio do inferno. O homem olhou para ele, abriu a mão em ar de ameaça, e rogou esta praga: - todo o seu dinheiro não há de durar mais de sete anos e um dia, tão certo como isso ser o *sino salomão*! E mostrou o *sino salomão* impresso no braço. Foi isso meu senhor; foi esta praga daquele maldito.”²⁰³

Religiosidade, escravismo, fúria senhorial e superstição – estes são os componentes contestadores da senhora itaguaiense. O tio rico e destemperado, quando contrariado, não demonstrava respeito, sequer, perante o Santíssimo – em uma ordem senhorial seria factível e seguro, ao senhor, dar vazão a todo o seu destempero; já o escravo, se o fizesse, pagaria, é claro, o preço, possivelmente com a vida. Acessos públicos de raiva em tal sociedade são uma espécie de – entre outros – privilégio da camada senhorial. O arbítrio do senhor escravista, de uma forma ironicamente semelhante ao arbítrio científico e-ou modernizante do alienista, só se deteria diante dos pares e a Deus (ainda que o tio, quando furioso, deixasse de tirar o chapéu ao Santíssimo, esperava-se dele deferência religiosa). O restante dos mortais, a princípio, que se submetessem à fúria, às chicotadas, às teorias (novas e velhas) e aos

²⁰² Id. Ibid. p. 50

²⁰³ Id. Ibid, pp. 50 e 51.

experimentos da elite dominante. Não é preciso dizer que, como a reforma Pereira Passos ou o massacre de Canudos, por exemplo, demonstram, mesmo abolida a escravidão, pessoas continuariam sofrendo a fúria de “tios defuntos da prima do Costa” e seus herdeiros diretos e indiretos.

Mas, num caso excepcional, o senhor de escravos, segundo acreditava a supersticiosa sobrinha, teria sido punido. “Imagine como ficou” um senhor que tivera o boi roubado por um escravo! Um crime contra a propriedade privada, cometido por um ser humano visto, ele mesmo, aos olhos senhoriais, como propriedade privada. A cólera assumiu proporções tais que o Santíssimo e o capeta decidiram vingar-se. Uma figura supostamente inumana aproximou-se do tio - um homem pobre, sedento, maltrapilho, em mangas de camisa, que mereceria, no relato da senhora itaguaiense, uma descrição fantástica, monstruosa, como se tratasse de uma ameaça infernal, ou um autêntico representante da fúria divina. Ameaça para qual o tio, transtornado de ódio, não atentara devidamente, pronunciando os impropérios que lhe caberiam enquanto senhor. Negado o direito (até) de beber água, restou ao homem “feio” vingar-se como podia: rogou uma praga. A justiça terrena não o favorecendo, apelou ao “sino salomão.”

Eis o relato, herdeiro direto e supersticioso da tradição senhorial, da “verdadeira” causa por trás do comportamento do Costa. A versão, perfeitamente verossímil aos olhos da prima do paciente, foi exposta à maior e única autoridade científica de Itaguaí. Em resposta,

“Bacamarte espetara na pobre senhora um par de olhos agudos como punhais. Quando ela acabou, estendeu-lhe a mão polidamente, como se o fizesse à própria esposa do vice-rei, e convidou-a a ir falar ao primo. A mísera acreditou; ele levou-a à Casa Verde e encerrou-a na galeria dos alucinados.”²⁰⁴

Atônita e desconfiada diante do fato, a boca miúda construiu versões explicativas, incapazes, porém, de assimilar a “agudeza” dos “punhais” científicos do alienista. Foram levantadas hipóteses mais plausíveis e concretas que as abstrações racionais elaboradas pelo doutor. Intrigas diversas sucederam-se. Paixões humanas, “figas” diante do “Palácio de cristal” foram atribuídas ao médico. Entre várias hipóteses, duas das paixões mais recorrentes, universais e violentas - o amor e a vingança - vieram sugerir ao povoado o desvendar do mistério em torno dos “meus atos de alienista.” O doutor, dizia-se, teria trancado a “perfeitamente ajuizada”²⁰⁵ senhora na Casa Verde por frustração amorosa:

²⁰⁴ Id. Ibid. p. 51

²⁰⁵ Id. Ibid, p.51

“Comentava-se o caso [da internação] nas esquinas, nos barbeiros; edificou-se um romance, umas finezas namoradas que o alienista outrora dirigira à prima do Costa, a indignação do Costa e o desprezo da prima. E daí a vingança. Era claro.”²⁰⁶

Era claro. Um homem sucumbe às paixões humanas; o alienista não seria diferente. Por que internar duas pessoas sãs? Para não desperdiçar o prazer da desforra contra um homem que se pusera em seu caminho e contra uma mulher que o desprezara – oportunidade imperdível, aberta ao médico que passara a ocupar posição de autoridade, com amplos poderes sobre a vida da população. Uma arbitrariedade, um capricho, uma “estúpida vontade” de vingança.

Longe da capacidade de compreensão ou imaginação do senso comum itaguaiense estariam as verdadeiras motivações de Bacamarte. A “nova teoria”, sublime tentativa de jogar luzes sobre o “continente da loucura”, elevada esperança do iluminado homem da província universal, não poderia ocorrer aos demais. E, no que dependesse do médico, nem deveria. Afinal, como vimos, ele não revelava seus segredos ou prestava contas de seus atos a ninguém. Crispim Soares e Padre Lopes são, apesar de inadequados, exceções eleitas, em toda Itaguaí, pelo alienista, nos raros momento em que este escolhia revelar-se – talvez aí possamos identificar ao menos uma paixão ou necessidade humanas em Bacamarte: a necessidade de romper o cerco da solidão, ainda que de modo parcial, ainda que afastadas quaisquer possibilidades de ser compreendido, e comunicar-se.

Mas, visto que “a ciência é coisa séria,” todos os que não eram Deus, mestres, ou padre e boticário - estes também no escuro, pois conhecedores do segredo do alienista sem condições de compreendê-lo – ou seja, o povoado como um todo, submetido ao terror científico, recorria às referências do senso (e das paixões) comuns para compreender o que o ameaçava. Se o compreendessem, poderiam, talvez, melhor se proteger do terror espalhado por Bacamarte; mas o médico não cessava de intrigar a todos com suas posturas públicas (médicas) e privadas. No afã doentio de expandir o conhecimento, o alienista não se deixava conhecer.

“Mas a austeridade do alienista, a vida de estudos que levava, pareciam desmentir uma tal hipótese [de vingança contra o Costa e sua prima]. Histórias! Tudo isso era naturalmente a capa do velho. E um dos mais crédulos chegou a murmurar que sabia de outras coisas, não as dizia, por não ter certeza plena, mas sabia, quase que podia jurar.”²⁰⁷

²⁰⁶ Id. Ibid. p. 51

²⁰⁷ Id. Ibid. p. 51.

Ou ainda:

“Sucediam-se as versões populares. Vingança, cobiça de dinheiro, monomania do próprio médico, plano secreto do Rio de Janeiro com o fim de destruir em Itaguaí qualquer gérmen de prosperidade que viesse a brotar, arvorecer, florir, com desdouro e mímica daquela cidade, mil outras explicações que não explicavam nada, tal era o produto diário da imaginação pública”²⁰⁸

Até a execução de um plano maquiavélico do Rio de Janeiro para destruir Itaguaí pareceria mais factível que a existência de um homem sem paixões destrutivas, sem sentimentos de vingança, despeito amoroso, vaidade ou cobiça. A austeridade do alienista, a vida dedicada apenas aos estudos da patologia cerebral, só poderiam ser a “capa do velhaco” – a austeridade absoluta não poderia existir.

O homem do subsolo, “retrógrado e obscurantista,” provavelmente faria coro com as “versões populares” itaguaienses, inclusive no que se refere à velhacaria:

“ [...] de fato é monótono: Luta-se e luta-se. Luta-se atualmente, já se lutou outrora e tornar-se-á a lutar ainda mais. [...] Numa palavra, pode-se dizer tudo da história universal – tudo o que possa ocorrer à imaginação mais exaltada. Só não se pode dizer o seguinte: que é sensata. Haveis de engasgar na primeira palavra. E aí está até o que continuamente se dá: surgem continuamente homens de bons costumes, sensatos, sábios e amantes da espécie humana, que têm justamente como objetivo portar-se, a vida toda, do modo mais moral e sensato, *iluminar*, por assim dizer, com a sua pessoa, o caminho para o próximo, e precisamente para demonstrar a este que, de fato, se pode viver de modo moral e sensato. E então? É sabido que muitos desses amantes da humanidade, cedo ou tarde, às vezes no fim da existência, traíram-se, dando motivos a anedotas às vezes do gênero mais indecente até.”²⁰⁹

História seria luta insensata, pois interminável. Luta sem ganhadores ou perdedores definitivos, como uma constante que perpassa todas as variantes históricas; monotonia que faz da luta um fim em si mesmo, ou um motor que apenas impõe movimento, não levando a lugares definitivos ou ao sossego final. “Palácio de cristal” alcançado, e o movimento cessaria e, como ele, a história e a vida – “neste palácio colossal, sente-se que se realizou algo definitivo, que assim chegou ao término. Isto

²⁰⁸ Id. Ibid. p. 53.

²⁰⁹ DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do subsolo*. op.cit. p. 43. No original, “Ну, пожалуй, и однообразно: дерутся да дерутся, и теперь дерутся, и прежде дрались, и после дрались [...]. Одним словом, все можно сказать о всемирной истории, все, что только самому расстроенному воображению в голову может прийти. Одного только нельзя сказать, - что благоразумно. На первом слове поперхнетесь. И даже вот какая тут штука поминутно встречается: постоянно ведь являются в жизни такие благонравные и благоразумные люди, такие мудрецы и любители рода человеческого, которые именно задают себе целью всю жизнь вести себя как можно благонравнее и благоразумнее, так сказать, светить собой ближним, собственно для того, чтоб доказать им, что действительно можно на свете прожить и благонравно, и благоразумно. И что ж? Известно, многие из этих любителей, рано ли, поздно ли, под конец жизни изменяли себе, произведя какой-нибудь анекдот, иногда даже из самых неприличнейших.” Ver DOSTOIÉVSKI, F. *Sobranie sotchiniênii*, op. cit., p. 629.

constitui não sei que cena bíblica, [...] uma profecia do Apocalipse que se realiza aos nossos olhos.”²¹⁰

Brás Cubas expressaria visão semelhante quando, num delírio, viu-se conduzido às origens da vida e posto face a face com Natureza/Pandora, que o obrigou a assistir ao desfilar dos séculos.²¹¹

“Inclinei os olhos [...] e contemplei, [...] através de um nevoeiro, uma coisa única. Imagina tu, leitor, uma redução dos séculos, o desfilar de todos eles, as raças todas, todas as paixões, o tumulto dos impérios, a guerra dos apetites e dos ódios, a destruição recíproca dos seres e das coisas. [...]. Para descrevê-la [a intensidade do espetáculo] seria preciso fixar o relâmpago. [...]. [...] eu via [...] flagelos e delícias, desde essa coisa que se chama glória até essa outra que se chama miséria [...]. Aí vinham a cobiça que devora, a cólera que inflama, a inveja que baba, a enxada e a pena, úmidas de suor, e a ambição, a fome, a riqueza, o amor, e todos agitavam o homem, como um chocalho, até destruí-lo, como uma farrapo. Eram as formas de um mal, que ora mordida as vísceras, ora o pensamento, e passeava eternamente suas vestes de arlequim em derredor da espécie humana.”²¹²

A agitação inútil de um chocalho condenado a desintegrar-se. Daí vinha a melodia - desafinada, é verdade - da vida humana, contrastada ao “silêncio sepulcral” de sua ausência.²¹³ A agitação é vital e cruel, guardando, traiçoeira, glórias e misérias, ódios e apetites, vida e morte, os “seres e as coisas” dilacerando-se mutuamente. O espetáculo estaria no movimento como fim em si mesmo, envolto em vestes coloridas de palhaço, que diverte e agita. Uma comédia pulsante, retalhada, e, afinal, monótona:

“A dor cedia alguma vez, mas cedia à indiferença, que era um sono sem sonhos, ou ao prazer, que era uma dor bastarda. Então o homem, flagelado e rebelde, corria diante da fatalidade das coisas, atrás de uma figura nebulosa e esquiva, feita de retalhos, um retalho de impalpável, outro de improvável, outro de invisível, cosidos todos a ponto precário, com a agulha da imaginação; e essa figura, - nada menos que a quimera da felicidade, - ou lhe fugia perpetuamente, ou deixava-se apanhar pela fralda, e o homem a cingia ao peito, e então ela ria, como um escárnio, e sumia-se, como uma ilusão.

²¹⁰ DOSTOIÉVSKI, F. *O crocodilo e Notas de inverno sobre impressões de verão*. op. cit. p. 114.

²¹¹ Como nos referimos, Brás é acometido, em uma das passagens das *Memórias Póstumas*, por um delírio. À beira da morte, o memorialista vê-se conduzido até a origem dos séculos por um hipopótamo - a quem, debochado, não se furta de perguntar “se era descendente do cavalo de Aquiles ou da asna de Balaão.” Mas a maior curiosidade do delirante, em consonância com seu relativismo melancólico, era saber se a origem dos séculos valia “mais ou menos que a consumação.” Chegando ao destino, Brás nada ouve e nada vê “além de uma imensa brancura de nuvem”, até deparar-se com a fonte mesma de toda vida, que se chamaria “Natureza ou Pandora”. ASSIS, J. M. de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, op.cit. p. 28. Uma coincidência – Fiódor Karamázov, o cruel e zombeteiro patriarca de *Os irmãos Karamázov*, chama o filho ilegítimo, concebido através do estupro de uma incapaz, de “asna de Balaão.” O rapaz, presenteado com pecha tão gentil, assassinaria o pai. Ver DOSTOIÉVSKI, F. *Os irmãos Karamázov*. São Paulo: Ed. 34, 2008.

²¹² ASSIS, Machado de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. op. cit. p. 30-31.

²¹³ O silêncio é o que Brás encontraria nas origens dos séculos, antes do aparecimento de Pandora e do desfilar contínuo dos “chocalhos” humanos: “o silêncio daquela região era igual a do sepulcro: dissera-se que a vida das coisas ficara estúpida diante do homem.” Id. Ibid. p. 28.

Ao contemplar tanta calamidade, não pude reter um grito de angústia, que Natureza ou Pandora escutou sem protestar nem rir; e não sei por que lei de transtorno cerebral, fui eu quem me pus a rir – de um riso descompassado e idiota.

- Tens razão, disse eu, a coisa é divertida e vale a pena – talvez monótona, mas vale a pena.”²¹⁴

Rebelde e flagelado – miserável inconformista, com vísceras e pensamento expostos a dentadas –, o ser humano passaria a vida a correr atrás da felicidade, seja pela ilusão de encontrá-la, seja para recuperar aquilo que, na verdade, nunca teve, e cingir ao peito o que se desvaneceria imediatamente. A “corrida” insensata seria mais importante que a chegada, uma vez que a última não existiria. Chegar ao fim, unificar o retalhado, cingir ao peito uma felicidade sólida e permanente, equivaleria ao cessar da “corrida”, ao silenciar dos “chocalhos”, à paralisia dos atores de um espetáculo divertido e calamitoso – embora também monótono, em sua continuidade.

O fatalismo se faz presente no delírio de Brás assim como na voz subterrânea do memorialista dostoievskiano. São personagens melancólicos, que amaldiçoam continuamente o espetáculo da vida. Mas ao final de sua trajetória, o brasileiro inclina-se, pela primeira e última vez, perante uma certa verdade: “vale a pena”. Entre o grito de angústia e o riso derivado de “não sei que lei de transtorno cerebral”, valeria a pena o prosseguimento do espetáculo. O “palácio de cristal”, perante o flagelo colorido da vida, figuraria reduzido, nestes termos, não apenas à quimera, mas à mesquinha - aapequenado, silencioso e imóvel - sem dramas, sem retalhos, sem dor. O espetáculo, conclui afinal Brás, mereceria sua benção risonha, descompassada, transtornada; mereceria continuar. O “riso descompassado e idiota” de um homem delirante viria pontuar o “divertimento”, um tanto monótono, da “coisa”.

Sustentando o riso do “idiota”- que, em Brás, carrega zombaria e descrença; e, em Míchkin, como discutiremos, doçura e fé – o personagem aceita a vida, que também é morte, e pede para ser tragado por Pandora: - “Vamos lá, Pandora, abre o ventre, e digere-me; a coisa é divertida, mas digere-me.”²¹⁵ Caprichosa, imperativa, “indiferente às virtudes [ou às solicitações] do sujeito”, a gigante nega o apelo, obrigando o delirante a permanecer diante do espetáculo. Os séculos continuariam seu desfile, correndo diante dos olhos de Brás; e eis que se aproximaram os oitocentos:

²¹⁴ Id. Ibid. p. 31.

²¹⁵ Id. Ibid. p. 31.

“Meu olhar [...] viu enfim chegar o século presente, e atrás dele os futuros. Aquele vinha ágil, destro, vibrante, cheio de si, um pouco difuso, audaz, sabedor, mas ao cabo tão miserável quanto os primeiros.”²¹⁶

Sabedor e miserável. A miséria humana anularia o valor e os esforços da sabedoria oitocentistas? Para o relativista Brás, é provável que sim. Mas não é necessário assumir tal relativismo para reconhecer que o século XIX, com a sabedoria, a audácia e a agilidade que o caracterizaram, não conduziu ao “Palácio de cristal”. “Nosso século de negação” (nas palavras do homem do subsolo) se lançara na “corrida” atrás do ideal de felicidade e conforto, mas, apesar da agilidade, do ímpeto e do fôlego, não alcançou o inalcançável. Esforços desperdiçados? De maneira alguma, se aceitarmos que a história, para ser, supõe movimento e dispensa um final definitivo. Esforços e histórias equiparadas, séculos e séculos que se confundem no mesmo espetáculo? Sim e não. O “mestre” é nacional e universal, histórico e atemporal, delimitando e confundindo, respectivamente, esforços e trajetos.

“Bem, os séculos continuarão passando [diz Brás de si para si], chegará o meu, e passará também, até o último, que me dará a decifração da eternidade.”²¹⁷ Quimera. Uma última concessão de Brás, ainda uma vez frustrada, ao “Palácio de cristal.” Em lugar de decifração, viria o despertar do delírio. O hipopótamo que o conduzia à Pandora foi diminuindo à medida que o “último século” de suposta “decifração” se aproximava. Do hipopótamo se fez um pequeno quadrúpede. E Brás acordou, vislumbrando apenas o seu gato “Sultão”, que brincava na alcova, com uma bola de papel.²¹⁸ Decifração não haveria, nem os séculos terminariam sua caminhada.

E se um itaguaiense do século XIX decidisse deter a “corrida” dos séculos, aprisionando-os todos, junto com “Pandora”, na Casa Verde? E se oferecesse ao mundo a “decifração”, ou, ao menos, as pistas seguras que a ela condiziriam? Na missão de encontrar e impor o “perfeito equilíbrio das faculdades mentais,” Bacamarte acreditava na sensatez definitiva, perfeita e universal. Felicidade e equilíbrio, o sossego da estabilidade ideal. Seria a provinciana Itaguaí a pedra de toque do universo da razão? Da Europa para Itaguaí e de Itaguaí para o mundo, o fim da luta, o sossego da perfeição, a perfeita ordem do progresso, o progresso da ordem, o fim? Ironia cruel às esperanças da elite modernizante brasileira no sentido de promover a ordem e o progresso. À

²¹⁶ Id. Ibid. p. 32.

²¹⁷ Id. Ibid. p. 32.

²¹⁸ Id. Ibid.

distância geográfica e à proximidade intelectual (elitizada) da “terra das santas maravilhas,” o Brasil poderia erguer o seu “palácio”. Diante do ideal universal, de que vale a concretude histórica do passado colonial, do presente escravista a ser abolido num futuro próximo? Diante do ideal, de que valem as misérias humanas num sentido mais amplo, dentro e fora do país?

3.5 Transpondo a cerca: a perseguição

Não só a superstição colonial de contornos brasileiros e tradicionais seria trancafiada na Casa Verde, junto com “a(s) prima(s) do Costa,” mas todo o tipo de idiossincrasias de colorações nacionais e universais, como a vaidade, a covardia, o oportunismo, a bajulação, a corrupção moral e política. Se preferirmos, “a cobiça que devora, a cólera que inflama, a inveja que baba” e outros “pecados” menos graves - tudo seria alvo da “volúpia científica”²¹⁹ do mestre itaguaiense.

O auto-deslumbramento de um comerciante enriquecido, novo rico que despertava “choro e ranger de dentes entre a gente ilustre”;²²⁰ a “lesão cerebral” de um jovem bajulador que tenta promover-se na sociedade, afirmando, em discurso inflamado, que a esposa do alienista era a auto-superação da força criadora divina²²¹ - são casos exemplares da lista infindável do recolhimento alienante. Este avança, a exemplo da ciência, ininterruptamente, e a Revolta dos Canjicas vem, ao invés de deter as investidas de Bacamarte, apenas oferecer ao cientista “dois lindos casos”²²² de patologia cerebral.

Um dos casos viria do próprio barbeiro Porfírio, a esperança revolucionária de Itaguaí, que, após assumir o poder como auto-intitulado “Protetor da vila em nome de Sua Majestade e do Povo” chegara à conclusão de que a “ordem [de sempre] é a base do governo.”²²³ A retórica da revolta popular foi transformada, a partir de então, em pragmatismo político e conciliação, e o barbeiro, desprezado pela “gente ilustre”, procurou o padre, visando legitimar seu governo:

²¹⁹ ASSIS, Machado de. *50 contos de Machado de Assis*. op.cit. p.53.

²²⁰ Id. Ibid. p. 52

²²¹ Id. Ibid. p. 55.

²²² Id. Ibid. p.67

²²³ Id. Ibid. p. 68

“[Porfírio] entabulou negociações com o vigário para a celebração de um *Te Deum*, tão convincente era aos olhos dele a conjunção do poder temporal com o espiritual, mas o Padre Lopes recusou abertamente seu concurso.”²²⁴

Se a religião recusou a mão revolucionária prontamente estendida, a ciência seria mais pragmática. Logo após ascender ao poder, Porfírio foi ter com o algoz de Itaguaí, o chefe implacável da “Bastilha da razão humana”, visando à conciliação. Mais que conciliação, na verdade, ele propusera uma espécie de aliança estratégica para edificar – ou melhor seria dizer, conservar - as bases de uma sociedade estável. Que a Casa Verde fosse conservada - afinal, não caberia ao governo eliminar a loucura ou julgar méritos a ela relacionados, mas reconhecer “que a questão é puramente científica.”²²⁵

A “cega piedade”²²⁶ que acometera o povo, comovido com a remoção de parentes e amigos, seria, ainda segundo o barbeiro, uma paixão leiga, estúpida, desautorizada e - com não? - menosprezível. Que os alienados permanecessem onde estavam, mas, para satisfazer parcialmente as expectativas populares, fossem postos em liberdade alguns tantos – os mais mansos ou os quase curados. “Unamo-nos, e o povo saberá obedecer,”²²⁷ completa o novo poder de Itaguaí, propondo a aliança entre política e ciência.

O alienista se surpreenderia com “a duplicidade e o descaramento do barbeiro”²²⁸, mas nem por isso se deixaria indignar. O que Bacamarte tinha diante de si era o “descaramento” encarnado no jogo vivo, instável e imprevisível da política; diante disto, o personagem ficara, ao invés de indignado, ou moralmente constrangido, apenas deslumbrado, pois ali reconheceu um caso patente de (suposta) “patologia cerebral” - a isso ele reduziu a ambigüidade e o jogo de interesses humanos.

Do *Terror* nasceria a *Restauração*: o homem da ciência, ao contrário do que fizera o Padre Lopes, estenderia a mão ao homem da política, ponderando que, relacionada à patologia individual do barbeiro, haveria ainda a patologia coletiva de seus apoiadores. Dois lindos casos são, para o alienista, o que estão em jogo. Não há traço de indignação moral diante do “descaramento” de Porfírio; não há comoção piedosa diante de seus seguidores – “onze mortos e vinte e cinco feridos” - cuja boa fé e esperança foram abusadas politicamente. Trata-se, para Bacamarte, de um

²²⁴Id. Ibid. p. 64.

²²⁵Id. Ibid. p. 66

²²⁶Id. Ibid. p. 67

²²⁷Id. Ibid. p. 67

²²⁸Id. Ibid. p. 68

questionamento puramente científico; e o interesse científico dos casos ressalta-lhes a beleza. Pouco depois, o barbeiro e seus apoiadores estariam trancafiados na Casa Verde.

Vale ressaltarmos, mais uma vez, que, se a descrença e a crítica machadianas recaem, de maneira específica, sobre contexto nacional – suas insuficiências, contradições e misérias de ordem política, social, cultural e moral – também está em jogo, na mira, a racionalismo moderno em si: “desvios”, defeitos de caráter, fraquezas morais, idiossincrasias, quaisquer “figas e caretas” que escapassem ao ideal do “perfeito equilíbrio” racional, deveriam ser perseguidos, coletados e escondidos no “palácio alienante.”

Ninguém escapava: os que contavam mentiras, por exemplo, ou “os cultores de enigma, os fabricantes de charadas, os maldizentes, os curiosos da vida alheia,”²²⁹ nenhum deles deveria permanecer à solta. As moças “namoradas” de Itaguaí eram poupadas, pois sediam a um “impulso natural”, ao “fisiologismo” legitimador do comportamento sexual; já as “namoradeiras” eram internadas devido a supostos excessos desviantes, que escapariam ao determinismo biológico, atingindo a volúpia e outras paixões “perigosas”, consideradas evidências de insânia.²³⁰

Dona Evarista, acometida pelo “furor das sedas, veludos, rendas e pedras preciosas”²³¹ desde que voltara, deslumbrada, do Rio de Janeiro, também seria internada.

O boticário e amigo do alienista, para quem a relação de intimidade com o gênio itaguaense fora, num primeiro momento, motivo de status e exibicionismo, acovardou-se e escondeu-se, tão logo Bacamarte foi ameaçado pela rebelião dos Canjicas. Ao invés de prestar solidariedade ao amigo, Crispim Soares adoecera, para não ter de lidar com o que se passava além de sua cama de doente. Uma omissão estratégica, que omitia o próprio corpo e, até mesmo, a própria omissão. O covarde homem imaginara possíveis castigos e prisão por cumplicidade com o (então parecia) derrotado médico. Por que se comprometer, quando se pode ficar doente? Para que correr o risco de ser preso e castigado quando se pode levantar de um salto, milagrosamente curado, e ir prestar lealdade ao novo governo, conforme as circunstâncias (que pareciam aconselhar a deslealdade ao amigo caído em desgraça e a bajulação ao barbeiro)? E, desta forma, o boticário acabaria escapando da prisão política, que tanto temera, mas não da Casa

²²⁹Id. Ibid. p. 69

²³⁰ “Ele [o alienista] respeitava as namoradas e não poupava as namoradeiras, dizendo que as primeiras cediam a um impulso natural, e as segundas a um vício” Id. Ibid. p.69

²³¹Id. Ibid. p. 70.

Verde. À alegação de que sucumbira a “um movimento de terror”, o alienista contra argumentou “que o terror também é pai da loucura.”²³²

Aterrorizar-se, namorar para além do “impulso natural”, agir de forma vil, acovardar-se, deslumbra-se, envaidecer-se, maldizer. Nada era permitido. Nem o medo, nem a vaidade, nem a prodigalidade, nem o descaramento ou a duplicidade públicos, políticos ou privados, poderiam figurar de outro modo que não como doença mental.

O que a religião do Padre Lopes consideraria pecado – a galeria pecadora das “namoradeiras”, dos vaidosos, dos descarados e assim por diante – Bacamarte catalogava na fria galeria de distúrbios mentais. O pecado, segundo sustenta o discurso religioso, é inevitável, parte da condição humana, antecipado e inescapável desde sempre (ou desde a perda do Paraíso) e para sempre (até Juízo Final). O “remédio” é o arrependimento e a penitência voluntários, que não afastam a reincidência do “delito,” mas podem promover alguma forma de redenção. A falha – no caso, a condição pecadora - já está prevista e fundamentada enquanto ponto de partida, não sendo passível de tratamento metódico, como alguma espécie de doença catalogável. Desta maneira, era permitido “pecar” na Itaguaí do Padre Lopes, mas não na Itaguaí do Alienista.

²³² Id. Ibid. p. 69

3.6 Virando o juízo: o palácio às avessas.

Itaguaí contava com uma esperança, porém: o alienista, posto que humano, poderia revelar-se, também ele, um “pecador”. O homem “de bons costumes, sensato, sábio e amante da espécie humana”, capaz de “iluminar com a sua pessoa o caminho do próximo para demonstrar que se pode viver de modo moral e sensato” (segundo as palavras do memorialista do subsolo) se mostraria, cedo ou tarde, capaz de velhacarias, capaz de trair-se e perder-se nas próprias contradições e paixões. Mas as virtudes inatingíveis do alienista não constituíam, infelizmente para o povoado e, em última análise, para o próprio doutor, a “capa do velhaco.” Itaguaí não atingiria o “perfeito equilíbrio das faculdades mentais,” mas Bacamarte, de certa forma, o faria. Como resultado, o povoado continuaria a existir, na luta e na imperfeição; e o médico pereceria no asilo que idealizara.

Uma vida inteiramente dedicada aos estudos poderia ser - e aí a imaginação popular talvez acertara - sinal de monomania. Como disse o padre Lopes à infeliz D. Evarista, “isso de estudar, estudar sempre, não é bom, vira o juízo”.²³³

Os estudos do alienista o conduziriam à Casa Verde sob a condição de solitário alienado, de “juízo virado.” Mas antes, o médico levantaria uma nova hipótese, mais uma teoria revolucionária, deixando de perseguir as idiossincrasias, por demais comuns, - ou por demais verificáveis nos objetos de estudo e quantificação científicos - para perseguir a “anormalidade,” tão pouco recorrente, das virtudes morais: era tempo de virar o juízo.

Quando quatro quintos da população itaguaiense encontrava-se internada, algo despertou a atenção de Bacamarte para o possível engano de suas hipóteses metodológicas: a estatística. Os números fizeram-no “examinar os fundamentos de sua teoria das moléstias cerebrais”²³⁴; isto é - questões quantitativas interferiram na teoria, “revirando” os fundamentos e a prática. O doutor resolveu inverter a lógica da alienação. Na empreitada não haveria “virada de juízo” moral - nenhum juízo de valor, nenhuma condenação valorativa a vícios, fraquezas ou “figas” humanas, tampouco exaltação a sentimentos nobres como lealdade ou bondade, faria parte do procedimento. Quatro quintos tinha que ceder espaço a um quinto, num ajuste equacional, eis tudo. E

²³³ ASSIS, Machado de. *50 contos de Machado de Assis*. op. cit. p. 40.

²³⁴ Id. Ibid. p. 71.

disto decorria que, ao contrário do que supusera o cientista no momento anterior, a normalidade não estava no “perfeito equilíbrio”, mas no “perfeito desequilíbrio” das faculdades mentais.

Então a perseguição inverte-se - o “palácio de cristal” continua imperando, mas às avessas; e o doutor passa a recolher os dotados de virtudes morais²³⁵. No momento anterior, todas as virtudes exigidas; agora, nenhuma virtude permitida - a “retidão dos sentimentos, a boa-fé, o respeito humano, a generosidade;”²³⁶ “o zelo, a sagacidade, a paciência a moderação”²³⁷; além da modéstia, da humildade e do bom senso - todos interditados.

No conto *A igreja do diabo*, o “espírito que nega” – de forma mais apatetada que assustadora, em Machado de Assis – vem à Terra inaugurar, oficialmente, uma igreja própria. Trata-se da institucionalização de toda uma gama de “pecados” e desvirtuamentos condenados pelas “igrejas divinas”; trata-se, se quisermos, do “palácio de cristal” (religioso, no caso) às avessas: o Diabo ocupando o lugar de Deus, as virtudes tradicionais interditadas e condenadas, cedendo espaço a novas premissas, como o egoísmo, a fraude, a desfaçatez, a ausência de compaixão e assim por diante. Para realizar o empreendimento, o Diabo partiu da seguinte premissa, anunciada diante do Senhor:

“[...] as virtudes, filhas do céu, são em grande número comparáveis a rainhas, cujo manto de veludo rematasse em franjas de algodão. Ora, eu proponho puxá-las por essa franja, e trazê-las todas para a minha igreja; atrás delas virão as de seda pura...”²³⁸

A nova teoria de Bacamarte consistiria, basicamente, em instituir em Itaguaí o reinado dos “mantos de algodão” – o “perfeito desequilíbrio” mental e moral, em substituição à “pura seda” das virtudes.

Das “figas” interditadas às “figas” obrigatórias, o equívoco persiste: a busca do total, do absoluto, do “perfeito” (equilíbrio ou desequilíbrio). O ponto problemático, monomaniaco, da procura do alienista, diz respeito, justamente, ao “perfeito” – perfeitas são as formas geométricas, inexistentes na imperfeição das formas vivas. O cientista

²³⁵ “A deslocação de população levava-o a examinar os fundamentos da sua teoria das moléstias cerebrais, teoria que excluía do domínio da razão todos os casos em que o equilíbrio das faculdades não fosse *perfeito e absoluto*; [...] desse exame resultara para ele que a convicção de que a verdadeira teoria não era aquela, mas a oposta.” Id. Ibid. p. 71.

²³⁶ Id. Ibid. p. 74.

²³⁷ Id. Ibid. p. 75.

²³⁸ ASSIS, Machado de. “A igreja do Diabo.” In: ASSIS, Machado de. *50 contos de Machado de Assis*. op.cit. p. 185.

itaguaiense elabora fórmulas absolutas para tratar do fenômeno mais irregular existente. E quando o faz, é como se o “camundongo de consciência hipertrofiada” se arrogasse o direito, o poder e mesmo o dever de tratar seus objetos de conhecimento, seres humanos, sujeitos históricos, como meros, por assim dizer, “ratinhos de laboratório.” O relato machadiano das peripécias do “camundongo de consciência hipertrofiada” se arrogando senhor do “laboratório” (“Deus Simão Bacamarte”) é hilariante, justamente por mostrar o absurdo e os derrapares da desastrada tentativa – o “camundongo,” pretendendo tomar o “céu [itaguaiense] de assalto”, e se esborrachando desastradamente no chão.

Antes do desabar final do alienista, entretanto, ele seguiria insistindo em fazer do ser humano *tabula rasa*: ou o perfeito equilíbrio das faculdades mentais, todas as virtudes exigidas; ou perfeito desequilíbrio, nenhuma virtude permitida, no âmbito de uma espécie de “igreja do diabo” científica. As ambivalências, zonas cinzentas, a multiplicidade humanas não cabem em “seu sistema”, sendo dele excluídas.

Entre os pacientes, o único vereador itaguaiense a evidenciar comportamento coerente e honesto – graves sintomas! –, considera “odiosa e ridícula” a resolução, aprovada pelos colegas, segundo a qual a nova lei de recolhimento valeria para todos, à exceção deles mesmos, que não poderiam, sob nenhuma hipótese, ser recolhidos ao asilo. “A vereança não nos dá nenhum poder especial nem nos elimina o espírito humano”²³⁹ objetou o novo louco, logo enviado à Casa Verde.

A leal esposa do boticário Crispim, que oferecera não poucas demonstrações de “equilíbrio mental,” tornou-se, também, alvo da internação. Bacamarte recomendaria pessoalmente a Crispim que fosse visitá-la todos os dias na Casa Verde, supondo que “a astúcia e a velhacaria do marido poderiam de certo modo curar a beleza moral que ele descobrira na esposa.”²⁴⁰ O velhaco, porém, temendo comprometer-se, ou arriscar-se a uma nova internação, não fez visita alguma, abandonando a companheira. “Esse último rasgo de egoísmo pusilânime pareceu sublime ao alienista.”²⁴¹

Se longa foi lista de “pecadores” internados como doentes mentais, bem mais curta seria a lista de virtuosos, dotados do “perfeito e absoluto equilíbrio das faculdades” – em cinco meses de caçada, o cientista descobriria apenas dezoito “doentes

²³⁹ ASSIS, Machado de. “O Alienista.” In: ASSIS, Machado de. *50 contos de Machado de Assis*. pp. 73-4

²⁴⁰ Id. Ibid. p. 74. Grifos meus.

²⁴¹ Id. Ibid. p. 74.

da alma”.²⁴² Curto, além disso, seria o tratamento, bastando algumas “tentações”, engenhosamente elaboradas pelo alienista, para curar, ou desvirtuar, a nova categoria de internos, restituindo-lhes o devido “desequilíbrio.” Cinco meses e meio de terapêutica e não haveria mais nenhum paciente na Casa Verde²⁴³ – note-se que não foram seis meses, mas precisamente cinco meses e quinze dias. O efeito da precisão numérica, registrada em frações mensais, diárias e semanais ao longo da narrativa, reforça a comicidade e o absurdo da história, na qual as reviravoltas - teses e antíteses, velhas e novas terias que resultam em confusão e fracasso - contrastam com, e subvertem a, exatidão.

“Era difícil imaginar mais racional sistema terapêutico. Estando os loucos divididos por classes, segundo a perfeição moral em que cada um deles excedia às outras, Simão cuidou de atacar de frente a qualidade predominante. Suponhamos um modesto. Ele aplicava medicação que pudesse incutir-lhe o sentimento oposto [...], às vezes bastava uma casaca, uma fita, uma cabeleira, uma bengala, para restituir à razão ao alienado; em outros casos a moléstia era mais rebelde; recorria então aos anéis de brilhante, às distinções honoríficas, etc.”²⁴⁴

É realmente cômica a astúcia do alienista, que, pela primeira vez ao longo da narrativa, dá provas de ser, de fato, um bom conhecedor da “alma humana.” As virtudes demonstram-se facilmente corruptíveis; bastariam alguns ardis simples, mesmo pueris. “Tal era o sistema. [...]. Cada beleza moral ou mental era atacada no ponto em que a perfeição parecia mais sólida.”²⁴⁵ As bases morais da modéstia seriam implodidas por casacas, fitas, bengalas, objetos tolos - capazes, não obstante, de exercer apelo sobre a vaidade, e de “desmanchar no ar” os pontos mais sólidos das “perfeições morais”. Casaca ou anel de brilhante, o preço até poderia variar, mas a queda era segura.

Resistindo um poeta aos “remédios” contra a modéstia, Bacamarte ordenou que a matraca percorresse as vielas itaguaienses anunciando seu talento. A velha geringonça cumpriu o dever terapêutico, e comprovou, ainda uma vez, que “nem todas as instituições do Antigo Regime mereceriam o desprezo do nosso século”: não foram necessários reforços de meios de divulgação modernos, como jornais e revistas da capital. A glória “de matraca,” adstrita à província, bastou para deslumbrar e promover a “cura” do doente.

²⁴² Id. Ibid.

²⁴³ Id. Ibid.

²⁴⁴ Id. Ibid. p. 77.

²⁴⁵ Id. Ibid. p. 78.

O Padre Lopes caiu diante do Texto Sagrado - instigado pelo alienista, o religioso concordou em fazer uma análise crítica da tradução do Antigo Testamento do hebreu para o grego, mesmo sendo ilustre desconhecedor de ambas as línguas. “Em cabo de dois meses, possuía um livro e a liberdade.”²⁴⁶ Vaidade, mentira, fraude – uma bela demonstração de “perfeito desequilíbrio.”

A “beleza moral” que o alienista enxergara na esposa do boticário foi devidamente afastada em um acesso espontâneo de cólera. Inconformada com a ausência do marido, a gentil senhora bradaria contra ele, caluniando-o: “- Tratante!... velhaco!..., ingrato!... Um patife que tem feito casas à custa de ungüentos falsificados, podres...”²⁴⁷ Os ungüentos não eram podres; mas a “beleza moral” da mulher apodreceu aos olhos de Bacamarte. Calúnia e ressentimento equivaleriam à cura. Prontamente, a paciente recebeu alta.

A Casa Verde ficaria inteiramente despovoada. A terapêutica de Bacamarte confirmara-se impressionantemente eficaz. Diante do sucesso, porém, o alienista, fiel ao espírito da ciência, não consideraria a tarefa por encerrada. O filho de Itaguaí e da Europa, de olhos fixos no rigor científico, não era homem medíocre, nem suscetível ao auto-deslumbre, à satisfação apaziguante consigo mesmo - ainda não estava convencido; algo parecia esperar por ser descoberto. Haveria sempre espaço para novas dúvidas, novas incursões, metodologias e descobertas na ciência moderna: *Plus Ultra!*²⁴⁸ - eis a máxima do cientista.

²⁴⁶ Id. Ibid. p. 78.

²⁴⁷ Id. Ibid. p. 78.

²⁴⁸ “Agora, se imaginais que o alienista ficou radiante ao ver sair o último hóspede da Casa Verde, mostrais com isso que ainda não conheceis o nosso homem. *Plus Ultra!* era a sua divisa. Não lhe bastava ter descoberto a verdadeira teoria da loucura; não o contentava ter estabelecido em Itaguaí o reinado da razão. *Plus Ultra!* Não ficou alegre [...]” Id. Ibid. pp. 79-80.

3.7 *Plus Ultra!*: “Onde estão os fundamentos?”

O memorialista do subsolo aponta dois “tipos” de seres humanos. “Contradizendo-se mutuamente, mas sem se excluir” existiriam, segundo o personagem, os “homens de ação”; e, por sua vez, os “homens de pensamento,” ou os “homens inteligentes.” Os últimos viveriam enredados em um “emaranhado lógico,”²⁴⁹ que, no limite, perturbar-lhes-ia a capacidade de agir – seriam muitas as hesitações, os questionamento, as idealizações e, para aqueles que se recolhem ao “subsolo”, as angústias ressentidas de constatar, a todo momento, a distância entre os ideais – “o belo e o sublime,” fixados no “trapézio do cérebro” de “camundongos de consciência hipertrofiada” – e a concretude falha das experiências de vida.

“Para o uso cotidiano, seria mais que suficiente a consciência humana comum, isto é, a metade, um quarto a menos da porção que cabe a um homem instruído do nosso infeliz século XIX e que tenha, além disso, a infelicidade de habitar Petersburgo, a cidade mais abstrata e meditativa do globo terrestre.”²⁵⁰

Por outro lado, ainda segundo o memorialista, “todos os homens diretos e de ação são ativos justamente por serem limitados.”²⁵¹ Para saber como agir, afirma o personagem, é necessário não questionar demais:

“[...] em virtude de sua limitada inteligência [os “homens de ação”] tomam as causas mais próximas e secundárias pelas causas primeiras, e deste modo, se convencem mais rápido que os demais de haver encontrado o fundamento indiscutível para sua ação e, então, se acalmam; e isto é de fato o mais importante. Para começar a agir, é preciso, de antemão, estar de todo tranqüilo, não conservando quaisquer dúvidas.”²⁵²

Ativo, decidido e incansável – seria o alienista “um homem de ação”, na acepção defendida pelo homem do subsolo? A questão não repousa; a questão, justamente, se agita. A questão está, a meu ver, no atributo “incansável” do nosso itaguaiense. Reunindo inquietações teóricas e ação científica, Bacamarte entrega-se a um questionar incessante – *Plus ultra!* Um homem ativo, mas cujas ações são, e precisam se afirmar (de acordo com o espírito científico), incansáveis, mutantes, marcadas pelos avanços da certeza e pelos recuos da dúvida. Não há “tranqüilidade.” Não há convencimento rápido de “haver encontrado o fundamento indiscutível para a sua ação.” Há, antes, a procura,

²⁴⁹ Id. Ibid. p. 21

²⁵⁰ DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*. op.cit. p. 18.

²⁵¹ Id. Ibid. p. 29.

²⁵² Id. Ibid. p. 29.

desesperada e cômica, pelo “palácio de cristal”, a breve ilusão de tê-lo encontrado, ou de estar no caminho, e a constatação, múltipla, de não o haver alcançado. O horizonte recua, a dúvida emerge, e, novamente, o “palácio” se esfumaça. *Plus ultra!*

Os “loucos” de Itaguaí aparentemente curados e o alienista não descansa: “alguma coisa lhe dizia que a teoria nova tinha, em si mesma, uma novíssima teoria.”²⁵³ Definitivamente, o doutor não se convenceria “mais rápido que os demais de haver encontrado o fundamento indiscutível para sua ação.” Então, um novo objetivo e um novo desafio seriam propostos: “Vejam; pensava ele, se chego enfim à *última verdade*.”²⁵⁴

Novas teorias que carregam em si “novíssimas” teorias, umas dentro das outras, em seqüências contínuas, como bonecas russas, *matrióchkas* descarnadas. Chegar à “última verdade” seria possível?

Ou, na pergunta formulada desta vez pelo memorialista subterrâneo,

- “E como é que eu, por exemplo, me tranquilizarei? Onde estão as causas primeiras em que me apóie? Onde estão os fundamentos, onde irei buscá-los?”²⁵⁵

A “última verdade,” ou, como refere-se o homem do subsolo, o “fundamento indiscutível,” era a procura incessante de nosso cientista; procura que o conduziria, de modo análogo ao memorialista dostoiévskiano, abaixo do solo, longe da superfície confortável dos “homens de ação” ou ainda do tipo machadiano do “medalhão”.²⁵⁶

²⁵³ ASSIS, Machado de. *50 contos de Machado de Assis*. op. cit. p. 79.

²⁵⁴ Id. Ibid. p. 79. Grifos meus.

²⁵⁵ DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*. op.cit. p. 29.

²⁵⁶ No conto machadiano *Teoria do Medalhão*, publicado, junto ao *Alienista*, em *Papéis Avulsos* (1882), um pai zeloso explica ao filho como exercer o ofício prestigiado de “medalhão”. A “profissão” consistiria, basicamente, em acumular status social, fazer-se “grande e ilustre” como um fim em si mesmo, mantendo-se longe da paixão ou dos embates pelas idéias – em outras palavras, acomodar-se ao “meio”, ou, segundo expressão paterna, “aceitar as coisas integralmente”, especializando-se na arte de concordar, agradar e impressionar, através do exercício da retórica vazia, pontuada de frases feitas, em “discursos de sobremesa, de solicitação ou de agradecimento.” A vulgaridade e a praticidade seriam virtudes imprescindíveis ao exercício do ofício, já que qualquer originalidade ou presença de espírito crítico poderiam inviabilizá-lo. Quanto às “santas maravilhas,” seria importante demonstrar simpatia e atualização diante das mesmas, não por convicção, mas por “aceitar as coisas integralmente”, isto é, se as mesmas exerciam pressão e presença contínua, solicitando reestruturações sociais ou impondo-se em “discursos de sobremesa”, fazer-se-ia necessário reproduzir sua fraseologia. O filho conclui: - “Vejo que vosmecê condena toda [...] aplicação de processos modernos.” E o pai esclarece: Condeno a aplicação, louvo a denominação. O mesmo direi de toda recente terminologia científica; deves decorá-la [...] como tens de ser medalhão mais tarde, convêm tomar as armas de seu tempo.” E segue exemplo valioso de aplicação da “teoria do medalhão”: “longe de inventar um *Tratado científico da criação de carneiros*, compra o carneiro e dá-o aos amigos sob a forma de jantar, cuja notícia não pode ser indiferente aos concidadãos.” Ser um “medalhão” implicaria afetar, pelo bem das aparências, alguma atualização no que dissesse respeito a modismos científicos, seguindo, rigorosamente, o caminho inverso àquele traçado pelo alienista: evitar “o método de interrogar os próprios mestres e oficiais da ciência, nos seus livros, estudos e memórias, [porque] além de tedioso e cansativo, [tal método] traz o perigo de inocular idéias novas.” Ver ASSIS, Machado de. *50 contos de Machado de Assis*. op.cit. pp. 82-90.

Cogitativo, “estranho a todas as coisas que não fosse o tenebroso problema da patologia cerebral”²⁵⁷, o sábio passeava por sua biblioteca, “a mais rica dos domínios ultramarinhos de Sua Majestade.”²⁵⁸ A idéia fixa não o abandonava; o desejo inconformado de chegar à “verdade última” o fazia questionar – teria curado ou apenas descoberto o “perfeito desequilíbrio das faculdades”? E seguia Simão tirando uma idéia de dentro da outra, “cavando por aí abaixo”²⁵⁹ até chegar às últimas, às mais ocultas verdades. Ao contrário do “homem de ação” caricaturado pelo memorialista do subsolo, e contrário do “medalhão” o alienista “cava por aí abaixo,” não se contentando com a solidez das certezas superficiais, fáceis – até chegar ao subsolo, ele também.

Mais e mais fundo, o bom homem da ciência atolar-se-ia em cogitações, assolado pela “idéia da dúvida,”²⁶⁰ pelo motor e o método mesmo do *cogito* moderno.

Enquanto abre, destaca e torna a abrir *matriochkas* ideais, ocorre a Bacamarte: “eu não posso ter a pretensão de haver-lhes [aos pacientes] incutido um sentimento novo ou uma faculdade nova; uma e outra coisa existiam no estado latente.”²⁶¹

Como diria o Diabo ao Senhor, o “manto das virtudes” possui “franjas de algodão” – puxar pelas “franjas” para esgarçar a “seda” seria o “método” utilizado por Satanás na construção de uma igreja própria, alicerçada, não obstante, em valores – demoníacos, mas ainda assim valores: ódio, desprezo, egoísmo, etc, norteadores da igreja às avessas. No caso, não se tratava do dever humanitário de curar a “doença da alma” em nome da ciência, mas do prazer diabólico de ver chafurdar a alma humana. A Casa Verde, por sua vez, não era, nunca pretendeu ser, é certo, uma “igreja demoníaca”, mas é irônico como Bacamarte acaba utilizando os mesmo métodos e chegando às mesmas verdades do “Diabo” machadiano: as franjas de algodão lá estavam, ainda que difíceis de visualizar, no Padre Lopes, por exemplo; Bacamarte puxou-as, e chegou à conclusão de que sempre estiveram lá, como remendos imorais, “desequilíbrios” latentes.

O Diabo dar-se-ia por satisfeito, ficaria exultante, enquanto o método obtinha sucesso e sua igreja expandia-se, abarrotada de novos “fiéis”; Bacamarte, porém, não se satisfaria. Casa Verde esvaziada, constatado o “estado latente,” e as “franjas de

²⁵⁷ ASSIS, Machado de. “O Alienista”. Em : ASSIS, Machado de. *50 contos de Machado de Assis*. op. cit. p. 79.

²⁵⁸ Id. Ibid. p. 79.

²⁵⁹ Id. Ibid.

²⁶⁰ ASSIS, Machado de. “O Alienista.” Em: ASSIS, Machado de. *50 contos de Machado de Assis*. op.cit. p. 79.

²⁶¹ Id. Ibid. p. 79.

algodão” puxadas uma a uma; e eis que “a idéia da dúvida” vem assolar, ainda uma vez, o pobre alienista.

O homem do subsolo descreve da seguinte forma as dúvidas e especulações que vêm atormentar o “homem inteligente”:

“Faço exercício mental e, por conseguinte, em mim, cada causa primeira arrasta imediatamente atrás de si outra, ainda anterior, e assim por diante, até o infinito. Tal é, de fato, a essência de toda a consciência, do próprio ato de pensar.”²⁶²

Ainda uma idéia arrastar-se-ia atrás da outra, ou sairia de dentro da outra: era hora do alienista avaliar seu próprio “equilíbrio mental,” como o faz o homem do subsolo ao longo de suas memórias, “arrastando as causas primeiras até o infinito.”

- “Pois quê! Itaguaí não possuiria nenhum cérebro concertado? Esta conclusão tão *absoluta* não seria por isso mesmo errônea, e não vinha, portanto, destruir o *largo e majestoso edifício* da nova doutrina psicológica?”²⁶³

Aqui, pela primeira vez, o absoluto figura suspeito ao doutor, o “perfeito” pareceu-lhe duvidoso, mandando aos ares o “largo e majestoso edifício” ou o “palácio de cristal”. *Plus ultra!* – e então desabaria a “tempestade moral”:

“A aflição do egrégio Simão Bacamarte é definida pelos cronistas itaguaienses como uma das mais medonhas tempestades morais que têm desabado sobre o homem. Mas as tempestades só aterram os fracos; os fortes enrijam-se contra ela e fitam o trovão. Vinte minutos depois alumiu-se na fisionomia do alienista uma suave claridade.”

E mais uma idéia foi sacada das anteriores:

“[...] achou em si os característicos do perfeito equilíbrio mental e moral; pareceu-lhe que possuía a sagacidade, a paciência, a perseverança, a tolerância, o vigor moral, a lealdade, e todas as qualidades enfim que podem formar um acabado mentecapto.”²⁶⁴

Duvidando logo desta hipótese – a dúvida aqui é metódica, é moderna – o cientista acha prudente comprová-la.²⁶⁵ Convoca os amigos e os interroga – “nenhum defeito; nenhum vício; tudo perfeito?” A confirmação veio unânime e o padre Lopes ainda fez notar que, entre as qualidades do alienista, destacava-se, admiravelmente, a modéstia.

²⁶² DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*. op.cit. p. 29-30.

²⁶³ ASSIS, Machado de. “O Alienista.” Em: ASSIS, Machado de. *50 contos de Machado de Assis*. op.cit. pp. 79-80. Grifos meus.

²⁶⁴ Id. Ibid. p.80.

²⁶⁵ “Duvidou logo, é certo, e chegou mesmo a concluir que era ilusão; mas sendo homem prudente, resolveu convocar um conselho de amigos, quem interrogou com franqueza.” Id. Ibid. p. 80

Mais alegre que triste, rendeu-se Bacamarte a – ainda! – uma nova doutrina, reunindo em si “a teoria e a prática.”²⁶⁶ Com “os olhos acesos de convicção científica”²⁶⁷, o doutor recolheu-se, sozinho, à Casa Verde, onde se pôs a estudar, buscando curar a si próprio. As idéias, certamente, continuariam saindo umas de dentro das outras, arrastando-se, em seqüência, até o infinito. Nosso cientista fora arrastado ao subsolo.

Como a vida, ao contrários das idéias, não é seqüência infinita, precisamente 17 meses depois faleceu o alienista, sem ter encontrado a “cura”, sem ter chegado à “última verdade,” às “causas primeiras” ou aos “fundamentos.”

Em *A igreja do Diabo*, de forma inusitada na obra de Machado, Deus toma a palavra, quando vem dizer a Satã:

- “Que queres tu, meu pobre Diabo? As capas de algodão têm agora franjas de seda, como as de veludo tiveram franjas de algodão. Que queres tu? É a eterna contradição humana.”²⁶⁸

Trata-se, bem ao estilo machadiano, de um Deus relativista, ao menos no que diz respeito à “contradição humana” – nem *Ele* se afirma capaz de conferir à humanidade (aos vivos, de toda forma) o absoluto, o “perfeito equilíbrio” ou o “perfeito” desequilíbrio, a “pureza” das “capas,” sempre ambivalentes.

Quando os desvirtuados da “igreja do Diabo” começam a “pecar”, abraçando, desobedientemente, as virtudes - ou ainda, fazendo “figas e caretas” diante do “palácio de cristal” demoníaco, como sempre o fizeram diante do divino – Satanás fica surpreso e inconformado. “Velho retórico”; “Tú és vulgar!”²⁶⁹ diria o Senhor ao diabo. *Ele* não se espantaria diante da nova/velha contradição, sabendo que as “franjas de seda” sempre estariam lá, com as “de algodão.” A “capa” não é “pura”, as “franjas” não são absolutas – o absoluto, para os “pecadores,” sejam os filiados a uma ou a outra “igreja,” não está garantido. Eles estão, por isto, imersos no tempo, na história.

Mas eis que o nosso alienista desobedecera às regras da “eterna contradição”. Coerente e virtuoso, inteiramente entregue ao ideal, teceu Bacamarte uma capa de seda pura. O “castigo” seria a morte – a exclusão, a alienação completa, o “subsolo” e, no limite, a extinção física: sem a própria vida, sem herdeiros, sem história.

²⁶⁶ “Simão Bacamarte curvou a cabeça juntamente alegre e triste, e ainda mais alegre que triste. [...] - A questão é científica, dizia ele; trata-se de uma doutrina nova, cujo primeiro exemplo sou eu. Reúno em mim mesmo a teoria e a prática” Id. Ibid. p. 80.

²⁶⁷ Id. Ibid. p. 81.

²⁶⁸ ASSIS, Machado de. “A igreja do Diabo.” In: ASSIS, Machado de. *50 contos de Machado de Assis*. op.cit. p. 190.

²⁶⁹ Id. Ibid. p. 185.

É interessante pensar que os personagens partem de “lugares” opostos – cinismo desesperado e paralisante do homem do subsolo; e, em outro extremo, a crença cega e incansável de Bacamarte – para alienarem-se da “superfície” e encontrarem-se no “subsolo”. As trajetórias, a princípio opostas, levam ambos os “homens inteligentes,” cujos pensamentos se fixaram no “belo e no sublime” ao subterrâneo, à derrocada - da Casa Verde ao subsolo é o trajeto: Simão Bacamarte em suas mutantes convicções científicas, “escavando” e corroendo o próprio cérebro em busca da “verdade última”; o homem do subsolo convulso, rangendo os dentes de raiva e de impotência.

Bacamarte atingira o “palácio de cristal” das virtudes, e terminaria condenado. *Plus Ultra!* - e o médico descobre que estivera vivendo, sozinho, no “palácio” *Plus Ultra!* e constata que o “palácio” no qual estivera vivendo até então é, também ele, uma espécie de “subsolo,” contrário à vida – às falhas da experiência concreta, e, por isso mesmo, insustentável. *Plus Ultra!* e o “palácio de cristal” torna-se o asilo de um homem só; *Plus Ultra!* e dezessete meses depois – talvez em uma última e cruel ironia machadiana, em *O alienista*, à precisão matemática aplicada ao ser humano - o médico estaria, literalmente, debaixo do solo.

Onde estariam os fundamentos ou as “causas primeiras”? - conforme perguntam o memorialista dostoievskiano, e, à sua maneira, o alienista brasileiro. Debaixo do solo? No desconsolo e na impotência, na solidão, na inação e na morte, necessariamente? Na negação da civilização? Na negação ou rebaixamento da razão e das atividades humanas? Existiriam “fundamentos” e “causas primeiras”? Seria possível acessar a “última verdade”?

O homem do subsolo não apresenta propostas. Apenas constata, amargurado e cínico, a inutilidade de buscar solucionar as questões, preferindo refugiar-se no próprio mundo subterrâneo: “Mas que fazer se a destinação única e direta do homem inteligente é apenas a tagarelice, a intencional transferência do oco ao vazio?”²⁷⁰ A “resposta,” no caso, seria fazer nada, tagarelando inutilmente, e movimento a vida dar-se-ia do “oco ao vazio”, do nada ao nada. Neste sentido, o memorialista do subsolo pode ser considerado uma espécie de niilista.

²⁷⁰ DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*. op.cit. p. 30-31.

Capítulo IV - Sobre cientistas e revolucionários.

Há entre nós uma nova geração poética, geração viçosa e galharda, e cheia de fervor e convicção.

[....]

O desenvolvimento das ciências modernas [...] despovoaram o céu dos rapazes, lhes deram diferente noção das coisas, e um sentimento que de nenhuma maneira podia ser o da geração que os precedeu.

Machado de Assis, A nova geração.

A época então era especial; aparecera algo novo, muito diferente do antigo silêncio, e algo até muito estranho mas percebido em toda a parte.

Dostoiévski, Os demônios

4.1 O que fazer?

Transpor as cercas das definições tradicionais era tarefa – e risco – que o alienista enfrentou com a ousadia e a circunspeção de um cientista em exercício. É, de acordo com o que viemos afirmando, o ofício mesmo da ciência e do pensamento modernos: transpô-las em exercício contínuo, sem noção exata do que estará esperando do outro lado para, chegando lá, transpô-lo e transpor novamente. A transposição, a expansão do “universo infinito,” é revolucionária em variados sentidos. As múltiplas revoluções da vida moderna têm, conforme apontamos, caráter científico, técnico, econômico, cultural, abrangendo cada uma e todas as esferas da sociedade. A princípio o cientista itaguaiense não tinha intenção de extrapolar, em sua “revolução científica”, os limites experimentais mais ou menos restritos da Casa Verde e dos supostos “loucos” nela encarcerados; já do ponto de vista teórico-metodológico, por assim dizer, a experiência itaguaiense, se bem sucedida fosse na descoberta da cura para a “doença da alma”, poderia aplicar-se, posto que a ciência não reconhece fronteiras ou cercas intransponíveis, mundo afora, não restringindo-se às “cercas” do povoado brasileiro,

mas ultrapassando as “cercas” humanas de maneira geral. Isto permitiria, por fim, a “transposição” universal das definições tradicionais do que se é, do que se sente, de como agir e como comportar-se.

Na obra de Machado de Assis os “revolucionários” da ciência ou do capital, imbuídos do espírito transgressor da modernidade, são encarnados em personagens como o nosso médico itaguaiense, como o filósofo evolucionista Quincas Borba, ou ainda enquanto ousados capitalistas – ousados no sentido de atreverem-se a transpor, em busca de lucro, as “cercas” da moralidade, da economia e de certos meios de consagração tradicionais - como Palha (*Quincas Borba*) ou Nogueira (*Esaú e Jacó*). Os últimos seriam personificações dos “homens de ação” do capital, dos novos senhores – ou dos velhos senhores sob um *modus operandi* em mutação, como o Barão de Santos (*Esaú e Jacó*) – no âmbito de uma ordem crescentemente influenciada pelas normas da economia política, e não pelo que Sílvia Romero chamaria “carolice” religiosa.²⁷¹

O Barão de Santos, próspero banqueiro que ostentava título nobiliárquico, recorria, entre negócios lucrativos e compromissos sociais, ao misticismo. O personagem é pai dos gêmeos Pedro e Paulo, rivais complementares que lutaram dentro do ventre de Natividade, e que seguiriam enfrentando-se ao longo da vida, inclusive na disputa amorosa pela mesma jovem. A duplicidade dilaceraria e liquidaria a menina Flora, que não soube escolher entre pretendentes a um só tempo idênticos e opostos - “Ai, duas no meio seio moram!”, cita o narrador, afirmando que o verso de *Fausto* é a síntese perfeita do impasse que resultaria na morte de Flora.²⁷²

Subitamente, o tom trágico e compassivo da narrativa, envolvendo o sofrimento da menina, é substituído pelo sarcasmo e pela mordacidade tão presentes na obra machadiana: entre um e outro parágrafo, Goethe desaparece e cede espaço a Plácido, o guru espiritual do Barão de Santos.

Portador de duvidosas faculdades mediúnicas, o personagem misturava ciência algébrica a doses moderadas de espiritualidade, e talvez fosse capaz, afirma o narrador, de solucionar o caso – dada a diferença de Goethe a Plácido, o mestre espiritual poderia ser de alguma ajuda. Infelizmente Plácido, “doutor em matérias escuras e complicadas [e que] sabia o valor dos números, a estatística da eternidade, a divisibilidade do infinito”, havia morrido em ofício, pregando a três discípulos.

²⁷¹ ROMERO, S. op.cit.

²⁷² Ver ASSIS, M. *Esaú e Jacó*; *Memorial de Aires*, op.cit, p. 172.

O estatístico brasileiro da alma, revela-se ainda, tivera de enfrentar a dissidência daqueles que “pregavam que a correspondência [das vogais com os sentidos humanos] não era entre as vogais e os sentidos [como queria o guru], mas entre os sentidos e as vogais.” Os cismáticos chegaram à conclusão de que “o homem é um alfabeto de sensações”, e abandonaram o mestre. Esta importante contenda algébrica e transcendente chegaria ao fim, eventualmente, com a morte do obscuro matemático-metafísico. Ainda assim, haveria a possibilidade de evocar a alma do falecido mestre no além, em busca de esclarecimentos sobre o impasse dilacerante de Flora. Algo que o Barão estaria ocupado demais para tentar, uma vez que “cuidava agora de umas liquidações últimas e lucrativas. Não só de fé vive o homem, mas também de pão e de seus compostos e similares.”²⁷³

Enfim, se o falecido mestre da alma e da ciência podia ser evocado no além, o pai de família, banqueiro e barão cuidava da própria fortuna, do capital, mais valioso que os tormentos de Flora, que a paixão dos filhos, que os dilaceramentos fáusticos ou que o pão celeste. A inversão da máxima cristã, “nem só de pão vive o homem,” marca a identidade “revolucionária” do Barão capitalista, um arrivista, um “homem de ação” – ao vencedor o pão e seus componentes; ao vencedor as batatas, as “liquidações últimas e lucrativas” do sistema moderno, materialista.

Porém, um revolucionário político no sentido consagrado pela mística, heróica ou atemorizadora, jacobina ou socialista, ligado à modernidade transfigurante de regimes e organizações político-sociais, ou contagiado pelo afã de “tomar céu de assalto”, é algo que não marcaria especialmente a literatura machadiana – o revolucionário itaguaiense, o Canjica consagrado na “diferença entre Itaguaí e Paris” é prova desta presença, no mínimo, esmorecida; tal arquétipo tampouco marcaria, em especial, os desdobramentos políticos mais importantes do Brasil da segunda metade dos oitocentos, que culminaram em caminhos mais conciliatórios que diretamente combativos.

Por outro lado, na Rússia de Dostoiévski foi elaborada toda uma mística referente ao enfrentamento revolucionário socialista, que imprimiu sua marca não só em processos históricos de radicalização, mas na própria literatura do país, e, muito significativamente, em obras consagradas e na trajetória mesma do autor.²⁷⁴

²⁷³ Id. Ibid. pp. 172-173.

²⁷⁴ Nos anos de 1840, Dostoiévski envolveu-se no chamado “círculo Petrachévski.” Mikhail Butachévitch- Petrachévski era um intelectual simpático a idéias fourieristas, e que recebia em sua casa,

Uma interrogação geral que se apresentava à Rússia, ao Brasil e a tantas sociedades, européias ou não, enquanto o “sólido desmanchava-se no ar”, foi elaborada e parcialmente respondida (isto é, houve tentativa dedicada e destemida no(s) sentidos(s) de respondê-la), no país de Dostoiévski, pelo revolucionário russo Nicolai Tchernichévski. O que fazer? (*Chto diélat?*) pergunta ele no século XIX; O que fazer? - refaz a pergunta Lênin no século XX, sempre no sentido revolucionário.

O que fazer? - título do romance socialista de N. Tchernichévski, escrito em 1863, era a pergunta urgente que se apresentava na Rússia da servidão recém abolida; pergunta que se apresentava, com força crescente, no Brasil das elites urbanas e rurais, dos populares livres, escravizados ou, em breve, libertos.

Como vínhamos desenvolvendo, do “mundo fechado ao universo finito” a modernidade exapandia-se, deparando-se com um sem número de contextos humanos, e, no contexto nacional brasileiro, a pressão das “santas maravilhas” colocava em questão o sistema de trabalho escravista e, não menos importante, o destino de uma população inteira nele envolvida - trabalhadores livres, senhores, agregados e escravos.

O que fazer era a pergunta em torno da qual Dostoiévski polemizara violentamente em 1871, com a publicação de *Os demônios*; era a indagação que atormentava, naquele mesmo, exato, ano, o Brasil da Lei do Ventre Livre - um dos

em São Petersburgo, membros da *intelligentia* russa de diversas orientações. Nas reuniões discutia-se, de maneira geral, questões políticas contemporâneas. O chamado “círculo” não tinha linha política definida, e, ao que tudo indica, nenhum esquema conspiratório delineado. Petrachévski mantivera posição moderada quando eclodiram as revoluções de 1848 na Europa ocidental, que provocaram grande entusiasmo entre a *intelligentsia* russa. A quantidade de presentes nas reuniões aumentou significativamente, e as propostas de fazer evoluir o caráter informal das “sextas-feiras” em direção a uma organização política propriamente dita, começaram a manifestar-se. Entre os freqüentadores mais exaltados do círculo Petrachévski, destacava-se o radical de origens nobiliárquicas Nicolai Spiéchniev, jovem cosmopolita ligado às doutrinas extremistas, materialistas e utilitárias difundidas pelas sociedades clandestinas francesas. Em uma das reuniões do ano de 1848, na qual Dostoiévski esteve presente, Spiéchniev fez um discurso veemente, que terminava com a seguinte conclusão: “Portanto, senhores, como só nos resta a palavra falada [na repressora atmosfera russa], pretendo usá-la sem receios ou escrúpulos, a fim de fazer a propaganda do socialismo, do socialismo, do terrorismo, de tudo o que é bom no mundo. Eu os aconselho a fazerem o mesmo.” O jovem conseguiu reunir em torno de si, com o propósito de formar uma sociedade clandestina dedicada a atividades de propaganda e à promoção da revolução, um grupo de sete pessoas, entre as quais Dostoiévski. Em 1849, sob a forte censura e autoritarismo político do governo Nicolau I, o autor, junto a outros membros do círculo Petrachévski, foi preso e sentenciado à morte, recebendo a notícia de que a pena havia sido comutada no último minuto, já diante do pelotão de fuzilamento. Dostoiévski seria enviado, por quatro anos, à “casa dos mortos” – um presídio de trabalhos forçados onde a maioria dos detentos, de origem camponesa, manifestava alto desprezo pelos presos políticos, provindos da elite intelectual e/ou econômica – e passaria mais seis anos no exílio siberiano, servindo o Exército. Duas décadas mais tarde, Spiéchniev serviria como fonte de inspiração para a personagem Nicolai Stavróguin, o jovem e belo aristocrata ateu de *Os Demônios*. Sobre o círculo Petrachévski e o envolvimento de Dostoiévski, ver FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Os anos de provação: 1850-1859*. São Paulo: Edusp, 1999. Sobre Spiéchniev, ver o capítulo 18 de FRANK, J. *Dostoiévski: as sementes da revolta (1821 a 1849)*. São Paulo: Edusp, 1999.

golpes fatais, não obstante parciais, a toda uma organização social que se arrastava em estado agonizante desde então, e na incerteza quanto aos desdobramentos futuros, como um Ippolit morrendo e perguntando-se o que seria (ou não seria) da vida por vir.

Em tal contexto, houve a preocupação de resguardar, na mudança, certos interesses; garantir o status social e econômico, no Brasil, de minorias dominantes, economicamente privilegiadas e racialmente demarcadas. Deste modo, foi adaptada toda uma vertente racista, parte integrante das “santas maravilhas” (pseudo) científicas a serviço da ação colonialista européia na África e na Ásia, para onde o assim denominado “fardo do homem branco” seria carregado com empenho e ganância.²⁷⁵ Se o espalhar, supostamente, do germe da “civilização” por continentes inteiros figurava como direito e dever, a elite patriarcal do Brasil não abdicaria de semelhante “missão” no âmbito nacional. Se as liberdades individuais e o livre mercado de trabalho eram inovações que se impunham com o devido aval da “terra das santas maravilhas,” as teorias que buscavam respaldo científico para legitimar a dominação racial (esta tradicionalmente garantidora do *satus quo* brasileiro) não seriam rejeitadas. Era preciso alterar o sistema de trabalho mantendo certa estrutura de segregação racial, e para isso, contava-se com, e adaptava-se de diversas maneiras o acervo teórico produzido no coração mesmo das pressões inovadoras.

Há, como é plenamente sabido, setores da intelectualidade modernizante brasileira que se apropriam, convenientemente, de autores europeus como H. Spencer, propagador do “darwinismo social”, autor evolucionista e também adepto da máxima *ordem e progresso*, do mestre A. Comte, estampada na bandeira do novo Brasil republicano - o progresso científico e a ordem modernizadora excludente, conservadora de certos privilégios raciais e sociais.

O organicismo a serviço da conservação dos “humilhados e ofendidos” enquanto tais, para que a ordem, o progresso e a “evolução” – social e racial – da “espécie” não escapassem do previsto, do desejado e pré-estipulado em certos tratados “científicos,” aplicados às sociedades e à diversidade humanas. E ao vencedor habitual as “batatas,” sem maiores questionamentos ou responsabilizações sociais, sem empecilhos morais, comoção ou compaixão diante do (pretensamente) inevitável esmagamento do mais fraco em prol do mais forte. Isto será exposto, denunciado e ironizado nas “obras

²⁷⁵ Ver SAID, E. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

milagrosas” de Machado, na “filosofia” fisiológica de Quincas Borba, que permite a *Humanitas* avançar, esmagando física e psicologicamente quem estivesse no caminho.

A não responsabilização e o não constrangimento morais recairiam com a mesma leveza cega sobre a espécie humana quanto sobre qualquer espécie animal. Machado de Assis, ele mesmo descendente de escravos, deflagraria contra tal organicismo o ataque ferino das palavras, reunidas no batalhão desiludido de sua arte.

Nas *Memórias Póstumas* e, sobretudo, em *Quincas Borba*, obras às quais retornaremos, o evolucionismo darwiniano aplicado à sociedade é criticado mais direta e detidamente que em *O Alienista*. Bacamarte, porém, não deixa, como viemos discutindo, de ser uma sátira contundente, assim como o homem do subsolo, a certas vertentes do pensamento oitocentistas que insistiam em fazer do ser humano *tabula rasa*, uma “tábua de logaritmos” submetida às leis da natureza e ao que estaria desde sempre e para sempre pré-estabelecido como desejável, normal, aconselhável ou, enfim, em acordo com uma suposta *ratio* absoluta – até que viesse outra teoria científica para “esclarecer” melhor o comportamento humano, num sistema de vantagens e desvantagens. O que se tem é o racionalismo elevado à condição de onipotência e o ser humano reduzido, em última análise, à nulidade biológica ou neurológica.

O organicismo foi influente, de formas muito específicas e diferenciadas, no Brasil e na Rússia. Lá, marcaria o pensamento e os posicionamentos de certos intelectuais, entre eles o próprio socialista N. Tchernichévski – intelectuais em relação aos quais Dostoiévski se opôs de forma direta e contundente. No processo, o autor compôs personagens e estruturou diálogos plenos de crítica e alertas em torno de questões referentes ao racionalismo moderno, especialmente em suas vertentes atéias, organicistas, socialistas e liberais. O ápice da polêmica dostoiévskiana, neste sentido, remete aos anos 1860 e culmina, em 1871, com a publicação de *Os demônios* - período em que o assim chamado *niilismo* russo esteve em evidência, tornando-se um dos centros de discussões e disputas intelectuais e assumindo contornos revolucionários, isto é, propondo alternativas revolucionárias, dos pontos de vista ideológico, moral e social, à ordem estabelecida e aos padrões culturais vigentes.

Diante de grandes desafios e rápidas mudanças - por vezes impostas, de forma mais ou menos direta – “o que fazer” era uma pergunta e uma sentença no horizonte moderno. Em relação à Rússia, a pergunta seria formulada e parcialmente respondida, nos termos da revolução social, via alternativas socialistas.

Os debates intelectuais travados pela *intelligentsia* russa de meados do século XIX foram marcados pelo populismo, em suas várias correntes, e pela radicalização deste movimento na década de 1860.

O termo tornou-se uma forma genérica de referência às propostas e embates desenvolvidos pela *intelligentsia* oitocentista russa anterior à influência marxista. Na verdade, o que se pode verificar é uma enorme variedade de ideologias e propostas políticas em disputa dentro de um rico cenário intelectual, genericamente denominado “populismo”. O Tsarismo, a servidão, a história e o desenvolvimento econômico eram temas freqüentes das discussões do período, as quais repercutiram, de formas variadas, na mudança profunda que aquela sociedade viveria nas décadas seguintes.

Segundo a definição contida no verbete “Populismo”, do *Dicionário de Política*, organizado por Norberto Bobbio, populistas são “as fórmulas políticas cuja fonte de inspiração e termo constante de referência é o povo, considerado como agregado social homogêneo e como exclusivo depositário de valores positivos, específicos e permanentes.”²⁷⁶

Seria representada dentro da categoria “povo” a maioria considerada marginalizada dos grandes processos históricos de modernização, nos quais o papel central seria exercido por uma elite econômica e/ou intelectual. O discurso populista estabeleceria, assim, uma dicotomia entre elite e povo: a primeira apontada como fonte de corrupção e decadência morais, enquanto o povo manteria intactos, supostamente, valores morais e culturais ameaçados, representando assim o futuro “redentor” de toda a nação.

As tendências populistas verificam-se, geralmente, quando processos de modernização econômica ou cultural estão em curso, sendo características dos períodos históricos de transição (como era, certamente, o caso da Rússia no século XIX). Não raro contêm um forte viés nacionalistas, já que a modernização, freqüentemente considerada portadora de decadência moral e cultural, é associada a valores estrangeiros, enquanto o povo é louvado como aquele que mantém a pureza moral autêntica daquilo que constituiria a identidade nacional.²⁷⁷

Os termos *narodnik* (populista) e *narodnichestvo* (populismo) surgiram e se afirmaram na Rússia, de acordo com Richard Pipes, somente em meados dos anos 1870, em referência, então, a uma geração específica do movimento revolucionário do país -

²⁷⁶ BOBBIO, Norberto *et alli*. *Dicionário de Cultura Política*. Brasília: Unb, 2000.

²⁷⁷ Id. *Ibid*.

aquela que “foi ao povo” nos anos 1870. Com o decorrer do tempo, porém, o termo passara a designar todas as correntes revolucionárias russas anteriores ao marxismo, o que, na opinião de Pipes, é uma generalização incorreta e historicamente insustentável.²⁷⁸

Franco Venturi, no entanto, vê a geração revolucionária dos anos 1870 como herdeira do pensamento político e social das gerações que a precederam, existindo, segundo ele, uma relação de identidade que agrega, no que podemos designar com o termo “populismo”, a *intelligentsia* russa desde os anos 1820 até os anos 1880. Segundo o autor,

“todo o movimento revolucionário do século XIX, desde os dezembristas e antes dos marxistas – isto é, todo o populismo russo”, deve ser visto em conjunto, como “uma corrente que apesar de suas diferenças e lutas internas conservava uma unidade própria e uma continuidade”, ou, enfim, como “uma única peripécia humana, em seu nascimento, desenvolvimento e trágico final.”²⁷⁹

Uma entre outras respostas desenvolvidas na Rússia oitocentista à pergunta formulada pelo *naródnik* Tchernichévski foi o que receberia a pecha (rejeitada pela maioria dos revolucionários) de “niilismo”: a proposta de firme destruição da ordem estabelecida, a negação, a princípio, do existente, como forma de abrir o caminho à renovação. Em ênfase, a tarefa primeira e urgente de destruir - a reconstrução ficaria a cargo das próximas gerações. Trata-se, mais uma vez, de uma das alternativas elaboradas pela *intelligentsia* russa, uma proposta de modernização refratária a continuísmos (econômicos, sociais e morais) e a conciliações. A solução revolucionária, destruidora (mas, como toda destruidora, parcialmente conservadora) do *satus quo*, ascenderia ao poder na Revolução de outubro – período posterior, evidentemente, e com características diferenciadas em relação ao contexto vivenciado e enfrentado por Tchernichévski. Tratava-se, certamente, de outra *intelligentsia*, bolchevique, que assumiria o poder, mas que não deixaria de evocar a memória e a mística em torno do *Que fazer?*

Enquanto na Rússia uma parte da intelectualidade optaria, no moderno contexto de mutações, pelo radicalismo revolucionário, reivindicador, como veremos, da ciência e da razão; de outro lado (do globo) uma parte da intelectualidade brasileira optou, com êxito, por soluções comparativamente conciliatórias, nos limites mais estreitos de um reformismo continuísta, e por afastar “perigos” revolucionários, apoiando-se, também

²⁷⁸ PIPES, Richard. “Narodnichestvo: A semantic inquiry”. In: *Slavic Review*. Vol. XXIII, 1964, pp. 441 e seguintes.

²⁷⁹ VENTURI, Franco. *El populismo ruso I*. Madri: Alianza Universidad, 1981, p.11.

ela, na ciência e na razão – no caso, como modo de promover não a revolução, mas permanências concernentes, por exemplo, à concentração de riquezas e à dominação racial.

A “Mãe Rússia” era tida como “mãe” de todos os filhos nascidos em seu seio, servos, ex-servos e senhores – à exceção de certas minorias perseguidas, como, notavelmente, os judeus; uma “mãe” incomparavelmente mais severa com os primeiros, os “humilhados e ofendidos” mujiques, e protetora dos últimos, através de toda sorte de distinções hierárquicas, de castigos físicos e morais, de brutais exclusões e preconceitos sociais, mas não *raciais*. O que fazer dos servos libertos era questão incessantemente evocada, plena - e muitas vezes transbordante – de disputas e demandas sociais mal ou jamais resolvidas, mas que não envolveriam os meandros delicados da diferenciação racial; o que fazer dos escravos libertos, raptados da África e submetidos a todos os tipos de abuso em uma sociedade de dominação branca, era questão específica, que obteve respostas específicas no Brasil dos oitocentos, confrontado com os novos desafios da modernidade.

4.2 Os “encantadores cismares” e a “respiração mais enérgica”

É quase mau [Machado de Assis] quando se mete a filósofo pessimista
Sílvia Romero

Ao analisar a obra crítica de Sílvia Romero, figura de frente na batalha política e cultural da “nova geração”, propagadora do “bando de idéias novas,” Antônio Cândido salienta a

“posição existencial dramática do intelectual brasileiro, que, no contexto dominado pela obsessão biológica do século, perguntava ansiosamente a quantas ficaria, ele, fruto de um povo misturado, marcado pelo medo de alegada inferioridade racial, que no entanto aceitava como postulado científico.”²⁸⁰

A “obsessão biológica do século” é transnacional. Partindo do epicentro das ciências modernas, ela se expandia, como uma influência e como uma pressão.

O movimento romântico nas artes e na política, de grande vigor ao longo dos anos 1830 e 1840, seria atingido pelo choque das grandes derrotas de 1848, a “Primavera dos Povos” encerrada em derrotas e carnificina.²⁸¹ A visão de mundo romântica, como diria Sílvia Romero, “com seus dons enganosos e encantadores cismares,”²⁸² perderia fôlego e espaço entre a *intelligentsia* francesa, mas também - e, em parte, conseqüentemente - entre a elite intelectual ligada às “santas maravilhas” no Brasil e na Rússia. Como diria Machado de Assis em polêmico ensaio sobre a “nova geração” de intelectuais brasileiros dos anos 1870 –

“um espírito novo parece animar a geração que alvorece, o essencial é que esta geração não se quer dar ao trabalho de prolongar o ocaso de um dia que verdadeiramente acabou. [...] Esse dia, que foi o Romantismo, teve as suas horas de arrebatamento, de cansaço e por fim de sonolência, até que sobreveio a tarde e negrejou a noite.”²⁸³

²⁸⁰ CÂNDIDO, A. “Introdução.” In: CÂNDIDO, A. *Sílvia Romero: Teoria, crítica e história literária*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1978, p. XXIX.

²⁸¹ A respeito do movimento romântico e o impacto da Primavera dos Povos sobre o mesmo, ver, por exemplo, SALIBA, Elias T. *As utopias românticas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. Diz o autor: “nada parece mais fatal ao pensamento utópico [de cunho romântico] que o brutal contrachoque com a realidade mais mesquinha e a diluição de suas esperanças nas estreitas alternativas do fato consumado.” Id. Ibid. p. 91.

²⁸² Citado em SCHWARCZ, Lilia. M. op. cit. p. 27.

²⁸³ ASSIS, J. Machado de. “A nova geração” In: ASSIS, J. Machado de. *Obra Completa*, vol. III, Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

A “geração que alvorece”, no Brasil, relegaria o romantismo indianista à “sonolência”; a uma pretensa morte. De forma semelhante, e conforme desenvolveremos, os “pais” românticos das gerações intelectuais russas dos anos de 1830 e 1840 seriam condenados à “sonolência”, pela “nova geração,” pelos seus “filhos” dos anos 1860 e 1870, que lhes atribuiriam pecha de “homens supérfluos.”

Enquanto o Romantismo parecia imergir no “ocaso da noite,” o positivismo comptiano postulava, no campo filosófico, sínteses universalistas entre ciências exatas e ciências humanas (algo a que nosso guru tupiniquim, Plácido, se dedicaria); e a especialização científica avançava de braços dados com o imperialismo europeu de finais do século XIX, propagando uma visão eurocêntrica do que seria, supostamente, a “evolução”. *A origem das espécies*, de C. Darwin, publicado em 1859, teve sua contribuição *biológica* apropriada e transformada em “*biologismo*,” aplicado às sociedades humanas por autores evolucionistas como H. Spence. A sociologia, em expansão nos anos 1860, inspirou-se em analogias biológicas, de modo a legitimar o caráter pretensamente científico – exato, objetivo, isento – do conhecimento produzido, que não deveria ser confundido com os “encantadores cismares” do historicismo romântico. As sociedades e a história seriam regidas por leis determinadas e fazia-se necessário delas tomar (e desenvolver) conhecimento, para melhor controlar os rumos evolutivos, o progresso e a ordem, inventariados em compêndios sociológicos, antropológicos, fisiológicos. As reflexões deveriam conformar-se à ciência, a ela adequar-se como a um aval indispensável, sem o qual restaria descrédito, ou, o mais terrível dos pecados, quimeras inconseqüentes esgotadas pelo romantismo. Fosse pelo viés positivista francês, ou pelo utilitarismo e determinismo ingleses, a ciência passara a figurar enquanto fundamento, ponto de partida e vislumbre de destino.

As potências européias seriam, na segunda metade dos oitocentos, o centro mesmo de onde partiria “o homem branco”, carregando seu suposto “fardo” em direção a povos não europeus, tidos como inferiores do ponto de vista racial, cultural, ou “sociológico” - nos quadros de uma sociologia ligada, pretensamente, às ciências naturais. A “febre biológica” do período é agente e produto, entre outros, da expansão imperial, e coincide, na Rússia, com o advento da abolição da servidão em 1861; e, dez anos depois, no Brasil, com primeiro golpe inequívoco, embora parcial, contra o sistema escravista. O positivismo e o evolucionismo social, o determinismo e o utilitarismo “científicos” vigentes no período, encontrariam receptividade e ecos específicos no Brasil e na Rússia, sendo que, no primeiro país, o aspecto racial de certas teorias

evolucionistas, propagadas por autores como A. Gobineau e H. Spencer, viria contemplar questões relativas à hierarquia social ligada, no Brasil e ao contrário do que se passava na Rússia, a um ponto tão essencial quanto particular - à questão racial.

Se o desenvolvimento de um sistema eurocêntrico de evolução servia às ações e à cultura imperialista elaboradas na “terra das santas maravilhas”, este sistema seria apropriado, propagado e utilizado por destacadas parcelas da elite modernizante brasileira de forma a responder a questão a respeito do “que fazer,” da maneira como ela se apresentava ao Brasil – alternativa entre outras, é certo, mas que acabaria predominando e deixando profundas marcas identitárias nos processos de modernização do país.

No referido ensaio *Introdução à História da Literatura Brasileira*, contemporâneo ao *Alienista*, Sílvio Romero discute a “fisiologia do brasileiro”, levantando questões relativas ao “meio” físico e aos fatores climáticos do país; para tanto, recorre aos “mestres” M. Lévy e H. Taine. No que concerne ao primeiro, Romero faz longas citações de seu “Tratado de Higiene”, perfilando ponderações biológicas a respeito de povos submetidos ao sol tropical:

“a sobreexcitação cutânea [afirma Lévy] tem como consequência a depressão vital das mucosas; as forças digestivas languescem, [...] o sangue [...] fica seroso e pouco estimulante; levado aos pulmões cuja atividade está diminuída, não se arterializa tão completamente como nos climas frios, onde a respiração é mais enérgica.”²⁸⁴

Disto Romero conclui que não apenas o sangue e a respiração, mas a própria atividade mental de nativos submetidos a excessos climáticos tropicais seria menos “enérgica” em comparação aos povos de sangue “ariano” da Europa:

“Temos uma população mórbida, de vida curta, achacada e pesarosa. E que relação tem isto com a literatura brasileira [vista como produto do “meio”]? Toda. [...] O trabalho intelectual é no Brasil um martírio.[...]. O brasileiro é um ser desequilibrado, ferido nas fontes da vida, mais apto para queixar-se que para inventar, mais amigos dos sonhos e palavras retumbantes do que de idéias positivas e científicas.”²⁸⁵

Seria preciso corrigir este estado “natural” calamitoso e dar o exemplo, o que caberia aos missionários da “nova geração” – trabalhar a serviço da “aceleração,” ou melhor seria, da “evolução”, do “ritmo respiratório” do país, colocando-o em compasso com aquele de povos mais “enérgicos.” Uma “respiração” mais acelerada, ajudaria, provavelmente, a “oxigenar” o cérebro e, com sorte, o trabalho intelectual deixaria de

²⁸⁴ Citado em ROMERO, S. op. cit., p. 137.

²⁸⁵ ROMERO, S. op. cit., p. 139.

ser um “martírio,” no Brasil, para transformar-se em estimulante atividade da “nova”, e das novas, gerações modernizantes. Romper com as “queixas” e “sonhos” de cunho romântico ou religioso (a “corolice” católica), equilibrar o “ser” e restaurar as “fontes da vida” (e aqui o fisiologista Romero põe de lado a linguagem científica, e apela, provavelmente sem se dar conta, a expressões de cunho idealista), resgatando o país de “sonhos” tradicionais e despertando-o para as “idéias positivistas e científicas,” era tarefa urgente. Todo este reajuste “respiratório,” vital e, literalmente, sanguíneo, passaria pela questão racial.

O crítico conclui seu ensaio fisiológico citando H. Taine - “mestre” francês que traçou ponderações científicas sobre o “terrível” sol da Índia e o povo “esquisito” e “sonhador” que lá se encontraria, cujas funções digestivas e mentais seriam marcadas por perturbações. “Uma alma sonhadora e contemplativa”, afirma Taine a respeito dos indianos,

“uma sensibilidade feminina e estremeceadora; [...] uma alma situada nos confins da loucura [...] pronta a desconjuntar-se ao menor choque, vizinha da alucinação, do êxtase, da catalepsia, uma imaginação pululante, cujos sonhos monstruosos [...] torcem o homem como gigantes esmagam um verme.”²⁸⁶

Retorcidos como vermes, vizinhos da alucinação – o Dr. Bacamarte poderia ser de boa utilidade na Índia, não estivesse ocupado no Brasil, atuando sobre o “meio” itaguaiense. Aos “ confins da loucura,” aos “esquisitos” indianos, os europeus conduziram sua missão civilizatória - seus estudiosos, cientistas, filólogos, sociólogos, industriais e assim por diante. O texto de Taine situa-se cultural e politicamente em um momento histórico específico de expansão da ciência e do imperialismo europeus. E por que Sílvio Romero, intelectual brasileiro, ao escrever o pequeno ensaio “fisiológico” sobre o próprio povo, recorreria a um texto de origem estrangeira, relacionado à Índia e vinculado a um movimento de conquista, a uma empreitada européia? De que modo a empreitada intelectual modernizante, no Brasil, poderia valer-se de semelhantes ponderações a respeito das Índias? A resposta parece óbvia, mas interessa, neste trabalho, salientá-la, para melhor situar a posição machadiana entre os “cientistas” de sua época.

Como demonstra Lilia M. Schwarcz,²⁸⁷ a adoção, no Brasil, de “conhecimentos científicos” menosprezantes em relação a povos não europeus não se ligava apenas a

²⁸⁶ Citado em ROMERO, S. Ibid. p. 142.

²⁸⁷ Ver SCHWARCZ, L. M. op. cit.

uma aceitação passiva, uma imitação servil enraizada em imaturidade intelectual ou suposta incapacidade, por parte das elites cultas brasileiras, em produzir algo de original. Não se tratava apenas de refletir, como um miserável espelho, os “santos horrores” racistas transformados, na Europa dos oitocentos, em intelectualismo científico. O “desmanche no ar” da escravidão poderia alterar não só “ritmo respiratório” do país, que se adequava ao mercado livre de trabalho, exigência moderna, mas, como era possível e temido, o das classes dominantes brancas, sob o risco de ter os privilégios sufocados, a “respiração” e, no limite, as próprias cabeças, cortadas - como muitos pretenderam na Rússia - pelo povo; no caso, negro e mestiço. Que as elites cultas e brancas conduzissem a aceleração, o progresso “respiratório,” modernizante sem sufocar elas mesmas. Não se tratava de uma empreitada imperialista, certamente; não se tratava de conquistar a Índia, mas de garantir internamente, na mudança, permanências em relação ao exercício de poder. Conquistar a “ordem e o progresso” (evolutivo), contornando “perigos” haitianos.²⁸⁸

S. Romero permite-nos entrever tais questões com clareza, nas palavras seguintes do texto, quando conclui, após a citação de Taine:

“Eis aí ao que ficou reduzida pelo clima da Índia a raça mais progressiva e inteligente da terra [a raça ariana, que teria esturricado a cabeça sob o sol escaldante, diluído seu sangue “puro” e sua pele clara entre nativos de pele escura]. Se o nosso céu [brasileiro] não é tão déspota, não deixa de sê-lo também até certo ponto. Conjuremos sempre por novas levas de imigrantes europeus a extenuação de nosso povo; conjuremo-los por meio de todos os grandes recursos da ciência.”²⁸⁹

Um povo jovem, mas já e desde sempre extenuado, seríamos. Só o sangue e o conhecimento europeus poderiam revigorar a nação, salvá-la, na verdade, através de imigrantes (bem) vindos das camadas mais pobres da “terra das santas maravilhas.” O “clima” brasileiro não deveria, após a Abolição, “esquentar” – por assim dizer -, como o “clima” indiano; a suposta raça mais progressiva e inteligente da terra deveria proteger-se de eventuais aumentos de temperatura social. Para “temperar o clima” e evitar esmagamentos, os imigrantes europeus figurariam como aliados importantes.

²⁸⁸ Segundo observa Ângela Alonso, a “geração de 1870” adotou e transfigurou as influências racialistas e científicas de acordo com o contexto e os desafios vivenciados. Como muito bem alerta a autora, “ler textos brasileiros conforme graus de fidelidade doutrinária a teorias estrangeiras conduz sempre a um diagnóstico de insuficiência: a questão acaba formulada como relação de cópia/desvio entre sistemas intelectuais nativos e estrangeiros. Neste tipo de raciocínio, os agentes dos processos são as idéias. Os intelectuais são seus meros portadores,” e , assim, os parâmetros europeus assumiriam caráter absoluto de avaliação e comparação. Ver ALONSO, A. op. cit. p.32.

²⁸⁹ ROMERO, S. op.cit. p. 142.

Na miscigenação Sílvia Romero não via, como queriam certos “cientistas” que influenciaram sua obra, a exemplo de A. Gobineau, uma provável “degeneração,”²⁹⁰ não necessariamente, desde que no processo o “sangue” – os genes e, não menos importante, as características físicas, genótipo e fenótipo – fosse predominantemente branco. Os europeus seriam vistos, neste contexto, como portadores não apenas do código genético redentor, mas da “Boa Nova”, da redenção mental e cultural ligada aos “grandes recursos da ciência.” Através da “boa mistura,” alcançaríamos uma espécie de harmonia racial, uma “fusão que atingisse um tipo homogêneo de aspecto branco.”²⁹¹ E então sim – o futuro promissor seria alcançado, tornando-nos, ao invés de “uma quase China americana, os Estados Unidos do Sul.”²⁹²

Machado de Assis, como se sabe, era fruto, entre “cinquenta milhões,” da miscigenação, descendendo de escravos. Não se encaixava, genética ou fisicamente, o maior escritor nacional entre “a [suposta] raça mais progressiva e inteligente da terra.” Não se encaixavam os genes supostamente “patológicos” do escritor, que sofria de epilepsia e problemas de fala, na cartilha eugenista da perfeição evolutiva.

Se Machado recusou as teorias evolutivas aplicadas “cientificamente” à sociedade, Sílvia Romero jamais o perdoaria pelas críticas perfiladas no ensaio sobre a “nova geração,” de 1879, e, movimento contínuo, nos grandes escritos machadianos que se seguiriam. Em famosa referência à obra de Machado, Sílvia Romero qualificou-a como “obra de mestiço,”²⁹³ no contexto de uma análise crítica dura, ferina e vingativa, direcionada ao romancista. Dissertando sobre a “obra de mestiço” – mestiço que atingira a presidência da ABL – em 1897, após 18 anos de acalentado ressentimento, o crítico deploraria o suposto pessimismo nela presente: “é quase mau [Machado de Assis] quando se mete a filósofo pessimista [e em contraposição ao “otimismo triunfante” da “nova geração”, ironizado em personagens como Quincas Borba e Simão Bacamarte], e a sujeito caprichosamente engraçado.”²⁹⁴

A expressão “obra de mestiço” é utilizada como uma diminuição; injetada após uma série de bombardeios à obra e à personalidade machadianas, equivale a uma desqualificação – muito embora o crítico idolatrasse e apontasse como exemplar a obra de Tobias Barreto, também “mestiço” das Letras nacionais, que figura como referência

²⁹⁰ Ver CANDIDO, A. *Sílvia Romero: teoria, crítica e história literária*. op. cit.

²⁹¹ Id. Ibid. p. XXI

²⁹² ROMERO, S. op.cit.

²⁹³ ROMERO, S. *Machado de Assis: estudo comparativo de literatura brasileira*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1992, p. 316.

²⁹⁴ Id. Ibid. p. 320.

na própria dedicatória do livro: “À grande memória de Tobias Barreto. Nosso maior amigo morto da escola de Recife.”²⁹⁵

Sílvio Romero achara por bem traçar um sério e conseqüente perfil da obra machadiana, isto é, estudá-la “à luz de seu meio social, da influência de sua educação, de sua psicologia, de sua hereditariedade fisiológica e étnica, mostrando a formação, a orientação normal de seu talento”,²⁹⁶ algo que, afirma, jamais teria sido feito. O crítico chamara para si a “missão” de corrigir a injustiça e a cegueira que atribui aos meios de consagração contemporâneos, sem perder de vista questões relativas ao “meio” e à fisiologia: enquanto um mestiço tornara-se escritor aclamado, presidente da Academia Brasileira de Letras – um “burguês prazenteiro condecorado com a comenda da rosa” –; o outro, Tobias Barreto, o melhor deles, supostamente, aquele que mais honrosamente se adequaria aos “critérios nacionalistas”²⁹⁷ não tivera o gênio devidamente reconhecido. É quase como se o “mestiço inadequado” houvesse se apoderado do lugar de direito daquele que, segundo o líder da escola de Recife, melhor representaria a índole apaixonada e caótica de “nossas raças ibero-áfrico-americanas”:

“[Tobias Barreto era] um mestiçado, o que equivale afirmar que é o resultado de tendências opostas, que quase sempre se atropelam e muitas vezes se aniquilam, estado psicológico quase sempre agravado nas índoles estéticas e progressivas, como a dele, por *essa moléstia de cor, esse mal não definido ainda, que ainda não tem nome, e deve ser uma espécie nostalgia da alvura*. Todas estas condições juntas são capazes de fazer nascer certa classe de humor, a espécie de humor com as nossas raças ibero-áfrico-americanas. Tobias as possuía todas, e Machado apenas algumas; um era quase se pode dizer, um tumulto organizado, o outro, por índole é manso e tranqüilo, como o mais pacato burguês.”²⁹⁸

Se a “hereditariedade fisiológica e étnica” de Machado era, supostamente, uma moléstia, um mal sem nome, uma maldição nostálgica da “alvura,” a psicologia do autor teria herdado o pior quinhão da mestiçagem, ou das “tendências opostas que se atropelam e se aniquilam.” Enquanto em T. Barreto o “atropelamento” teria resultado em índole combativa e progressista, com a qual o Romero se auto-identifica - em outras palavras, enquanto o sergipano seria um “amigo da escola de Recife” - Machado, um

²⁹⁵ Id. Ibid.

²⁹⁶ Id. Ibid. p. 56.

²⁹⁷ Rebatendo José Veríssimo, segundo quem o “critério nacionalístico” defendido por Sílvio Romero em *História da Literatura Brasileira* (consistindo este “[n]o modo por que um escritor contribuiu para a determinação do caráter nacional”) não seria bastante complexo para analisar a obra machadiana, o crítico responde – “Machado de Assis pode e deve ser também julgado pelo critério nacionalista. [...] Sim, Machado de Assis é um *brasileiro de regra*, um nítido exemplar desta sub-raça americana que constitui o tipo diferencial de nossa etnografia, e sua obra inteira não desmente sua fisiologia nem o peculiar sainete psicológico originado daí.” Id. Ibid. pp. 65-67. Grifos do autor. No caso, o “sainete psicológico” de Machado seria fortemente depreciado ao longo do ensaio.

²⁹⁸ Id. Ibid. pp. 188-9. Grifos meus.

detrator da “nova geração,” um “anti-missionário” crítico aos projetos modernizantes representados por (em sua maioria) alvos “doutores” dos anos 1870, teria contraído, da “moléstia”, o pior quinhão – mansidão, pessimismo, “gagueira” literária²⁹⁹ e um senso de humor artificial que, para Sílvio Romero, não exerceria apelo sobre a inteligência ou influência sobre sociedade.

Capricho, pessimismo, um escritor epilético e mestiço “à cata do extravagante,”³⁰⁰ cujo “sistema nervoso” seria falho³⁰¹ – eis, em linhas gerais, o veredicto a respeito da obra e da personalidade machadianas. Quanto ao “dever” de julgar o escritor “à luz de seu meio social,” S. Romero chama atenção, com desdém, para o fato de que o Machado não possuía diploma:

“não sendo portador de pergaminho que lhe abrisse a senda de qualquer profissão liberal [...] nosso romancista atirou-se ao funcionalismo público de ordem administrativa [...]. Vida plácida, metódica [...] mediania risonha.”³⁰²

Se o autor ria da “nova geração”, ele mesmo seria risível em sua medíocre vida de funcionário público. Um servidor do Estado, devedor de obediência, um mestiço sem pergaminho, um espírito servil. Não criticar diretamente o governo, não se engajar, de forma direta, em reformas modernizantes, seria uma forma de garantir o emprego administrativo – tão desdenhado, aqui, em relação às profissões liberais – e uma

²⁹⁹ “O estilo de Machado de Assis, sem ter grande originalidade [...] é a fotografia exata de seu espírito, de sua índole psicológica indecisa. [...]. Vê-se que ele apalpa e tropeça, que sofre de uma perturbação qualquer nos órgãos das palavras. [...] ‘Ele gagueja no estilo, na palavra escrita, como fazem outros na palavra falada, disse-me uma vez não sei que desabusado em um momento de expansão sem reparar talvez que dava-me desarte uma verdadeira notação crítica.’ Id. Ibid. p. 122. Ou ainda, “Pode ser gracioso [...], porém algum tanto piegas e pulha. [...] esta águia não tem envergadura [...], este Machado de Assis é um doce poeta de salão, pacato e meigo [...]; porém mudo ou completamente gago para servir de companheiro a qualquer coração dorido, a qualquer alma sedenta de emoção e verdade.” Id. Ibid. p. 82. As alusões ao estilo literário supostamente “gaguejante” de Machado de Assis são relacionadas à sua suposta índole psicológica malsã e remetem aos problemas de fala do autor.

³⁰⁰ A frase destacada é utilizada por S. Romero, que, após citar a passagem das *Memórias Póstumas* em que Brás defronta-se com Pandora, reconhece a beleza do estilo machadiano (se Machado não via estilo na obra do crítico, o contrário não era verdadeiro), porém, “uma das páginas mais intensas da língua portuguesa [...] que é a melhor de nosso escritor como brilho de estilo, é notável por isso e não pelo que possa, por ventura, conter de horrível e trágico. Pelo que toca a estes, o trecho é instrutivo, por ser aquele de toda a obra de Machado de Assis em que ele acumulou mais esforços à cata do extravagante. Todavia [...] fica bem abaixo de Dostoiévski, Poe e até de Hoffmann, quando este envereda, como o próprio Machado diria, pelo distrito da patologia literária.” Id. Ibid. p. 284. Machado de Assis é assim apontado como uma figura “patológica”, em termos literários – junto com Dostoiévski, acrescente-se.

³⁰¹ No trecho citado, Sílvio Romero elogia Machado, mas não resiste à tentação de destilar o veneno armazenado por anos e alimentado pelo sucesso do desafeto. Ele sugere que haveria um caráter doentio no “sistema nervoso” de Machado: “O romanista desferiu o vôo mais ou menos largo e possante, ajudado pelo caráter de sua raça e até pelas próprias falhas de seu sistema nervoso. É uma espécie de Flaubert, lúcido e penetrante, capaz de tirar partido das situações mais incertas de seu sistema nervoso.” Id. Ibid. p. 60.

³⁰² Id. Ibid. p. 60.

resposta quase involuntária ao “mal da cor.” O ataque à “nova geração” poderia ser desqualificado, sob tal ângulo, como mais uma “extravagância”, genética e mental, de um homem acomodado, um contra-exemplo do “homem de ação” moderno.

Há algo detectável, indisfarçável e atemporal no “estudo comparativo” de Sílvio Romero. É o ressentimento, o inconformismo diante de uma determinada situação – qual seja, o escritor “inimigo”, desdenhador do “triunfo” da “nova geração” e desafiador irônico de suas esperanças – um pessimista extravagante, um “mestiço” desengajado em relação às “novas idéias” e aos novos projetos da Escola do Recife – ofuscara os “moços” impetuosos da ciência, inclusive seu grande líder, e recebera as maiores honrarias. Uma nota envenenada, de ressentimento e despeito, perpassa todo o “estudo” de Romero a respeito de Machado, de forma direta, e, indiretamente, da sociedade letrada, supostamente míope, que o consagrou. O crítico fez sua aposta: decorrido o tempo e “evoluído” a sociedade, o “mestiço” devido, seria consagrado, e, como ele, o intelectual visionário que conseguira perceber, apontar e corrigir, a tempo, uma falha de visão contemporânea a respeito do primeiro presidente da ABL. Apostou e perdeu.

Mas o que nos interessa não é propriamente a disputa ou a(s) aposta(s), quanto menos os brios feridos de S. Romero ou as picuinhas que atravessam a vida intelectual – e, em escala mais ampla, a vida mesma. A questão é pensar na especificidade de uma situação na qual, em país marcado pelo racismo, e num período marcado por projetos de modernização - ou de ajustes com as “santas maravilhas” - um romancista chega ao ápice da carreira, tendo produzido obras geniais, e é atacado como portador de “moléstia” da cor. Não é tanto o ataque em si, mas os termos em torno dos quais este se estrutura – como contestar a reputação de um escritor como Machado, quais são as estratégias disponíveis e eficazes, à época? Apontar para o fato de que ele é mestiço, funcionário público, e para o fato de que sofre, supostamente, de perturbações mentais - daí viriam o pessimismo e o humor levemente irônico, manso, frouxo, entre crises violentas de epilepsia. Se, no texto de Sílvio Romero encontramos de forma tão explícita e grosseira tais tipo de alusões, ou tais métodos de desqualificação, isto significa que a própria possibilidade de formulação, divulgação e compreensão das mesmas estava presente, se não na maior parte dos escritos, ao menos na mentalidade (ou grande parte dela) da época. O registro é histórico e revela questões para além, evidentemente, do eixo polêmico, pessoal e intelectual Machado-Romero.

Enquanto o romancista brasileiro, consagrado em vida entre os “cem mil” da elite intelectual, era suscetível, ainda assim, de ataques dirigidos, literalmente, à própria

pele, Dostoiévski, ao envolver-se em diversas polêmicas ao longo da vida, ao atacar e ser alvo de ataques, teria, ao menos, a pele, por assim dizer, poupada - e não perpassada, riscada e (re)colorida por teorias científicas das quais o autor tanto suspeitava. Tais polêmicas, como veremos, foram travadas, de maneira muito marcante, com a “nova geração” revolucionária do país, que não obteria no próprio genótipo de Dostoiévski – ou de seus personagens – um ponto privilegiado de mira.

O “sol” – o clima, o céu e a dominação – da Índia não era parâmetro de comparação, ou motivo de inquietação tão direta, em relação ao “sol” da Rússia; de forma semelhante, a diferenciação racial não figurava no primeiro plano das angústias, reformulações e disputas na Rússia oitocentista.

Dostoiévski, ao aproximar-se, ao longo da trajetória, do nacionalismo messiânico de origem eslavófila, defenderia, apaixonadamente, uma reformulação, uma equalização - russa - entre modernidade e tradição, entre os “cem mil” e os “cinquenta milhões”, e a renovação do significado do lema “fraternidade” – renovação da qual o Ocidente, segundo acreditava, seria incapaz. O valor fraterno estaria, supostamente, resguardado entre o povo russo – os camponeses vivendo em comunidade, na comuna rural – e poderia, a partir do mesmo, ser propagado pelo mundo. O egresso da “casa dos mortos” acreditava na salvação da alma e do país, e numa espécie de fraternização universal, centrada na Rússia.³⁰³

No Brasil, a questão racial entrava como uma variante não pequena no desequilíbrio delicado das sociedades. Para os “cem mil” brasileiros que pensavam o

³⁰³ A aproximação de Dostoiévski com o pensamento eslavófilo é marcada pela adesão ao movimento *pótvhiennitchestvo*, idealizado por Nikolai Strákov e Apolon Grigóriev, seus amigos e colaboradores na revista *Tempo*. Dostoiévski defenderia uma perspectiva crítica voltada contra o utilitarismo radical, ao advogar, com os *pótvhienniki*, o “retorno ao solo” (o nome do movimento deriva da palavra *potchva*, que significa solo). Tal “retorno”, como nos indica a expressão, remetia a uma proposta de retomada e valorização do elemento tradicional, em oposição ao “ocidentalismo” - o cientificismo de caráter positivista, o materialismo, a perda de certos valores religiosos – presente, de diferentes maneiras, nas concepções liberais e radicais dos anos 1860. “Retorno ao solo” não significaria, entretanto, “retorno no tempo”, mas a proposta de um futuro que incluísse novas sínteses. Entre elas, a união fraterna entre os “cem mil” e os “cinquenta milhões”, ambos tendo grandes contribuições a oferecer – de um lado, a cultura “iluminada” cujas contribuições os *pótvhienniki* não desprezavam; do outro lado, os valores morais cristãos presentes nas “raízes” da sociedade russa. Neste sentido a *Tempo* lançaria, por exemplo, campanhas a favor da alfabetização. Não se tratava de proscrever todos os aspectos da modernidade incorporada pela Rússia; as reformas modernizantes de Alexandre II, como a abolição da servidão, eram celebradas, junto com a valorização da comuna camponesa tradicional. O contexto histórico, assim como o teor do pensamento desenvolvido pelos *pótvhienniki* e seus antecessores eslavófilos, é rico e complexo. Esses homens estabeleceram um diálogo tenso e bastante original com as idéias ocidentais, diálogo ao qual as obras de Dostoiévski emprestariam poderosa expressão artística. Sobre o movimento *pótvhiennitchestvo*, ver WALICKI, A. “The return to the ‘Soil’”. In: WALICKI, A. *The slavophile controversy*. op.cit. pp. 531-558. Sobre a revista *Tempo* – trajetória e inserções nos embates intelectuais da época – ver FRANK, J. *Dostoiévski: os efeitos da libertação*. op.cit.

futuro do país e os “cinquenta milhões” de excluídos sociais, esta era uma questão sempre presente, de formas diretas ou indiretas, intensificando o abismo. Questão diante da qual nem os socialistas, nem os liberais, nem os eslavófilos, nem os chamados “niilistas” russos teriam de formular resposta específica, ou panos de ação em relação ao “que fazer?”.

Machado encontrava-se, é certo, em posição ambivalente, descrita por Richard Miskolci como a de um “outsider estabelecido”³⁰⁴ - o mestiço que se opôs a modismos científicos e a certos projetos vencedores de modernização e, ainda assim, consagrou-se como grande nome da literatura nacional, na ambivalência entre “cem mil” brancos e “cinquenta milhões” de negros e mestiços, no Brasil. Posição específica que Dostoiévski, seus pares e detratores russos, desconheciam.

Acredito ser possível pensar que posição tão singular marca a literatura machadiana. Nela, ao contrário do que podemos encontrar em Dostoiévski, não há ideais referentes a uma grande fraternização, por exemplo, brasileira e, quanto menos, universal. Não percebemos filiação clara – ainda que mantendo certa distância crítica - a um ou outro grupo de ideólogos nacionais, como em não poucos romances Dostoiévski, em relação a ideais eslavófilos.

O tom, se assim se pode dizer, é mais frio, posto que descrente, mais “solitário” e certamente mais indireto. Não se configura em gritos exasperados ou hinos de louvor, como na obra dostoiévskiana, mas não pode ser considerado, a exemplo do que sugere Sílvio Romero, “manso”, de forma alguma. As críticas e embates travados (ou, parte das vezes, sugerido) por Machado em relação a certos ideais modernizantes de sua época (sem perder de vista, porém, o que há de atemporal e universal em “Pandora”) são, ao contrário de “mansos,” cheios de um ressentimento crítico, ferino, expresso através de ironia e ridicularização. Um furor menos explosivo que em Dostoiévski, mais sussurro exasperado que grito, quando comparado ao tom das críticas e denúncias do escritor russo; mais implosivo que explosivo, mas cujos destroços não deixam de afetar cada página e cada palavra.

Machado, como vínhamos apontando, não pouparia a “nova geração” cientificista de maneira geral, e, de forma específica, a figura representativa de Sílvio

³⁰⁴ MISKOLCI, R. “Machado de Assis: o outsider estabelecido.” In: *Interface*. Porto Alegre, ano 8, jan/jun 2006, pp. 352-377.

Romero, citada em seu ensaio crítico de dezembro de 1879, *A nova geração*.³⁰⁵ A “galhardia” e auto-confiança dos jovens intelectuais naturalistas, desprezadores do Romantismo e exaltadores do geneticismo de cunho racista e pretensões científicas, veriam a ironia machadiana voltar-se contra seu “otimismo não só tranqüilo, mas triunfante.”³⁰⁶ O espezinhar sistemático das contribuições românticas e o acelerado acolhimento de modismos científicos por certos jovens entusiastas da “evolução” e do “progresso”, foi alvo das palavras ferinas do escritor, a exemplo das que seguem:

“Mas não há só inadvertência naquele desdém dos moços [pelo romantismo e, de forma geral, pelas ‘velhas gerações’]; vejo aí também um pouco de ingratidão. A alguns deles, se é a musa nova [materialista] que o amamenta, foi aquela grande moribunda que os gerou; e até os há que ainda cheiram ao puro leite romântico. Contudo acho legítima explicação ao desdém dos novos poetas. A poesia subjetiva chegara efetivamente aos derradeiros limites da convenção [...]. De envolta com isto, ocorreu uma circunstância grave, o desenvolvimento das ciências modernas, que despovoaram o céu dos rapazes, que lhe deram diferente noção das coisas, e um sentimento que de nenhuma maneira podia ser o da geração que os precedeu.”³⁰⁷

Filhos ingratos do romantismo bradando um triunfo suspeito, anunciando o “marco zero,” o rompimento radical com a tradição e o comprometimento modernizante, (mal) sintonizado com os últimos modismos científicos; assim Machado descreve, em linhas gerais, os “moços” da década de 1870.

O retrato talhado no ensaio *A nova geração*, curiosamente e como procuraremos desenvolver, coincide, em certos aspectos, com os “niilistas” representados por Ivan Turguêniev – de forma mais polêmica e agressiva – em *Pais e Filhos*.

³⁰⁵ Sobre S. Romero, Machado diria, em “A Nova Geração”, após mencionar seu nome mais de uma vez em tons desfavoráveis: “O autor dos *Cantos do Fim do Século* é um dos mais estudiosos representantes da geração nova; é laborioso e hábil. Os leitores desta Revista acompanham certamente com interesse as apreciações críticas espalhadas no estudo que, acerca da poesia popular no Brasil, está publicando o Sr. Sílvio Romero. Os artigos de crítica parlamentar, dados há meses no *Repórter*, e atribuídos a este escritor, não eram todos justos, nem todos nem sempre variavam no mérito, mas continham algumas observações engenhosas e exatas. Faltava-lhes estilo, que é uma grande lacuna nos escritos do Sr. Sílvio Romero; não me refiro às flores de ornamentação, à ginástica de palavras; refiro-me ao estilo, condição indispensável do escritor, indispensável à própria ciência. [...]. Os *Cantos do Fim do Século* podem ser também documento de aplicação, mas não dão a conhecer um poeta; e para tudo dizer numa só palavra, o Sr. Romero não possui a forma poética.” Ver MACHADO, J. M. Machado de. op.cit.

³⁰⁶ Id. Ibid.

³⁰⁷ Id. Ibid.

4.3 Pais, filhos e o Conselheiro

No Brasil e na Rússia interessa notar que a implementação de mercado livre de trabalho foi realizada via reformas oficiais, sem emprego de violência ou o atender das necessidades dos libertos por terra, por melhoria de condições de vida, ou integração mais ampla no âmbito de sociedades hierarquizadas e brutais em relação aos seus “humilhados e ofendidos,” racialmente demarcados ou não. Enquanto na Rússia uma parte da *intelligentsia* reagiria com propostas revolucionárias; no Brasil, parte das novas elites intelectuais, técnico-científicas, optaria pela propagação de teorias justificadoras da exclusão social (o que também aconteceria na Rússia, como o personagem Piótr Pietróvitch (*Crime e Castigo*) vem personificar) mas também racial. De um lado, houve propostas alternativas de esquerda, em que a ordem “natural” seria romper radicalmente com as instituições e a mentalidade tradicionais; de outro, grande parte da intelectualidade dirigiria seus esforços no sentido de conservar (em seus aspectos destrutivos, inclusive) o que se apresentava, ou reconciliar modernidades e tradições em torno de arranjos teoricamente inconciliáveis, em ambivalências infelizmente comuns mundo afora, como a igualdade jurídica e as liberdades individuais com a distinção e a opressão raciais.

Em ambos os casos, pessoas seriam vistas, segundo procuraram denunciar Dostoiévski e Machado de Assis, não propriamente enquanto agentes, mas enquanto *instrumentos*: seja de obediência a supostos imperativos “naturais,” evolutivos e raciais – o “inconsciente da história” do qual nos fala Silvio Romero -, ou da (des)ordem estabelecida; seja da ação e dos desdobramentos revolucionários, estes por vezes anunciados enquanto imperativos racionais e científicos – imperativos que se afirmariam enquanto tais após, sobretudo, a influência de Marx, mas já sugeridos por parte da *intelligentsia* revolucionária russa da década de 1860.³⁰⁸

³⁰⁸ Isaiah Berlin aponta a existência de um “abismo” moral que separaria os populistas e os marxistas russos. Os primeiros teriam sempre como dilema, mesmo nos períodos mais marcados pela radicalização, o perigo de se criar uma ditadura comandada por intelectuais, um socialismo imposto desde cima, ou ainda uma “oligarquia despótica de intelectuais em lugar da nobreza e da burocracia do Tsar.” O enfoque básico dos populistas seria, de acordo com o autor, *moral* e em larga medida religioso, e, por isso mesmo, até os revolucionários mais violentos e adeptos do terror, como Lavrov, nunca justificaram seus atos pela “inevitabilidade histórica”, noção presente nos marxistas. Ao contrário, eles assumiram a responsabilidade e o peso moral de suas atitudes, cometidas não em nome do “inevitável”, mas de ideais ético-sociais de abnegação e heroísmo revolucionários. Esses homens, segundo o autor: “Acreditavam no socialismo não porque era inevitável, não porque trouxesse resultados e nem mesmo por ser o único sistema racional, mas porque era justo. A concentração de poder político, o capitalismo e o Estado centralizado espezinhavam os direitos dos homens e os alijavam moral e espiritualmente.” Ver BERLIN,

Os jovens radicais daqueles anos entraram para história sob a denominação, que alguns assumiram, mas a grande maioria rejeitou, de *niilistas*.

A expressão *niilista* foi popularizada e passou a ser empregada como referência geral à *intelligentsia* radical da década de 1860 a partir do romance *Pais e Filhos* (1862), de Ivan Turguêniev. A palavra aparece no capítulo V da obra, quando o jovem estudante Arkádi, retornando de São Petersburgo ao campo, para passar férias na grande propriedade da família, expõe ao pai e ao tio as convicções de seu convidado Bazárov, de quem é amigo e discípulo.

O tio Pável Petróvitch Kirsánov, um aristocrata envelhecido, pergunta ao sobrinho: “O que Bazárov é?”, e Arkádi responde: “É um niilista”. “Niilista”, conclui Nikolai Petróvitch, o pai, “vem do latim *nihil*, nada, até onde posso julgar; portanto essa palavra designa uma pessoa que... que não admite nada?”. “Digamos: que não respeita nada”, diz o tio com desdém.

– “Aquele que considera tudo de um ponto de vista crítico – observou Arkádi. [...] O niilista é uma pessoa que não se curva diante de nenhuma autoridade, que não admite nenhum princípio sem provas, com base na fé, por mais que esse princípio esteja cercado de respeito.”

Considerar tudo a partir de um ponto de vista crítico; não admitir princípios sem provas, baseados na fé; deduzir a própria existência a partir do pensamento - é pensando que se existe - o *cogito* garantindo não a fé, mas a certeza da existência. As construções e implosões contínuas de um pensamento movediço, estruturado a partir da dúvida - que figura enquanto método - e não das certezas que impregnam a tradição, por exemplo, religiosa. Bazárov e a dedicação à ciência, Bazárov e o seu “niilismo” (termo que viria reunir variadas acepções), elaborados na obra de Turguêniev, representam a expansão do “universo infinito,” tragando, “desrespeitando”, esvaziando e transformando em nada, ou quase nada - adereço, romantismo superado, superstição e

I. op. cit. p.232. Por outro lado, Joseph Frank problematiza a exaltação tão incisiva de Isaiah Berlin no que diz respeito às virtudes morais dos *narodniki*. Segundo o autor, o limite moral que os separa dos marxistas russos não é tão rígido e nítido como pretende Sir Isaiah, o que fica particularmente evidente nos atos criminosos e na ideologia radical promovidos por certas correntes revolucionárias da década de 1860. Joseph Frank aponta a existência, já nesse período, de um “metódico utilitarismo”, posteriormente desenvolvido ao extremo, na era do “implacável caráter bolchevique”. Este utilitarismo, a adoção da máxima segundo a qual “os fins justificam os meios”, o autoritarismo e os perigos (morais, políticos e sociais) que a mesma pode acarretar, já estariam presentes nos revolucionários contemporâneos de Dostoiévski, os quais, por vezes, teriam colocado o romantismo/moralismo de lado em nome do racionalismo do cálculo revolucionário. O famoso ensaio de Lenin *Que Fazer*, cujo título é uma referência ao romance homônimo de Tchernichévski (obra de grande influência entre os revolucionários *niilistas* da década de 1860), confirma uma certa continuidade entre o *jacobinismo* populista e o utilitarismo marxista russos.³⁰⁸ Ver FRANK, J. op. cit. p. 96.

até loucura, como o faz o alienista – certezas, sensibilidades, comportamentos e autoridades tradicionalmente estabelecidas.

Verdade que o nosso homem de ciência itaguaiense é, de modo geral, embora não menos decidido em suas transgressões, bem mais gentil e cordato que o duro Bazárov. Este não fazia, ao contrário do alienista, parte da “nobreza da terra,” não tinha possibilidade de acesso ou preocupação em negociar com a “vereança de Itaguaí,” ou com outras esferas do poder estabelecido; não era um *gentleman* da ciência, mas um agressivo revolucionário, jovem pretensamente livre dos “velhos preconceitos”, tão ativo quanto atento aos “novos” princípios - estes sim estabelecidos “com provas.”

Diante da definição do herdeiro Arkádi a respeito dos *niilistas*, Pável Petróvitch Kirsánov retruca:

– “Mas, pelo que vejo, isso nada tem a ver conosco [com ele e Nikolai]. Somos gente do tempo antigo, acreditamos que, sem princípios, sem princípios aceitos, como você diz, com base na fé, não se pode dar nem um passo, nem mesmo respirar. *Vous avez changé tout cela*. [...] Antes foram os hegelianos e agora os niilistas. Vejamos como os senhores vão viver no vácuo, no espaço sem ar.”³⁰⁹

Bazárov, o *niilista* em questão, é um jovem médico de origens humildes, que, a princípio, não admitia “princípios sem provas”, não baseados em leis naturais e científicas e no racionalismo mais mezinho. Dedicado ao estudo da Química e da Fisiologia, o personagem passa grande parte do tempo dissecando rãs e recolhendo “amostras” de espécies vegetais. Considera o comportamento de Nikolai, que recita Púshkin e toca violoncelo, superado e bastante ridículo. Em Pável Petróvitch, encontra um antagonista tremendamente antipatizado, com quem discute e acaba, depois de muitas desavenças, por bater-se em duelo.

Quando Arkádi explica que o tio, apesar de antiquado, é um homem bom, a quem uma paixão infeliz arruinara, Bazárov não se comove:

– “Não, meu caro, tudo isso é levandade, frivolidade! E o que são essas misteriosas relações entre homem e mulher? Nós, fisiologistas, sabemos que relações são essas. Estude a fundo a anatomia do olho: de onde vem esse olhar enigmático [da mulher por quem Pável se apaixonara anos atrás], como você o chamou? Tudo isso é puro romantismo, fantasia, podridão, belas artes. É muito melhor irmos examinar o besouro.”

³⁰⁹ TURGUENIEV, I. *Pais e Filhos*. São Paulo: Cosac e Naify, 2004, pp. 46 e 47.

E os dois amigos, completa Turguêniev, encaminharam-se para o quarto de Bazárov, de onde “se fazia sentir um certo aroma médico-cirúrgico misturado a um cheiro de tabaco barato.”³¹⁰

Examinando besouros ou sentimentos como o amor – descrito, pelo cientista, como alegoria romântica, frivolidade escamoteadora da objetividade fisiológica, que não distingue “misteriosas relações” entre fêmeas e machos, besouros ou humanos – Bazárov faz o inventário da “doença da alma” que corroera Pável Petróvich. Para isso, não tem de trancafiar o infeliz enamorado em uma “casa verde”, mas tão somente abrir o manual de fisiologia, conhecer a anatomia dos olhos humanos ou examinar o besouro que, afinal, não se distinguiria muito do aristocrata no que diz respeito aos instintos reprodutivos. A solução de Bazárov para a “doença da alma,” - no caso, arrasada por uma paixão mal sucedida - era ainda mais simplória, sem dúvida, que a do alienista; em comum, no entanto, os personagens fazem recair a ênfase sobre a “doença”, anulando ou relegando a segundo plano, a “alma,” o irredutível. O “aroma médico” aproxima os “doutores”; o aroma cirúrgico nem tanto; mas o aroma de tabaco barato jamais exalaria do alienista, representante da “nobreza da terra,” um intelectual de posses e, por isso mesmo, viajado, egresso de centros de conhecimento europeus. Se adepto fosse do tabagismo, Simão Bacamarte consumiria iguarias fumegantes certamente mais caras e refinadas que o estudante russo de origens humildes.

O alienista recolhe e examina, também ele, seus “besouros,” suas amostras a serem submetidas ao tratamento e, após investigação e investidas metodológicas, à (pretensa) cura; mas é sem dúvida mais gentil que o “filho” niilista da Rússia diante da “nobreza da terra”, dos portadores de princípios sem provas e, finalmente, diante da ordem política e social estabelecida - seu interesse médico não se estende a demandas ou expectativas transformadoras em outro plano que não concernisse, a princípio, o hospício.

Bazárov representa os chamados *raznotchíntsi*, intelectuais provindos das camadas sociais mais baixas, tais como, fora da ficção, os críticos literários, que exerceram grande influência sobre os “filhos” dos anos 1860, Bielínski, Tchernichévski e Dobroliúbov.

O jovem médico de origens humildes está impregnado do “cheiro de tabaco barato” que irrita a sensibilidade aristocrática dos irmãos Kirsánov, os “velhos

³¹⁰ Id. Ibid, p. 62.

românticos” (como Bazárov a eles se refere), e envolve o jovem herdeiro Arkádi. Seu comportamento ríspido e insolente não resguarda deferência e não faz concessões, de caráter moral ou social, à aristocracia.

Após Bazárov referir-se a um senhor de terras vizinhas à propriedade dos Kirsánov como “um canalha aristocratóide”, Pável, que se comportava e se vestia à maneira de um *gentleman*, um *dandi* inglês, parte em defesa dos valores que pretende representar:

- “Atrevo-me a dizer que todos me conhecem como um homem liberal e amante do progresso; mas exatamente por isso respeito os aristocratas... autênticos. [...]. Lembre-se, prezado senhor, dos aristocratas ingleses. Eles não abriram mão nem de uma migalha de seus interesses e por isso mesmo respeitaram os direitos dos demais. [...]. A aristocracia deu liberdade à Inglaterra e a sustenta”

- “Já ouvimos essa ladainha muitas vezes – retrucou Bazárov –, mas o que o senhor quer provar com isso?”³¹¹

Pável afirma querer provar a importância do sentimento de “dignidade pessoal”, do “respeito próprio”, bastante desenvolvido nas camadas aristocráticas, como alicerce para o desenvolvimento do *bien publique*. Enquanto os *niilistas*, que, segundo ele, não reconheciam ou respeitavam nada, pisariam nas “crenças sagradas” com a força destruidora “do rude mongol.”³¹²

Bazárov, então, desfere um golpe certo, que faz Pavel ruborizar de ódio e vergonha, quando observa:

– “Perdoe-me, Pável Petróvitch, mas o senhor respeita a si mesmo e no entanto fica de braços cruzados: que proveito traz isso para o *bien publique*? Era melhor não respeitar a si mesmo e fazer alguma coisa.”³¹³

Cultivar o auto-respeito (no caso, o respeito ao que se é enquanto representante de uma elite tradicional) e o respeito a certas tradições sociais, seria, na visão do *gentleman* russo, prezar o *bien publique*, sem perder de vista as inovações liberais vindas da Inglaterra, e certos termos e conceitos vindos da França pós revolucionária. Uma conciliação não apenas possível, mas importante e desejável.

Preservar a respeitabilidade social, manter-se enquanto representante de uma elite, não “abrindo mão de uma migalha de seus interesses” num tempo de pressões modernizantes, e, ao mesmo tempo, estar em dia com motes essenciais às “santas maravilhas” - como o liberalismo e o “progresso” - seria contribuir de alguma forma –

³¹¹ Id. Ibid. p. 82 e 83. Grifos meus.

³¹² Id. ibid. pp. 83 e 89.

³¹³ Id. Ibid. p. 83.

de braços cruzados - ao *bien publique*. Pável era um senhor de terras, um aristocrata servido por “almas” cativas desde sempre, mas não para sempre, pois a abolição da servidão chegara em 1861 e o sinal da mudança e da incerteza teimava em permanecer no horizonte dos Kirsánov, da Rússia e de boa parte do mundo. Era desejável conservar certo privilégios aristocráticos, mas, ao mesmo tempo, ser celebrado por todos – e por si – “como um homem liberal e amante do progresso.” Um homem esclarecido, ligado a privilégios tradicionais, mas em dia com as “novas idéias,” tais como o liberalismo político. Um amante do “progresso”, desde que não acompanhado da “desordem” encarnada, por exemplo, em um Bazárov revolucionário, ameaçador, militante do avanço da ciência aliada, necessariamente, ao desmanche radical de arranjos sociais tradicionais, de forma a espezinhar violentamente a ordem estabelecida e seus principais representantes. Um senhor de terras entusiasta do “progresso” liberal, contando que afastada a tão temida desordem que, por exemplo, poderia advir de uma rebelião camponesa em grande escala na Rússia – ou quem sabe proletária, na Inglaterra - de uma grande explosão de demandas e revoltas sociais acumuladas ao longo de gerações, por parte de antigos servos, mas desde sempre e ainda “humilhados e ofendidos” – tal temor era a esperança de vanguardas revolucionárias da Rússia oitocentista, que se revelou decepção. Somente mais tarde, em outro contexto, em 1917, o movimento revolucionário poderia contar com a eclosão de uma grande revolta camponesa.

Se não é possível evitar os encontros com a “santa maravilha” do “progresso”, com as mudanças parciais e a fraseologia associados a diferentes projetos “progressistas” (ou nem tanto) – e isto também seria válido, em diversos graus e maneiras, como o próprio Pável aponta, no epicentro moderno da Europa - que a “ordem” fosse conservada tanto quanto possível, que o “auto-respeito” aristocrático não desaparecesse, na “terra das santas maravilhas” e alhures. Mais uma vez, a grande parte dos senhores de terras, de servos ou de escravos, na Rússia e no Brasil, interessa conservar privilégios, aliando a “ordem” (tradicional) ao “progresso”, e cedendo parcialmente às mudanças e pressões inevitáveis das “santas maravilhas.” Ordem – ou, nas palavras de Pável, “respeito próprio”, isto é, apego a certos princípios e privilégios, os quais incluem, no caso brasileiro, aspectos raciais, que permitem continuar sendo o que se é, no caso, uma elite – e progresso são duas palavras reivindicadas na França de Comte, o país das “santas maravilhas” positivistas e outras – e adotadas na Rússia e no principalmente no Brasil, em contextos tanto múltiplos quanto diferenciados.

Ficar “de braços cruzados” em meio a ambivalências transformadoras e conservadoras significa, muito provavelmente, mais do que o revolucionário *niilista* Bazárov enxergava (e Sílvio Romero, o “cientista” do meio e da raça, quis atribuir, de forma injusta, ao “amestiçado” Machado de Assis) – isto é, covardia, comodismo, incapacidade de agir, aversão natural ao que as elites científicas considerariam “útil” ou produtivo – significa um impasse e uma postura. Descruzar os braços para abraçar exatamente o que? O que fazer? Talvez o melhor fosse não fazer. Não é simples resolver a questão em tempos movediços, nem “desabraçar,” “até as últimas migalhas” e em quaisquer circunstâncias, tudo o que se tem – riquezas, *status* e o “auto-respeito” transmitido por gerações. É razoável esperar que muitos privilegiados da ordem tradicional cruzem os braços, fechando o peito e resguardando-se das inovações sócio-culturais, ainda que intelectualmente dilacerados. Outra alternativa seria militar, pleno de “auto-respeito”, e - o que falta a Pável – de certezas, em defesa da tradição e dos privilégios, contornando, se necessário fosse, constrangimentos morais ao resistir e renegar as “santas maravilhas,” e fazer juz ao que Bazárov chamaria “canalha aristocratóide”, seguro de si e de sua suposta “canalhice”, sem preocupar-se em conciliá-la com as “novas idéias.”

Em outro extremo, há os que se mostram dispostos a romper radicalmente com a ordem estabelecida e os privilégios que a garantem – “vous avez changé tout cela”, algo que se prontificaram a fazer alguns “filhos,” alguns jovens, parte dos quais privilegiados, das gerações de 1860 e 1870, como aqueles que “foram ao povo”, ou, na ficção, como o sobrinho de Pável, discípulo de Bazárov.

Pável representa uma elite sinceramente dilacerada de “medalhões” partidos entre discursos e práticas de dois mundos – recorrendo aos versos de Mathew Arnold, “andando entre dois mundos, um morto, o outro incapaz de ter nascido, sem nenhum lugar onde descansar a cabeça.”³¹⁴ No caso, tem-se a convergência divergente do “mundo fechado”, “morto” apenas em parte, e do “universo infinito” - questão enfrentada no centro mesmo das “santas maravilhas, como aponta Pável sobre a essencial conciliação entre o liberalismo e o aristocratismo ingleses.

Sentir-se desconfortável na pele de um aristocrata é algo praticamente impensável aos “avós”; os “pais” (ou alguns deles), por sua vez, sentem-se não apenas

³¹⁴ O verso é citado em Frank, J. *Dostoiévski: os efeitos da libertação (1860-65)*. op. cit. p. 156. O autor recorre ao verso ao referir-se a Oniéguin, o aristocrata byroniano criado por Púchkin, personagem que serviria como uma das fontes de inspiração para a elaboração de N. Stavrógin, personagem de *Os demônios*.

desconfortáveis, ameaçados, mas incapazes de romper a própria pele, desnaturalizada e parcialmente corroída pelas “novas idéias.” A ruptura dolorosa seria uma espécie de imolação social, algo no mínimo difícil, e no limite impensável, de se realizar. Mais fácil é conviver com as mudanças, endossando-as dentro de limites seguros, sem dilacerar-se, sem abrir os braços, esticar as pernas e abraçar, de uma vez, no tempo exíguo de uma vida, mudanças radicais. Deixar-se influenciar pelas “santas maravilhas” de maneira mais doce e conservadora que arrebatada, ou, quanto menos, disposta a conflitos políticos diretos ou maiores embates ideológicos. De toda forma, há dilaceração entre o apego a privilégios e os constrangimentos e pressões a que os mesmos são parcialmente submetidos na modernidade. Esta posição peculiar, desconfortável e vacilante, entre a tradição ferida e a inovação contida, ganhou, na Rússia do século XIX, uma formulação concisa, dirigida a um certo estrato da alta sociedade – os chamados “homens supérfluos” (*lichnie liúdi*).

Ficar de “braços cruzados” era uma atitude atribuída aos “pais” da geração de 1830/1840. Aristocratas de berço, cercados de privilégios, esses homens, muito dos quais cosmopolitas e amantes do romantismo, a exemplo de nosso *gentleman* inglês em terras russas, mantinham intenso contato com as idéias vindas da Europa ocidental, e não raro se filiavam, no plano intelectual, aos ideais liberais ou progressistas. É o que ecoa na reivindicação de Pável de ser um “homem liberal e amante do progresso”, que reverencia a liberdade no melhor estilo aristocrático inglês.

Talvez possamos apontar Machado de Assis como o autor que elaborou uma espécie de “homem supérfluo” em versão brasileira, o qual carrega, ao invés do chicote senhoril, trajes refinados e muitas recordações de viagem, situando-se também ele, de forma ambígua, entre o senhor de escravo e o aristocrata “inglês”.

O Conselheiro Aires não ultrapassa os próprios conselhos, sempre conciliadores, plenos de bom senso, fatalismo e desilusão. Em *Esau e Jacó*, enquanto o Brasil transformava-se em República e se extinguiu a escravidão, o diplomata, polido e viajado, não milita e não se opõe, ao contrário dos gêmeos Pedro ou Paulo - os jovens “filhos” de sua geração - a mudanças ou a permanências, não sendo propriamente um “amigo,” um combatente ou “missionário”, tampouco um inimigo da “liberdade e do progresso.”

O velho diplomata, ao longo da narrativa, acompanha, entretendo-se, uma trama adolescente que, segundo consegue antever com precisão, iria acabar mal, muito mal, para Flora, personagem por quem o Conselheiro desenvolve certo afeto, mas a quem

não sabe como, e não faz maiores esforços no sentido de, ajudar - ele não descruzaria os braços, enquanto contemplava de perto o lento definhar da menina.

Tédio à controvérsia e costume às conversas polidas de salão - assim é Aires.³¹⁵ Esquivo, sempre desviando-se, de um lado para o outro, de conflitos diretos, com a habilidade de um ginasta. Ficar de braços cruzados, não abrir a guarda aos conflitos, é uma atividade constante, um esforço, um malabarismo – ou antes, talvez, um auto-desaparecimento mágico, ilusório – e, segundo imagina o Conselheiro, seguro. O tédio às controvérsias acompanha uma existência enfastiada, enquanto observador melancólico, atento e profundo, contemplando à distância. Ele teria, não obstante, com o talento e o tempo dedicados à observação, muitas controvérsias a levantar; mas estas não extrapolam o movimento interno de sua dialética, ou as anotações colecionadas em cadernos não publicados.

O que *não* fazer? Esta é uma questão e uma prisão, enquanto o diplomata aposentado flutua, leve e melancólico, por uma vida de conforto e *status* social.

O ceticismo presente no Conselheiro talvez explique sua polidez e cuidado no sentido de evitar os embates diretos, a militância de qualquer tipo ou polêmicas barulhentas – para que gritar se, não havendo no que acreditar, não há, tampouco, o que proclamar, ou, mesmo, o que fazer? Descrença e relativismo moral marcam o personagem. Por exemplo, uma vez arrastado pelo Barão de Santos – um “homem liberal e amante do progresso,” como diria o aristocrata Pável – ao encontro de Plácido, um obscuro líder espiritual em terras tupiniquins, Aires não mostrou-se suscetível ao convencimento e ainda menos – Deus o livre – à conversão. “Aprenda as verdades eternas”, recomenda o Barão; “verdades eternas exigem horas eternas”, pondera Aires, indiferente, mas deixando-se levar, de braços cruzados, ao encontro do mestre espírita.

“Plácido falou-lhe de leis científicas para excluir qualquer mácula de seita [...]. Toda terminologia espírita saiu fora, e mais os casos, fenômenos, mistérios, testemunhos, atestados verbais e escritos.”³¹⁶

Para a infelicidade do Conselheiro, porém, uma controvérsia, e ainda por cima concernente às “verdades eternas,” é levantada: podem espíritos brigar antes de nascer? - indaga Santos, à procura de uma orientação espiritual pretensamente revestida de, ou

³¹⁵ “[Aires] tinha o coração disposto a aceitar tudo, não por inclinação à harmonia, senão por tédio à controvérsia. [...] tinha que nas controvérsias uma opinião dúbia ou média pode trazer a oportunidade de uma pílula, e compunha as suas de tal jeito, que o enfermo, se não sarava, não morria [...]. Não lhe queiras mal por isso; a pílula amarga se engole com açúcar.” Ver ASSIS, M. *Esaú e Jacó; Memorial de Aires*. São Paulo: Nova Cultural, 2003, p. 83.

³¹⁶ Id. Ibid. p. 40.

adaptada ao, “esclarecimento” de cunho científico, que Plácido, na qualidade de “espírito esclarecido” e *espírita* “esclarecido,” pretendia oferecer aos discípulos.

A questão, na verdade, havia sido levantada, ou mais precisamente, afirmada, pouco antes, pela *cabocla* Bárbara – nome pleno de significado no contexto do romance, a exemplo daqueles que foram atribuídos a outros personagens, como “Natividade” ou “Flora.” Mas a um Barão de fins do século XIX não convinha tomar a palavra de uma *cabocla* – pobre, “supersticiosa” e “atrasada,” desconhecadora das “leis científicas” – por verdade. Se Natividade, ou a “natividade,” ainda recorria aos êxtases premonitórios “barbáricos,” populares, o capitalista/aristocrata não poderia, ainda que acreditando, filiar-se “superstições” desautorizadas.

Enquanto Plácido refletia científica e espiritualmente sobre a questão, Santos pensava nas “cousas futuras”, no futuro grandioso que Bárbara previra para os gêmeos em disputa no ventre materno, e o Conselheiro apanhava-se em sufoco: “Aires viu o abismo da controvérsia e forrou-se à vertigem por uma concessão.”³¹⁷ No caso, o velho diplomata apanha a esmo, para desembaraçar-se da situação, um emaranhado tímido e desconexo de termos religiosos e científicos, sem atribuir importância, evidentemente, a uns ou a outros, e mais interessado em afastar a polêmica, a seus olhos sem sentido. E o Conselheiro consegue escapar - como de hábito.³¹⁸

Adiante, conversando com Natividade, que faz menção à consulta com a *cabocla*, “Aires negou que fosse incrédulo; ao contrário, sendo tolerante, professava virtualmente todas as crenças desse mundo.”³¹⁹ Professar todas crenças do mundo, evidentemente, é não crer em nenhuma delas – este é o nível de ceticismo e relativismo do diplomata.

Machado, conforme discutiremos, é um autor cético, seja diante das “verdades eternas”, seja perante assuntos mortais. Mas eis precisamente algo que Aires não é: um autor, um publicista, um articulista, um romancista. Alguém que apresenta

³¹⁷ Id. Ibid. p. 41.

³¹⁸ Diz Aires: “Esaú e Jacó brigaram no seio materno [...]. Conhece-se a causa do conflito. Quanto aos outros [...] tudo está em saber a causa do conflito, e não a sabendo, por que a Providência a esconde da notícia humana... Se fosse uma causa espiritual, por exemplo... [...] se as duas crianças quisessem ajoelhar-se ao mesmo tempo para adorar o Criador. Aí está um caso de conflito, mas de conflito espiritual, cujos processos escapam da sagacidade humana. [...]. Suponhamos a necessidade de se acotovelarem para melhor ficar acomodados, é uma hipótese que a ciência aceitaria.” E o Conselheiro prossegue o falatório vazio, recorrendo, ainda, à Antiguidade: “Não importa; não esqueçamos o que dizia um antigo [Empédocles] ‘a guerra é a mãe de todas as coisas [...]’. O amor [do qual o diplomata pouco entendia], [...] pode-se dizer, é um duelo, não de morte, mas de vida – concluiu Aires sorrindo leve, como falava baixo, e despediu-se.” Id. Ibid. p. 41.

³¹⁹ Id. Ibid. p. 83.

publicamente, em contínua exibição, seu relativismo, tornando-o acessível, público (e ainda notório), ao invés de resguardá-lo em páginas de diários ou cadernos empoeirados e adormecidos em gavetas, até a morte do colecionador. Machado, a seu modo, abraça as controvérsias e suscita protestos, de estima ou desafeto (mas sobretudo de estima), fazendo do próprio cinismo, uma espécie de anti-militância, uma contestação à militância otimista e conservadora dos “cientistas” da raça, do meio e da evolução, da “ordem e do progresso” tal qual divulgados. Algo repreensível àqueles que desejam seguir carreira de “medalhão” – afinal, “não debes empregar a ironia, esse movimento ao canto da boca, cheio de mistérios, inventando por algum grego da decadência [...], feição própria dos cétricos e desabusados.”³²⁰

O movimento, que vem do canto, e não do arregaçar da boca, se não é grito, pode-se ouvir como uma espécie de uivo exasperado e sonoro.

Sonoro, ao menos, aos que têm “ouvidos.” A *démarche* irônica, afinal, é “cheia de mistérios” e pode privar os desavisados – entenda-se, aqueles a quem falta certas qualidades um tanto incomuns, como a de um “ouvido” apurado - o senso crítico, e , ainda mais raro, o senso auto-crítico; a capacidade ou mesmo a boa fé de avaliar que a piada, a irreverência construída a partir de belas palavras, pode ter o próprio leitor, o que ele preza ou até representa, como alvo. Uma leitura pouco crítica pode deixar escamoteadas, em segurança, os “mistérios” que saíam “ao canto da boca” de Machado. Pode travestir suas invectivas mais mordazes num “meter-se a engraçado,” em capricho estiloso, gracejos finos, como queria Silvio Romero - entre outros críticos e, certamente, leitores contemporâneos que não leram todas as entrelinhas, virtualmente inesgotáveis de sua obra. Isto - é inegável - pode carregar o inconveniente da incompreensão, mas, por outro lado, pode contribuir, até certo ponto, para não implodir o caminho à presidência da Academia Brasileira de Letras.

O método enviesado assumido pelo autor ao criticar a sociedade patriarcal e escravista, raras vezes menciona ou discute direta, detida ou, ainda menos, “panfletariamente,” a escravidão, por exemplo.

Note-se que o conto *Pai contra mãe*, publicado após a Abolição, em 1906, aborda de forma direta e central a escravidão. Trata-se, na “luta pela sobrevivência,” cujas racionalizações científicas Machado tanto criticou, de um encontro trágico entre dois “humilhados e ofendidos” da ordem escravista. De um lado, um homem livre e

³²⁰ ASSIS, Machado de. “Teoria do medalhão”. In: ASSIS, Machado de. *50 contos de Machado de Assis*, op. cit. p. 89.

pobre, que vivia de trabalhos ocasionais e descobrira atividade lucrativa na captura de escravos fugidos. Seu nome é Cândido; e cândido é seu temperamento - carinhoso com a mulher, devotado à família (que a ele referia-se como Candinho) e chegado a “patuscadas.” A candura, não obstante, não lhe comprometeria o exercício competente e resoluto – leia-se violento, por definição - do ofício. À medida que a concorrência aumenta e a demanda pelo serviço diminui – possivelmente com o lento e progressivo declinar da escravidão, embora o autor não mencione datas - Cândido vê-se na miséria, e desesperado, chega a agarrar um “preto livre”, confundindo-o com um escravo fugitivo (muito provavelmente, um sinal dos tempos.) Enquanto afundava-se em dívidas e era despejado de casa, a mulher, Clara, dava à luz. O casal morava com tia Mônica, mulher cuja praticidade, diante da situação limite, chega à crueldade – crueldade expressa de modo frio, ao estilo machadiano. A tia sugere, sem cerimônias e com insistência, que o bebê fosse entregue à Roda dos enjeitados, ponderando que, abandonado, sobreviveria. O relativismo moral da tia vai, talvez, além da praticidade, e, com certeza, transcende o desespero:

“Por mal ou por bem, seja o que for, digo que é o melhor que vocês podem fazer. [...]. Lá [na Roda] não se mata ninguém [...], enquanto que aqui é certo morrer, se viver à míngua. Enfim... Tia Mônica terminou a frase com um gesto de ombros, deu as costas e foi à alcova. Tinha já insinuado aquela situação, mas era a primeira vez que o fazia com tanta franqueza e calor, crueldade, se preferes.”³²¹

Machado teria feito muitas alusões à escravidão, mas o conto é um dos raros textos em que a alusão cedeu completamente o espaço à referência direta, central – “era a primeira vez que o fazia com tanta franqueza e calor, crueldade, se preferes.” O desenrolar da história acompanha o desalento do pai, acariciando o filho e retardando o passo enquanto caminhava em direção à Roda. Mas um momento de euforia e esperança, de salvação, se apresenta no derradeiro momento, quando Cândido avista, fortuitamente, uma escrava fugitiva, caracterizada enquanto mulata, por quem o senhor oferecia resgate de cem mil réis. Clamor, desespero e resistência inúteis por parte da mulher, que roga por si e pelo filho que carrega no ventre, “pelo amor de Deus”, para não ser entregue ao senhor cruel, “alegando que o senhor era muito mau e provavelmente a castigaria com açoites”.³²²

No trajeto, nenhum expectador comove-se, intervém, ou aparenta sinal de compaixão. Inclemente, o cândido pai entrega a caça e recebe, no ato, a recompensa,

³²¹ ASSIS, Machado de. “Pai contra mãe”. In: ASSIS, Machado de. *50 contos de Machado de Assis*, op. cit. p. 471.

³²² Id. Ibid. pp. 473-4.

retirada, de uma vez e quase displicentemente, da gorda carteira do proprietário. A escrava sofre um aborto diante de Cândido, que dá as costas segue radiante para casa, com seu bebê. “Nem todas as crianças vingam, bateu-lhe o coração.”³²³ Com esta sentença, o conto termina – sentença que pesa, é claro, com vigor proporcionalmente decrescente às escalas hierárquicas da sociedade. À escrava e a seu filho, a morte; ao homem livre e pobre, a Roda e a possibilidade de salvação pela recompensa do senhor; ao senhor, a carteira gorda, o açoite e as “batatas”. O bebê branco sobrevive, o bebê negro morre. Um fatalismo cômodo a quem adota a “ciência evolutiva” como justificativa; mas, social e moralmente, de todo condenável e condenado. No plano transcendental, a Deus não chegam os clamores da mãe. A denúncia machadiana é óbvia, o impacto é violento; o tom, ressaltando a crueldade e o absurdo do quadro de forma impressionante, é frio, preciso e “cirúrgico,” ao abrir o corpo e exibir as entranhas, desta feita inteiramente expostas. A precisão e frieza de Machado alimentam a crueldade e o desalento do quadro, dispensando as lágrimas, os adjetivos e a profusão de diminutivos, tão abundantes, que encontramos em Dostoiévski, quando este descreve sofrimentos e injustiças semelhantes.

Pai contra mãe, no entanto, em sua abordagem absolutamente direta e central do tema da escravidão, é uma espécie de exceção que confirma a regra “enviesada” do bruxo.

Em geral, os horrores abordados não aparecem propriamente disfarçados, mas saem, por vezes, “ao canto da boca,” e tecem uma teia fina, sutil (embora nada “mansa”) que o leitor pode, no limite, ignorar, sobretudo quando esta não o convém – e Machado é mestre em abordar, em estilo próprio, sutil, o que não convém. É como se o autor, por vezes, pretendesse não estar dizendo, e o leitor, por vezes, fosse quase convidado a, ou tivesse assegurado o direito de, pretender não estar “ouvindo;” a sutileza favorece, certamente, o “tapar” mais ou menos voluntário dos “ouvidos” - o não assumir insegura distância crítica, e percorrer os romances como um belo e divertido mastigar de palavras, de modo que suscetibilidades de muitos “medalhões” - que as guardavam agarradas por entre os “braços cruzados” e não “abririam mão de uma migalha sequer dos próprios interesses” - não resultassem feridas.

³²³ Id. Ibid. p. 475.

Se o Conselheiro machadiano evitava controvérsias por tédio, seu autor as evoca insistentemente. Mas Machado, embora polêmico, não é um polemista.³²⁴

É justo conjecturar a possibilidade de que, no Brasil do século XIX, imerso ou recém saído do sistema escravista, cuja elite modernizante evocava as “novas” teorias racialistas e o tradicional racismo, um homem de origens humildes, ligadas à escravidão, acusado de sofrer da “nostalgia da alvura” (o próprio fato de Sílvia Romero ter cunhado e publicado o termo, referindo-se a ninguém menos que o presidente da ABL, já diz muito sobre a sociedade e as mentalidades vigentes), fosse impedido, expulso ou jamais convidado a ingressar nas altas esferas e meios de consagração literários, a despeito do imenso talento, caso deixasse de lado toda a sutileza, partisse para o ataque direto, em campo aberto –investindo, se assim podemos dizer, “exércitos regulares” contra o “território” inimigo. Em outras palavras, havia condições históricas que desaconselhavam o “grito”, a “boca” escancarada, e tornavam mais razoáveis – no limite, e paradoxalmente, até mais “audíveis,” posto que menos agressivo aos “ouvidos tapados” - o “movimento do canto de boca.” Rápidos e inesperados “ataques de guerrilha” como meio de combate. Atacar e retirar-se, temporariamente ocultando-se, para atacar e atacar novamente – estes são movimentos que se pode perceber na ironia machadiana.

Talvez a “boca” não se abra tão generosa e quase didaticamente, em um grito/escândalo de horror, como em Dostoiévski, por estar *pressionada* de uma forma específica, desconhecida do autor russo. E a voz tenha, até certo ponto, que escapar, mais sutil, “ao canto da boca.”

Não pretendemos, evidentemente, apontar circunstâncias como condicionamentos inescapáveis, ou, quanto menos, atrelar estilo, expressão, escolhas e estratégias artísticas a determinantes histórico-geográficos. Se fosse este o caso, Machado seria apontado como autômato, espelho refletindo mecanicamente contextos sócio-culturais. A obra seria como que ditada, não criada, e dela se apagariam as próprias marcas do autor – a personalidade, as escolhas, a imaginação ou, enfim, a força criadora; páginas e trajetórias sem impressões digitais não podem haver na literatura, nem, a propósito, nas vidas humanas de maneira mais ampla. Se fosse este o caso, por

³²⁴ O autor, por exemplo, não responderia às críticas de Sílvia Romero referentes à sua obra, posição social e personalidade. Um “convite” que, muito provavelmente, alguém mais ligado às polêmicas, ao embates públicos diretos, não deixaria sem resposta.

exemplo, José do Patrocínio e André Rebouças estariam condicionados ao “canto da boca,” e à sutileza como estratégias de ação no século XIX.

Porém, trata-se este trabalho de uma comparação entre dois autores, sendo necessário ressaltar, no exercício, semelhanças e diferenças. No caso, não seria possível ignorar contextos tão díspares vividos – e reescritos – pelos romancistas. Ambos fizeram escolhas e forjaram estilos próprios, em contextos diversos. Contextos não são camisas de força determinantes, e é como contextos que é preciso ressaltá-los: a questão da raça acompanharia “Brás” Machado até no além túmulo, e isto é preciso considerar.

Em 1908, um mês após a morte do bruxo, o amigo pessoal e colega de Academia, José Veríssimo, publicou no *Jornal do Comércio* artigo em homenagem ao - já consagrado - maior escritor nacional. Interessante é a citação de Machado, a que acima nos referimos, segundo a qual a ironia seria um “movimento de canto de boca, cheio de mistérios, inventado por algum grego da decadência.” Ironicamente, Veríssimo refere-se à elegância e à agudeza de análise do escritor, comparando-o a um grego – não um grego da decadência, é certo, mas um “grego mulato.” Afirmou J. Veríssimo: “Machado de Assis era a negação viva e falaz da teoria da raça. Mulato, foi de fato um grego da melhor época, pelo seu profundo senso de beleza, pela eurtmia de sua obra.” Qualidades, segundo o articulista, raras entre o “gênio nacional” e “muito particularmente em mestiços como ele.”³²⁵

Joaquim Nabuco, prodígio da “nova geração” e amigo pessoal de Machado, acrescentaria um senão ao artigo de Veríssimo. De Washington, em 25 de novembro de 1908, vinte anos após a Abolição, escreveu o abolicionista:

“Seu artigo no *Jornal* está belíssimo, mas esta frase causou-me um arrepio: “Mulato, foi de fato um grego da melhor época.” Eu não teria chamado Machado mulato e penso que nada lhe doeria mais que esta síntese. Rogo-lhe que tire isso, quando reduzir o artigo em páginas permanentes. A palavra não é literária e é pejorativa, basta ver-lhe a etimologia. Nem sei se alguma vez ele escreveu e que tom lhe deu.

O Machado para mim era branco e creio que por tal se tomava; quando nele houvesse sangue estranho, isto em nada afetava a sua perfeita caracterização caucásica. Eu pelo menos só vi nele o grego.

O nosso pobre amigo, tão sensível, preferiria o esquecimento à glória com a devassa de suas origens.”³²⁶

³²⁵ Citado em: PISA, D. op. cit. p. 41.

³²⁶ O documento faz parte do arquivo da Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ). A palavra “mulato” aparece sublinhada no original. Sobre o artigo de Veríssimo e a resposta de Nabuco, no contexto da questão racial brasileira, ver COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. São Paulo: UNESP, 2007, pp. 378-382.

As palavras dão uma medida do quanto as “origens” de Machado, no contexto vivenciado, poderiam ser problemáticas, ou, literalmente, “arrepiantes”. O quão delicado e artificial é processo de transmutação de “cor,” a filtragem social do “sangue estranho,” decantado em “perfeita caracterização caucásica,” para tornar alguém que convivia entre os “cem mil” brancos da elite intelectual brasileira, um “branco” ele mesmo – e sugerir o contrário seria insulto à memória, devassa que faz preferir o esquecimento, indesculpável violação de tabu. A própria certidão de óbito do “grego mulato” atestara, além da morte, a “perfeita caracterização caucásica” do autor – cor: branca.³²⁷ O grego é aceitável; o mulato brasileiro precisa ser apagado, e ter diluído, até o desaparecimento, seu “sangue estranho.”

Sangue – força biológica e vital. Se o sangue é maldito, amaldiçoadas são as origens – o pai, a mãe; o “pai contra mãe”; Machado contra tudo. “Cinquenta milhões,” “cem mil” e *um* bruxo no Brasil.

À fraternização nacional, Machado não cedeu espaço; à fraternização universal, em Cristo (como Dostoiévski propunha), Machado não cedeu espaço; Deus, o bruxo negou – “Não quero, não creio, seria uma hipocrisia,” reagira o autor no leito de morte, diante da oferta de extrema unção.³²⁸

Em sua posição singular, pode-se deduzir que Machado não se esconde – como escrever, publicar e, ao mesmo tempo esconder? - mas se protege do papel de “barulhento” polemista, com seus “movimentos ao canto da boca.” Um atirador de pedras que tem não um teto de vidro, mas o próprio corpo, literalmente, “envidraçado” pelos preconceitos sociais e “científicos” de sua época e que, em parte por isso, é justo ponderar, não as atira de forma tão escandalosa quanto Dostoiévski. Mais uma vez, não se trata de desconsiderar o estilo, as escolhas, o talento e as personalidades dos autores, mas atentar para o fato de que escreveram em contextos diferenciados. O atirador de pedras Machado, guerrilheiro sorrateiro, muitas vezes ri (ao “canto da boca”) e faz rir os próprios alvos desavisados, convidados a confundir as pedras com “mansidão” condescendente. Um “grego mulato” se faria ouvir em meios consagrados como a Academia, em meio a “cem mil” brancos amigos e leitores, com os estrondos dostoiévskianos? Lá permaneceria, entre os salões da ABL, se discursasse, por exemplo, como um José do Patrocínio? É possível que sim; é possível que não; é certo que não da mesma forma.

³²⁷ Ver PISA, D. op. cit. p. 41.

³²⁸ Id. Ibid. p. 23.

O bruxo, muitas vezes, como faz o seu Conselheiro Aires, aconselha às avessas, como que mofando de todos, mas a mofa, no caso de Aires, não é transformada em arte a ser publicada ao longo de uma vida.

Aires é um observador que acompanha, com interesse e volúpia silenciosa, “impublicável,” toda uma “Flora” jovem – nascida, sugestivamente, em 1871, durante o ministério Rio Branco - que deixa lentamente de existir, no contexto do impasse e da divisão entre tradições e modernidades, entre o monarquista Pedro e o republicano Paulo - idênticos opostos, dúbios, duplos complementares, que se enfrentam e se acomodam.

Na vida concreta e individual da donzela cortejada por irmãos rivais era preciso escolher: ou um; ou outro. A não escolha, o impasse, seria paralisante e, no limite, mortal. Por outro lado, na “vida” de uma sociedade, que envolve tantas vidas em contínuos movimentos históricos, é possível não apenas misturar, confundir, dividir-se, mas até “casar-se” com dois (ou dez, ou vinte) pretendentes - a não “escolha” absoluta entre os “gêmeos” múltiplos da conservação e da transformação é vital. Cada sociedade se “casa”, em arranjos tão diversos quanto peculiares, com “gêmeos” (ou “múltiplos”) antagonistas, constituindo “famílias infelizes à própria maneira.”

Aires procurava, a custo, não entrar em semelhantes disputas “familiares” e paradoxalmente, é chamado a “aconselhar,” intervir, inutilmente, nas mesmas. O conselheiro mantinha-se agarrado a seu “tédio à controvérsia”, e “professava virtualmente todas as crenças desse mundo,”³²⁹ de acordo com as suscetibilidades dos ouvintes. As “opiniões dúbias ou médias” de Aires contrastam, certamente, com as firmes assertivas de Bazárov, mas, em comum, ambos suspendem a todo o momento certezas estabelecidas. O segundo em nome da destruição renovadora; o primeiro, em nome da inação entediada, descrente e descompromissada – como revela à Natividade,

“ - Eu nasci para servir, ainda inutilmente [...]. Toda minha ação é inútil.

- Por quê? [pergunta Natividade].

– É inútil [responde simplesmente Aires]”³³⁰

E, prometendo à jovem mãe mediar o conflito entre os filhos, o Conselheiro o faz de maneira polida, sincera e incrédula.³³¹

³²⁹ ASSIS, M. *Esau e Jacó*, op.cit. p. 83.

³³⁰ Id. Ibid. p. 86.

³³¹ “Tudo isso [o diálogo de Aires com Natividade e a promessa de aconselhar os filhos] polido, sincero, incrédulo.” Ver ASSIS, M. *Esau e Jacó*, op.cit. p. 86.

O relativismo daquele que “professava virtualmente todas as crenças desse mundo” apresenta-se, em contraste, como mais profundo e abrangente que o dos “homens supérfluos” representados no romance de Turguêniev. Analisando de certo ângulo, Aires pode ser considerado, ele mesmo, parte do que ficaria conhecido como “niilismo” - não no contexto específico no qual a expressão fora empregada em *Pais e Filhos* e parcialmente adotada na Rússia dos anos 1860-70, mas em um sentido mais geral que aponta para a descrença não forçosamente vinculada à ação, mas mesmo presa da inação; não, é evidente, no sentido que remete, em *Pais e Filhos*, ao empenho revolucionário e ao enfrentar direto, mesmo voluptuoso, das certezas e instituições estabelecidas, empenho que relativiza, muitas vezes, julgamentos morais em nome da ação, o fim justificando os meios.³³² Aires é uma espécie de “teórico” do nada, Bazárov é um praticante. O segundo se relaciona ao esvaziamento ativo, passional, combativo, político/revolucionário do contexto tradicional; o primeiro é inativo, indiferente e apolítico. Aires pode ser considerado um “niilista” no sentido geral por vezes empregado para designar o descrente, o relativista sem propostas, que se acomoda ao estabelecido ou ao não estabelecido – onde estaria a diferença, uma vez esvaziada a vida de qualquer sentido? – nos quadros de uma equivalência indiferente; aquele que reduz as verdades, os discursos, todos os “princípios estabelecidos sem provas” ou *com* elas, à equivalência, vivendo, não obstante, de maneira razoavelmente confortável numa espécie de “vácuo, [de] espaço sem ar,” algo que o “homem supérfluo” amante da liberdade, do progresso e dos valores aristocráticos, Pável Kirsánov, considerava impraticável e demasiado sufocante.

Quanto aos gêmeos protagonistas de *Esau e Jacó*, estes não sentiam tédio, mas amor à controvérsia, proclamando discursos tão apaixonados quanto opostos, e em muitos sentidos complementares.³³³ São discórdias insistentes mas que se acomodam,

³³² Segundo observa Franco Venturi, o termo niilista (que já havia aparecido em épocas anteriores ao romance) da maneira como foi cunhado, divulgado, e finalmente adotado por Pissárev e seus seguidores a partir de *Pais e filhos*, não designa, evidentemente, aqueles que em nada acreditam. Ao contrário, “se havia gente que acreditava cega e violentamente em suas idéias eram os “niilistas”. Sua fé positivista e materialista podia ser acusada de fanatismo, de juvenil carência de espírito crítico, mas não de indiferença.” VENTURI, F. op. cit. p. 542. Se em *Pais e filhos*

³³³ O “radicalismo” republicano de Paulo o inspira a escrever um discurso que seu pai, o Barão de Santos, acha por bem publicar, para dividir com toda a Corte as palavras habilidosas do filho, as quais, se traduzidas em francês, ficariam, segundo o barão, “ainda melhores”. Natividade pondera que mais prudente seria fazer algumas adaptações no texto, eliminando “essas palavras que têm sentido republicano. [...] Isso pode fazer mal a carreira do rapaz; o imperador pode ser que não goste.” Então o monarquista “Pedro [...] interveio docemente para dizer que os receios da mãe não tinham base [...] e, a rigor, não diferia muito do que os liberais diziam em 1848.” E o Barão encaminha o discurso ao Palácio Isabel. Ver ASSIS, M. *Esau e Jacó*, op.cit., pp. 92 e 93. Em outro trecho do romance, Batista, o pai de Flora, que

em última análise, harmoniosamente. Quando a República vem sem maiores estardalhaços, “ao canto da boca” vem, frustradas são as expectativas de Paulo por algo mais turbulento – “Como diabo é que eles fizeram isto [a Proclamação] sem que ninguém se desse pela cousa? Podia ter sido mais turbulento [...] uma barricada não faria mal.”; e de Pedro por uma resistência maior por parte regime deposto.³³⁴ O fluxo de consciência politizado dos jovens se passa dentro do quarto que compartilhavam, enquanto estavam deitados na cama e prestes a adormecer. É um sono tranquilo e irresistível que viria interromper os pensamentos de Paulo, voltados para as barricadas, e os de Pedro, voltados para a resistência monárquica. Um tanto frustrados com a falta de embates, os gêmeos não perderiam a noite de sono; tampouco a posição privilegiada entre a elite intelectual e econômica do país, cumprindo, enquanto amadureciam, o destino de se estabelecer – na verdade, permanecer – no destino pré estabelecido, como profetizara a cabocla Bárbara, de “homens importantes.” Na vida adulta, a caminho, eles se elegeriam para a Câmara, “fazendo oposição um ao outro” mas compartilhando o sonho de tornarem-se presidentes da República – conforme Natividade revela ao Conselheiro Aires: “confessaram-me [os filhos] que este [tornar-se presidente da República] era o seu *sonho imperial*. Resta saber que fará um, se o outro subir primeiro.”³³⁵

O que fará um se o outro subir primeiro? - a questão concerne a uma disputa fraternal, univitelina entre candidatos “imperiais” à presidência. O que fará um na esfera pública? Provavelmente o mesmo que o outro, com algumas nuances sutis de discurso e referências políticas; enquanto o segundo esperaria, contrariado, enciumado, a sua vez. A resposta à, e a própria formulação da, pergunta aponta para sentido bastante diverso ao desafio lançado por Tchernichévski, que acompanhou como uma sombra, e orientou como uma luz (não raro enganadoras) as questões políticas, intelectuais e mesmo artísticas da Rússia de meados do século XIX e ao longo do século XX. Foram cem anos de respostas, de enfrentamentos, muitos dos quais sangrentos, até a derrocada final da alternativa socialista naquele que é o maior país da Ásia e o maior país da Europa.

Voltando à nossa “Natividade”, temos, no trecho citado, a fina ironia machadiana apontando, na presidência da República, um “sonho imperial” - a

oscila, de acordo com as circunstâncias, entre conservadorismo e liberalismo, opina: “o Partido Progressista, Olinda, Nabuco, Zacarias, que foram eles senão conservadores que compreenderam os *tempos novos* e tiraram às idéias liberais aquele sangue das revoluções para lhes pôr uma cor viva, serena?” Id. Ibid. p. 101.

³³⁴ Id. Ibid.p. 148

³³⁵ Id. Ibid. 233. Grifos meus.

República imperial, o Império republicano – a ambivalência entre passados, presentes, opostos que se enfrentam, mas, afinal, se conciliam, sobrepondo-se de diversas maneiras. Se Aires cruzava os braços e cerrava os lábios, os gêmeos abriam os últimos para discursar na Câmara, mas não estenderiam os primeiros em direções (ou ações) radicais. É interessante pensarmos em Aires, que desenvolve uma espécie de relação paternal com os meninos e com Flora enquanto personagem, também ele, em algum nível, envolvido nas relações entre “pais e filhos”; o eixo mais “radical” dentro desta relação, seria, talvez, Flora, comprometida não com a destruição ou a conservação da ordem exterior, mas, dilacerada entre os dois princípios, entre gêmeos idênticos e opostos, o personagem acaba por empenhar-se na destruição – no caso, uma auto-destruição sistemática, inclemente, “niilista” a seu modo. Quanto aos demais “filhos”, estes sobreviveriam, como todos os sobreviventes, adequando-se a mudanças e a permanências. E o “homem supérfluo” partiria ainda uma vez ao exterior, onde passara grande parte da vida, deixando para trás o país e seus “filhos.”

Na Rússia, entretanto, os “filhos” – ou alguns deles – se revoltariam, elaborando estratégias de ação não raro violentas. A referência, o “conselheiro” dessas “crianças” não seria, certamente, um “pai” ponderado, esquivo e conciliador como Aires, mas um socialista devoto, disciplinado, imbuído de um espírito dedicado à transformação e, em nome dela, ao auto-sacrifício e abnegação revolucionários.

No Brasil dos Aires, dos Paulos e Pedros era vivenciada a incongruência entre um estilo de vida *superflue*, marcado por conforto material, por viagens internacionais, deslocamentos – físicos e mentais – à “terra das santas maravilhas,” pelos ideais “iluminados” da razão universal e, ao mesmo tempo, pela realidade brutal do sistema social patriarcal e escravista, com seus açoites e hierarquias. Na Rússia, contatos embevecidos da elite econômica e intelectual com as “santas maravilhas” contrastavam-se com a sobrevivência da servidão (ou de suas heranças) e de uma repressora autocracia - contexto que cria, por seu lado, incongruências indisfarçáveis. Segundo Isaiah Berlin, na incongruência (que, insistimos, não é vivenciada somente na Rússia ou no Brasil, mas em todos os processos históricos atravessados, de maneiras específicas, por diferentes formações sociais), dois tipos de atitude podiam ser identificadas entre os jovens cosmopolitas russos entusiastas do “progresso” nos moldes europeus: o “acomodar-se e pôr-se de acordo com a realidade”, tornando-se “melancólico, mansamente frustrado, vivendo em seus domínios, virando as páginas de sérios periódicos importados de São Petersburgo ou do exterior, ocasionalmente introduzindo

novas máquinas agrícolas ou algum outro recurso engenhoso que tivesse chamado sua atenção na França ou na Inglaterra”, entregando-se a “discussões intermináveis” sobre a necessidade de mudanças, as quais não se concretizariam em práticas efetivas, diante da certeza de que “pouco ou nada poderia ser feito” (tal atitude descreve bem o comportamento dos irmãos Kirsánov); ou “ceder completamente e mergulhar em uma espécie de desalento, torpor ou desespero”³³⁶ improdutivo e até destrutivo, tão profundamente frustrados se sentiam esses jovens diante de uma realidade em desacordo com suas idéias, sensibilidade e inclinações.³³⁷ Esses seriam os “velhos românticos”, contemplativos e melancólicos, desprezados por Bazárov.

³³⁶ BERLIN. I. op. cit. p. 194.

³³⁷ Obrigada ao serviço de Estado desde a época do primeiro Tsar, Ivan, O Terrível, que subjugara a nobreza boiarda, a aristocracia russa ganhou autonomia e livrou-se da obrigatoriedade de servir o Estado sob o reinado de Catarina II. Tal quadro favoreceu a criação de elites ociosas e cosmopolitas, que viajavam pelo mundo e gozavam os prazeres da vida em ambiente de grande sofisticação intelectual e em contato com a fina flor do pensamento europeu – a ciência, a filosofia e as letras. Ver RIASANOVSKI, Nicholas V. *A History of Russia*. Nova York: Oxford University Press, 1993.

4.4 Os revolucionários

Entre os “homens supérfluos”, porém, surgiria uma ala mais ativa, revolucionária, da qual A. Herzen e M. Bakúnin são expoentes principais. Eles nasceram e se formaram no seio da aristocracia mundana e intelectualizada, dilacerada, de formas e em níveis diversos, entre o “mundo fechado” e o “universo infinito”, mas não se limitaram às atitudes de resignada melancolia ou inação acima descritas, comprometendo-se e dedicando suas vidas à ação modernizadora revolucionária. Precedendo o caráter revolucionário presente no em tais indivíduos comprometidos com a mudança radical, a rebelião dezembrista, de 1825, representou, segundo Franco Venturi, “a parte mais autêntica daquele desejo de liberdade, daquela vontade de criar uma Rússia baseada nos princípios de ilustração que animou os melhores herdeiros do século XVIII.”³³⁸ Organizado por nobres de tendências liberais, que se opunham à ascensão de Nicolau I ao trono, o movimento foi esmagado e seguido por uma fase de forte censura e repressão políticas.³³⁹

A idéia de libertação dos servos, defendida por certos líderes dezembristas como Pestel, era uma causa não identificada às origens e interesses de classe dos revolucionários, nobres em sua maioria, e, por isso, o movimento foi tomado, em parte, como exemplo de abnegação em nome de ideais. A brutal repressão que se abateu sobre as principais lideranças fez com que a rebelião adquirisse uma aura lendária de heroísmo e sacrifício revolucionários. Essa “lenda” influenciaria Herzen em particular e o populismo russo em geral, no que concerne à formação do caráter heróico e abnegado no qual os revolucionários populistas se reconheciam, baseavam seu papel e suas atividades políticas.

A famosa observação de Rostoptchin revela todo o espanto e a incredulidade de um aristocrata ligado à ordem e à mentalidade tradicionais diante dos dezembristas:

³³⁸ VENTURI, F. op. cit. p. 100.

³³⁹ A maior parte dos dezembristas, segundo N. Riasanóvski, “eram oficiais do exército e regimentos de elite, que receberam uma boa educação, aprenderam francês e às vezes outras línguas estrangeiras. [...]. Essencialmente eram liberais na tradição do Iluminismo e da Revolução Francesa; eles queriam estabelecer o constitucionalismo e as liberdades básicas na Rússia e abolir a servidão.” RIASANOSKI, N. op. cit., p. 319-320

“Até agora as revoluções eram feitas por sapateiros que desejavam converter-se em senhores, enquanto neste caso os senhores trataram de fazer a revolução para converter-se em sapateiros.”³⁴⁰

No âmbito de um “universo infinito” que remove corpos – massas e vidas – de seus “lugares naturais”, os sapateiros são senhores, os senhores são sapateiros. Quem dirá? Onde estão os fundamentos, para onde vão os “princípios sem provas” (científicas)? A ciência não dirá - este não é, a princípio, seu escopo. Cabe aos seres humanos, imersos na história e no conflito, flutuando no “universo infinito” das inovações modernas e apegando-se às referências do “mundo fechado” em agonia, bater-se para manter senhores e sapateiros onde estão, militando pela conservação da ordem ou “cruzando os braços” de forma a não envolver em abraço destemido - por receio, dúvida, hesitação ou “tédio às controvérsias” - as transformações em potencial; cabe aos seres humanos bater-se para trocar de posições entre senhores e sapateiros, tomados de uma espécie – ou de várias espécies – de febre(s) transfigurante(s), por vezes suicida, por vezes destruidora, não raro idealizada e direcionada ao igualitarismo - a equivalência entre sapateiros e senhores, removidos de suas posições enquanto tais, e conduzidos à equivalência enquanto seres humanos. Muitos socialistas na Rússia dos oitocentos bater-se-iam por tal igualitarismo. No combate, tanto no que diz respeito a alternativas mais conservadoras ou aquelas mais transfiguradoras da ordem, a ciência - que não veio determinar o lugar exato de sapateiros, senhores, negros, brancos, pobres ou ricos, mas, ao contrário, contribuiu de muitas formas e a despeito dela mesma, para esfumaçar diferenciações tradicionais - seria, não obstante, evocada, uma vez convertida em discurso dominante, como legitimadora de posturas assumidas historicamente, que buscaram justificar-se cientificamente.

O desejo de “converter-se em sapateiros”, ou seja, o sentimento de revolta e o questionamento à ordem estabelecida por parte de uma nobreza beneficiária (os “senhores”) desta mesma ordem, relaciona-se ao contato intelectual das elites russas com as “santas maravilhas” em seus desdobramentos socialistas. O que antes parecia “natural” – a servidão e a brutalidade da vida camponesa em contraste com os privilégios aristocráticos – passara a causar, em alguns, um sentimento de exasperação e culpa, imobilizando certos “homens supérfluos” na contemplação melancólica, e inspirando outros à ação revolucionária. Em figuras como A. Herzen, N. Ogariov e M.

³⁴⁰ VENTURI, F. op. cit., p.101.

Bakúnin, herdeiros dos deembristas, o romantismo melancólico dá espaço ao romantismo de caráter revolucionário, populista.

Esses indivíduos estariam situados na fronteira “que divide o velho e o novo, entre a *douceur de la vie* que se finda e o futuro atormentador, a nova era perigosa que eles mesmos ajudam a gerar.”³⁴¹

A “nova era perigosa”, gerada pelos “pais” dos anos 1840, é aquela encarnada nos chamados “filhos *niilistas*” da geração de 1860. O próprio termo *niilista*, como Turguêniev sugere, advém do latim *nihil* (nada), e remete-se, no romance, à negação radical de uma geração em relação à outra, à recusa e à destruição de todas as referências e autoridades aceitas “sem provas”, ou referenciadas na tradição. Fortemente empenhados em “descruzar os braços”, esses “filhos” chegariam, nos anos subseqüentes, a cometer atos de violência revolucionária e a “ir ao povo”.

O novo radicalismo trazia à frente os *raznotchíntsi*, agressivos na atitude, no posicionamento das idéias e nas críticas à geração anterior. Herzen, por exemplo, apesar de permanecer uma referência revolucionária, foi em larga medida hostilizado pelos jovens *revoltés*

“por ser um cavalheiro, rico, que vivia no conforto; [...] por ser membro de uma geração que se limitara a conversar nos *salons*, a especular e a filosofar; por não procurar a salvação em algum trabalho manual sério – por exemplo, cortar uma árvore, confeccionar um par de botas ou fazer algo ‘concreto’ e real, a fim de se identificar com as massas sofredoras.”³⁴²

Espezinhando “com excessiva brutalidade os delicados valores estéticos da geração anterior”,³⁴³ os assim chamados *niilistas*, caricaturados por Turguêniev através de Bazárov, defenderiam o utilitarismo e o materialismo radicais. O personagem, um jovem médico, afirma o princípio da utilidade, desprezando a arte e a contemplação da natureza como inúteis perdas de tempo. A natureza, afirma, “não é um templo, mas uma oficina, e nela o homem é um trabalhador”³⁴⁴ - um trabalhador incansável, desvendando leis, de modo a dominá-las, incorporando-as aos inventários, sempre móveis, do conhecimento científico. Tal perspectiva e atitude certamente contrastava com o romantismo contemplativo, nada científico ou “especulativo,” através do qual o velho Nicolai Petróvitch encarava a natureza, não como um trabalhador ativo dentro de uma “oficina”, mas como um fiel, obediente e passivo, dentro de um “templo”.

³⁴¹ BERLIN, I. op. cit., p.193.

³⁴² Id. ibid. p. 211.

³⁴³ Id. ibid. p. 183.

³⁴⁴ TURGUENIEV, I. op. cit. p. 75.

A visão cientificista de Bazárov volta-se na direção (contrária) da estética - esta percebida como uma espécie de entorpecimento, um desvio de tempo e de atenção a serem empregados em atividades “úteis”, na “oficina” do conhecimento científico, não em contemplações embevecidas ou elaborações criativas capazes de extasiar os sentidos. Segundo o personagem, Rafael não valeria uma “moedinha de cobre e esses outros [pintores renascentistas] não valem mais que ele”³⁴⁵, ou ainda: “um químico honesto é vinte vezes mais útil que qualquer poeta.”³⁴⁶

O crítico literário da revista *Russkoe Slóvo* (Palavra Russa), o jovem radical Dmitri Píssarev, viu em Bazárov a encarnação admirável e exemplar do “homem novo” e auto proclamou-se *niilista*. Um de seus ensaios, *A destruição da estética* (1865), ecoa, no próprio título, o utilitarismo anti-estético de Bazárov. Em enlevo retórico, Píssarev chegou a afirmar que “um par de botas valia mais que todas as peças de Shakespeare.”³⁴⁷

Píssarev filiava-se, no plano teórico, ao positivismo comtiano, e entre os intelectuais vinculados à *Palavra Russa* havia considerável adesão ao evolucionismo spenceriano, de veio biologizante. V. A. Záitsev, por exemplo, chegara a esboçar malfadada defesa – que receberia muitas críticas entre revolucionários conterrâneos – da escravidão nos Estados Unidos. Segundo ele, raças supostamente inferiores estariam condenadas à extinção, havendo vantagem em sua escravização por raça dita superior. No caderno de notas de Dostoiévski, que trazia o esboço dos personagens e da trama de *Os demônios*, o “endemoninhado” Chigalióv, teórico que propunha a escravização de nove décimos da humanidade, é chamado, a princípio, Záitsev.³⁴⁸

Ao contrário de Píssarev, que fora uma espécie de *enfant terrible* entre os populistas, a maior parte da juventude daqueles anos não se viu legitimamente representada no romance de Turguêniev. O livro foi lido como ironização diminuidora e caricatura grosseira de suas idéias, sendo a denominação *niilista* rejeitada pela grande maioria. No entanto, o cientificismo materialista expresso por Bazárov, assim como a rebeldia contra os valores da geração anterior, estiveram, sem dúvida, presentes naqueles jovens, que passaram a ser denominados como um todo, mesmo não reconhecendo-se enquanto tal, pelo termo popularizado em *Pais e Filhos*.

³⁴⁵ Id. Ibid., p. 90.

³⁴⁶ Id. Ibid. p. 52.

³⁴⁷ BERLIN, I. op. cit., p. 212.

³⁴⁸ Ver FRANK, J. *Dostoiévski: os anos milagrosos (1875-1871)*. São Paulo: Edusp, 2003.

Entre os periódicos de esquerda *O Contemporâneo* e a *Palavra Russa* surgiriam polêmicas justamente a respeito de questões sócio-fisiológicas sugeridas neste último, crítico, de forma geral, ao moralismo de N. Tchernichévski e N. Dobroliúbov. Ambas as publicações cairiam em desgraça ainda nos anos 1860, sofrendo assédio da censura e da repressão tsaristas. Píssarev foi preso em 1862 e Tchernichévski seguiria o mesmo caminho, passando praticamente toda a vida no exílio.

É interessante notar que mesmo adotando a lógica da dominação do “mais fraco” pelo “mais forte,” o positivismo e o evolucionismo, a *Palavra Russa* não se identificava, politicamente, com as elites técnicas e industriais sedentas de lucro e “progresso.” Antes, os *niilistas* – neste caso auto-proclamados – da *Russkoe Slovo* se identificavam enquanto revolucionários em termos políticos e sociais, inspirando, por isso, temor e desconfiança, e não a confiabilidade elitista/reformista dos “moços” brasileiros influenciados pelas ciências modernas. A influência do darwinismo social entre homens como Záitsev e R. N. Tkachiov se daria no contexto politicamente identificado ao socialismo. Podemos dizer, de maneira geral, e sob o risco implícito na generalização, que os nossos “moços,” no século XIX, eram mais “bem comportados” que os populistas russos, que arriscaram e sofreram muito mais repressões por parte das autoridades estabelecidas, e que, finalmente, se identificariam, arriscando por vezes as próprias vidas, com o “povo” – os camponeses recém libertos – ou com a imagem que dele elaboraram. Risco, identificação e perigos que a “nova geração” brasileira de maneira geral não incorporaria, nos mesmos níveis, em nome dos negros escravizados ou recém libertos.³⁴⁹

³⁴⁹ É preciso esclarecer que a *intelligentsia* populista, que assumiria perigos e represálias em nome de ideais revolucionários, não constituía, mesmo entre a elite intelectual russa, a maioria. Sua memória é valorizada, e mesmo romantizada, pelo heroísmo presente em alguns de seus ideais e projetos e, fundamentalmente, por uma busca, ou um resgate “genealógico,” que ligue de alguma forma mais ou menos coerente, os populistas e o movimento que resultaria na Revolução de Outubro. Segundo observa Jutta Sherrer, “prefere-se observar na *intelligentsia* [russa] uma força que se eleva contra aquilo que Belínki chamava a “maldita realidade” russa (*gnusnaia diestvítelnost*), o motor do progresso social e o motor das reformas [...] a *intelligentsia* é conhecida como o conjunto de forças oposicionistas que se estende dos liberais moderados aos extremistas revolucionários. [...]. Se ocupar quase exclusivamente de grupos revolucionários da *intelligentsia* não significa, no entanto, ignorar o fato de que se trata de uma minoria da *intelligentsia* em seu todo. Mas se a historiografia ocidental presta consideravelmente menos importância às tendências politicamente e filosoficamente moderadas dentro da história das idéias na Rússia que aos grupos radicais, é porque eles saltam menos aos olhos. Neste caso, como frequentemente em outros, a história é escrita em função dos vencedores, ou, no caso da *intelligentsia* russa, daqueles que se acreditavam vencedores.” SCHERRER, J. “L’*intelligentsia* dans la historiographie.” In: TROUBETSKOY, L. e VIEILLARD, S. (org.) *La revue russe*, n. 30 (*L’intelligentsia en Russie*). Paris: Institut d’études slaves, 2008, pp. 9-32. Se a “história dos vencedores” da Rússia oitocentista salienta tendências revolucionárias e sufoca, ou se sobrepõe a, tendências modernizantes reformistas, no Brasil, a “história dos vencedores” não comporta grandes empreitadas revolucionárias. Neste trabalho, não se trata de reafirmar tendências “vencedoras” como as únicas alternativas possíveis, existentes ou viáveis. No

Adrzej Walicki aponta N. Tchernichévski, N. Dobroliúbov e D. Píssarev como a tríade radical dos “iluministas” da década de 1860.³⁵⁰ O primeiro teria influenciado os últimos. Sobre o radicalismo *niilista* de Píssarev, N. N. Strákhov comentaria na revista *Tempo (Vriêmia)*, editada por Dostoiévski, que o “Sr. Tchernichévski” seria “o alicerce e o princípio; o Sr. Píssarev, a consequência e a conclusão”.³⁵¹ Quanto a Dobroliúbov, ele era, como Tchernichévski, um humilde filho de padre de aldeia. Ambos foram figuras expoentes entre os *raznotchíntsi*, amigos pessoais e editores do periódico *Sovremiennik* (Contemporâneo), sendo Dobroliúbov uma espécie de jovem prodígio, discípulo das idéias de Tchernichévski, e falecido prematuramente aos 25 anos de idade.³⁵²

Segundo Isaiah Berlin, Tchernichévski fora

“o líder natural de uma geração desencantada, de origens sociais misturadas, já não mais dominada por membros da classe alta, amargurada pela falência de seus primeiros ideais, pela repressão do governo, pela humilhação na guerra da Criméia. [...] Para esses jovens agressivos, socialmente inseguros, irados e desconfiados, que desprezam o menor traço de eloquência ou ‘literatura’, Tchernichévski foi aquele pai que nem o aristocrático e irônico Herzen, nem o volúvel e, em última análise frívolo Bakúnin jamais poderiam ser.”³⁵³

O desencantamento da geração russa que cresceu testemunhando a derrota dos partidos revolucionários europeus nos anos 1840, esteve ligada, em grande medida, à forma como os camponeses foram libertados em seu país, a qual ficara aquém de suas expectativas e esperanças. Os *mujiques* teriam que pagar um alto preço pela terra, que não fora ampla e democraticamente redistribuída, o que significava que a libertação *com* a distribuição de terra, como defendiam os revolucionários, não se realizara de maneira concreta. Seguiram-se revoltas camponesas localizadas, como a da aldeia de Bezdna, onde o líder camponês Anton Pietrov proclamou a “verdadeira emancipação”, pretendendo revelar as legítimas intenções do Tsar, as quais supostamente não estariam

entanto, é com as elites modernizantes não revolucionárias que Machado estabeleceu diálogo – e sociabilidade – privilegiados; por outro lado, Dostoiévski aproximou-se das tendências radicais russas, teve a trajetória entrecortada pelo exílio siberiano e, finalmente, estabeleceu grandes polêmicas com a *intelligentsia* radicalizada dos anos 1860. Daí, no exercício de análise e comparação propostas, nos voltarmos para os diálogos machadianos e dostoiévskianos com tendências que se afirmariam “vencedoras” em seus países.

³⁵⁰ Ver WALICKI, Adrzej. op. cit., capítulo 11.

³⁵¹ Citado em FRANK, J. *Dostoiévski: os efeitos da libertação*, op. cit. p. 249.

³⁵² Como Dobroliúbov, o personagem Bazárov teria uma morte prematura. As semelhanças entre Bazárov e Dobroliúbov, no que diz respeito às idéias, ao comportamento, às humildes origens sociais e ao fim prematuro, levaram muitos a afirmar que este último serviu de inspiração à composição da personagem de Turguêniev, algo que o autor jamais admitiria.

³⁵³ BERLIN, I. op. cit. p. 228/229.

expressas no decreto oficial da abolição, cujos termos não atenderiam às pretensões dos *mujiques*.³⁵⁴ No entanto, ao contrário da expectativa dos revolucionários, tais conflitos não se transformaram em revolução generalizada.

Tchernichévski desconfiava das reformas vindas de cima, com as quais não se comprometeria, mostrando-se extremamente cético em relação às mesmas. Tal desconfiança influenciou toda a chamada geração *niilista*, desiludida diante dos termos da tão ansiada emancipação.³⁵⁵

O amargor que conduziu à radicalização foi expresso de forma contundente no panfleto clandestino *A Jovem Rússia*, que circulava em São Petersburgo na primavera de 1862. Escrito, dentro da prisão, pelo estudante P. G. Zaitchniéviski, que contava apenas 20 anos, o panfleto pregava a transformação da ordem vigente sem intermediações, sem gradualismos ou paliativos implementados a partir do alto. Uma revolução “sangrenta e impiedosa, que deve mudar radicalmente tudo, derrubando sem exceção todas as bases da sociedade atual, arruinando os que defendem a ordem presente”³⁵⁶

Segundo o panfleto, existiria na Rússia dois grupos sociais antagônicos: o povo; e o partido imperial, composto por governantes e proprietários, quer adotassem ou não idéias liberais.

“Este antagonismo, não pode terminar enquanto existir o regime econômico atual, no qual um pequeno número de pessoas, que possui o capital, dispõe do destino das demais. [...]. [Regime esse] em que tudo é falso, tudo é estúpido, desde a religião [...] até a família.”

Contra tal “estupidez”, defendia-se a emancipação das mulheres, a abolição do casamento e o fechamento dos mosteiros.

Contra a injustiça social era proposta uma república democrática cuja economia se baseasse na *obshina*. Revoltas camponesas como as de Pugatchiov e a do “generoso Anton Pietrov” foram citadas de modo a evocar a tradição revolucionária dos camponeses russos, o que espelhava as esperanças, não concretizadas, de que houvesse uma guerra camponesa revolucionária. “Nós não tememos essa revolução”, dizia-se, “ainda que corram rios de sangue, que pereçam nela – quem sabe – inclusive vítimas inocentes”.

³⁵⁴ Para maiores detalhes sobre a questão camponesa e o levante de Biézdna, ver VENTURI, F. op. cit. Capítulo 7.

³⁵⁵ BERLIN, I. op. cit. p. 229.

³⁵⁶ As citações da *Jovem Rússia* que utilizaremos daqui em diante estão em VENTURI, F. op. cit. p. 499 a 504.

A força social em que se basearia a revolução seria o povo, mas “nossa maior esperança está na juventude”. Pode-se dizer, a porção, relativamente pequena, da jovem elite intelectual “amante da liberdade e do progresso” em versões socialistas. Tais jovens representariam “o que de melhor há na Rússia, de mais vivo” e a disposição ao sacrifício pela justiça social. A juventude faria chegar

“o dia em que empregaremos a grande bandeira do futuro, a bandeira vermelha, e com estrondoso grito ‘Viva a república russa social e democrática!’ avançaremos contra o Palácio de Inverno para derrubar os que nele habitam. [...]. [Caso haja resistências por parte do “partido imperial”] gritaremos: ‘Aos machados!’ [...]. Os golpearemos nas praças – se esses porcos covardes se atreverem a aparecer nelas – os golpearemos nas casas, nas estreitas ruelas das cidades, nas grandes avenidas da capital. [...]. Os inimigos serão abatidos por todos os meios.”

Zaitchniévski demonstrava uma preocupação maior em propor a revolução que em apresentar projetos para a nova sociedade a ser instalada. Dever-se-ia, primeiro, “limpar o terreno”, derrubar o governo vigente a machadadas, deixando, para o futuro, a construção da nova ordem.

Se o movimento obtivesse êxito, afirmava, a centralização política teria de ser mantida “temporariamente”, até ser introduzida, “no tempo mais breve possível, as novas bases da vida econômica e social”. Até a chegada do momento oportuno, durante um “breve” interregno cuja duração o autor não precisara, o poder ficaria centralizado nas mãos de uma elite revolucionária, de uma juventude esclarecida à frente das “massas”. As propostas de tomada imediata e violenta do poder - machados a mão, jovens do futuro, abatendo, por todos os meios, os “porcos covardes”, ou as velhinhas usurárias, na inovação de Raskólnikov - marcam a importância do documento, no que pese as bravatas retóricas e a evidente intenção de causar impacto, como expressão de uma nova radicalidade que marcaria a história do populismo: o *jacobinismo russo*.³⁵⁷

Por isso podemos, seguindo Isaiah Berlin, classificar Zaitchniévski, entre os populistas que não estariam dispostos a esperar pela conscientização e adesão prévias dos segmentos camponeses aos ideais revolucionários, advogando, antes, a tomada do poder, da máquina de Estado, por uma elite revolucionária. Tal “impaciência” teria sido difundida por Tchernichévski nos anos 1850, apregoada por P. L. Lavrov nos anos 1870 e 1880 e por seus adversários S. Netcháiev e R. N. Tkatchiov, partidários do enfrentamento direto, profissional e disciplinado.³⁵⁸

A respeito de Herzen, Zaitchniévski posicionou-se da seguinte maneira:

³⁵⁷ VENTURI, F. op. cit. p. 504.

³⁵⁸ BERLIN, I. op. cit. p. 218.

“Com 1849 [após a derrota dos movimentos revolucionários na Europa], começa para Herzen a época da reação. Impactado pelo fracasso da revolução, perdeu toda sua fé nos movimentos violentos. Duas ou três infelizes insurreições em Milão, o exílio e a morte de algum republicano francês, e por último a execução de Orsini, sufocaram definitivamente seu fogo revolucionário, e ele passou a dirigir uma revista de tendências liberais [o *Kólokol*], e nada mais”.

O autor reproduz neste trecho as críticas de Tchernichévski e Dobroliúbov ao *Kolokól* e à posição de liderança ocupada por Herzen,³⁵⁹ que, longe de ser um homem de “tendências liberais”, como sustentara o panfleto, também não era partidário do radicalismo “jacobino”. O “fogo revolucionário” estaria agora nas mãos da juventude radical, os “filhos” de Herzen inspirados em Tchernichévski.

Herzen formularia, em seus escritos dos anos 1860, um questionamento incômodo: e se após um *coup d'état* vitorioso, o povo não se revelasse “maduro” – ou disposto – o suficiente para aderir à revolução? Os “jacobinos” partiam do princípio de que as crenças revolucionárias correspondiam às necessidades do povo, mesmo que esse ainda não estivesse ciente de seus interesses (supostamente) verdadeiros, e de que seria apenas uma questão de tempo, após a instalação de um novo governo, para que “removido os grilhões do herói prisioneiro [o povo]”, ele se ‘endireitasse’, recuperando sua plena estatura”, e vivesse “feliz para todo o sempre”.³⁶⁰ Essa fé validava o emprego de meios violentos e táticas maquiavélicas para atingir os fins desejados de libertação do povo, além de afastar o temor quanto à possibilidade de o despotismo tsarista ser substituído por um governo autoritário comandado por uma elite revolucionária (afinal, se isso se fizesse necessário, seria apenas por um “breve” – porém indeterminado – período de tempo).

Partindo de tais pressupostos, os *jacobinos* russos desprezavam os métodos democráticos. O objetivo glorioso a ser alcançado, a libertação das massas (nem que por imposição), justificaria o emprego de todos os meios, inclusive a delação e a violência. Se o povo não estivesse pronto, a revolução se faria, em nome dele, por uma elite disciplinada de terroristas profissionais (como queria Netcháiev); ou por uma elite revolucionária que tomaria a máquina do Estado até que o momento de eliminá-lo (era o que defendia Tkatchiov, fortemente influenciado por Zaitchniévski, e, anos depois, Lênin).

³⁵⁹ Id. *ibid* p. 500.

³⁶⁰ Ver BERLIN, I. *op. cit.* p. 224.

Mas parte dos populistas revelar-se-ia atenta aos perigos – morais e políticos – da criação de uma ditadura revolucionária. A alternativa de conhecer e educar o povo, conduzindo uma revolução por vias não autoritárias, inspirou e levou muitos jovens da década de 1870 à “ida ao povo”, para de fato conhecê-lo – ensinar e aprender com os *mujiques*. Não foram bem recebidos, tendo seus nomes muitas vezes entregues às autoridades pelos próprios beneficiários da “boa nova” que vinham, pretensamente, anunciar. Esses jovens descobriram, com a amarga exatidão que só o contato direto é capaz de revelar, o quanto a mentalidade do povo russo permanecia distante e indiferente em relação às modernas idéias revolucionárias. Como diria o Kravtchinski em 1876, “o socialismo ricocheteou no povo como ervilhas na parede”.³⁶¹

A *Jovem Rússia*, por sua vez, não “ricocheteou” apenas, mas causou considerável alarme coletivo. Na época em que o panfleto incendiário foi distribuído, houve, coincidentemente, uma série de incêndios em São Petersburgo, atribuídos, sem comprovações, aos jovens *niilistas*. Ivan Aksákov, em carta a outro conhecido intelectual eslavófilo, Iúri Samárin, dá o testemunho de que “todo o balconista de loja” lera *A Jovem Rússia*, e

“essa proclamação (mesmo antes dos incêndios) encheu as pessoas de horror no sentido literal da palavra. [...]. Chegou a tornar mais suspeitas, aos olhos do povo, a instrução, a ciência, a ilustração – dons que vêm de nossas mãos, nós da pequena nobreza. [...]. O povo, evidentemente, não entendeu a proclamação; percebeu apenas que ela prega a irreligião, o desrespeito ao ‘ao pai e à mãe’, despreza o casamento e quer cortar as gargantas da família real. [...] Turguêniev me disse (ele esteve no incêndio do mercado Schúkin) que ouviu com seus próprios ouvidos *mujiques* dos mais comuns, de cabelos brancos, gritarem: ‘Os professores queimaram esse aí’. ‘Professores, estudantes’ – essas são palavras já conhecidas do povo!”³⁶²

“Professores” incendiários; jovens estudantes pregando o radicalismo político; o desrespeito ao “pai e à mãe” e ao próprio Tsar, que logo se transformaria em alvo de atentados mortais; “pais e filhos” em atrito. O “conselheiro” diplomático, aqui, não tem voz. Parte da elite intelectual combatia em nome dos “sapateiros” e militava sem medo ou vergonha de tornar-se, ela também, um deles – em versão intelectualizada e modernizada, é verdade. O socialismo oitocentista era uma realidade e um espanto que deixaria marcas na história intelectual e na memória do

³⁶¹ Citado em BERLIN, I. op. cit. p. 235.

³⁶² Citado em FRANK, J. *Dostoiévski: Os efeitos da libertação*, op. cit., p. 219.

país. Herzen era o pai revolucionário de uma geração que passou a ser visto, ainda que parcialmente, ele mesmo como um homem supérfluo, um líder revolucionário superado, não suficientemente radical, ou antes, sem uma resposta satisfatoriamente radical a respeito do que fazer. Tchernichévski assumiria um primeiro plano. Difícil imaginar radicalização comparável no Brasil de Machado, entre os “filhos” republicanos ou monarquistas de nossa “Natividade”, dos “Barões de Santos” e dos “Conselheiros Aires.” Filhos prontos a discursar na Câmara e a sonhar com as glórias imperiais da república, ou com as glórias presidenciais do “império”, mas nunca a descer do “trono” para ir ao povo, para elaborar e distribuir panfletos incendiários, para “transformar-se em sapateiro”, ou para atentar contra a vida do monarca, do presidente, das autoridades estabelecidas.

4.5 O que fazer? Tchernichévski, o organismo e o sacrifício³⁶³

O socialismo russo dos anos 1840, de forte inspiração romântica, centralizado na figura do “pai” A. Herzen, dera lugar, durante os anos 1860, ao cientificismo do “líder” (desencantado em relação ao presente, mas empenhado na elaboração de um futuro revolucionário) dos chamados *niilistas* – rótulo rejeitado, mas sobrevivente. Tchernichévski filiava-se intelectualmente ao hegelianismo de esquerda (sendo fortemente influenciado por L. Feuerbach) e a um utilitarismo inspirado em James Mill e Jeremy Bentham. Baseado em L. Feuerbach, filósofo que defendeu, em *Lições sobre a essência da religião*, a secularização dos valores cristãos, deslocando a origem espiritual das virtudes morais para o homem, Tchernichévski fundiu o materialismo com o antropocentrismo feuerbachquiano em ensaios de grande influência sobre a juventude russa da época, como *O Princípio Antropológico da Filosofia* e *A relação estética entre arte e realidade*. Neste ensaio, direcionado contra o “esteticismo” romântico, atribuiu à arte funções de reprodução e análise da realidade. Tais premissas foram radicalizadas e levadas às últimas consequências por Píssarev, que postulava a “destruição da estética.”³⁶⁴

³⁶³ Neste trecho, no que concerne à teoria do “egoísmo racional” e às considerações sobre o romance *Que fazer?*, trechos foram retirados da minha dissertação de mestrado. Ver HUGUENIN, A. C. op. cit.

³⁶⁴ Ver WALICKI, A. op. cit., pp. 191 a 198.

Em *O Princípio Antropológico da Filosofia*, publicado no periódico *O Contemporâneo (Sovremiennik)*, em 1860, Tchernichévski defendeu a unicidade entre corpo e espírito. O autor expôs o organicismo presente no “princípio antropológico” da seguinte maneira:

“O que é o princípio antropológico nas ciências morais? [...] É que o ser humano deve ser visto como um ser uno possuindo uma única natureza. [...] Que todo aspecto da atividade do homem deve ser visto como a atividade de todo o seu organismo, da cabeça aos pés de forma inclusiva.”³⁶⁵

A noção de indivíduo como uma unidade orgânica contrapunha-se à idéia hegeliana do Espírito Absoluto, incorporando a crítica de Feuerbach às hipóteses idealistas da Razão e do Espírito supra-individuais.³⁶⁶

Uma sociedade justa e igualitária seria alcançada através da busca “egoísta” pela maximização da felicidade individual, a qual, por sua vez, só poderia se dar à medida que o bem estar da coletividade fosse garantido. Tal concepção ecoa, como demonstra A. Walicki, a máxima feuerbachquiana segundo a qual “ser um indivíduo significa ser um egoísta, e, portanto, um comunista”.³⁶⁷

A utopia igualitária de Tchernichévski partia de uma crença segundo a qual bastaria ao homem fazer uso da razão para aceitar que:

“Os interesses da humanidade como um todo são maiores que os interesses de uma única nação; o interesse comum de toda uma nação são maiores que os interesses de uma única classe; os interesses de uma classe extensa são maiores que de uma classe minoritária.”³⁶⁸

Tão logo tais evidências fossem aceitas, a humanidade iria aderir como um todo aos ideais socialistas. Eis o “princípio antropológico” aplicado às “ciências morais”: a moral ou a ética figurariam não como um conjunto de valores “espirituais” (ligados, de alguma forma, à religião ou à transcendência), mas como um derivativo das necessidades orgânicas (a busca egoísta por condições vantajosas) e da capacidade racional dos indivíduos. Quanto ao “egoísmo irracional”, isto é, o desejo irrefletido de obter alguma satisfação momentânea ou alguma vantagem pessoal sem levar em conta o bem estar comum, este seria apenas uma “impressão subjetiva”.³⁶⁹

A visão do ser humano como organismo regido pelas leis da natureza e da razão universal – incutida através de uma educação adequada ou, quem sabe, do tratamento psiquiátrico promovido em Itaguaí – é reproduzida, como vimos, por Turguêniev em

³⁶⁵ Citado em WALICKI, A. op., cit., p. 195.

³⁶⁶ Id. ibid. p. 196.

³⁶⁷ Id. Ibid.

³⁶⁸ Id. ibid.

³⁶⁹ Citado em FRANK, J. *Dostoiévski: os efeitos da libertação*, op. cit. p. 64.

seu retrato sobre “os filhos” russos da segunda metade do século XIX. É o que ecoa, por exemplo, o *niilista* Bazárov (enquanto (re)criação/reelaboração literária de um autor identificado com posições liberais, bem entendido) quando declara não existir diferença intrínseca entre as pessoas. Estas se classificariam apenas com “saudáveis” ou “doentes”, do ponto de vista biológico assim como moral:

– “Os pulmões de um tuberculoso não se encontram nas mesmas condições que os pulmões da senhora [referindo-se à personagem Anna Sergueiêvna, por quem Bazárov, contradizendo seu racionalismo utilitário, se apaixonaria], embora sejam igualmente constituídos. Conhecemos aproximadamente as causas das enfermidades do corpo; e *as doenças morais advêm da educação precária*, de todas as bobagens que, desde a infância, atulham as cabeças das pessoas, em suma, da situação revoltante da sociedade. Corrijam a sociedade e não haverá doenças.

– E o senhor supõe – disse Anna Sergueiêvna – que, *quando a sociedade for corrigida, não haverá mais tolos nem pessoas más?* [...]. Sim, entendo; todos terão um baço exatamente igual.

– Exatamente isso, nobre senhora.”³⁷⁰

Uma vez libertos das “bobagens” advindas da “educação precária” que “atulhava” as cabeças - entenda-se, da mentalidade “arcaica”, que deveria ceder espaço às “luzes” da ciência e da razão -, os seres humanos se adequariam ao futuro idealizado, a uma sociedade livre de doenças morais. É o que o Dr. Bacamarte tentaria realizar, de certa forma, em Itaguaí, não exatamente através da reforma social, mas da reforma mental dos indivíduos, um a um, na Casa Verde. As pessoas “tolas e más” da província, tendo um “baço exatamente igual,” poderiam ser submetidas à pesquisa e ao tratamento metódico, padronizado, que “ajustasse” a saúde do corpo (do baço) e a saúde da alma, sanando “doenças morais”, até que todos tivessem “baços comportamentais” semelhantes. Se considerarmos, porém, que três quartos da população seria encarcerada na Casa Verde, devemos admitir no alienista uma espécie, quase à revelia, de reformador social (fracassado, é certo), se não dos aspectos materiais, certamente dos aspectos mentais e morais da sociedade itaguaiense, e por extensão, como pretendia, do universo.

O alienista interessava-se pela “doença da alma”, mas não a via desconectada de aspectos orgânicos e racionais. Daí, por exemplo, o pressuposto lógico de que as “namoradas” deveriam ser poupadas da Casa Verde, mas não haveria escapatória para as “namoradeiras,” que investissem sobre a vida sexual algo maior que o instinto reprodutor. De forma análoga, o doutor Bacamarte não foi “namoradeiro” ao eleger Dona Evarista como esposa, mas seguidor consciente de imperativos biológicos. Uma

³⁷⁰ TURGUENIÉV, I. op. cit. pp.132 e 133. Grifos meus.

alma que transcende aos impulsos do organismo, ou a limites supostamente pré-estabelecidos pela razão, ou até mesmo aos parâmetros estatísticos, seria uma alma doente. Nos pacientes recolhidos pelo Dr. Bacamarte ou nos jovens revolucionários idealizados por Tchernichévski, sobre os quais falaremos, não deveria haver espaço para o desvio em relação a modelos pré-estabelecidos e racionalmente inventariados.

A crença na cientificidade do comportamento humano resume, de maneira geral – embora não esgote – as esperanças da juventude chamada *niilista*, e de maneira mais específica, de seu “líder”, N. Tchernichévski, na construção de um futuro harmonioso e igualitário. No Brasil, a juventude positivista e evolucionista das últimas décadas do século XIX e início do XX, cultivava crenças semelhantes no poder dos fatores orgânicos (marcadamente raciais) e racionais, não visando, porém, o socialismo ou o igualitarismo.

Romper com a “educação precária” – tradicional – e tomar consciência dos próprios interesses – orgânicos, racionais e sociais – significaria, segundo acreditava Tchernichévski, abrir caminho, enfrentando heroicamente empecilhos, para um futuro ideal, renovado, acessível a visionários homens de ação – ou “homens novos”, como os denominaria o contemporâneo de Dostoiévski – imbuídos da missão de romper, destruir e sabotar, sem tréguas ou recuos, as opressões culturais e econômicas da sociedade tradicional.

O indivíduo seria governado “da cabeça aos pés” – espírito incluído - pelas leis orgânicas de sua natureza material, buscando, sempre, o que é útil e benéfico à própria sobrevivência. Deriva daí a noção do egoísmo como princípio norteador da conduta humana – a busca egoísta de cada um por condições vantajosas à própria existência, o que Tchernichévski sintetizaria na teoria do “egoísmo racional.”

Para alcançar o futuro renovado, bastaria que os indivíduos tomassem consciência de seus interesses “orgânicos” de forma racional, o que seria estimulado por, e condicionado pelo, progresso da ciência e da razão, até que a humanidade pudesse evoluir rumo ao socialismo – e não, como queriam alguns adeptos do evolucionismo no Brasil, rumo a uma sociedade modernizada que sustentasse, sob aval da (pseudo) ciência, e de maneira mais ou menos velada, a opressão social e racial.

O socialismo, em Tchenichévski, era propagado como o próprio “remédio universal” para todas as doenças sociais e morais que afligissem Itaguaí, Paris ou São Petersburgo.

A proposta tchernichesquiana a respeito do “que fazer” não tratava de uma espera passiva por um futuro garantido pela inevitabilidade da histórica ou, quanto menos, por processos de seleção natural. Faziam-se necessárias a vontade e a ação humanas, despidas de hesitações ou maiores especulações filosóficas - sem tempo a perder, sem medo, sem “tédio às controvérsias” - e sempre reivindicadoras da racionalidade científica universal. Era preciso que alguns heróis “egoístas” esclarecidos e, por isso mesmo, abnegados - os “jovens de ação”, nos quais recaíam as esperanças revolucionárias - dessem o exemplo, assumindo a vanguarda da construção do igualitarismo, despido de preconceitos e de egoísmos “irracionais”.

Esses heróis exemplares assumiriam forma no romance *Que Fazer?* (1863), de subtítulo *Histórias da Nova Gente* (Iz rasskázov o nóvikh liudiakh), uma narrativa didática sobre a trajetória de jovens egoístas racionais. A obra foi escrita, em certa medida, como uma resposta a *Pais e Filhos*, visto por Tchernichévski (assim como pelos intelectuais ligados ao *Contemporâneo*) como uma caricatura desmoralizante da juventude revolucionária.

Bazárov tem um fim patético, sucumbindo diante de uma paixão não correspondida do tipo “romântico” por ele ridicularizada ao longo do livro. Tal paixão o coloca num estado angustiado de contradição entre suas convicções racionais/fisiológicas e seus sentimentos. Os sentimentos humanos, tachados pelo *niilista* como romantismo ultrapassado, põem em xeque as certezas científicas do personagem, atormentando-o e, por fim, liquidando-o. Amargurado, ele se entrega a um estado melancólico – contrastando com a atitude resoluta do “homem de ação” nele encarnada – até que, chamado a fazer a necropsia de um homem que morrera de tifo, Bazárov corta o dedo por distração e se contamina, morrendo de forma estúpida.

A morte prematura, assim como o tipo revolucionário encarnado pelo personagem (um jovem representante dos *raznotchíntsi*, inspirado por referências materialistas), fez com que Tchernichévski associasse Bazárov a Dobroliúbov, e considerasse o livro um insulto à memória do amigo falecido no ano anterior à composição do romance; “uma franca manifestação do ódio de Turguêniev por Dobroliúbov”, escreveria Tchernichévski no final de sua vida, em 1884.³⁷¹

Dois dos principais personagens do *Que Fazer?*, Lopukhov e Kirsanov, eram, de forma análoga a Bazárov, estudiosos de medicina de baixa extração social. Ambos

³⁷¹ Citado em FRANK, J. *Dostoiévski: os efeitos da libertação*, op. cit. p. 247.

envolver-se-iam amorosamente com a heroína Vera Pavlovna, mas, como egoístas racionais que eram, na qualidade de representantes autênticos da “nova gente”, não se deixariam atormentar, como Bazárov, por angústias de fundo irracional (sentimental ou romântico), e seguiriam inabaláveis suas convicções revolucionárias.

Lopukhov não chegaria a tornar-se médico, tendo abandonado os estudos para casar-se com Vera, com objetivo de libertar a moça de uma vida familiar opressora e de um casamento forçado com um homem rico.

No primeiro capítulo do livro, intitulado “A vida de Vera Pavlovna na casa paterna”, Tchernichévski deflagra severas críticas à família patriarcal russa, na qual as mulheres, a exemplo de Vera, seriam freqüentemente submetidas à autoridade dos pais, pouco podendo decidir sobre os próprios destinos (a ponto de se verem barganhadas, como a protagonista, em casamentos indesejados mas vantajosos do ponto de vista econômico).³⁷² A mãe de Vera, Maria Alexeievna, era uma mulher irascível, cruel e chegada à bebida, que maltratava a filha espancando-a e insultando-a. O autor ressalta insistentemente a vida sofrida, a condição de pobreza –a ser atenuada casando a filha com um jovem rico - e a falta de instrução da mãe, sugerindo que essas eram as causas de seu comportamento desprezível, ou das “doenças morais” associadas às “doenças sociais” da Rússia, a serem redimidas pela “gente nova”.

Vera conhecia o francês, língua símbolo das “santas maravilhas”, com a qual tivera contato após conquistar um razoável nível de instrução. Maria Alexeievna, por sua vez, encarnaria o obscurantismo e a brutalidade atribuídos a grande parte da população russa, revelando-se incapaz de compreender uma só palavra da “língua” estrangeira que incluía expressões modernas como “liberté, égalité, fraternité.”

Existe um enorme e bastante inverossímil abismo entre as mentalidades da mãe sem instrução e da filha educada. Vera incorporaria quase que por milagre, apesar de criada em tal ambiente familiar, os ideais da “mulher emancipada”, enfrentando a tirania materna sem medo ou culpa. A filha vislumbra, em sonho, a despeito da formação recebida da família, ou dos contextos históricos da Rússia Tsarista, o “Palácio de cristal” socialista, um sonho de inspiração fourierista, erguido a partir da modernidade européia – no caso, purgada das injustiças sociais do capitalismo.³⁷³

³⁷² TCHERNICHÉVSKI, Nicolai. *Que Faire? Les hommes nouveaux*. Paris: Éditions des Syrtes, 2000.

³⁷³ Ao longo de sua evolução rumo à igualdade entre gêneros, à emancipação cultural e social, a heroína Vera tem quatro sonhos reveladores. No primeiro, Vérotchka se vê “trancafiada em um subsolo, úmido e obscuro. Subitamente, a porta se abre, Vérotchka se encontra em um campo, ela corre e diz a si mesma: ‘Como eu não morri no subsolo?’ [...] No seu sonho, ela se vê paralisada.” Tocada, porém, por uma

Improvável é a facilidade com que Lopukhov abandona a carreira para casar-se com Vera e libertá-la da opressão familiar. O “homem novo,” exemplar, não tomaria a decisão motivado por sentimentos juvenis de caráter impulsivo, pelo “amor romântico,” ou por atropelos mentais que impactassem o “perfeito equilíbrio das faculdades mentais.” A base sobre a qual repousava a decisão, refletida, era a lógica do racionalismo egoísta. Como Tchernichévski explica ao leitor, foi

“de propósito deliberado e sem voltar atrás que ele [Lopukhov] renunciou a todas as vantagens e honras para poder trabalhar em benefício do outro, estimando que os deleites obtidos por tal trabalho seriam a suprema vantagem para ele; aquela bela jovem [...], ele a considerava de um ponto de vista mais puro que aquele de um irmão em relação a uma irmã.”³⁷⁴

Algumas páginas adiante, o autor acrescenta:

“Um materialista não tem outra coisa em mente que não o seu benefício. Ele [Lopukhov] sonhava efetivamente com o seu benefício; ao invés de sublimes meditações poéticas e plásticas, ele se abandonava a esse gênero de sonhos de amor que convêm somente a um grande materialista.”

O gênero de amor aqui defendido não acolhe as agruras irracionais da paixão romântica, com as suas “sublimes” e nada práticas “meditações poéticas,” supostamente ultrapassadas, diante das quais os verdadeiros “homens novos” seriam impermeáveis, mas que desgraçariam Bazárov – logo ele, que, como materialista, desprezava e considerava ultrapassadas “as sublimes meditações poéticas e plásticas.”

Não obstante, Lopukhov teme que seu amor “egoísta” seja tomado por sacrifício, e por isso reafirma, em monólogo interior, as convicções utilitárias, o “egoísmo racional” em harmonia com a decisão que tomara:

entidade feminina e emancipadora, Vera recobra os movimentos, e se pergunta: “Como podia eu suportar a paralisia? É porque eu nasci neste estado que eu ignorava ser possível andar e correr, se eu soubesse, não teria sido capaz de suportar.” Do subsolo e da imobilidade para uma marcha feliz no campo – assim é representada a transição da heroína, antes paralisada no “obscurantismo” patriarcal russo, para uma vida igualitária, racional e emancipada (Ver TCHERNICHÉVSKI, N. op. cit. pp. 99-100). É interessante notar que o “subsolo” a partir do qual nos fala o memorialista dostoiévskiano exige mais do que a tomada de consciência para evanescer-se. Em Tchernichévski, bastou Vera tomar consciência de seus verdadeiros interesses enquanto mulher educada, ungida pelas “luzes” da razão, da igualdade e da fraternidade em colorações socialistas, para que a porta se abrisse e a heroína saísse correndo pelo campo. Já o quarto sonho de Vera é apoteótico, e apresentado como uma espécie de revelação final, o vislumbre do paraíso socialista. Em meio a grandes e férteis campos de trigo, a heroína, maravilhada, vê “Um edifício, um imenso edifício, como só se pode ver, raramente, nas grandes capitais [...]. A que arquitetura ele pertence? Não há nada parecido hoje; ou antes sim, há um sinal vanguardista desta arquitetura, é o palácio erguido em Sydenham [Hill], construído em ferro fundido e vidro. [...]. No interior, [o edifício] é uma verdadeira casa, imensa.” Os móveis eram de alumínio, as janelas gigantescas, e os habitantes, que levavam uma vida “serena e sã,” trabalhavam nos campos circundantes com ajuda de máquinas modernas, as quais garantiam a abundância sem exigir maiores esforços físicos. Os que não trabalhavam no campo, colaboravam no serviço doméstico e, na hora das refeições, um verdadeiro banquete era servido a todos. Id. Ibid. pp. 309-312.

³⁷⁴ Id. Ibid. p.92.

“Não foi uma questão de sacrifício. Jamais foi do meu feitio fazer sacrifícios e eu espero que não o seja nunca. Eu farei aquilo o que for o melhor para mim. Ninguém faz sacrifícios. É um contra-senso a idéia de sacrifício [...]. Nos comportamos sempre da maneira que melhor nos convêm.”³⁷⁵

O sacrifício não é apresentado enquanto tal, mas racionalizado e justificado em nome de uma felicidade maior que, por fim, o descaracterizaria – é interessante que os revolucionários fariam sacrifícios (não percebidos enquanto tais) justamente para não sacrificar-se, ou não sacrificar o que, para eles, havia de mais precioso – as convicções e o senso quase sagrado de missão transformadora.

Assim, Lopukhov explica que jamais libertaria Vera da tutela dos pais se não encontrasse nisso satisfação pessoal. No fundo, ele poderia estar libertando a ele mesmo, e, por isso, a esposa não deveria cultivar sentimentos de gratidão:

“Talvez, seja a mim mesmo que eu liberto. Sim, de fato: eu tenho certamente vontade de viver, de amar – eu mesmo, você entende? Como fazer para que não se implante nela o detestável sentimento de gratidão, que pesaria sobre ela? Enfim, nós nos arranjaríamos, ela é inteligente, ela compreenderá que isso é tolice.”³⁷⁶

Nos trechos citados, pode-se ver exposta, de forma bastante didática, a teoria do egoísmo racional – a busca de vantagem para si, que favorece o próximo, e justifica atos de auto-abnegação. No limite, quando a humanidade tomasse consciência da natureza deste egoísmo e o praticasse em cada aspecto da vida, a sociedade evoluiria em direção a uma organização mais justa e racional – socialista. O sentimento irracional, imediato e espontâneo de gratidão; assim com a disposição ao, e a glorificação cristã do, auto-sacrifício, eram assim despidos de romantismo ou “carolices,” e justificados racionalmente: não se trata de perda, mas de ganho, de investimento “racional” no futuro pessoal e social.

É interessante notar que a primeira vítima da teoria que deixaria “Itaguaí e o universo à beira da revolução (científica)”, como vimos, foi o generoso Costa. O bom homem, ao dilapidar uma fortuna e terminar na miséria, atenta contra o que “é útil e benéfico à sua existência” – no caso, os meios de sobrevivência materiais. Por mais nobres que fossem, do ponto de vista moral, suas atitudes, ou a estima que suscitava nas pessoas, o herdeiro não poderia continuar à solta, afinal, nas palavras do alienista, “a ciência é a ciência e não se pode deixar um mentecapto na rua.” Bacamarte encarceraria, daí por diante, conforme vínhamos apontando, todas os que fizessem “figas” diante do

³⁷⁵ Id. Ibid. p. 116.

³⁷⁶ Id. Ibid. p. 116.

“Palácio de Cristal” da razão e da ciência, perseguindo comportamentos irracionais (ou ligados a uma lógica tradicional, porém em desacordo com a *ratio* moderna), que desafiassem a razão científica, como o Costa.

Ao analisar o comportamento humano, por outro lado, Tchernichévski estabelecia, ao contrário do Dr. Bacamarte, nuances fundamentais entre o egoísmo de natureza imediata e irrefletida (irracional) e aquele supostamente baseado na razão. O “egoísmo racional” caracterizar-se-ia pela percepção lógica – diferente, por exemplo, da prodigalidade irrefletida do “Costa” - de que aquilo o que beneficia a sociedade como um todo é o que pode haver de mais vantajoso, a longo prazo, para cada indivíduo. Assim, um ato de bondade, generosidade ou auto-abnegação seria, essencialmente, um ato egoísta (do tipo racional), pois, ao favorecer o outro (a sociedade), o indivíduo favoreceria, em última análise, a si próprio – algo que o herdeiro itaguaiense, com certeza, estava longe de ter em mente.

Podemos afirmar que a máxima cristã de solidariedade ao próximo é reformulada por Tchernichévski em termos não religiosos, mas temporais (racionais, utilitários e pretensamente científicos). O egoísmo racional não configuraria a busca religiosa pela salvação transcendental, mas visa atingir a felicidade e a perfeição de homens de carne e osso.

Indivíduos devidamente conscientes e esclarecidos em relação a seus verdadeiros interesses “orgânicos”, contando com o inestimável progresso da ciência e da razão, tomariam a frente, até que a humanidade estivesse apta a evoluir rumo ao socialismo. Não se tratava de uma espera passiva por um futuro garantido pela lógica da histórica (a inevitabilidade histórica). Fazia-se necessário a ação e a vontade humanas (baseadas em uma racionalidade científica universal); isto é, era preciso que alguns heróis “egoístas”, esclarecidos e (por isso mesmo) abnegados (os “jovens de ação”, nos quais recaíam as esperanças revolucionárias) dessem o exemplo, assumindo a vanguarda da construção de um futuro igualitário.

Crueldade, mesquinharia, toda sorte de atitudes vis remeteriam à falta de racionalidade, por sua vez associada à falta de esclarecimento e formação, à divulgação nula ou insuficiente, enfim, das ciências assimiláveis à moral.

Pensando a respeito de como a “ignorância popular” poderia fazer obstáculo às “novas instituições”, Lopukhov mantém-se, como sempre, otimista:

“as pessoas captam rapidamente o espírito [renovador, ou da “nova gente”] uma vez prevenidas que sua vantagem está em ser inteligentes, o que não percebiam antes; [...] outrora era impossível cultivar sua inteligência; se você apenas lhes oferece essa possibilidade, há grandes chances que eles a utilizem.”

No “casamento inteligente” entre Vera e Lopukhov impera a total igualdade de direitos entre os sexos. O casal mantém uma relação igualitária, sóbria e harmoniosa, sem grandes arroubos sentimentais de felicidade “namoradeira” (para utilizar a expressão de Bacamarte) – mesmo a vida sexual é presumivelmente moderada, dormindo os “egoístas” cada um em quarto próprio - ou de sofrimentos amorosos. Como o próprio Lopukhov explicara à noiva antes do casamento, “a angústia, no amor, não é o amor ele mesmo, mas o indício de alguma perturbação. Pois o amor é alegre e despreocupado.”³⁷⁷

Depois de casada, vivendo na leveza e na despreocupação do amor racional, Vera disporia de tempo e energia para dedicar-se ao trabalho em uma confecção de vestidos. Junto a jovens operárias, ela consegue estruturar, no âmbito da produção moderna, uma organização igualitária entre as trabalhadoras, nos moldes socialistas de Fourier, obtendo, além de êxito social e ideológico, razoável retorno econômico; os lucros eram redistribuídos indiferenciadamente entre as operárias, sem ganância ou conflito - um verdadeiro exemplo das maravilhas de uma vida comunitária, instaurada sem maiores dificuldades.

A vida segue em eixo linear de sucesso e constância, obedecendo ao fluxo harmonioso do “perfeito equilíbrio das faculdades mentais,” até que a heroína se desinteressa do marido, apaixonando-se por seu melhor amigo Kirsanov - esse, um médico de grande prestígio, afinal, não abandonara a carreira para resgatar Vera da casa dos pais. E, então, tudo continua bem, o espaço não cede ao “perfeito desequilíbrio das faculdades mentais”, pois, egoístas racionais que são, a tríade se desembaraça da situação potencialmente dolorosa, conflituosa e desencadeadora de eventuais “doenças da alma”, tranqüilamente, sem os arroubos do ciúme, do ressentimento, ou de outras aberrações irracionais que mereceriam internação na Casa Verde. Tanto que Lopukhov, numa prova exemplar de abnegação “egoísta”, simula o próprio suicídio para que a esposa pudesse casar-se sem impedimentos legais com outro, driblando, e ao mesmo tempo protestando contra, as regras de uma sociedade na qual o divórcio não era permitido.

³⁷⁷ Id. *ibid.* p. 76.

Seres tão ungidos pelo “perfeito equilíbrio das faculdades mentais”, em Tchernichévski, representariam o futuro racional da nova sociedade socialista. O vislumbre do “Palácio de Cristal” alimenta a busca pela perfeição moral, não havendo tempo ou espaço, no caminhar rumo ao ideal translúcido, para falhas e contradições - a “gente nova” estaria acima delas. Talvez possamos dizer que Vera e seus maridos viviam uma espécie de “monomania” socialista, concentrada no igualitarismo “egoísta” e distanciada das misérias morais vivenciadas pela “gente velha,” superada. Em *O Alienista*, a monomania científica do médico também o mantém acima do espetáculo cotidiano das pequenas e das grandes fraquezas, desonestidades e oportunismos itaguaienses – os olhos voltados para o universo científico e para a universalização de um ideal, de uma cura redentora da “doença da alma.” No romance idílico sobre a “nova gente”, ao contrário do que ocorre no desfecho tragicômico de *O Alienista*, a perfeição moral não é apontada como algo destinado a definhar em solidão obscura, entre paredes entrecortadas por janelas verdes. Seu destino é figurar enquanto ícone radiante no “palácio” translúcido de uma utopia socialista.

Outro personagem tchenichevskiano que sabe exatamente “o que fazer” é o jovem representante da “gente nova”, inteiramente dedicado aos ideais da revolução, Rakhmiétov. Inabalável nas convicções, ríspido nos modos, nos quais não há espaço para as amenidades supérfluas da boa educação, Rakhmiétov abandona uma vida de conforto pela ascese revolucionária, dissipando parte da fortuna dos pais ao pagar pelos estudos de universitários pobres. Ele evita encontros sexuais, alimenta-se parcamente, a exemplo dos camponeses mais pobres com quem se solidarizava, e chega a dormir numa tábua de pregos, para experimentar na pele – literalmente – o sofrimento do povo.

Segundo Joseph Frank, Rakhmietóv seria

“um Bazárov sinceramente dedicado à revolução, inabalável e invencível em sua força e desprovido até dos poucos traços remanescentes de incerteza pessoal e consciência humana que ainda conseguem fazer de Bazárov simpático.”³⁷⁸

O livro de Tchernichévski não foi exaltado por méritos artísticos – como bom materialista, o autor não fez da estética literária uma prioridade – mas pelo impacto que suas idéias teriam sobre as gerações contemporânea e futuras. Plekhanov e Lenin são dois dos grandes admiradores marxistas da obra, a qual, segundo Walicki, conseguiu

³⁷⁸ FRANK, J. *Sob o prisma russo*, op. cit. p. 212.

atingir os adeptos russos de Marx por pregar um mundo mais justo sem celebrar, absolutamente, qualquer tipo de tradicionalismo nativo.³⁷⁹

Sobre a recepção do *Que Fazer?* e sua profunda influência entre a juventude da época, Kropoktin comenta, nas *Memórias de um revolucionário*:

“A juventude russa não poderia contentar-se com a atitude meramente negativa do herói de Turguêniev [Bazárov]. O niilismo, com sua afirmação dos direitos do indivíduo e sua negação de toda a hipocrisia, era apenas um primeiro passo em direção a um tipo mais elevado de homem e de mulher, que são igualmente livres, mas vivem por uma grande causa. Nos niilistas de Tchernichévski, como representados em seu bem menos artístico romance *Que Fazer?*, eles viram retratos melhores de si mesmos.”³⁸⁰

O romance de Tchernichévski, segundo Joseph Frank, teria fornecido ainda mais que *O Capital*, “a dinâmica emocional que posteriormente veio a produzir a Revolução Russa”.³⁸¹

É certo que a obra recoloca a questão do conflito de gerações em termos bem distintos do que o fez o liberal e anti-radical Turguêniev em *Pais e Filhos*. O autor apresenta sua “gente nova”, que não fraqueja jamais, como exemplos inequivocamente virtuosos - e vitoriosos, ao contrário de Bazárov, às voltas com contradições e dúvidas que acabariam por aniquilá-lo – de um futuro redentor a ser alcançado. As virtudes inabaláveis a serviço do “Palácio de Cristal”, com o qual sonha a heroína Vera, não deixa brechas para “figas” de desdém ou “caretas” de frustração, hesitação, dor, maldade - “quem não foi atingido pela pureza moral de suas figuras?” pergunta Plekhanov a respeito dos personagens do romance.³⁸²

A virtuosa “gente nova” compartilhava com o Doutor Bacamarte a “anomalia” do “perfeito equilíbrio das faculdades mentais,” da “pureza” virtuosa, afastada da miséria espiritual cotidiana, para afixar-se no ideal vindouro – *Plus Ultra!* – redentor e universal. Contribuir para ele é uma honra e uma missão em tempo integral, que deixa para trás, tão longe, todo o restante. O visionário itaguense de Machado de Assis, no entanto, teria um destino muito diferente da “nova gente” de Tchernichévski, que não encontraria o fracasso, a solidão e a incompreensão, mas o triunfo, o paraíso terrestre.

Eis o “melhor retrato” da juventude niilista pintado por Tchernichévski. Quanto à atitude positiva dos personagens do romance, que não se limitam à mera negação de

³⁷⁹ WALICKI, A. op. cit. p. 202.

³⁸⁰ Citado em Frank, J. *Sob o prisma russo*. op. cit. p. 215.

³⁸¹ Id. Ibid. p. 203.

³⁸² Citado em Frank, J. *Sob o prisma russo*. op. cit. p. 205.

tudo, essa foi incorporada como importante baliza pela juventude revolucionária de então; mas a proposta de simplesmente “limpar o terreno”, e deixar a construção de uma nova realidade para as gerações posteriores, esteve e continuaria presente, em grande medida, nas concepções dos radicais do século XIX, tanto no *niilismo* quanto no *jacobinismo* russos.

Através de seus personagens, construídas de modo bastante inverossímil e artificial, Tchernichévski conseguiu no entanto, com sucesso e muito inovadoramente, advogar a extensão de valores políticos revolucionários, de caráter público, para a vida privada, familiar e amorosa, tendo o mérito de incentivar muitas pessoas a buscar a modificação de suas vidas particulares, de modo a torná-las coerentes com os ideais da revolução.

Poucos anos após a publicação do romance, um grupo de estudantes reunidos em torno de Nikolai A. Ichútín levariam adiante os valores de auto-sacrifício e de ascetismo revolucionários preconizados em *O que fazer?* Segundo Franco Venturi, N. A. Ichútín era “a primeira autêntica encarnação dos revolucionários desta novela.”³⁸³ Ativismo, dedicação, entrega à causa. A descrença nas reformas do Estado comandado por Alexandre II - a libertação dos servos tal qual implementada, por exemplo, era vista como medida para retardar a vinda da revolução - alimentava a firme vontade da elite revolucionária, que deveria atender ao grito de socorro das “massas” miseráveis. Tais heróis consistiam em algumas dezenas de jovens, boa parte dos quais arruinados financeiramente, expulsos da universidade por não pagar as mensalidades – como o líder Ichútín e o personagem dostoievskiano Raskólnikov, este exasperado pelas injustiças sociais que atingiam tudo a sua volta e, muito especialmente, ele mesmo - e dispostos a enfrentar todo um aparelho de Estado, contando, para isso, com a disposição ao sacrifício – “racional” e “egoísta”, é certo – e com o voluntarismo revolucionário que por vezes resvalaria em fanatismo e na convicção de que quaisquer meios justificam os fins redentores da grande causa. Havia entre eles, por exemplo, Viktor A. Fedoseiev, cujo irmão fora membro da *Jovem Rússia*, e que cogitava a possibilidade de assassinar o próprio pai para entregar a herança que lhe caberia à causa.³⁸⁴ Eis quão longe poderia chegar, em casos extremos, a dedicação em responder à questão tchernichevskiana.

Grande parte das atividades do grupo, sob inspiração do *Que Fazer?*, voltou-se para a construção de associações cooperativas de socorro mútuo entre trabalhadores e

³⁸³ Ver VENTURI, F. op.cit. 551.

³⁸⁴ Ver VENTURI, F. op.cit. 554.

estudantes. Seus membros acreditavam na importância da propaganda pedagógica para conscientizar o povo, recrutar novos militantes e insuflar a revolução. Uma tentativa neste sentido foi a criação de uma escola primária em um bairro pobre de Moscou, a qual teria por escopo, nas palavras de Ichútín, “converter essas criancinhas em revolucionários.”³⁸⁵

De acordo com Franco Venturi, semelhantes iniciativas deveriam ser, *antes de tudo*, “instrumentos para fazer surgir uma força revolucionária”, o que introduzia no movimento

“uma particular dose de maquiavelismo. [...] Para alcançá-la [a revolução], desde logo, o Estado não seria o elemento mais apropriado, e a cultura parecia sê-lo cada vez menos. Nascia assim uma indiferença no que diz respeito aos meios de que se utilizavam [...]. Esta despreocupação logo será levada aos últimos limites.”³⁸⁶

O maquiavelismo presente no grupo, a máxima segundo a qual “os fins justificariam os meios”, deu origem a uma sessão voltada para a ação direta, para além das atividades propagandistas. Essa seção levou o nome de “Inferno” e seus membros, segundo a formulação de N. A. Ichútín, deveriam

“viver na clandestinidade e romper todos os laços familiares, não deve[m] casar-se, deve[m] abandonar os amigos e viver com um objetivo exclusivo e único: um infinito amor e entrega à pátria. Por ela, deve[m] abandonar toda satisfação pessoal e [...] nutrir ódio contra ódio, maldade contra maldade.”³⁸⁷

Assim, aos ideais de ascetismo e heroísmo revolucionários, que refletem a influência de Tchernichévski e seu Rakhmiétov, os jovens ligados ao “Inferno” adicionariam as tendências *jacobinas* de ação direta da *Jovem Rússia*. Em 1866, ano da publicação de *Crime e Castigo*, um desses jovens, Karakózov, que, à semelhança do personagem Raskólnikov, abandonara a universidade por dificuldades financeiras, cometeu um atentado contra a vida do Tsar Alexandre II. Antes do episódio, Karakózov escreveu um panfleto no qual revelara as intenções de matar o soberano em nome da liberdade e felicidade do povo. Expressando todo o desapontamento em relação às reformas modernizantes de Alexandre II, o jovem incube-se de missão redentora em relação aos oprimidos do país, e proclama:

“viajei eu mesmo por vários lugares de nossa mãe Rússia. Conheci a miserável vida dos camponeses [...] Eles estavam empobrecendo cada vez mais em consequência de diversas medidas que

³⁸⁵ Id. Ibid. p. 554.

³⁸⁶ Id. Ibid. Grifos meus.

³⁸⁷ Id. Ibid. p. 557.

acompanham a “liberdade.” [...]. Senti toda a dor e o peso de ver o meu povo amado perecer assim. E decidi aniquilar o tsar malévolo e morrer eu mesmo por meu amado povo.”

E acrescenta, profético – “se não conseguir, outros o farão depois de mim.”³⁸⁸

O povo, no entanto, não estaria pronto a compreender a “grandeza” e a legitimidade do ato, e o “Inferno” o sabia. Tanto que, prevendo a comoção popular que um eventual atentado contra a vida do Tsar provocaria, o grupo tinha a intenção de espalhar rumores atribuindo a autoria à nobreza. Assim, acreditavam, o povo se rebelaria contra os nobres e precipitaria a revolução. O que ocorreu, no entanto, foi a brutal repressão do governo aos radicais e à esquerda de maneira geral, legitimada pelo choque e a indignação populares.

Ao disparar contra Alexandre II, Karakózov erraria o alvo, tendo o braço supostamente desviado por um comerciante de origem humilde.³⁸⁹ Agarrado pela multidão, que o teria provavelmente linchado não fosse a captura policial imediata, Karakózov gritou: “Estúpidos! Fiz isso por vocês!”

Ao ser levado ao Tsar, o próprio soberano indagou sobre sua origem, se o jovem seria, acaso, polonês (havia, na época, a resistência polonesa contra a dominação russa, que explodira em grande rebelião em 1863), ao que Karakózov respondeu, assertivo: “Russo puro!”. O motivo do atentado? “Que liberdade foi dada aos camponeses!”.³⁹⁰

Herzen, que não era apreciado por, e tampouco apreciava os, “filhos” radicais de sua geração - em relação aos quais ele mesmo, o “pai” do socialismo russo, foi progenitor - repudiou a ação, afirmando, em seu jornal *O Sino*:

“Disso só podemos esperar uma calamidade [prevendo a repressão e a onda que conservadorismo que se seguiria, atingindo a já limitada liberdade de expressão], e estamos estarecidos só de pensar na responsabilidade que esse *fanático* jogou sobre si mesmo.”³⁹¹

Sobre a reação imediata de Dostoiévski, P. Weinberg deixou o seguinte testemunho:

“Fiódor M. Dostoiévski correu diretamente para a sala [da casa de seu amigo Apolon Máikov]. Estava terrivelmente pálido e seu corpo todo tremia como se estivesse com febre.

- Acabaram de atirar no Tsar – gritou, sem nos cumprimentar, numa voz tomada de emoção.
- Morreu? – perguntou Máikov numa estranha voz inumana.
- Não... Foi salvo... Felizmente... Mas atiraram... atiraram.... atiraram...

³⁸⁸ O documento está transcrito em VENTURI. Ibid. pp. 568 e 569.

³⁸⁹ Esse fato não foi confirmado, mas o suposto salvador da vida do Tsar, Ossip Komissarov, recebera honras e fora saudado como um herói da nação. Ver VENTURI. Ibid.

³⁹⁰ Id. Ibid. p. 569.

³⁹¹ Citado em FRANK, J. *Os anos Milagrosos*. Ibid. p. 85. Grifo meu.

Demorou um pouco até se acalmar – enquanto Máikov quase desmaiava – e nós três corremos para a rua.”³⁹²

As táticas maquiavélicas e autoritárias adotadas pelo grupo de Ichútín encontrariam mais tarde, na figura de Serguei Netcháiev, sua “mais forte e violenta afirmação.”³⁹³ Sobre o radicalismo autoritário desta geração, Dostoiévski desenvolveu profundas críticas, especialmente em *Os demônios*, romance no qual o personagem “possuído” Piotr Stepenovitch, filho de um “homem supérfluo” da geração de 1840, foi inspirado no jovem Netcháiev.

Se na conflitante árvore genealógica de “pais e filhos” dos anos 1860 podemos traçar uma continuidade divergente, os “filhos” rebeldes gerariam alguns “netos” ainda comprometidos com a ascese revolucionária, com a “pureza” ideológica e a fé inabalável em torno da pergunta – e da sentença – lançada por Tchernichévski. Entre eles, alguns partiriam para a ação direta, a eliminação física do próprio “pai” da nação, o “pai” supremo e por excelência, o tsar de todas as Rússias, que, como vimos, escapara do atentado de 1866, mas seria alvo, desta vez atingido e abatido, em 1881, por um membro do grupo revolucionário *Vontade do Povo* (*Naródnaia Vólia*). O episódio histórico, ocorrido vinte anos após a abolição da servidão, um ano após a publicação da trama parricida *Os irmãos Karamázov*, e no ano mesmo da morte de Dostoiévski, foi “celebrado”, em 1887, por um grupo de jovens radicais. O filho e sucessor de Alexandre II, passados exatos seis anos da morte do pai, foi vítima de um plano mal sucedido de jovens revolucionários que planejaram implantar explosivos em sua carruagem. Entre eles, Alexander Ilitch Ulianov, um dos entusiastas da obra de Tchernichévski, que respondeu com a própria vida à questão a respeito de “o que fazer.” Seu irmão mais novo, Vladímir, retomou a pergunta, arrebatou a máquina de Estado e governou sem esquecer-se do romance que marcara a juventude.

Pode-se afirmar que Tchernichévski atinge a dimensão de mito, desafio e norte. Recorrendo a uma afirmação daquele que foi apontado por F. Venturi como a “primeira autêntica encarnação dos revolucionários desta novela [tchernichevskiana]” - N. A. Ichútín, o líder do “Inferno,” organização responsável, como nos referimos, pelo primeiro de uma série de atentados à vida do tsar,

³⁹² Id. Ibid. p. 84.

³⁹³ VENTURI, F. op. cit., p. 583.

- ‘Três grandes homens existiram no mundo: Jesus Cristo, o apóstolo Paulo e Tchernichévski.’”³⁹⁴

4.6 O “apóstolo Paulo” e a compaixão

Se Tchernichévski assumiria, para muitos, a aura mística de um apóstolo, mensageiro da redenção, o “apostolado” perfilado nas páginas de *O que fazer?* tem, como vimos, em personagens como Lopukhov, tipos que encarnam a mentalidade e o comportamento adequados à “gente nova.” Lopukhov era um abnegado construtor do “Palácio de Cristal”, e, precisamente por isto, como é explicado didaticamente ao leitor, precisava agir conforme os próprios interesses.

Tchernichévski, o “apóstolo Paulo,” em versão russa e materialista, rejeitava o sacrifício como um “contra-senso,” e justificava racionalmente seu amor pela humanidade, purgando-o de conteúdos românticos, religiosos ou irracionais, ou colocando-o, enfim, em dia com as “novas idéias” da ciência e da razão. Tratava-se, em tese, de um amor “materialista,” vivido em sua plenitude pelos “apóstolos” do “Cristo” moderno, que buscariam o, e lutariam pelo, paraíso na terra.

Paulo e Tchernichévski – o novo apostolado teria de dar novo nome à velha compaixão, legitimando-a ou adequando-a a princípios estabelecidos, supostamente, “com provas”. O novo Paulo, à frente da “nova gente” não admitiria pertencimento à “raça dos que fazem sacrifício,” muito embora, por suas idéias e práticas “apostólicas,” tenha passado o restante de seus dias cumprindo sentença, martirizado no exílio siberiano.

A recompensa dos “apóstolos” tradicionais da “velha gente”, que – esta sim – “faz sacrifício,” seria obtida na vida eterna e etérea; a recompensa dos cientistas e revolucionários, como Lopukhovs ou Bacamartes, cada qual à sua maneira, estaria resguardada, reluzente, no “Palácio de Cristal” ou sendo construída, entre sombras, na “Casa Verde”. Há aí um deslocamento transcendental e transnacional, comparável, em muitos níveis, àquele que se pode detectar na crítica machadiana ao cientificismo, ironizado em *O alienista*: Bacamarte deslocando o paraíso celeste para a Terra, a cura

³⁹⁴ Citado em VENTURI, F. op. cit. p. 551.

da “doença da alma” resgatada da alçada de Deus e transformada em encargo da ciência; a ciência resgatada aos “mestres” da Europa e conduzida a Itaguaí pelo ilustre “doutor” provinciano. “É o inverso da tradição bíblica, é o paraíso no fim,” diria Machado sobre as esperanças da “nova geração”.³⁹⁵

Lopukhov e os demais personagens de *Que fazer* seriam, eles também, “missionários”, Prometeus – no caso, socialistas - “seqüestrando” dos céus o paraíso, invertendo a tradição bíblica, e adaptando, da Europa ocidental, ideais revolucionários. Ideais estes - para utilizarmos os termos organicistas nos quais repousaram as apostas de muitos “Prometeus” de meados dos oitocentos - transpassados, processados, corroídos e transformados, em processo “digestivo,” pelos “sucos gástricos” e todos os fluidos “corpóreos” de um organismo específico – russo, inalienavelmente russo.

Tais deslocamentos, se assim podemos chamá-los, reorganizam valores culturais e morais, dentre os quais um valor essencial ao cristianismo, que é a compaixão, o espírito de sacrifício – a crucificação em nome da salvação espiritual, o sacrifício supremo pela cura eterna da “doença da alma” – e, desafio dos desafios, o “amar uns aos outros.” O comando não desapareceria necessariamente, mas seria investido de novas roupagens, novas justificativas, empregos e esperanças.

Como vimos, a ciência figurava sempre, para o alienista, como causa primeira e finalidade última. Paixões humanas, fossem as mais nobres, fossem as mais destrutivas, não atordoavam-lhe a consciência científica. Quando o médico decide “transpor a cerca” das definições tradicionais, ele não se deixaria envolver pelo sentimento de compaixão que, por exemplo, a primeira vítima da nova teoria, postulante do “perfeito equilíbrio das faculdades mentais”, o herdeiro itaguaiense Costa, sentia por, ou suscitava em, leigos a quem emprestava dinheiro sem garantias ou cobranças. Os “sacrifícios” financeiros do itaguaiense são interpretados como inequívocos sinais de loucura, e a compaixão que suscita entre o povoado é ignorada pelo alienista.

A compaixão, desde o princípio, era um sentimento do qual Bacamarte manteria distância segura. Diante, por exemplo, do pasmo emocionado da população perante o encarceramento do maior e mais gentil credor de Itaguaí,

“Bacamarte aprovava esses sentimentos de estima e compaixão, mas acrescentava que a ciência era a ciência e que ele não podia deixar na rua um mentecapto”.³⁹⁶

³⁹⁵ ASSIS, M. *A nova geração*, op.cit.

³⁹⁶ ASSIS, M. *50 contos de Machado de Assis*, op.cit. p. 50

Ainda nas cerimônias de inauguração da Casa Verde, antes mesmo da formulação das novas teorias, “os parentes [dos internos] tiveram ocasião de ver o carinho paternal e a caridade cristã com que eles iam ser tratados.”³⁹⁷

Dias depois, porém,

“Numa expansão íntima com o Boticário Crispim Soares, desvendou o alienista o mistério de seu coração.

— A caridade, Sr. Soares, entra decerto no meu procedimento, mas entra como tempero, como sal das coisas, que é assim que eu interpreto o dito de São Paulo aos coríntios: ‘Se eu conhecer tudo quanto se pode saber, e não tiver caridade, não sou nada’. O principal nesta minha obra da Casa Verde é estudar profundamente a loucura, os seus diversos graus, classificar-lhe os casos, descobrir enfim a causa do fenômeno e o remédio universal. Este é o mistério do meu coração, creio que com isso presto um bom serviço à humanidade.”³⁹⁸

O “sal das coisas”, o sentimento espontâneo e valor cristão da compaixão, não constituem a essência do experimento. Mais valem as classificações e subclassificações, o investigar metódico, as contribuições ao conhecimento científico e à expansão do “oceano da razão”. O *conhecer*, a descoberta do remédio universal, é a essência; as palavras de São Paulo aos coríntios, a sensibilidade cristã que elege a caridade como valor essencial, um condimento. Prestar um “bom serviço à humanidade” não significaria alistar-se junto às fileiras tradicionais dos que fazem sacrifícios movidos por compaixão; significava avançar, metódica e decididamente, com as “novas teorias”, as “novas idéias,” a ser aplicadas pela vanguarda da “gente nova”, ou, como se referira Machado, da “nova geração.”

O “mistério do coração” do alienista era um segredo que passava pelo intelecto, para, só depois, instalar-se ocultamente no peito, figurando o sentimento, a princípio espontâneo, da compaixão, como reflexo da racionalidade.

Se, no sentido utilizado por Turguêniev, “niilista” é o sujeito moderno que nega as verdades estabelecidas em nome de um conhecimento novo e não admite “princípios sem provas”, qual seria, por exemplo, a prova racional, comprovada e reproduzível cientificamente de que, sem a caridade, sem o princípio não científico da compaixão, invalidar-se-ia o conhecimento, ou, mais grave, reduzir-se-ia o próprio sujeito do conhecimento a nada, como queria o “velho” apóstolo? A autoridade de São Paulo não aparece ao alienista, é evidente, da forma como se impõe ao padre Lopes. Nos quadros

³⁹⁷ Id. Ibid. p. 41.

³⁹⁸ Id. Ibid. p. 41. Grifos meus.

da uma empreitada universal - não da religião cristã, mas da ciência - o santo não tem a palavra, ao contrário dos “mestres da Europa”. Torna-se possível (no limite, necessário), desta forma, transpor a cerca das definições e da moralidade tradicionais, inclusive no que diz respeito ao valor essencial da caridade. O gentil homem de ciência itaguaiense registra e despreza, com delicadeza, a autoridade paulina; delicadeza de todo ausente no “niilista” Bazárov, que pisotearia os princípios estabelecidos (“sem provas”) com a aspereza do “rude mongol” – tem-se aqui, no homem “civilizado” e atualizado com as “novas idéias” (científicas e derivadas) uma alternativa combatente, isenta do ponto de vista científico, dura e apaixonada do ponto de vista político e cultural.

Se o próprio São Paulo – aquele da Bíblia, e não o que veio, na Rússia dos oitocentos, dizer “o que fazer” – não faria o alienista acolher a caridade como motor essencial para “prestar um bom serviço à humanidade”, tampouco o fariam os primeiros mentecaptos recolhidos à Casa Verde, os itaguaienses que sofriam de monomania religiosa. Além do “Deus João”, ao qual nos referimos, havia o Garcia, paciente que se considerava tocado pela divindade. O pobre homem ficava todo o tempo em silêncio por acreditar que, se pronunciasse uma palavra sequer,

“todas as estrelas se despregariam do céu e abrasariam a terra; tal era o poder que recebera de Deus. Assim o escrevia ele no papel que o alienista lhe mandava dar, *menos por caridade* que por interesse científico.”³⁹⁹

O apalhaçado cientista de última hora, Brás Cubas, quando entregue à monomania química do emplastro anti-hipocondríaco, escreve uma “petição de privilégio” na qual chama “a atenção do governo para esse resultado [sanar a “doença da alma” melancólica] verdadeiramente cristão.”⁴⁰⁰ Mas a motivação essencial do personagem, que passa a vida de “braços cruzados” a contemplar “a ponta do nariz,”⁴⁰¹ é a “nomeada”, a glória pessoal, devidamente inventariada em petição de privilégio e reconhecida pelo governo monárquico e católico – era de bom tom mencionar, nestas circunstâncias, o “resultado verdadeiramente cristão” do experimento. Trata-se de uma forma de “egoísmo racional” certamente mais egoísta do que pregava o “apóstolo Paulo” entre os socialistas russos de meados do século. Trata-se de aumentar, ainda mais, os privilégios, e não de suprimi-los. A caridade, no “procedimento científico” de Brás, quando o personagem finalmente resolve descruzar os braços para abraçar a glória eterna via ciência, também entrava, de maneira semelhante ao que se vê em *O alienista*,

³⁹⁹ Id. Ibid. p. 43.

⁴⁰⁰ ASSIS, M. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, op. cit. p. 20

⁴⁰¹ Id. Ibid. p. 88.

como um condimento, ou, antes, como uma cínica desculpa, no caso do herdeiro marcado pela relativização moral e pela falta de fé nos homens, em Deus e em si.

A questão dos sentimentos em geral, e da compaixão em particular, submetidos a interesses científicos e materiais, ao cálculo racional ou à “tábua de logaritmos” aparecem recorrentemente não só na obra do escritor brasileiro, mas também em Dostoiévski. O “egoísmo racional,” propagado por Tchernichévski, era particularmente repugnante ao autor russo, defensor, como veremos, do auto-sacrifício e da compaixão cristãos e espontâneos.

Na contramão do utilitarismo vigente, Dostoiévski elegeu na compaixão, encarnada em personagens redimidos e redentores como Sônia, Míchkin ou Aliócha, um valor fundamental, motor desinteressado e sentido mesmo da experiência humana. Sentimento básico e caminho para a salvação, a compaixão não poderia ser reduzida a papel coadjuvante em qualquer “procedimento” racional, quanto menos a um “tempero,” condimentando, com pitadas de sal, a frieza do conhecimento. Se o alienista, sátira machadiana ao cientificismo moderno, daria tal interpretação ao dito de São Paulo aos coríntios, Dostoiévski apontaria no homem sem compaixão o nada, o vazio e a perdição. Na ausência de compaixão, não haveria redenção individual ou coletiva, mas um chafurdar no “subsolo”. Se, na fala do alienista, o conhecer tem primazia sobre a caridade, para Dostoiévski, acompanhando a sensibilidade religiosa, conhecer tudo e não ter caridade reduziria a nada o sujeito do conhecimento, investido do *cogito* cartesiano e deslocado dos objetos de sua sapiência, como o sábio sofredor Ivan Karamázov, alienado dos homens e dialogando com o (seu) demônio, que lhe aparece em delírios. Um demônio cruel e vulgar, uma parte da natureza “karamazoviana”, dilacerada entre a santidade e o demoníaco. Nenhum Karamázov – e eles estão espalhados por toda a obra de Dostoiévski – caberia na “casa verde”, fosse qual fosse a teoria científica em voga. Nenhum itaguaiense – nem mesmo o alienista – couberam. No arrebatamento dostoiévskiano ou na ironia machadiana, o destino da “casa verde” é a ruína.

A valorização do conhecimento em detrimento do (co) sentimento, do (co) sentir e (com) partilhar com os irmãos em Cristo é por vezes satanizado, outras simplesmente ironizado, pelo romancista russo. Tal é o que podemos entrever, por exemplo, na fala do miserável personagem Marmieládov, de *Crime e Castigo*:

– “Você sabe [...] de antemão e em detalhes que essa pessoa, o mais bem intencionado e mais útil dos cidadãos, não lhe vai emprestar [dinheiro] de jeito nenhum, pois, pergunto eu, porque iria

emprestar? Ora, já sabe que eu não vou pagar. Por compaixão? Mas o senhor Liebeziátnikov, em dia com as novas idéias, explicou há pouco que a compaixão em nossa época está proibida até pela ciência e que já é assim que se procede na Inglaterra, onde existe a economia política.”⁴⁰²

Em *Crime e Castigo* as críticas de Dostoiévski à lógica utilitária moderna percorrem toda a narrativa. No caso, à racionalidade econômica respaldada no discurso científico – nas “novas idéias” ou no conhecer, por exemplo, dos economistas políticos, não inclinados a acatar o ensinamento paulino, mas a desaconselhar e mesmo proibir o “mais bem intencionado e mais útil dos cidadãos” a emprestar dinheiro a quem não pode devolvê-lo com juros. Por que deveria um “útil cidadão” conceder dinheiro ao “inútil”, à nulidade econômica à qual se reduziria um ser humano sem capital? Nos quadros da “economia política”, inclinar-se a tal atitude seria sinal de temerosa insânia, aquela que contraria a racionalidade econômica. Um interdito.

Na fala de Marmieládov transparece, além disso, uma crítica contundente em relação “egoísmo racional” proposto por Tchernichévski, no qual a compaixão, como vimos, não figura enquanto sentimento espontâneo, nem mesmo enquanto “sal das coisas”, mas é reduzida a, e descaracterizada como, um simples e direto imperativo da racionalidade. Assim, mesmo em nome de um mundo socialmente mais justo, alternativo ao capitalismo industrial, propagado por Tchernichévski, a compaixão estaria sendo banida. Vemos que Dostoiévski lamenta profundamente a perda de valores humanos tradicionais em um mundo modernizado.

A ciência de Bacamarte não necessariamente “proibiria a compaixão,” como alegava Marmieládov a respeito das “novas idéias” do “nosso tempo” –, mas a reduziria a um sentimento vazio, de bom tom, amesquinhado diante da empreitada científica. Uma expressão justificadora, agradável, mas de forma alguma o impulso fundamental – tanto é que na constatação estatística da “normalidade” do “perfeito desequilíbrio” mental, o alienista passaria a perseguir a “beleza moral” presente, entre outros sentimentos, na compaixão. A alienação frente a tal valor é alvo da ironia crítica de Machado, voltada ao relativismo e apontando velhacaria e falta de sentido na experiência humana. Em Dostoiévski, a perda do “ensinamento de Paulo aos Coríntios” volta-se para a tragédia, o “demônio”, o aniquilamento físico, espiritual, homicida e suicida. No resgate estaria a esperança de salvação.

⁴⁰² DOSTOIÉVSKI, F. *Crime e Castigo*. op.cit. p. 31.

4.7 Um valor fundamental, o fundamentos dos valores

De passagem pela terra das “santas maravilhas” Dostoiévski, que levava a vida a “visitá-las” (ainda quando fisicamente afastado dos centros urbanos da Europa ocidental) ensaiaria uma explicação do por que, lá, teriam falhado os ideais de *liberté*, *égalité* e *fraternité*.

Afirma o autor que a liberdade, o “direito de fazer o que bem entender” só era acessível, na “terra das santas maravilhas”, inclinada diante de Baal, àqueles que possuísem “um milhão”. O homem desprovido de um milhão, arremata, não é alguém que faz o que bem entende, “mas aquele com quem fazem o que bem entendem”. E pergunta, irônico: “A liberdade concede acaso um milhão a cada um? Não”. Quanto à igualdade perante a lei, “pode-se apenas dizer que, na forma com que ela se pratica atualmente, cada francês pode e deve considerá-la uma ofensa pessoal”, limita-se a dizer Dostoiévski, dispensando maiores explicações. “O que subsiste, pois, da fórmula?”⁴⁰³ – a fraternidade (*bratstvo*); e é a partir deste valor, ou da falta dele, que o autor desenvolve teorias a respeito do individualismo “antropófago”, por ele atribuído ao ocidente europeu, e, na contramão, a respeito da comuna camponesa russa.

“Este é o ponto mais curioso e, deve-se confessar, constitui no Ocidente, até hoje, a principal pedra de toque. O ocidental refere-se a ela [fraternidade] como a grande força que move os homens, e não percebe que não há de onde tirá-la, se ela não existe na realidade. O que fazer, portanto? É preciso criar a fraternidade custe o que custar [mesmo que isto implique, nas palavras do autor, a construção de um “formigueiro”]. Verifica-se, porém, que não se pode fazer a fraternidade, porque *ela se faz por si*, concede-se por si, é encontrada na natureza.”⁴⁰⁴

No entanto, segundo o memorialista, “na natureza do francês e, em geral, na do homem do Ocidente” a fraternidade não se encontra. O que se encontraria, então? A resposta de Dostoiévski, crítica ao individualismo ocidental, é fundamental para entendermos o *pathos*, essencialmente moderno, encarnado por personagens “endemoninhados” dos romances que se seguiram às *Notas*. Diz o autor:

“[O que se encontra é] o princípio pessoal, individual, o princípio da acentuada auto-defesa, da auto-realização, da autodeterminação em seu próprio Eu, da oposição deste Eu a toda natureza [Kiríllov] e

⁴⁰³ DOSTOIÉVSKI, F. *O crocodilo e Notas de inverno sobre impressões de verão*. op. cit. p. 130.

⁴⁰⁴ Id. Ibid. pp. 130 e 131. Grifos meus.

a todas as demais pessoas [Raskólnikov], na qualidade de princípio independente e isolado, absolutamente igual e do mesmo valor que tudo o que existe além dele.”⁴⁰⁵

“Uma tal auto-affirmação”, continua, é antagônica à fraternidade, pois,

“[...] na fraternidade autêntica, não é um personalidade isolada, um Eu, que deve cuidar do direito de sua equivalência e equilíbrio a tudo o *mais*, e sim todo este *mais* é que deveria chegar por si a essa personalidade que exige direitos, a esse Eu isolado, e espontaneamente, sem que ele o peça, reconhecê-lo equivalente e de iguais direitos a si mesmo, isto é, a tudo o mais que existe no mundo. Mais ainda, esta personalidade revoltada e exigente deveria começar a sacrificar todo o seu Eu, toda sua pessoa, à sociedade, e não só não exigir o seu direito, mas pelo contrário, cedê-lo à sociedade, sem quaisquer condições. Mas a personalidade ocidental não está acostumada a um tal desenvolvimento dos fatos: ela exige à força o seu direito, ela quer participar e disso não resulta fraternidade.”⁴⁰⁶

É irresistível evocarmos neste ponto, antecipando a discussão do capítulo seguinte, o personagem Raskólnikov, de *Crime e Castigo* – uma “personalidade revoltada e exigente” (a exemplo dos demais “endemoninhados” de Dostoiévski), que comete um crime brutal procurando provar-se um “homem extraordinário” (auto-suficiente, auto-determinado e acima das leis) e é aconselhado por Sônia, (mulher do povo, doce e humilde, que acabaria por redimi-lo) a confessar o crime e pedir desculpas, humildemente, à sociedade.

A própria tragédia, os próprios crimes de *Crime e castigo*, que envolvem Raskólnikov e estruturam a trama, advêm de uma escolha, oscilante porém fatal, feita pelo personagem. Esta escolha dilacera-se entre as angústias *filosóficas* de “uma personalidade revoltada e exigente”, cuja mente monomaniaca é arrastada por um raciocínio - uma argumentação teoricamente coerente, mas na prática estapafúrdia; e, por outro lado, entre sentimentos e reações espontâneos. Os “instintos” – as reações e pensamentos instintivos - de Raskólnikov mostram-se, quase sempre e a despeito dele mesmo, muito mais compassivos que assassinos. O mesmo homem que se procura afirmar-se como “teórico” do assassinio é, enfim, um ser humano, submetidos a paixões. Entre elas, a compaixão, ou a fraternidade espontânea (“que se faz por si”), despertada pelos “humilhados e ofendidos” à sua volta, a exemplo de cada integrante da desgraçada família Mamieládov, ou ainda de uma jovem desconhecida, prestes a ser violentada.

⁴⁰⁵ Id. Ibid. p. 131. No original “оказалось начало личное, начал особняка, усиленного самосохранения, самопромысления, самоопределения в своем собственном Я, сопоставления этого Я всей природе и всем остальным людям, как самоправного отдельного начала, совершенно равного и равноценного всему тому, что есть кроме него.”

⁴⁰⁶ Id. Ibid. Grifos do autor.

Pouco antes de cometer o crime, o estudante presenciara uma cena: uma menina muito jovem fora enganada, embriagada, e muito provavelmente vítima de abuso sexual – era o que indicavam o “rostinho jovem demais [...] pequeno, bonitinho, mas todo afogueado, como se estivesse inchado”⁴⁰⁷ e as roupas rasgadas, reviradas num corpo frágil e cambaleante. Abandonada, sem a consciência ou rumo de casa, ela seguia sozinha pelas ruas do centro urbano. Um senhor gorducho e bem vestido a acompanhava de longe, sorrateiramente, com “certos objetivos.”⁴⁰⁸ Uma explosão de indignação arrebatou Raskólnikov, que interveio: -“Ei, você aí, Svidrigáilov!”⁴⁰⁹, exclamou, furioso, lembrando-se do ricaço perverso Svidrigáilov, abusador de adolescentes – entre as vítimas de seu assédio, Dúnia, irmã do estudante.

Avançando de punhos cerrados contra aquela ave de rapina em trajes de respeito, o jovem foi detido por um policial, a quem explicou efusivamente a situação, solicitando proteção à menina. Revirando os bolsos, na miséria em que estava lançado, Raskólnikov sacaria os últimos copeques – “tome [dirigindo-se ao policial] chame um cocheiro e mande deixá-la no endereço.”⁴¹⁰ A questão era obter o endereço, enquanto a pequena figura permanecia fora de si, “Svidrigáilov” não arredava pé, e Raskólnikov insistia para que o policial não os perdesse de vista.

Mas eis que uma avaliação “realista”, racional, diante da situação, vem interpelar a indignação moral e a toda a (com) paixão suscitadas no personagem:

“Num instante alguma coisa pareceu picar Raskólnikov; num abrir e fechar de olhos ficou meio transtornado [...]. – ‘Deixe para lá! [dirigindo-se ao policial] O que o senhor tem a ver com isso? Deixe que ele (apontou para o almofadinha) se divirta. [...]’

‘Levou meus vinte copeques – pronunciou com raiva [...], depois de ficar só. Deixa para lá, vai pegar dinheirinho do outro também e ainda deixar a menina, e é assim que vai terminar... Por que foi que me meti a ajudar? Eu mesmo não estou precisando de ajuda? [...]’ ”⁴¹¹

A questão fora friamente avaliada – ‘deixe para lá’, de toda forma o abuso ocorreria, a jovem cairia nas garras de um senhor bem apessoado que subornaria a polícia. Assim funcionavam as coisas, os mais frágeis caindo perante covardes bem apessoados, os inocentes – no caso uma menina, quase uma criança - perante abusadores de toda espécie, e ele próprio, junto com a família, tinha os seus problemas, devendo ocupar-se em não cair, ele também. “Eu mesmo preciso de ajuda”, pondera, e

⁴⁰⁷ DOSTOIÉVSKI, F. *Crime e Castigo*. op. cit. p. 62.

⁴⁰⁸ Id. Ibid. p. 62.

⁴⁰⁹ Id. Ibid. p. 63

⁴¹⁰ Id. Ibid. P. 64.

⁴¹¹ Id. Ibid. p. 65.

ninguém iria ajudá-lo, segundo imaginava, se não ele mesmo. Para evitar a própria queda, tinha de arranjar dinheiro, ao invés de raspar os bolsos buscando doá-lo aos sofrendores; e, para arranjar uma boa soma de dinheiro o quanto antes, tinha de matar sem compaixão.

Se quisermos, no diálogo dilacerado, em Raskólnikov, entre a compaixão e o auto-interesse, era a vez do “princípio pessoal, individual, da acentuada auto-defesa, da auto-realização, da autodeterminação em seu próprio Eu, da oposição deste Eu a todas as demais pessoas, na qualidade de princípio independente” tomar a palavra. A partir de uma perspectiva individualista de zelo racional pela auto-preservação, a questão é reavaliada na mente, porém, de forma alguma, se resolve na sensibilidade de Raskólnikov, que continua atormentado pela cena presenciada.

“Pobre menina! [...] – Vai voltar a si, chorar, depois a mãe ficará sabendo de tudo... Primeiro vai espancá-la, depois açoita-la, para doer e envergonhar, pode até ser que a expulse de casa... Mas se não expulsar, as Dárias Frantsievnas [alcoviteira que prostituía Sônia Mamieládovna] acabarão farejando e a *minha menina* começará a correr de lá para cá... Depois logo irá bater em um hospital [...] vinho... botecos... e de novo hospital... dois, três anos depois estará mutilada, aos dezoito ou dezenove anos de vida apenas... Por acaso não conheço moças assim? E como chegaram aí? Foi assim que chegaram...”⁴¹²

Entre, por um lado, o que o personagem sabia, conhecia, avaliava, e, por outro lado, o que sentia, havia, evidentemente, um abismo. Como “deixar para lá” a “minha menina” (*maia diévotchka*)? As fronteiras entre si e a desconhecida confundem-se no pronome “minha” e no compartilhar, condoído, compassivo, de uma desgraça avaliada enquanto inevitável.

Mas a fraternidade autêntica – ‘amar uns aos outros’ como Ele amou ‘minha menina’ viria, mais uma vez e logo em seguida, ceder espaço à lógica fria, cínica e egoísta:

“Que seja! É assim, dizem, que tem que ser. Essa tal porcentagem, dizem, deve ir todo ano... para algum lugar, para o diabo, deve ser, para revigorar as demais e não lhes atrapalhar. Porcentagem! Excelentes, verdade, essas palavrinhas deles: são tão tranquilizantes, científicas [...] – logo não há motivo para inquietação.”⁴¹³

⁴¹² Id. Ibid. p. 65. Grifos meus. No original, “- Бедная девочка! [...] - Очнется, поплачет, потом мать узнает... Сначала прибьет, а потом высечет, больно и с позором, пожалуй, и сгонит... А не сгонит, так все-таки пронюхают Дарьи Францевны, и начнет шмыгать моя девочка, туда да сюда... Потом тотчас больница [...] вино... кабаки... и еще больница... года через два-три - калека, итого житья ее девятнадцать аль восемнадцать лет от роду всего-с... Разве я таких не видал? А как они делались? Да вот все так и делались...” Ver DOSTOIÉVSKI, F. *Prestuplenie i nakazanie*. Moskvá: EKSMO, 2007, p. 57.

⁴¹³ Id. Ibid. pp. 65-66. No original, “А пусть! Это, говорят, так и следует. Такой процент, говорят, должен уходить каждый год... куда-то... к черту, должно быть, чтоб остальных освежать и им не

Uma soma percentual de deserdados, destinos quantificados, desgraças matematizadas. Eis a equação: a cada dia, uma porcentagem teria de ser sacrificada para que outra sobrevivesse na harmonia, ou, simplesmente, para que outros “se divertissem” com a desgraça alheia, dando vazão à própria crueldade e a perversões de toda sorte. As “santas maravilhas” do capital o pressupunha e racionalizava em seus cálculos e “economias políticas”. A “santa harmonia” das sociedades - russas ou não, anteriores ou posteriores à modernidade, na santa Rússia tradicional e na Petersburgo moderna; aonde e quando quer que imperassem a covardia e a injustiça - cobrava sua cota sacrifícios humanos. A novidade moderna, apontada por Dostoiévski, talvez esteja em racionalizar o que tradicionalmente figuraria enquanto “pecado”, “crime” não sujeito a estatísticas, e pelo qual dever-se-ia pagar, sem falta, neste ou em outro mundo supostamente existente, o castigo.

Finalmente, para Raskólnikov, se uma porcentagem de mulheres tinha de ser prostituída, como evidenciavam, exigentes, as estatísticas - antes a “minha menina” que a “minha” irmã Dúnia, por exemplo; antes a “minha menina” que eu próprio, ou, se preferirmos, melhor seria optar pelo “princípio da acentuada auto-defesa, pela oposição do Eu a todas as demais pessoas.” Tratava-se, no limite, de abandonar a posição de vítima pela de algoz, de migrar, resoluto, entre os pólos da estatística, deslocar-se na porcentagem, assegurando o próprio destino “extraordinário” através de um roubo e de um assassinato. Garantir o seu “milhão” e, uma vez de posse dele, a “liberdade de fazer o que bem entender”, afastando-se da condição daquele, que “humilhado e ofendido”, sem o tal “milhão” “com quem fazem o que bem entendem”. Tratava-se de dobrar-se às máximas insensíveis da “luta pela sobrevivência”, curvando-se à crueldade do mundo, sufocando a compaixão suscitada, até mesmo, por uma criança - Dostoiévski insiste obsessivamente na questão do sofrimento das crianças, como exemplo máximo de manifestação do “demônio” que permeia a alma humana de forma geral e a sociedade moderna de modo específico. Sufocar a compaixão espontânea e arrancar as “batatas” do outro lado da “linha de guerra” das “porcentagens”. Em punhos, um machado “percentual”; a caminho, dois assassinatos brutais - um previsto na teoria, o outro, vindo

мешать. Процент! Славные, право, у них эти словечки: они такие успокоительные, научные. [...] Вот если бы другое слово, ну тогда... было бы, может быть, беспокойнее”. Ver DOSTOIÉVSKI, F. *Prestuplenie i nakazanie*, op. cit. p. 57.

com as circunstâncias, imprevistas, da experiência concreta e caprichosa, que não se permitiria teorizar; mais além, um castigo terrível e a redenção final.

Vale lembrar que *Crime e Castigo*, com todas as suas incursões pela razão individualista e voluntarista moderna e a pela compaixão espontânea (no caso, cristã) foi escrito apenas três anos após as *Notas*. Se nestas últimas Dostoiévski registra um breve “passeio”, *in loco*, pelas “santas maravilhas” ocidentais, em *Crime e Castigo* fica registrada, de várias formas, a imersão profunda de uma capital, “janela para a Europa”, nas sombras e luzes que vinham do Oeste, para serem refratadas, redirecionadas e recriadas, em sínteses ambivalentes, pelo “prisma russo”.

Raskólnikov, entre luzes e sombras modernas e tradicionais, estabelece um circuito angustiado pelos recantos mais sujos da cidade, por seus monumentos grandiosos, pessoas, pontes e ilhas – Petersburgo é descontínua, e assim o é o próprio personagem; e um diálogo partido entre racionalizações, “porcentagens”, necessidade de levantar capital para cumprir suposto destino de “homem extraordinário” (a auto-realização enquanto “Eu” todo poderoso) e a doçura cristã resguardada, por exemplo, em Sônia.

Se a problemática do individualismo exacerbado, encarnada em Raskólnikov e em outros personagens dostoiévskianos, é antecipada e discutida nas *Notas de inverno*, o contraponto redentor, representado em Sônia Marmieládovna ou Míchkin, também é alvo das reflexões do viajante russo. Nas *Notas*, como destacamos, defende-se a idéia de que, em prol da “fraternidade autêntica”, a personalidade “exigente e revoltada” deve submeter-se e, mais que isso, sacrificar-se, em benefício do todo social, ou de “todo este mais” que vai muito além do indivíduo. Pode-se acreditar que Dostoiévski estaria contradizendo-se, e louvando o “formigueiro” de “cristal” que até então condenara. Seria a “fraternidade verdadeira”, segundo Dostoiévski, o reprimir sistemático das “figas” e “caretas”, o acomodar-se mecanicamente, por conforto e suposto dever, a uma harmonia imposta, acrítica, artificial? Seria a anulação da personalidade? O próprio autor antecipa o questionamento, dirigindo-se aos leitores, para desenvolver seu ponto de vista:

“Mas então, hão de me replicar vocês: é preciso ser impessoal para ser feliz? Consiste nisso a salvação? Pelo contrário, pelo contrário, digo eu, não só não se deve ser impessoal, mas justamente é preciso tornar-se uma personalidade, e mesmo num grau muito mais elevado do que o daquele que se definiu até agora no Ocidente. Compreendam-me, o sacrifício de si mesmo em proveito de todos, um sacrifício autodeterminado, de todo consciente e por ninguém obrigado é que consiste, a meu ver, o sinal

do mais alto desenvolvimento da personalidade, [...] da mais completa liberdade de seu arbítrio. Somente com o mais intenso desenvolvimento da personalidade se pode sacrificar voluntariamente a vida por todos, ir por todos para a cruz [...]. Uma personalidade fortemente desenvolvida, plenamente cônica do seu direito de ser personalidade, que já não tem temor por si mesma, não pode fazer outra coisa de si [...] senão entregar-se completamente a todos, para que todos os demais também sejam personalidades igualmente plenas de direito e felizes. [...] mas há num caso um cabelinho, um cabelinho sutil, mas que, se introduzir na máquina, fará com que tudo se fenda e desabe de uma vez. Consiste no seguinte: é uma desgraça fazer, neste caso, o menor cálculo sequer, no sentido da vantagem pessoal [...] É preciso sacrificar-se de tal modo que se entregue tudo e até não se deseje receber nada de volta. Mas como fazê-lo? É o mesmo que não lembrar de um urso branco. Experimentem a seguinte tarefa: não lembrar o urso branco, e vocês verão que o maldito é lembrado a todo o momento. Que fazer, então? Não se pode fazer nada, mas é preciso que tudo se faça por si, que exista na natureza, que seja compreendido na natureza de todo um povo, numa palavra, que seja um princípio fraterno de amor: é preciso amar.”⁴¹⁴

Assim, o sacrifício absolutamente espontâneo, não determinado por quaisquer interesses materiais, perspectivas racionais, “porcentagens” ou estratégias auto-interessadas representaria o desenvolvimento máximo da personalidade, transcendendo o individualismo egoísta, gestado, segundo o autor, durante séculos de civilização ocidental - civilização que buscava a auto-satisfação a qualquer preço, mesmo atirando milhões de pessoas, sem chance se tornarem “personalidades igualmente plenas de direito e felizes” (os “escravos brancos”) na miséria.

A crucificação, o sacrifício de Cristo em prol da humanidade, é evocado como exemplo sublime de afirmação da personalidade. O amor fraterno, desinteressado e espontâneo – eis a resposta dostoiévskiana à pergunta formulada por Tchernichévski, ‘O que fazer?’: amar-nos uns aos outros como Cristo nos amou. O que equivaleria a “não fazer nada”, pois, ao tentarmos voluntariosamente esquecer-nos do “urso branco”, estaríamos automaticamente nos lembrando dele. A espontaneidade e a gratuidade desse amor são, portanto, o seu fundamento.

Um “cabelinho sutil”, a mais leve expectativa de recompensa ou obtenção de “vantagem pessoal” – seja “nomeada”, “egoísmo racionalizado” ou, no caso de Bacamarte, glória científica - ao se sacrificar pelo outro, qualquer cálculo interessado que se imiscuisse ao sentimento fraterno, levar-no-iam à ruína. Dostoiévski rejeita, assim, quaisquer “porcentagens” ou busca por vantagens, estivessem elas investidas de colorações liberais e capitalistas ou das motivações do “egoísmo racional” tchernichevskiano. Uma sociedade fraterna, como queria o ideal socialista, não poderia

⁴¹⁴ DOSTOIÉVSKI, F. *O crocodilo e Notas de inverno sobre impressões de verão*. op. cit. 131 e 132. Grifos do autor.

basear-se no cálculo “egoísta racional”. Enquanto a pergunta formulada por Tchernichévski é carregada de voluntarismo, a resposta de Dostoiévski é uma ode à espontaneidade e ao desinteresse.

O ideal cristão, assim como o nacionalismo messiânico que informam as propostas do autor, aparecem aqui muito claramente. A fraternidade é instintiva e natural, existindo, “por si mesma, na natureza de todo um povo”. Este povo, evidentemente, não seria ocidental:

“a personalidade ocidental não está acostumada a um tal desenvolvimento [fraterno] [...] ela pode transformar-se? Mas semelhante transformação leva milênios, porque tais idéias devem antes entrar na carne e no sangue [de um povo] para se tornarem realidade”⁴¹⁵

Este povo seria o conjunto dos filhos ortodoxos da “Mãe Rússia”:

“É preciso que se tenda instintivamente à fraternidade, à comunhão [...] e que se tenda, apesar de todos os sofrimentos seculares da nação, apesar da rudez bárbara e da ignorância, que se enraízam nessa nação, apesar da escravidão secular, das invasões estrangeiras, numa palavra, que a necessidade da comunhão fraterna faça parte da natureza do homem, que este nasça com ela ou tenha adquirido o hábito através dos séculos.”⁴¹⁶

A Rússia seria a nação sofrida, “bárbara” e “ignorante”, das invasões estrangeiras e da escravidão secular, mas também da comuna de tradições igualitárias, sobre as quais repousaram esperanças eslavófilas (além de socialistas/populistas), e onde todos se sacrificariam espontaneamente em benefício dos demais, não como em um “formigueiro”, mas como o expressar máximo do desenvolvimento da personalidade – a fraternidade na qual, segundo afirmação do eslavófilo Konstantin S. Aksákov, formar-se-ia “um coro moral” onde

“cada voz individual não se perde, mas apenas se subordina à harmonia geral e é *ouvida* junto às demais vozes – [...] na comuna o indivíduo não se perde, mas tão somente *renuncia* à sua exclusividade.”⁴¹⁷

Tratar-se-ia, portanto, de uma associação fraterna e livre – todas as vozes ressoando juntas, unidades recombinaando-se em sínteses sonoras, harmônicas; nenhuma voz se sobrepondo a outra, nenhuma voz silenciada.⁴¹⁸ A afirmação da personalidade

⁴¹⁵ Id. Ibid. p. 131.

⁴¹⁶ Id. Ibid. p. 133.

⁴¹⁷ Citado em WALICKI, A. *The slavophile controversy*. op.cit. p. 257.

⁴¹⁸ Em 1855 K. Aksákov submeteu um memorial ao tsar modernizador Alexandre II. O documento continha um programa de ação política, baseado nas teses do autor, de acordo com as quais, na Rússia, o povo teria mantido a liberdade de sua “vida interior”, submetendo as questões “exteriores” (políticas) ao Estado. Ao contrário de povos europeus ocidentais, o povo russo haveria preservado o discernimento de que “se deve confiar a César o que é de César” – a parte menos valiosa, superficial e passageira da vida, o poder terreno. O verdadeiro poder, a liberdade ou o valor a serem cultivados, apreciados e preservados,

através da renúncia livre, auto-determinada, ao exclusivismo individualista, é o que estaria em jogo. Haveria então uma associação “orgânica”, não no sentido biológico, que nos remeteria ao “formigueiro”, mas enquanto “manifestação do pensamento do povo, uma expressão do espírito nacional, uma expressão viva, e não artificial [baseada] no costume vivo.”⁴¹⁹

A vida se sobrepondo à artificialidade de fórmulas racionais e ao princípio aniquilante do “Eu” contra “tudo o mais”. Seria na “natureza” viva – “na carne e no sangue”, para utilizar a expressão de Dostoiévski – do povo russo, na instituição milenar da comuna, na vivência autenticamente irmanada em Cristo, que o ideal de *fraternité* estaria de fato.

Segundo A. Walicki, Dostoiévski compartilharia com os eslavófilos, como A. Khomiakov e K. Aksákov, o contrastar, de um lado, entre a compulsoriedade, a artificialidade de certas convenções “contratuais”, sociais e racionais (e a revolta contra as mesmas, expressa, por exemplo, através do homem do subsolo), e, de outro, “o ideal de uma comunidade fraterna autêntica preservada na Ortodoxia e nas tradições populares russas.”⁴²⁰ Como vimos, correntes eslavófilas e seus herdeiros *pótvhienniki* propuseram, como a própria Rússia que existia para muito além deles mesmos, sínteses diversas entre modernidade e tradição, entre razão, resistência, obediência e fé. Tais sínteses ganhariam corpo, vozes, consciências dilaceradas, envolvimento em tramas mirabolantes e recriações artística nos romances de Dostoiévski. Se nas *Notas de inverno* o autor expõe teses filiadas ao - mas não imediata e acriticamente decalcadas do - pensamento eslavófilo, e do anti-capitalismo ligado às formulações críticas de A. Herzen; em *Memórias do Subsolo*, tais teses ganham encarnação literária – no homem do subsolo enquanto indivíduo revoltado, na contramão do “formigueiro” (contra o qual

acima de tudo, seriam aqueles ligados à esfera “interior” – e o fiel ortodoxo saberia, ao contrário dos católicos, que “o Reino de Deus está dentro de vós” e “não é deste mundo”. Assim, o povo russo não aspiraria ao poder político, exterior, à república ocidental, nem se inclinaria à rebelião política; por sua vez, o poder político não teria o direito de interferir na “vida interior” do povo, perseguindo seus costumes e tradições (como teria feito, segundo o memorialista, Pedro, o Grande, ao introduzir a europeização autoritária), ou coibindo seu direito, fundamental, de expressar-se. K. Aksákov criticou assim, no documento dirigido ao tsar, a censura imposta pelo regime, defendendo apaixonadamente a liberdade de expressão – as “vozes” do “coro” fraterno jamais deveriam ser silenciadas, sob risco de “transformar o homem em um animal obediente, não pensante e sem princípios”. Solovióv caracterizaria a lógica defendida pelos eslavófilos - como K. Aksákov, defensor, a um só tempo, do trono autocrático, da liberdade de expressão e da libertação dos servos - enquanto “liberalismo arcaico”, perseguida pelo governo por seu “liberalismo” e pelos liberais por seu “arcaísmo”. Ver WALICKI, A. Ibid. p. 253. Sobre o memorial de K. Aksákov, ver WALICKI, A. Ibid. pp. 248-256; e SEGRILLO, Ângelo. “Ocidentalismo, eslavofilismo e eurasianismo: intelectuais e políticos em busca da identidade russa”. In: AARÃO, D. e ROLLAND, D. *Intelectuais e modernidades*. Rio de Janeiro: FGV, 2010, pp. 51-65.

⁴¹⁹ Citado em WALICKI, A. op. cit. p. 257.

⁴²⁰ Id. Ibid. 543.

seria legítima a resistência), mas também, de maneira desintegrante e destrutiva, na contramão da “fraternidade autêntica” - uma vez alienado, no subsolo, em relações aos “princípios populares” e ao “solo” russo. Em *Crime e Castigo* e nos romances que se seguiram, seriam atribuídas às “teses” “anotadas” diretamente da Europa encarnações múltiplas, em todos os sentidos - “demoníacos”, capitalistas, socialistas, suicidas, homicidas, compassivos, egoístas, cristãos, fraternos, redentores; limítrofes entre salvação e danação. Limítrofe – o termo é bastante elucidativo das posições assumidas e da trajetória acidentada traçada pelo autor. Segundo Walicki, a própria posição social de Dostoiévski situa-se num limiar característico das inovações modernas.⁴²¹

Um autor limítrofe em uma Rússia limítrofe. Caberia, nestes termos, uma proposição simples a respeito do “que fazer”? No caso, nada - “não pensar no urso branco”. Seria tal proposição realmente simples? A tarefa consistiria em anular o pensamento, os desafios e a realidade? Se considerarmos a modernidade como o próprio “urso branco” não seria preciso, de alguma forma, engalfinhar-se com ele, modificá-lo e incorporá-lo “na carne e no sangue” a ponto de não mais ter de pensar a seu respeito?

Dostoiévski não propunha uma volta ao passado, quanto menos a anulação da razão ou da complexidade humanos e contemporâneos, mas uma crítica moderna à modernidade, nos quadros de um futuro moderno renovado, reformulado, purgado do individualismo (assim considerado) “ocidental”; porém de forma renegando o indivíduo. Ao contrário, tratava-se de conduzi-lo ao “desenvolvimento máximo”, fraternal, da personalidade. Ter-se-ia assim, enfim, uma síntese entre as “santas maravilhas”, nas quais os “cem mil” russos teriam se perdido e reencontrado, e a “santidade” autêntica do cristianismo, conservada nos “cinquenta milhões”. Era preciso reuni-los em uma nova Rússia, síntese universal das “luzes” modernas e da verdade cristã.

“Mas, realmente, que utopia, meus senhores! Tudo baseado no sentimento, na natureza e não na razão. O que lhes parece? É utopia ou não é?”⁴²²

Sobre o caráter “utópico” (no sentido de uma exigência irreal ou irrealizável, em desacordo com as possibilidades humanas) do ideal cristão apregoado – de amor, fraternidade, entrega e sacrifício espontâneos, supostamente encarnados na “natureza” do povo e no cristianismo russos – Dostoiévski deixa, nas *Notas de inverno*, a questão em aberto. Ao invés de discutir o caráter – utópico ou não – das próprias idéias, ele

⁴²¹ Id. Ibid.

⁴²² DOSTOIÉVSKI, F. *O crocodilo e Notas de inverno sobre impressões de verão*. op. cit. p.133.

parte para o ataque aos socialistas. Argumentando ainda uma vez que o princípio fraterno não faria parte da “natureza” do homem ocidental, o autor afirma que o socialismo fracassaria, inevitavelmente, ao tentar convencer os seres humanos, através da razão (“ensina[ndo], relata[ndo] quantos proveitos advirão a cada um dessa fraternidade”), a abrirem mão de seu egoísmo.⁴²³ Como exemplo, são citadas as experiências fracassadas de Cabet e de Fourier em organizar sociedades de acordo com princípios teóricos.

“Está claro que é muito atraente viver em bases puramente racionais, mesmo que não seja de fraternidade, quer dizer, é bom quando garantem a você tudo, exigindo em troca apenas trabalho e concórdia. [...]. O homem fica, ao que parece, completamente garantido, prometem dar-lhe de comer e de beber, proporcionar-lhe trabalho e, em troca, exigem apenas uma partícula de sua liberdade individual [...]. Mas não - o homem não quer viver segundo estes cálculos e dói-lhe ceder mesmo esta partícula [...]. Naturalmente, resta ao socialista apenas cuspir e dizer-lhe que é um imbecil, que não cresceu o suficiente, não amadureceu e não compreende sua própria vantagem; que uma formiga, [...] insignificante, privada do dom da palavra, é mais inteligente que ele, pois no formigueiro tudo é tão bom, tudo está arrumado e distribuído, todos estão alimentados, felizes, cada qual conhece a sua tarefa, numa palavra: o homem ainda está longe do formigueiro.”⁴²⁴

Assim, como Dostoiévski citaria em os Irmãos Karamázov, “nem só de pão vive o homem” e, mais do que isso, “o meu Reino está no céu”, isto é, seria impossível construir o paraíso na terra, organizado e ausente de sofrimentos como um formigueiro. Afinal, o ser humano dispõe de seu destino, da liberdade, e não cederia, movido pelo cálculo utilitário, sequer “uma partícula” da mesma, para formar um “rebanho único” ou um “palácio de cristal”.

Demonstrado o caráter “utópico” do socialismo, o que dizer do ideal salvacionista defendido por Dostoiévski, no que diz respeito à – supostamente – nata fraternidade cristã do povo russo e sua vocação redentora? Nos quadros de um nacionalismo messiânico e ultra-romântico, torna-se difícil, mesmo supérfluo, debater um ponto de vista que se apresenta quase enquanto dogma.

Por outro lado, nos romances dos “anos milagrosos” dostoiévskianos, alguns personagens concretizam o ideal cristão - não necessária ou exclusivamente “nacional” - de redenção; ideal apresentado antes de tudo enquanto universal, embora também russo, na medida em que o catolicismo e o ateísmo ocidentais teriam, segundo acreditava o autor, renegado Cristo. São valores como o sacrifício espontâneo e desinteressado, a

⁴²³ Id. Ibid. p. 134.

⁴²⁴ Id. Ibid. p. 135.

docilidade, o desapego material, o acolhimento, sem revolta, das agruras, falhas e sofrimentos da vida, sem a busca desesperada por um “palácio de cristal” terreno, acima da dor ou da dúvida – representados em personagens como Sônia, Míchkin, Chátov e Alexei Karamázov, os quais encarnariam, de múltiplas formas, o espírito (universal) de Cristo.

Seria possível a concretização de semelhante ideal de ser humano? A resposta é certamente mais complexa e difícil de formular (ou negar) do que pode parecer à primeira vista – como os leitores imaginários de Dostoiévski estariam, supostamente, prontificados a pensar. Para responder a questão, acredito, nem mesmo um mergulho profundo e meticuloso na obra e no pensamento do autor, que transcenderia os limites de tempo e amadurecimento desta tese, bastaria. Até porque a pergunta, a exemplo de tantas questões concernentes aos seres humanos, não foi formulada, a meu ver, pela obtenção de *uma* resposta que a esgote. Creio ainda que são, para nós, leitores modernos do século XXI, personagens como Míchkin e Sônia, menos familiares ou mais difíceis e problemáticos de compreender que os personagens “endemoninhados” – as personalidades revoltadas que procuram impor seu “Eu” (desafiando a natureza ou sacrificando os demais) – partícipes dos horrores e da grandeza de “Baal”, e que compartilham, convulsiva e exemplarmente, os nossos “demônios” modernos.

Retornando à pergunta dostoiévskiana – “O que lhes parece [meus senhores]? É utopia ou não é?” – se dirigíssemos a indagação à obra de Machado de Assis, muito provavelmente obteríamos um desolado “sim”, negando maiores esperanças em relação às possibilidades de redenção humana de maneira geral e de redenções cristãs (e, para todos os efeitos, russas) de modo específico.

A “utopia”, provavelmente, seria abafada por irônicos “movimentos ao canto da boca” os quais, vez por outra, rompem em gargalhadas histéricas, mas nem por isso purgadas de amargura.

Histérico, mau, descarado e engraçado é o fundador de uma igreja moderna, pecadora e capitalista, trajada, toda ela, em “capa de algodão”, “uma hospedaria barata”⁴²⁵, pragmática e econômica no que concerne ao “puro linho” das virtudes mesquinamente banidas – trata-se do próprio Diabo. No conto machadiano, a criatura vem interditar, com rigor satânico, a compaixão, e fazer troça de qualquer forma de

⁴²⁵ ASSIS, Machado de. “A Igreja do Diabo.” In: ASSIS, Machado de. *50 contos de Machado de Assis*, op. cit. p. 184.

fraternidade. Além de cômicos, os sermões do Diabo são apequenados, perniciosos e sagazes, seguindo a lógica do utilitarismo vigente.

“Para arrematar a obra, entendeu o Diabo que lhe cumpria cortar por toda a solidariedade humana. Com efeito, o amor do próximo era um obstáculo grave à nova instituição. Ele mostrou que essa regra era uma simples invenção de parasitas e negociantes insolváveis; não se deveria dar ao próximo senão indiferença; e em alguns casos, ódio ou desprezo. Chegou mesmo à demonstração de que a noção de próximo era errada, e citava esta frase de um padre de Nápoles, aquele fino e letrado Galiani [...]: ‘Leve a breca o próximo! Não há próximo!’ A única hipótese em que ele permitia amar o próximo era quando se tratava de amar damas alheias, porque essa espécie de amor tinha a particularidade de não ser outra coisa mais do que o amor do indivíduo a si mesmo. E como alguns discípulos achassem que uma tal explicação, por metafísica, escapasse à compreensão das turbas, o Diabo recorreu a um apólogo: - ‘Cem pessoas tomam ações de um banco, para operações comuns; mas cada acionista não cuida senão nos seus dividendos: é o que acontece aos adúlteros.’ Este apólogo foi incluído no livro da sabedoria”⁴²⁶

O Diabo teria encontrado nas finanças, na atividade bancária, nas associações e empréstimos de capital, as metáforas (e práticas) assimiláveis aos seus ensinamentos. Sobre “explicações metafísicas”, as “turbas” não entenderiam, mas, no “livro da sabedoria” satânico, os bancos e as ações mereceriam destaque, facilitando aos discípulos a compreensão e o exemplo do “apólogo” egoísta da nova igreja. E “leve a breca o próximo”! Que morressem de fome e desespero os “insolváveis”, como Marmieládov, a quem “o mais útil cidadão” não emprestaria dinheiro, sob interdição da “economia política”. Abolido o próximo, restariam os associados financeiros, cuidando de seus dividendos e das oportunidades de tomar as ações, ou, quem sabe, os/as cônjuges dos sócios.

Segundo Raymundo Faoro,

“Não seria possível [em *A Igreja do Diabo*] a descida do palco metafísico para o palco da história sem o componente de uma sociedade que se secularizou. Deus, depois de abandonar a força que está na vontade eterna e na vida, desertou da terra, por obra da conjuração do século. A aluvião ambiental, contingente, sufocou a raiz da religião [...]. A comunidade dos homens perdeu seu [...] cimento para se transformar em peças justapostas que se digladiam, na busca do pão e da glória, sem caridade e sem amor.”⁴²⁷

As críticas de Machado à volatilização de valores morais, os “demônios modernos” apontados na obra do escritor, se aproximam, de diversas formas, embora variando de tom, aos de Dostoiévski, e fazem recair a ênfase sobre um processo histórico, moderno, do qual a compaixão e o amor ao próximo, as máximas de Cristo e

⁴²⁶ Id. Ibid. p. 188.

⁴²⁷ FAORO, R. op. cit. p. 397.

de São Paulo estariam sendo banidas. À sua maneira, sarcástica e, no que diz respeito à *Igreja do Diabo* e ao *Alienista*, cômica, Machado também deplora a perda da compaixão como a perda de um princípio essencial.

Segundo Faoro, em *Igreja do Diabo*, Deus teria abandonado a humanidade. È o que indicaria a impassibilidade divina diante da empreitada demoníaca. Inesperadamente, porém, os discípulos satânicos trairiam o mestre, desobedecendo às escondidas seus mandamentos e praticando virtudes banidas pela nova Igreja. E é a conclusão do Senhor que vem encerrar a historietta – “que queres tu, meu pobre Diabo, as franjas de algodão tem agora franjas de seda [...]. é a eterna contradição humana.”⁴²⁸ Tal desfecho, marcado pela “explicação” divina, de acordo com Faoro,

“ofusca, mas não obscurece o fato essencial: a igreja do Diabo é senhora das capas de algodão, restando a Deus apenas as franjas de seda. Franjas de seda, mas franjas, que não cobrem o corpo, nem aquecem, nem protegem do sol nem da chuva [...]. A inversão está completa, com a pirâmide apoiada sobre o ápice.”⁴²⁹

Para fins deste trabalho, não seria interessante debater a modernidade como o processo demolidor que deixaria atrás de si apenas as “franjas” de seda, conforme indica, muitas vezes, Machado. Talvez toda a “capa” seja submetida a novas sínteses, com todas as “fibras” - de “seda” e de “algodão” - que a compõem, sucedendo-se, arrancando-se, substituindo-se aceleradamente, num processo de mutação no qual, de maneira geral, não há o predomínio claro ou (quase) absoluto de um “lado” em relação ao outro. Modernas e tradicionais maldades/pecados, modernas e tradicionais virtudes em guerra (ou, para utilizar a expressão divina, “contradição”) eterna.

Acredito que, ao analisar o conto, mesmo se levarmos em conta o fato de a escrita machadiana ser dominada pelo vício pessimista e por uma dedicação quase exclusiva ao “algodão” das misérias humanas, o arremate de Deus, em *A Igreja do Diabo*, é uma das poucas passagens em que o escritor deixa brilhar algum fio, discreto, porém genuíno, de esperança e fé na humanidade e na modernidade. Se o novo/moderno comando institucionalizado do Diabo era destruir, o ser humano, desobediente, poderia tomar o caminho contrário, depois de se enfiar na destruição, recriando a (des) ordem moderna. A partir desta ótica, a modernidade/Igreja do Diabo não iria inverter a “pirâmide”, voltá-la de cabeça para abaixo, mas subvertê-la, continuamente.

⁴²⁸ ASSIS, Machado de. *50 contos de Machado de Assis*, op. cit. p. 190.

⁴²⁹ FAORO, R. op. cit. p. 397.

Deus – aparição rara na obra do ateu machado -, ao nada fazer para impedir a construção do templo satânico, esperara pacientemente, sem burlar as próprias regras do livre arbítrio, na certeza serena de que a nova igreja iria enfrentar heresias. É o que indicam as palavras do narrador, que apontam um “pobre Diabo” transtornado, trespasado de fúria e frustração, contrastado a um Senhor magnânimo:

“Voou [o Diabo] de novo ao céu, trêmulo de raiva, ansioso de conhecer a causa secreta de tão singular fenômeno. Deus ouviu-o com infinita complacência; não o interrompeu, não o repreendeu, não triunfou, sequer, daquela agonia satânica. Pôs os olhos nele e disse-lhe [as palavras sobre a “eterna contradição humana].”⁴³⁰

De um lado, orgulho e sanha destrutivos, de outro, complacência, sabedoria e paciência. Logo no início do conto, os olhares de ambas as entidades se cruzam – “olhos acesos de ódio, ásperos de vingança”⁴³¹ são acolhidos por “olhos cheios de doçura”.⁴³² Como veremos, a doçura é um aspecto insistentemente ressaltado por Dostoiévski ao descrever os olhares de seus personagens redimidos; quando Cristo, na historieta do “Grande Inquisidor”, encara, silenciosa e serenamente a “demoníaca” figura inquisitorial, a doçura e o respeito são contrastados à maldade e à revolta.⁴³³

Independente da condição de Machado enquanto escritor ateu, os princípios maléficos, “ásperos de vingança”, “demoníacos”, e, por outro lado, a “doce” bondade “divina” são representados em sua obra. O acento recai, com desproporcional intensidade, sobre o “demônio” – como mencionamos, o autor se dedica quase exclusivamente ao “algodão” das misérias humanas. Trata-se de uma obra na qual não figuram propostas ou maiores esperanças redentoras, seja no que diz respeito à humanidade em geral ou à nação em particular – algo bem diverso do que encontramos em Dostoiévski.

Se a “eterna contradição humana” pudesse preservar a “seda” das virtudes, subvertendo a moderna “igreja do diabo” na lógica mesquinha de seus dividendos e operações bancárias, Machado não iria, como Dostoiévski, se ocupar de “utopias” - projeções e projetos socialistas, cristãos, nacional-messiânicos, todos percorridos pelo autor russo - a respeito de como (ou não) fazê-lo. E certamente, na visão de Machado, não seria o Brasil a romper com o aspecto “diabólico” da modernidade, propondo uma nova síntese entre um povo cristão e “santas maravilhas”. Não havia, no Brasil de

⁴³⁰ ASSIS, Machado de. *50 contos de Machado de Assis*, op. cit. p. 190.

⁴³¹ Id. Ibid. p. 184.

⁴³² Id. Ibid.

⁴³³ Ver DOSTOIÉVSKI, F. *Os irmãos Karamázov*. op. cit.

Machado, algo comparável, em força e amplitude, aos movimentos russos que se dirigiam (em alguns casos, literalmente) ao povo, e se dedicavam a elaborações de alternativas modernas que incluíssem, fundamentalmente, os “humilhados e ofendidos” da “mãe” Rússia. Quem seriam os “humilhados e ofendidos” do Brasil escravista ou recém-saído da escravidão? Como buscar uma definição clara, ainda que utópica, generalista ou caricata, de um “povo” a quem se atribuía cruéis divisórias raciais e se aplicava absurdas teorias “evolucionistas”? Lidando com tais divisórias, na confusão e limitações perturbadoras que daí advêm, como pensar numa nova “fraternidade”, reelaborada, resgatada da “Igreja do Diabo” e refeita, em pura seda, na *terra brasilis*? A tarefa de uma reelaboração identitária nacional, moderna e inclusiva – macunaímica, é verdade, ao invés de messiânica – viria se esboçar com mais força e clareza depois da morte do autor. Em seu tempo de vida, as propostas a respeito do “que fazer” do povo brasileiro – sua identidade cultural e racial – giravam basicamente em torno de, repetindo as palavras de Silvio Romero, “conjurar por novas levas de imigrantes europeus a extenuação de nosso povo”, o qual, segundo projetos em voga, deveria “embranquecer” para se “salvar”.

Insistimos, ao lado das personalidades e das escolhas artísticas e ideológicas de ambos os “mestres” (e sem negar-lhes a importância), a posição de cada um deles, nas sociedades em que se encontravam, diferiam fundamentalmente e influenciaram o conteúdo de suas obras. A solidão de Machado é comparativamente arrasadora, se pensarmos que Dostoiévski fazia parte dos “cem mil” russos cultos (ainda que com inserções problemáticas, marcadas por polêmicas, críticas, mudanças de posição, e até mesmo pelo exílio e pela condenação à morte); e Machado fazia parte – ambígua - dos “cem mil” brancos cultos, no Brasil dos oitocentos, sendo mulato e descendente de escravos. Uma posição singular, deslocada, no contexto sócio-cultural do país, e ao mesmo tempo consagrada na Academia Brasileira de Letras. Ambigüidade que se concentrou em desferir condenações, “ao canto da boca”, ao país e aos seres humanos. Neste sentido, repetimos, Machado pode ser considerado um autor que coloca o foco sobre as capas de algodão, digamos, um autor que se dedica a perscrutar o “algodão” – provavelmente colhido por mãos calejadas, ensangüentadas, negras. O “Baal” escravista ou moderno precisa de escravos, negros ou brancos, para colher seu “algodão” barato, e o Bruxo não o perdoaria.

E Dostoiévski - seria ele o escritor da “pura seda”? É evidente que não – suas incursões pela mesquinha e pela crueldade “algodoeira” da “igreja do Diabo” são tão

persistentes quanto às de Machado, mas jorram aos gritos, explicitando cada “dente” – arrancado – da própria “boca” e dos “subsolos” deste mundo. Mas, na obra do autor russo, se delineia uma batalha – o grito não é apenas de desespero ou lamento, ele também convoca para uma espécie de “guerra” intrínseca, espiritual, por cada fio de “seda” humana, uma batalha decisiva – no contexto da qual os russos, supostamente, estariam melhor preparados para marchar na linha de frente - entre o componente mais barato e o mais valioso da alma humana, numa “capa”/cabo de guerra, “karamazoviana”, onde a “seda” se entrelaça ao “algodão”. Assim, temos um Raskólnikov, por exemplo, entre Cristo (a compaixão de Sônia) e o demônio moderno do egoísmo voluntarista, todo ele envolto, perdido, encoberto, em uma imensa “capa”, única e dupla – “seda” e “algodão”, tencionada à beira do dilaceramento, da loucura, da morte e da redenção.

Percorramos alguns trechos das “capas” trançadas pelos autores, com a “pena da galhofa e a tinta da melancolia”, nos trópicos, e com o desespero messiânico, dostoievskiano, no outro extremo do globo.

Capítulo V – Os vermes e o Cristo: o contraste, um diálogo.

“Ao pé dessa música sonora e jovial, ouvi também o grunhir dos porcos, espécie de troça, concentrada e filosófica.”

Machado de Assis, *Dom Casmurro*.

“Tendo os demônios saído do homem, entraram nos porcos, e a manada precipitou-se despenhadeiro abaixo. [...] Então saiu o povo para ver o que se passara e foram ter com Jesus. De fato, acharam o homem de quem saíram os demônios, vestido, em perfeito juízo, assentado aos pés de Jesus.”

Trecho do Evangelho de São Lucas, citado por Dostoiévski em *Os demônios*.

5.1 Sobre porcos e vermes: Quincas Borba, Bentinho e Brás Cubas contra o ‘muro de pedra’

Ippolit, personagem de *O idiota*, é um “niilista” de 18 anos à beira da morte. A tísica que consumia o rapaz, como o cancro que corroera a mãe de Brás Cubas, era, por definição, indiferente “às virtudes do sujeito”⁴³⁴ - no caso, marcado por inteligência viva, por grande sensibilidade e suscetibilidade juvenis, e, não menos importante, pelo espanto e a revolta diante da doença. Um futuro inteiro esmagado; desespero e desgraça pessoais diante dos quais a impessoalidade da natureza – ou da moléstia física que exterminava o rapaz – permaneceria, por definição, inabalável.

“Quê? Uma criatura tão dócil, tão meiga, tão santa, que nunca fizera verter uma lágrima de desgosto, mãe carinhosa, esposa imaculada, era força que morresse assim, tratada, mordida pelo dente tenaz de uma doença sem misericórdia? Confesso que tudo aquilo me pareceu obscuro, incongruente, insano...”⁴³⁵

Assim se questiona e se espanta Brás Cubas diante da agonia da mãe, que representaria o primeiro defrontar-se do brasileiro com a morte.⁴³⁶ O episódio o faria “renunciar a tudo”, e carregar e seu “espírito atônito” e sua “consciência boquiaberta”⁴³⁷ ao isolamento na Tijuca.

Brás afastou-se para curtir a dor e digerir a morte, tendo, sem dúvida, mais sucesso na primeira que na segunda empreitada. A brutalidade indiferente do câncer, a perda irreparável da morte, fez desabotoar no espírito do brasileiro “a hipocondria, essa flor amarela, solitária e mórbida, de um cheiro forte e inebriante.”⁴³⁸ Ele teria exterminado a “flor amarela” do seio de toda a humanidade, e vencido a – ou, de certa forma, “vingado-se” da - morte, ao atingir vida eterna através do “divino emplasto.”⁴³⁹

⁴³⁴ ASSIS, J. M. de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, op.cit. p. 60.

⁴³⁵ Id. Ibid. p. 61.

⁴³⁶ “Longa foi a agonia, longa e cruel, de uma crueldade fria, repisada, que me encheu de dor e estupefação. Era a primeira vez que via morrer alguém. Conhecia a morte de oitiva; quando muito, tinha-a visto já petrificada no rosto de algum cadáver [...]. Mas esse duelo do ser e não ser, a morte em ação, dolorida, convulsa, sem aparelho político ou filosófico, a morte de uma pessoa amada, essa foi a primeira vez que a pude encarar.” Id. Ibid. p. 60.

⁴³⁷ “Não chorei; lembra-me que não chorei durante o espetáculo [da morte]: tinha os olhos estúpidos, a garganta presa, a consciência boquiaberta.” Id. Ibid. p. 60.

⁴³⁸ Id. Ibid.

⁴³⁹ “Divino emplasto, tu me darias o primeiro lugar entre os homens, acima da ciência e da riqueza, porque eras a genuína e direta inspiração do céu. O acaso determinou o contrário e aí vós ficais eternamente hipocondríacos.” Id. Ibid. p.193.

Isto se não fosse, ainda uma vez, o “rosto [de Pandora], indiferente como o sepulcro,”⁴⁴⁰. Uma corrente de ar arrebataria, pelas costas, o memorialista, que logo faleceria de pneumonia, enquanto dedicava-se à invenção do emplasto: “vinha a corrente de ar, que vence em eficácia o cálculo humano, e lá se ia tudo.”⁴⁴¹ Lá se ia Brás e, com ele, seu invento sublime, a “idéia grandiosa e útil”⁴⁴² que se lhe pendurara no cérebro. Entre o sublime, o alívio “para nossa melancólica humanidade”⁴⁴³ e o “cálculo humano”, se insinuava o sopro de Pandora e a tudo derrubava, triunfante e cegamente, “alheia às virtudes” não só do sujeito, mas de seu cérebro cheio de idéias (fixas).

As virtudes de Ippolit, corroído pela tísica, não poderiam ser tão elevadas quanto aquelas que Brás atribuiu à “santa”, idealizada, imagem da mãe, roída pelo cancro; mas trata-se o personagem dostoiévskiano de um menino, “frágil como uma folhinha trêmula arrancada de uma árvore”⁴⁴⁴, que, no alto de seus dezoito anos, não havia, sequer, vivido o suficiente para cometer alguma falta grave, ou para “fazer verter,” nos demais, muitas “lágrimas de desgosto.” A Ippolit, a indiferença da natureza também pareceria “obscura, incongruente, insana” (para repetirmos as expressões de Brás) ou, nas expressões do jovem, “uma força obscura, insolente, absurda e eterna,”⁴⁴⁵ configurando algo que o personagem não estaria disposto a aceitar: “Para que se faz necessária minha resignação? Será que não podem simplesmente me devorar, sem exigir de mim o elogio àquele que me devorou?”⁴⁴⁶, pergunta o tísico.

De forma análoga, Brás jamais “elogiaria” o cancro devorador, a “vontade” de “Deus” (ou quaisquer denominações que se empreguem à transcendência), ou os “caminhos” da natureza que conduzem, necessariamente, à morte. A santa, idealizada imagem da mãe seria confrontada com a crueldade mortal de “Pandora.” Doçura e “santidade” sucumbiram entre “dentes tenazes” de uma “doença sem misericórdia” e sob o olhar de espanto inconformado do filho.

O quadro de Ippolit é comparavelmente cruel e enganador, mas ao personagem dostoiévskiano não falta um contraponto de doçura e fé cristãs: Míchkin, que cuida, e mesmo consola, com sucesso limitado, o irascível doente. Brás não conta

⁴⁴⁰ Id. Ibid. p. 29.

⁴⁴¹ Id. Ibid. p. 24.

⁴⁴² Id. Ibid. p. 19.

⁴⁴³ Id. Ibid. p. 39.

⁴⁴⁴ DOSTOIÉVSKI, F. *O Idiota*. São Paulo: Ed. 34, 2002, p. 466.

⁴⁴⁵ Id. Ibid. 457.

⁴⁴⁶ Id. Ibid. p. 464.

com semelhante contrapartida. Não há quaisquer “elogios,” resignação, ou consolo nos olhares de Brás, Bentinho, Ippolit ou Ivan Karamázov (embora os dois últimos personagens tenham seus opostos complementares em Míchkin e Aliócha Karamázov, por exemplo). O “elogio” diante da vida, que também é morte, é negado por boa parte da galeria de personagens machadianos e dostoiévskianos. Trata-se de personagens insubordinados, revoltados, devorando-se e sendo devorados sem “elogio”, e freqüentemente acometidos, sobretudo em Dostoiévski, por “demônios” destrutivos, suicidas ou homicidas. Não obstante, como mencionamos, o “homem revoltado” dostoiévskiano, encarnado, por exemplo, em Ippolit, tem, nos “idiotas” como Míchkin e Sônia, importantes contrapartidas, que assumem relevância central nas narrativas. Semelhantes “idiotas,” na obra de machado, quando sugeridos, são imediatamente desacreditados, corrompidos, denunciados como portadores de escandalosas “capas de algodão.” O contraponto à revolta vem, geralmente, de idealizações logo “ridicularizadas”, demolidas ou corroídas por “Pandora”, pelas seduções baratas da “Igreja do diabo” ou pela descrença, manifestada de variadas maneiras. Sendo assim, contribuem para alimentar, mais do que para aliviar, a revolta e descontentamento.

É curioso observar, em Machado, que Brás Cubas não é o único personagem a elaborar a “santidade” materna, envolvendo a figura da mãe (humana) em idealizações que a “mãe natureza” viria conduzir ao túmulo: Brás é acompanhado, neste sentido, por Bentinho e por Quincas Borba, personagem esse que chega a afirmar, ao comparar-se, de forma hilariante, a Santo Agostinho, que ambos teriam tido “mães religiosas e castas.”⁴⁴⁷ Santa Mônica, mãe de Agostinho e do ilustre filósofo Quincas; santa Dona Glória, mãe de Bentinho; santa mãe cancerígena do jovem Brás. Os filhos – louco, casmurro e hipocondríaco, respectivamente – as têm na mais alta conta, as idealizam.

Rubião, de maneira análoga, e durante um de seus momentos de delírio, afirma diante da interesseira Sofia:

“Deve estar no céu [minha mãe]. Era uma santa senhora! As mães são sempre boas, mas daquela, ninguém que a conheceu poderá dizer outra coisa senão que era uma santa. E prendada, como poucas. Que dona de casa! Hóspedes, para ela, tanto fazia cinco como cinquenta [...]. Os escravos deram-lhe o nome de *Sinhá Mãe*, porque era, realmente, mãe para todos. Deve estar no céu.”⁴⁴⁸

Difícil é acreditar que “Sinhá Mãe” fosse, de fato, e na plenitude da palavra, uma santa - o próprio apelido de sinhá carrega em si, longe de santidade, o vínculo

⁴⁴⁷ ASSIS, J. M. de. *Quincas Borba*. São Paulo. Ed. Ática, 1995, p. 23.

⁴⁴⁸ Id. Ibid. p.170.

pecaminoso com a escravidão. Seria ela capaz de sentir e dedicar a plenitude do amor cristão - ou materno, que seja - indistintamente, aos da casa, parentes e hóspedes em geral, e àqueles que dormiam na senzala? Seria ela capaz de amar ao próximo – incluindo aqueles que lhe serviam de escravos – como a si mesma, como Ele a amou? Temos aí, mais uma vez, a persistente ironia machadiana, denunciando-nos a nós mesmos, “ao canto de boca”.

Quando Brás faz o inventário de suas “memórias póstumas” figura insistentemente o choque entre o ideal – o “belo e o sublime,” encarnado, por exemplo, na supostamente “santa” progenitora - e a ambivalência traiçoeira de outra “mulher”: “Pandora” (ou, talvez, no caso de Bentinho, Capitu).

No leito de morte, o memorialista é acometido pelo delírio que o coloca face a face com uma gigantesca, incompreensível figura feminina, e não se conforma diante da declaração:

“Chama-me Natureza ou Pandora; sou tua mãe e tua inimiga.

Ao ouvir esta última palavra, recuei um pouco, tomado de susto. A figura soltou uma gargalhada.

- Não te assustes, disse ela, minha inimizade não mata; é sobretudo pela vida que se afirma.

Vive: não quero outro flagelo.”⁴⁴⁹

Instantes depois, Pandora lançaria pergunta retórica:

- “Entendeste-me?”;

- “Não, respondi, nem quero entender-te; tu és absurda. [...] A natureza que eu conheço é só mãe e não inimiga.”⁴⁵⁰

Na verdade, Brás conhecia, é claro - e como não? - a face “inimiga” de Natureza/Pandora, encarnada, por exemplo, no “dente tenaz da doença sem misericórdia” que lhe levava a mãe, ou na corrente de ar “que vence em eficácia o cálculo humano.” A “inimizade” de Pandora/Natureza não é apenas conhecida, mas é objeto mesmo de insistente registro no decorrer de toda a narrativa, desde as primeiras palavras lançadas do além-túmulo: “ao verme que primeiro roeu as frias carnes do meu cadáver dedico com saudosa lembrança estas memórias póstumas.”⁴⁵¹ A questão, na verdade, é que Brás não a *reconhecia* (“nem quero entender-te”, diz ele), não admitia o fato de que a face executora, coexistisse com outra - a face materna, a face vital; que o corpo esfriasse para servir de alimento aos vermes; que o cérebro, cheio de idealizações, cálculos e “idéias fixas”, tivesse o mesmo destino.

⁴⁴⁹ ASSIS, J. M. de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, op.cit. p. 29.

⁴⁵⁰ Id. Ibid.

⁴⁵¹ Id. Ibid.

A “inimizade” de Pandora é apontada, muitas vezes, como causa da melancolia do personagem. O ressentimento é grande a ponto de impregnar todo o relato, que rememora e lamenta mais a morte, do que celebra ou mostra alguma forma de gratidão por seis décadas de vida.

Como aceitar a convivência disparatada entre vermes indiferentes e ideais sublimes, agarrados ao “trapézio do cérebro”? Como equalizar, racionalmente (- “Entendeste-me?”; -“Não”) faces opostas, “mãe” e “inimiga”, em seus contornos ambivalentes? Como aceitar, sem amargura, os termos de uma complementaridade na qual a face “inimiga”, impregna e derruba o “belo e o sublime.” Belos, por exemplo, são os ideais projetados na “santa” mãe doente, no emplastro milagroso, no sonho fracassado de tornar-se inesquecível.

Como aponta outro memorialista, porém do “subsolo” dostoievskiano,

“ ‘Não é possível,’ vão gritar-vos, ‘não podeis rebelar-vos [...] A natureza não vos pede licença, ela não tem nada a ver com vossos desejos, nem com o fato de que suas leis os agradem ou não. Deveis aceitá-la tal qual ela é [...].Um muro é realmente um muro, etc, etc.’ Meu Deus, que tenho eu com as leis da natureza e com a aritmética, se, por algum motivo, não me agradem essas leis e o dois mais dois são quatro? Está claro que não romperei esse muro com a testa, se realmente não tiver forças para fazê-lo, mas não me conformarei com ele pelo fato de estar diante de um muro de pedras e de terem sido insuficientes as minhas forças.

Até parece que semelhante muro de pedra é realmente um tranquilizador e que de fato contém alguma palavra para o mundo [...]; não vos conformardes com nenhuma dessas impossibilidades e muros de pedra, se vos repugna a resignação; atingirdes por combinações lógicas as conclusões mais ignóbeis sobre o tema eterno de que se tem certa culpa mesmo do muro de pedra, embora seja bem evidente que não se tem qualquer culpa, e, em consequência disto, rangendo os dentes em silêncio e com impotência, imobilizar-vos voluptuosamente em inércia, sonhando que não há contra quem ter rancor.”⁴⁵²

A rebeldia existencial contra “Pandora” é, em última análise, inútil e dolorosa. Por que manter tal revolta? Por outro lado, como livrar-se dela? “Que tenho eu com as leis da natureza?” pergunta a voz subterrânea, a voz da revolta e do voluntarismo. O “muro de pedra” seria constituído pelas “leis da natureza, as conclusões das ciências naturais, a matemática.”⁴⁵³ Trata-se, de maneira geral, das leis de “Pandora,” em relação às quais a ciência moderna vem estender conhecimento, e (re) formular em linguagem própria – científica – devassando os mecanismos, e, de forma sempre progressiva, mas nem por isso total – *Plus Ultra!* – tornando-se capaz de prever e controlar. Este escopo é suficientemente extenso e ambicioso, e já carrega em si, de certa forma, parte da

⁴⁵² DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*. op.cit. pp. 25e 26.

⁴⁵³ Id. Ibid. p. 25.

“revolta” humana contra o reinado de “Pandora,” na medida em que se propõe, com ousadia, e até onde é capaz, a conhecê-lo, prevê-lo, controlá-lo. Devassar as leis de “Pandora”, no entanto, não significa responder a questões existenciais que afligem “homens subterrâneos”; o “dois e dois são quatro” e a aritmética nada têm a dizer a respeito da insatisfação que parte do “subsolo”, não podem encaminhá-la, mas permanecem indiferentes, como “Pandora” – e neste sentido não “contêm alguma palavra para o mundo”, não vêm atribuir sentido. “Onde estão os fundamentos?”, perguntam o “espírito atônito” e a “consciência boquiaberta” do memorialista subterrâneo, de Ippolit e de Brás. Não é a isto que as ciências naturais vêm, ou se propõem a, responder. Não se trata da busca por ‘fundamentos’, mas de uma ambiciosa e bem sucedida devassa de mecanismos – mais uma vez, conforme apontamos, trata-se a biologia, por exemplo, do estudo da vida em sua dimensão orgânica, e não da existência de maneira mais ampla; ocupa-se a ciência do “cancro roedor” em seus mecanismos e possibilidades de tratamento, mas não em seu sentido. Conhecer o “muro de pedra” não significa explicá-lo, ou dar conta dos “fundamentos,” das “causas primeiras” não necessariamente materiais sobre as quais está erguido. As ciências exatas são indiferentes, como “Pandora”, aos “fundamentos” pelos quais se dilacera o homem subterrâneo.

As leis da natureza simplesmente não agradam o memorialista, e isto parece constituir razão suficiente para uma insubordinação tenaz. Revoltar-se em relação à racionalidade absoluta das leis dos “dois mais dois são quatro”, quando revertidas em direção ao ser humano, no sentido de fazê-lo *tabula rasa* de experimentos e teorias científicos, é um ponto da questão. Por outro lado, o que se pode fazer a respeito da “natureza que não vos pede licença”, não consulta o que agrada ou não agrada o indivíduo? Basicamente nada – daí, por exemplo, constatações como a que segue: “A inércia me esmagava. Com efeito, o resultado direto e legal da consciência é a inércia, isto é, o ato de ficar conscientemente sentado de braços cruzados.”⁴⁵⁴

E para que, “perguntai [...] me mutilava e me torturava assim? Resposta: porque era muito enfadonho ficar sentado de braços cruzados.”⁴⁵⁵

O homem do subsolo levantar-se-ia, então, descruzaria os braços para bater de frente, arrebatado a própria testa, contra o “muro de pedra” - apenas para cair e

⁴⁵⁴ Id. Ibid. p. 29.

⁴⁵⁵ Id. Ibid. pp. 28-29.

levantar novamente, com a “testa” cada vez mais machucada e partida. O movimento é repetitivo, compulsivo, inútil e dilacerante.

Brás Cubas, a seu modo, “bate a testa” contra a ambivalência da mãe/inimiga “Pandora”, e a “obediência” por ela exigida. Essa figura como absurda, para o personagem e para sua “consciência boquiaberta” em busca de “fundamentos”. A razão, ofendida, a rejeita - “nem quero entender-te,” diz ele, “a natureza que conheço é só mãe”. Desejava o brasileiro *uma só face*; embora conhecesse ambas, desejava só a face que o agradava, que lhe apetecia reconhecer como legítima - a face ideal. E assim seguia Brás batendo-se contra o “muro de pedra” – o personagem até ensaiaria tentativa de driblá-lo, saltando sobre a face executora de “Pandora” para atingir a vida eterna em caixinhas de remédios, derivadas do cálculo e do talento humanos. Isto seria, também se pode dizer, um modo de romper o “muro” com as próprias forças, através dos mecanismos do cérebro, envolvido, não obstante, por uma frágil testa arrebatada e mortal. O fracasso da experiência é narrado de maneira fria e zombeteira, perpassado pela ironia descrente de Machado. O ridículo do quadro salienta a impotência humana diante da vida.

Viver para sempre também era pretensão do filósofo Quincas Borba – “viverei perpetuamente no meu grande livro,”⁴⁵⁶ esperava ele. Não viveu; não escreveu livro que imortalizasse seu o nome, nome que sobreviveria apenas – “pobre minuto!”, como diria Pandora a Brás⁴⁵⁷ – em um cachorro. Mais uma vez, o quadro é cômico: Quincas o filósofo, Quincas o cão, único a carregar adiante o nome do “homem extraordinário” (que gostava de comparar-se a Santo Agostinho e a Pascal), ambos triturados por *Humanitas*, antes mesmo de concluída a trama.⁴⁵⁸

Se não houve emplasto Brás Cubas, tampouco haveria o “grande livro” de Quincas Borba – até porque o aspirante a gênio filosófico perderia a sanidade bem antes da vida. O destino do pensador seria semelhante ao do cão, ao de Brás e ao de todos: “ao verme que primeiro roeu as frias carnes do meu cadáver.”

E os vermes, como faz notar Bentinho, não poupam, nem mesmo, os “grandes livros” - ainda que Quincas houvesse sido capaz de tê-los escrito.

⁴⁵⁶ ASSIS, J. M. de. *Quincas Borba*. op.cit. p. 16.

⁴⁵⁷ ASSIS, J. M. de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. p. 30.

⁴⁵⁸ “Se eu morrer antes [de Quincas Borba, o cão], como presumo, sobreviverei no nome do meu bom cachorro. Ris-te, não? [...]. Pois deverias rir [...]. Porque a imortalidade é meu lote ou o meu dote, ou como melhor nome haja. Viverei perpetuamente no meu grande livro. Os que, porém, não souberem ler, chamarão Quincas Borba ao cachorro.” ASSIS, J. M. de. *Quincas Borba*. op.cit. p. 16.

“Cheguei a pegar em livros velhos, livros mortos, livros enterrados, e abri-los, a compará-los, *catando o texto e o sentido*, para achar a *origem comum* do oráculo pagão e do pensamento israelita. Catei os próprios vermes dos livros, para que me dissessem o que havia nos textos roídos por eles.”⁴⁵⁹

Bentinho estivera “catando o sentido” de uma sentença bíblica - a lição do livro de Jó, ouvida, ainda na infância, do Padre Pádua: “não desprezes a correção do Senhor; ele fere e cura.” Ocorreria ao personagem, anos mais tarde, que a lança de Aquiles também provocara e curara feridas.⁴⁶⁰ Relativizando o grau de “divindade” entre as sabedorias monoteísta e pagã, o brasileiro resolvera escrever dissertação sobre o assunto do ferimento e da cura segundo diferentes tradições. A procura, como Bentinho aponta no trecho citado, era pela “origem comum”, “o texto e o sentido” ou o fundamento da sabedoria em questão. Mais uma vez, a pergunta é levantada: “onde estariam os fundamentos” incorrutíveis e resguardados das ações “roedoras” do tempo?

Porém, ao consultar “livros mortos”, à cata de sentido, as atenções de Bentinho se concentram sobre os vermes – o personagem fora “catar” aquilo que sobrevivera à ação do tempo, sentenças que se perpetuaram, o transcendente bíblico e homérico, mas conseguiu enxergar, apenas ou principalmente, a corrosão.

“Diga-me, o que há de definitivo neste mundo a não ser o voltarete de seu marido? Esse mesmo falha”⁴⁶¹ – pergunta, de braços cruzados, o Conselheiro Aires à Natividade. “Cada estação da vida é uma edição, que corrige a anterior, e que será corrigida também, até a edição definitiva, que o editor dá *de graça* aos vermes”⁴⁶² – eis mais um *insight* do homem supérfluo Brás Cubas. No diálogo do Dom Casmurro com a Bíblia e o oráculo, os interlocutores privilegiados, e aparentemente únicos, são mesmo os roedores, o roído, a falha. A “edição definitiva” seria um presente absurdo, entregue “de graça” e sem reservas, aos vermes – por isso Bentinho fracassa ao “catar o texto e o sentido.” A corrosão material, mais uma vez, triunfa sobre quaisquer “virtudes,” sentidos transcendentais, pensamento monoteísta ou pagão, e transforma em nada, em “voltarete do seu marido”, “o belo e o sublime” de diferentes tradições. É sobre a corrosão - física, espiritual e relativista - que o herói machadiano se concentra, em motivo que se repete. A consulta e o diálogo insistem em deslocar-se de Deus e de Aquiles para os vermes:

⁴⁵⁹ ASSIS, J. M. de. *Dom Casmurro*. São Paulo: Ed. Ática, p. 35. Grifos meus.

⁴⁶⁰ Id. Ibid. pp. 34 e 35.

⁴⁶¹ ASSIS, J. M. de. *Esau e Jacó*, op. cit. p. 83.

⁴⁶² ASSIS, J. M. de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. p. 67.

“Meu senhor, respondeu-me um longo verme gordo, nós não sabemos absolutamente nada do texto que roemos, nem escolhemos o que roemos, nem amamos ou detestamos o que roemos: nós roemos.

Não lhe arranquei mais nada. Os outros todos [...] passavam a cantilena. Talvez esse discreto silêncio sobre os textos roídos fosse ainda um modo de roer o roído.”⁴⁶³

Roer o roído é a “idéia fixa” de Bentinho. Buscar o sentido perdido, roído por vermes, desgastados pelo tempo, é uma espécie de monomania – o “prazer das dores velhas”⁴⁶⁴: fora ou não traído, seria ele o verdadeiro pai do filho de Capitu? Mãe e filho já falecidos, e o viúvo casmurro continuava cismando, roendo o roído, recuperando o irresgatável, entregando-se ao “prazer das dores velhas” ou, como diria Brás, à “volúpia do aborrecimento.”⁴⁶⁵

É possível concordar que as dúvidas que dilaceram Bentinho, e que se voltam em direção à Capitu, não são, propriamente “extraordinárias.” Se as piores suspeitas se confirmassem – sim, ele teria sido traído – isto não configuraria, necessariamente, a maior e mais inaudita das tragédias, de cunho social ou moral, contra as quais se debatem muitos personagens dostoiévskianos. Neste sentido, talvez fossem proveitosas a Bentinho as palavras dirigidas por Razumíkhin a Raskólnikov, num momento em que o amigo perdera a normalmente generosa paciência: “- se acontece uma desgracinha à toa vocês ficam a curti-la, como galinhas chocando o ovo [...] não têm sangue, têm soro de leite.”⁴⁶⁶ O nome do personagem remete a *razum* (razão) e ele vem fazer o contraponto racional, razoável, à razão enlouquecida de Raskólnikov – este, entre outros “endemoninhados” de Dostoiévski, leva longe demais o raciocínio, a reflexão e a teoria, transformando um crime em uma “questão aritmética”,⁴⁶⁷ um assassinato em “assassinato lógico”, baseado em teorias sobre “homens extraordinários”, aos quais “tudo é permitido.”⁴⁶⁸

Quando partiu para matar uma velha usurária, o jovem levava consigo dois instrumentos indispensáveis e afiados: um machado e a casuística – “[...] parecia que

⁴⁶³ ASSIS, J. M. de. *Dom Casmurro*. op.cit. p. 35

⁴⁶⁴ Id. Ibid. p. 110.

⁴⁶⁵ ASSIS, J. M. de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. op. cit. p. 62.

⁴⁶⁶ DOSTOIÉVSKI, F. *Crime e castigo*, op. cit. p. 180.

⁴⁶⁷ “Mate-a e tome-lhe o dinheiro, para com sua ajuda dedicar-se depois a servir toda a humanidade e a uma causa comum: o que você acha, esse crime ínfimo não seria atenuado por milhares de boas ações? Por uma vida – milhares de vidas salvas do apodrecimento e da degradação. Uma morte e cem vidas em troca. Ora, isso é uma questão aritmética.” Depois da menção à aritmética vem a equação: “Aliás, o que pesa na balança comum a vida dessa velhota tísica, tola e má? Não mais que a vida de um piolho, uma barata. E nem isso ela vale porque apoquent a vida dos outros [...]” Id. Ibid. p. 80.

⁴⁶⁸ Id. Ibid. p. 283-4.

havia concluído toda a análise no sentido da solução moral da questão: sua casuística estava afiada como uma navalha e em si mesmo ela já não encontrava objeções.”⁴⁶⁹

Trata-se, evidentemente, de uma “lógica” tão fechada em si mesma, tão sedenta de “aritmética” que, quando aplicada à concretude da experiência viva, figura literalmente, mortal - além de absurda, desastrosa, enlouquecedora, “endemoninhada”. Raskólnikov procura transformar o próprio sangue em “soro de leite”, como diz Razumíkhin (este depositário de “casuísticas” menos afiadas, mas de razão mais sadia, que não entra em oposição com a vida dos demais) para, com isso, derramar sangue - sangue de verdade, e de uma pessoa de verdade. O resultado, além de criminoso em si, é catastrófico para o próprio assassino e sua consciência dilacerada:

“A velhusca foi um absurdo [...], a velha vai ver que foi um erro, mas não é nela que está a questão! A velha foi apenas uma doença... eu queria ultrapassar o limite o quanto antes... eu não matei uma pessoa, eu matei um princípio! [...] mas além eu não fui, permaneci do lado de cá... O único que eu soube fazer foi matar.”⁴⁷⁰

A questão é que a “velhusca”, que o jovem transformara em princípio, ou em elemento teórico, era real. O sangue derramado, e que também corria nas veias do assassino, não era “soro de leite”; o corpo aniquilado não era aritmético ou geométrico; e a consciência que maquinara o “assassinato lógico” não era tão autônoma quanto gostava de acreditar-se. Sobrevêm então as crises de melancolia, dúvida, remorso, nojo. Finalmente, viriam o castigo e um movimento misterioso - “deixar a dialética dar lugar à vida”⁴⁷¹ (ponto ao qual voltaremos adiante) - que lhe trariam alívio, renovação, redenção. O personagem é jovem, e enquanto tal, encarna ímpeto, ousadia desafiadora e paixão juvenis, sem prescindir de uma dose de ingenuidade. Tratava-se o crime de uma espécie de aposta - pueril em última análise, se considerarmos que o assassino foi movido pelo desejo de provar, com algo tão material quanto um cadáver, a suposta condição de “homem extraordinário”, acima das leis e, até, de si próprio.

A princípio, nada mais contrastante com a figura envelhecida, ociosa e casmurra de Bentinho, escondido em sua rica casa do Engenho Novo, e sem jamais haver vivenciado quaisquer tragédias, crimes ou castigos remotamente comparáveis. Seu inconformismo diante da vida e de si próprio, em vários sentidos, é de outra ordem - “velho”, cansado, monótono, entediado, constante.

⁴⁶⁹ Id. Ibid. p. 85.

⁴⁷⁰ Id. Ibid. p. 284.

⁴⁷¹ Id. Ibid. p. 559.

Ainda assim, Bentinho tem lá sua “monomania” e é tomado por ela, embrenhando-se numa alquimia necessariamente falha, ao procurar transformar o “sangue” vivo em “soro de leite”, ao pretender que a vida seja mais “lógica” do que é e do que pode ser, exigindo respostas definitivas, aritméticas, para o (em larga medida) insondável – um ser humano, uma mulher, uma paixão de infância e da vida adulta. Fora traído ou não, quem exatamente era, o que desejava, o que se passava pela mente e pelo coração de Capitu, do que ela era capaz?; Teria amado realmente o marido, e quanto? Culpada ou inocente?

Capitu não responderia nem quando viva, imagine-se, morta. Não há respostas definitivas quando se dirige tais questionamentos ao outro, ou, mesmo, a si próprio. Natural é levantá-los, mas não se pode deixar de viver ao buscar respondê-los obsessivamente – mesmo sem contar com quaisquer esperanças nesse sentido. Nosso personagem não se conforma, põe-se casmurro e continua indagando, obsessivamente, roendo o ruído, entregando-se a isto. Curtindo sua suposta desgraça “como galinha chocando o ovo”.

O personagem construiria, na velhice, uma réplica exata da casa onde passara a infância. A nova casa velha seria uma forma de resgate consciente do que o personagem havia consciência de ter perdido, mas insistia, não obstante, em manter de alguma forma:

“Não é que haja efetivamente ligado as duas pontas da vida. Esta casa do Engenho Novo, conquanto reproduza a de Matacavalos, apenas me lembra aquela, e mais por efeito de comparação e reflexão que de sentimentos.”⁴⁷²

Bentinho reflete e compara, roendo o ruído. O sentimento do presente diferia daquele do passado – na infância, irrecuperável, ele era, ou ao menos recordava ter sido, feliz; no presente, havia apenas um homem solitário e melancólico.

A nova/velha casa do Engenho Novo é o “subsolo” de Bentinho, aonde o personagem recolhe-se, solitário, para ruminar as perdas irreparáveis e as dúvidas irrespondíveis.

A casa original havia sido demolida com o conhecimento e a permissão do dono, que procura justificar aos leitores a postura aparentemente incompreensível – por que deixar demolir aquilo que se pretende reerguer? Ele explica:

“A razão é que, logo que minha mãe morreu, querendo ir para lá [para Matacavalos], fiz primeiro uma longa visita de inspeção [...], e toda a casa me desconheceu. No quintal a aroeira e a pitangueira, o

⁴⁷² ASSIS, J. Machado de. *Dom casmurro*. op.cit. p. 179.

poço [...], nada sabiam de mim. A casuarina era a mesma que eu deixara [...], mas o tronco, ao invés de reto, como outrora, tinha ar de ponto de interrogação; naturalmente pasmava do intruso.”⁴⁷³

O “desconhecimento” da casa é, obviamente, o estranhamento produzido pelo tempo que passara. O lugar ainda era (a aroeira, o poço, a casuarina), mas já não era mais, nem poderia voltar a ser. Era ainda Bentinho, mas não o mesmo. Trata-se de circunstâncias bastante recorrentes, mesmo cotidianas, embora algo tristes em seu poder de despertar nostalgias. No limite, trata-se de algo natural, literalmente. Porém não quando se encara a vida, que passa e deve passar, com o olhar casmurro e ruminante de certos personagens machadianos; não quando se insiste em olhar, fixamente, quase com exclusividade – a monomania ainda uma vez - para a face “inimiga” daquilo que é a transformação destrutiva e criadora de “Pandora” (e Capitu!). Um “longo verme gordo” enlaçara o pescoço, o peito, a visão e até os ouvidos do personagem. Na revisita à Matacavalos, o “inspetor” casmurro foi interpelado por uma espécie de gemido:

“[...] a ramagem começou a sussurrar alguma coisa que não entendi logo, e parece que era a cantiga das manhãs novas. Ao pé dessa música sonora e jovial, ouvi também o grunhir dos porcos, espécie de troça, concentrada e filosófica.”⁴⁷⁴

A familiaridade cede lugar ao estranhamento; a música silencia; a idéia sublime é levada pela corrente de ar; a “cantiga das novas manhãs” é interpelada pelos porcos, assim como o sentido do deus ou da espada de Aquiles, “que ferem e que curam” – idéias belas, idéias sublimes - são entregues à ação dos vermes. Os porcos e os vermes, Pandora e Capitu – santa Dona Glória não estava mais lá para proteger o filho rico e mimado da ação devastadora dos “olhos de ressaca”- sempre à espreita, a arrastar e a desconcertar a suave cantiga que Bentinho preferiria ter tido opção de escutar por toda a vida.

Dom Casmurro não se conformava com aquilo que não podia evitar, com a própria passagem do tempo, que o submeteu (e a todos submete) a perdas, interrupções e desarmonia. E, se não é possível evitar a perda daquilo que não se quer perder, *o que fazer?* Resta-lhe estar casmurro, roendo, inutilmente, o “prazer das velhas dores.” Tem-se uma personalidade doentia e, como diria o homem do subsolo, um “bípede ingrato”⁴⁷⁵, encolhido e de face desfigurada, por amarga careta, diante da vida, arrebatando a “testa hipertrofiada” contra o “muro” vital. Um amor corroído e um

⁴⁷³ Id. Ibid. p. 180.

⁴⁷⁴ Id. Ibid.

⁴⁷⁵ “Senhores, admitamos que o homem não seja estúpido [...]. Mas, ainda que não seja estúpido, é monstruosamente ingrato! E ingrato numa escala fenomenal. Penso que a melhor definição do homem seja: bípede ingrato.” DOSTOIEVSKI, F. *Memórias do subsolo*. op.cit. p. 42.

passado corroído retidos na mente, e o personagem não desistia de dar suas “cabeçadas” inúteis.

Os porcos, segundo parecem-lhe, grunhem para fazer “troça concentrada” da filosofia, do “belo e do sublime”, e alimentam o ressentimento impotente do herói machadiano. A casmurrice não é apenas “íngrata”, é auto-referenciada, voluptuosa e guarda em si uma dose indireta de prazer. Seria Bentinho um caso a ser tratado por Bacamarte, ou estaria a “cura” num “lugar” menos concreto que a Casa Verde? Como veremos, para Dostoiévski, o “diagnóstico” remete a Deus que fere e cura, e fere *para* curar, figurando a dor como inerente à vida e, por vezes, como caminho para a redenção. Nesta perspectiva, há algo que os vermes não podem roer, e de que os porcos não podem trocar.

Porcos também se fazem presentes na obra do autor russo, nas palavras que abrem *Os demônios*. São palavras bíblicas, do Evangelho de Lucas: um homem é exorcizado por Jesus; os demônios dele expulsos entram nos corpos de uma manada de porcos, que se atira despenhadeiro abaixo e se afoga em um lago. Aos pés de Cristo, o antigo endemoninhado encontra-se salvo e em “perfeito juízo”. A ordem é inversa – as “cantigas das manhãs novas” não são interrompidas pelo grunhir dos porcos, mas recuperadas. Não se trata, tampouco, de “troça” ou “cura” filosóficas – a “doença da alma” é sanada por Cristo, que derrota os demônios; o triunfo é espiritual, e só ocorre depois de (presumivelmente) grande quantidade de sofrimento suportada pelo endemoninhado. Este é salvo do abismo, da loucura e do afogamento. Ele renasce, como Lázaro; e ressurge, curado de chagas terríveis, como o próprio “cordeiro.”

Segundo, porém, a filosofia de um “náufrago da existência,”⁴⁷⁶ um hilário “endemoninhado” machadiano, a dor não existiria: a última palavra de Quincas Borba, segundo os jornais da Corte, “foi que a dor era uma ilusão.”⁴⁷⁷

Para o herdeiro pensador, porcos e vermes, troça e decomposição não constituíam maior problema filosófico, posto que a dor que eventualmente viessem a suscitar, em homens melancólicos como Brás ou Bento, não passaria de preconceito. A conclusão vinha de um emaranhado teórico, capaz, segundo Quincas, de explicar a vida

⁴⁷⁶ “Este Quincas Borba, se acaso me fizeste o favor de ler as *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, é aquele mesmo náufrago da existência, que ali aparece, mendigo, herdeiro inopinado, e inventor de uma filosofia. [...] Saberá Rubião que o nosso Quincas Borba trazia aquele grãozinho de sandice, que um médico supôs achar-lhe? Seguramente, não. [...]. É, todavia, certo que o grãozinho de sandice não se despegou do cérebro de Quincas Borba – nem antes, nem depois da moléstia que lentamente o comeu. ASSIS, J. M. de. *Quincas Borba*. op.cit. p. 15.

⁴⁷⁷ Id. Ibid. op.cit., p. 25.

e a morte, da seguinte maneira: “Para entenderes bem o que é a morte e a vida, basta contar-te como morreu minha avó.”⁴⁷⁸ No caso, a rica senhora, “defronte da Capela Imperial [...] atravessou o adro, para ir ter à cadeirinha, que a esperava no Largo do Paço.” Mas eis que ação tão simples foi interpelada por bestas, que esmagaram a velhinha embaixo de suas patas e das rodas de uma sege – “tinha a cabeça rachada, uma perna e ombros partidos, era toda sangue; expiou minutos depois.”⁴⁷⁹

O elemento trágico do episódio é neutralizado pelo filósofo, que o racionaliza, atribuindo-lhe justificativa biológica e apaziguadora, ou nem tanto: o dono da sege tinha fome e estava com pressa; ele pressionou o cocheiro, para que viesse rápido; o cocheiro chicoteou os cavalos, numa hierarquia de comandos que desapareceu ao deparar-se com um obstáculo: a avozinha.

Episódio lamentável, tocante, como a morte de Mamieládov, personagem de *Crime e Castigo*, em circunstâncias semelhantes?⁴⁸⁰ Não necessariamente. Não para um “homem esclarecido” na filosofia de Quincas: seria um episódio entre outros; e todos os episódios teriam um fundo comum – Quincas encontrara (ou antes, acreditava ter encontrado) os “fundamentos”, as “causas primeiras”. Um princípio universal e atemporal orientaria todos os eventos, “certa substância recôndita e idêntica, um princípio único, universal, eterno, comum, indivisível e indestrutível.”⁴⁸¹ Não seria Deus, tampouco o destino, o princípio orientador, mas o acaso regido por *Humanistas*. E *Humanistas*, conclui o “náufrago da existência”, precisa comer, deglutindo velhinhas ensangüentadas, mães acometidas por cancros roedores, vermes que digerem páginas de sabedoria, Marmieládovs, Sônias, Bentinhos, inimigos de guerra ou escravos – neste último caso, os senhores precisariam comer.

A face “inimiga” da natureza triunfa, obscurece todo o restante, e aprisiona o sentido, ou a absoluta falta dele, à máxima: “aos vencedores as batatas.” Resta tomar consciência e fazer o melhor possível (isto é, o que seja mais vantajoso) da suposta lei universal. No caso, trata-se de vencer, conquistar as “batatas” sem lamentar o processo

⁴⁷⁸ Id. Ibid. p. 18.

⁴⁷⁹ Id. Ibid. pp. 17-18.

⁴⁸⁰ Marmieládov também morreria esmagado por uma carruagem. Logo em seguida ao atropelamento, “no meio da rua havia uma carruagem, elegante e de grão-senhor, atrelada a uma parelha de fogosos cavalos cinzentos; [...] o próprio cocheiro havia descido da boléia e postara-se ao lado [...]. Ao redor se acotovelava muita gente. [...]. Todos falavam, gritavam, soltavam exclamações; o cocheiro parecia atônito e de raro em raro repetia: - Que pecado! Meus Deus, que pecado!”. Na filosofia do grão senhor Quincas Borba, por outro lado, não há espaço para o pecado, tampouco para a compaixão ou o lamento popular. Compaixão, no caso, não faltaria a Raskólnikov, que levaria a vítima, quase desconhecida, para casa, “como se tratasse de seu próprio pai.” Ver DOSTOIEVSKI, F. *Crime e castigo*. op. cit. p. 188-189.

⁴⁸¹ ASSIS, J. M. de. *Quincas Borba*. op.cit., p. 19.

ou as conseqüências. Tudo seria aceitável e caótico – o que nos remete à famosa máxima de Ivan Karamávov – “num mundo sem Deus tudo é permitido.”⁴⁸² No caso, *Humanitas* se converteria numa espécie de religião. O existente precisaria ser afirmado com a força e a relativização moral dos “vencedores.” Estes entupiriam os estômagos; os demais morreriam, e eis a “seleção natural” - homens e porcos desabando despenhadeiro abaixo, sem encontrar alento e salvação aos pés de Cristo - ou junto a qualquer princípio que não *Humanitas*, o único existente.

Se a divindade está excluída da filosofia de Quincas, tampouco existiriam “demônios.” O mal, como a dor, não passariam de ilusão. Nada que existe seria ruim. E este é um dos pontos da equivalência que o filósofo estabelece entre o seu pensamento e o de outro “grande homem,” Santo Agostinho, mas num sentido diferente do religioso – o mal não seria a corrupção do bem essencial, ele não existiria em absoluto, nada existiria a não ser *Humanitas*, no contexto de um relativismo caótico. Na verdade o brasileiro, por ter formulado o *humanismo* (o “remate das coisas”) seria “o maior homem do mundo,”⁴⁸³ maior que o santo. O “maior homem do mundo,” teria vindo arrematar, no Rio de Janeiro, aquilo que Agostinho fora incapaz de compreender integralmente –

“[...] ele [o santo] pensava, como eu, que tudo o que existe é bom, e assim demonstra no capítulo XVI, livro VII das *Confissões*, com a diferença de que, para ele, o mal é um desvio da vontade, ilusão própria de um século atrasado, concessão ao erro, pois que o mal nem mesmo existe.”⁴⁸⁴

O mal, desta forma, figura como preconceito de uma cultura atrasada a ser superado na modernidade. Se *Humanitas* não faz juízo de valor, e se, para além dela, não existe mais nada, o mal é superado, rejeitado como ilusão. A morte, por sua vez, na filosofia moderna do perturbado Quincas, seria, também, um conceito passível de relativização e, no limite, anulação:

“Não há morte. O encontro de duas expansões, ou a expansão de duas formas, pode determinar a supressão de uma delas, mas rigorosamente não há morte, há vida, porque a supressão de uma é a condição de sobrevivência da outra.”⁴⁸⁵

Desabando, em silêncio indiferente, homens e porcos se equivaleriam:

“Se em vez de minha avó, fosse um rato ou um cão, é certo que minha avó não morreria, mas o fato era o mesmo [...]. Se em vez de um rato ou um cão, fosse um poeta, Byron ou Gonçalves Dias,

⁴⁸² Ver DOSTOIÉVSKI, F. *Os irmãos Karamazov*. São Paulo: Ed. 34, 2008.

⁴⁸³ Id. Ibid. p. 23.

⁴⁸⁴ Id. Ibid. p. 23.

⁴⁸⁵ Id. Ibid. p. 19.

diferia o caso no sentido de dar matéria a muitos necrológios, mas o fundo subsistia. O universo não parou por lhe faltarem alguns poemas mortos em flor na cabeça de um varão ilustre ou obscuro; mas Humanitas (e isto importa antes de tudo,) Humanitas precisa comer.”⁴⁸⁶

Byron ou rato - *Humanitas* precisa de comida, não de poemas. O utilitarismo que reduz a arte ao dispensável (no limite, à completa “inutilidade”) e o ser humano ao fisiologismo, encontra-se exposto de uma forma que nos permite evocar em algum nível *Pais e Filhos*, embora o nosso Quincas, em certo sentido, seja mais “radical” que os jovens caricaturados por Turguêniev. Os últimos acreditam que a destruição poderia, se bem direcionada, fazer nascer uma sociedade mais justa, na qual ao menos as “batatas” fossem partilhadas. A “utopia” de Quincas não tem direção.

No pensamento de nosso filósofo é terrível, mas extremamente engraçada, a celebração da face “inimiga” de “Pandora”. Ele a mira fixamente - *Humanitas* converte-se em idéia fixa, e, tendo de comer, acaba por devorar o cérebro do filósofo. É uma espécie de monomania oposta, mas em última análise complementar, àquelas que Bentinho e Brás carregam consigo. A procura pelos “fundamentos” cede espaço ao caos absoluto, ao caos obrigatório. A moralidade absoluta é substituída pelo relativismo absoluto. Se, como supunha – embora hesitante - Ivan Karamazov, “num mundo sem Deus tudo é permitido”, este é mais ou menos o mundo de *Humanitas*. E se tudo é permitido, nada é permitido, pois tudo tende a equivaler-se, a volatilizar-se por completo e transformar-se em “voltarete do seu marido”. Se todas as escolhas se equivalem, não há, em última análise, formas de escolha, não há livre-arbítrio, decisão, ou comprometimento, tampouco o assumir erros, falhas, injustiças e riscos. A amoralidade livre e absoluta de *Humanitas* escraviza mais do que liberta.

Se a monomania está presente em Quincas, a melancolia é inteiramente renegada. O que Brás Cubas e Bentinho rejeitariam melancólica e impotentemente, Quincas celebraria aficionada e histericamente. “Era um homem de muito saber”, diziam os jornais da Corte, “e cansava-se em batalhar contra esse pessimismo amarelo e enfezado que ainda há de nos chegar aqui um dia; é a moléstia do século.”⁴⁸⁷

O inconformismo hipocondríaco formulado por Machado através de personagens como Brás e Bentinho sugere, porém, que a “moléstia do século” já havia chegado, ao menos entre as parcelas europeizadas de Itaguaí ou do Rio de Janeiro. Assim como já se propagavam, na *terra brasilis*, conforme viemos expondo, as teorias

⁴⁸⁶ Id. Ibid, p. 18.

⁴⁸⁷ Id. Ibid. p. 25. Grifos meus.

spencerianas – celebrações de *Humanitas* ironizadas pelo escritor - e o sistema moderno de (des) organização capitalista. O “pessimismo amarelo e enfezado”, que o “cientista” Sílvio Romero repreende no literato Machado, e que Quincas Borba repreende em todos, é, em certa medida, reação mais ou menos consciente a processos históricos modernizantes, que deslocam percepções tradicionais, tanto relacionadas à “Pandora,” quanto ao ser humano, convertido em sujeito de um novo conhecimento, sempre em construção, e capaz de dominar, embora jamais por completo, a “mãe e inimiga.” Mudanças e deslocamentos tão profundos suscitam (não apenas, mas também) estranhamento e mal estar, daí a(s) “moléstia(s) do século.” Suscitam, por outro lado, euforia e enriquecimento, novas “batatas” a novos “vencedores” (ou aspirantes ao posto, como Raskólnikov e Gânia, esperançosos de converter-se, respectivamente, em Napoleão e Rothschild). Estes “homens novos” criticam, otimistas e deslumbrados, o “pessimismo amarelo” vindo dos novos “infiéis,” novos “hereges” que renegam, desconfiam ou ao simplesmente desanimam diante de “Baal.”

O livro imortal jamais escrito por Quincas, a exemplo do emplasto imortal jamais inventado por Brás, seria (caso chegasse a existir) aquele que os vermes não poderiam roer. A obra filosófica, expondo o princípio do *humanitismo*, explicaria e daria respaldo à ação dos vermes, colocando seu autor, não obstante – e o efeito é cômico – fora, ou acima, da ação corrosiva dos mesmos, inalcançável ao tempo, ao atropelo de seges que passaram por cima de avós e de tantos outros, mas que não atropelariam o “maior homem do mundo,” o imortalizado gênio. É como se, ao “explicar” Pandora - seus vermes, porcos e bestas - o poder roedor se anulasse diante do sábio “explicador”. Como se, ao descrever, com autoridade de especialista, o poder cego, ou a face “inimiga” da natureza, este tornar-se-ia menos cego, ao menos diante do especialista, do filósofo que elaborou a grande teoria; diante, enfim, do “vencedor” entre vencedores, aquele que teria acesso não apenas a “batatas” (que, afinal, apodrecem), mas ao dom divino da imortalidade. Assim, em última análise, as leis de *Humanitas* valeriam para todos, mas não para o “maior homem do mundo”, o filósofo conquistador da imortalidade através de suas racionalizações – no caso, das racionalizações de um louco, filhas da ironia machadiana.

A ironia, que não poupa os personagens em geral, se estende aos ‘discípulos’ que Quincas obrara, muito parcialmente, conquistar. Um, Rubião, simplório interiorano sem condições de vislumbrar o “profundo” postulado filosófico; até ele ser próprio atropelado, como a avozinha do mestre, não por uma carruagem, mas por uma

“cavalaria” inteira de predadores arrivistas e sem compaixão da Capital moderna; até perder tudo, inclusive a sanidade. Então, Rubião/Napoleão III permaneceria sem propriamente entender, mas faria a experiência concreta e radical de *Humanitas* – e neste sentido, o “seguidor” superaria o idealizador. O outro discípulo é, em si mesmo, a piada, a encarnação de um longo “riso ao canto da boca”: Brás Cubas, o herdeiro *bon vivant*, senhor de escravos que jamais teve de trabalhar para ganhar o pão, “as batatas” ou tantos mimos dos quais vivia cercado. Nisto, aliás, Brás não diferia do amigo filósofo. Certamente seria mais fácil conceber e admirar *Humanitas* quando os piores efeitos da “lei universal” não recaem sobre si com a mesma frequência e brutalidade que sobre “humilhados e ofendidos;” ou quando já se nasceu, ao contrário de Machado, com as “batatas” garantidas. Não é difícil, para o ocioso e enfastiado Brás, interessar-se pela teoria.

Os cinquenta anos do ‘defunto autor’ foram brindados com a sabedoria do filósofo. Vítima constante do “pessimismo” – no caso, mais “amarelo” que “enfezado”, desde que a “flor amarela da melancolia” nele desabrochava – o cinquentenário escorregava, ainda uma vez, em melancólicas reflexões sobre a vida, e sobre o “esquecimento” que lhe é inerente.

“Vai em versaletes esse nome: OBLIVION! Justo é que se dêem todas as honras a um personagem tão desprezado e tão digno, conviva da última hora, mas certo. [...]. *Tempora mutantur*. Compreende que este turbilhão é assim mesmo, leva as folhas do mato e os farrapos do caminho, sem exceção nem piedade [...]. Espetáculo cujo fim é divertir o planeta saturno, que anda muito aborrecido.

Mas, ou muito me engano, ou acabo de escrever um capítulo inútil.”⁴⁸⁸

Diante do desalentado estado de espírito do amigo Brás, Quincas apressou-se em alertar para o erro perigoso de “escorregar na ladeira fatal da melancolia”⁴⁸⁹:

“Que diacho! É preciso ser homem! lutar! vencer! brilhar! influir! Que tens tu com essa sucessão de ruína a ruína ou de flor a flor? Trata de saborear a vida. E fica sabendo que a pior filosofia é a do choramingas que se deita à beira do rio para lamentar o curso incessante das águas. O ofício delas é não parar nunca; acomoda-te com a lei e trata de aproveitá-la.”⁴⁹⁰

E eis que Brás, inspirado pelas sábias palavras, tomou-se de ânimo e de coragem. Mas ânimo para fazer exatamente o que? – novamente, a pergunta tchernichevskiana, o que fazer? Isto ele não sabia, nunca soubera, nem mesmo

⁴⁸⁸ ASSIS, J. M. Brás Cubas. op. cit. p. 173-174.

⁴⁸⁹ Id. Ibid. p. 174.

⁴⁹⁰ Id. Ibid.

procurara ou se importara em saber, mas cumpria fazer algo: “brilhar! levantar! influir”, como fins em si mesmos.

Se Machado não era condescendente com seu heróis de maneira geral, a falta de condescendência, na forma de completa ridicularização, atinge um de seus ápices mais marcantes, quando o personagem resolve levantar-se, entusiasmado e inspirado pelas orientações de Quincas, e rumar em direção à tribuna – “façamo-nos governo,” diz de si para si; para tanto cumpria discursar sobre os interesses políticos do país. O tópico eleito - o proveito de diminuir a barrentina da guarda nacional. Eis a contribuição de Brás para o futuro do Brasil. Ele, até então, vinha cortejando pasta de ministro apenas por meio de “rapapés, chás, comissões e votos”,⁴⁹¹ mas agora resolvera ousar e se lançar, para levantar (ou rebaixar) a questão da barrentina. O tema é absurdo, sem sentido, trata-se de nada, refletindo o modo como personagem vivia e percebia a vida. Vale lembrarmos o trajeto subterrâneo apontado pelo memorialista de Dostoiévski – do “oco ao vazio” – eis a destinação.

‘Brilhar, lutar, influir.’ Nada disso o filosófico e aconselhador Quincas Borba conseguiria, ele tampouco, realizar. E, se a “filosofia do choramingas” de fato não traria proveito a Brás (ou a ninguém), o otimismo dos “vencedores”, nos quadros do *humanitismo*, traria sérios prejuízos (ou ao menos conservaria intactos os já existentes) aos “perdedores”:

“O humanitismo há de ser também uma religião, a do futuro, a única verdadeira. 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 e fraqueza. O paraíso cristão é um digno êmulo do paraíso muçulmano; e quanto ao nirvana de Buda, não passa de uma concepção de paralíticos. Verás o que é uma religião humanística.”⁴⁹²

Na “religião humanística” de Quincas, a compaixão, base de valores religiosos, por exemplo, cristãos e budistas, é transformada em vulgaridade e fraqueza. Tanto pior para os “fracos” – mulheres e mendigos, segundo enumera Quincas.

A iluminação espiritual de uma religião tradicional, milenar, muito anterior e sobrevivente às descobertas científicas e teorias spencerianas, é considerada “concepção de paralíticos”. Trata-se do surgimento de uma nova religião, mais “ativa”, moderna, que tinha o pensamento científico, no caso, organicista, como centro - uma paródia ao positivismo e ao darwinismo social. Tem-se ainda uma religião sem Deus, ou a sacralização do “humanístico”. Quincas seria o grande, único “pai” da nova religião, e o

⁴⁹¹ Id. Ibid. p. 174.

⁴⁹² Id. Ibid. p. 190-191.

primeiro a propagá-la; caber-lhe-ia, pois, a posição de chefe imortal e fundador da nova igreja - poderoso, talvez uma espécie de Deus ele mesmo, a carregar as chaves do “verdadeiro humanístico”. Por então já estava plantado em Quincas o “grãozinho de sandice”, que atingiria dimensões delirantes, por exemplo, quando, já fora de si, e próximo da morte, o filósofo

“não só estava louco, mas sabia que estava louco, e esse resto de consciência, como uma frouxa lamparina no meio das trevas, complicava muito sua situação. Sabia-o, e não se irritava contra o mal; ao contrário, dizia-me que era ainda uma prova de Humanitas, que assim brincava consigo mesmo. Recitava-me longos capítulos do livro [cujo manuscrito havia queimado], e antífonas, e litânias espirituais; chegou até a reproduzir uma dança sacra que inventara para as cerimônias do Humanitismo. A graça lúgubre com que ele levantava e sacudia as pernas era singularmente fantástica. Outras vezes amuava-se a um canto, com os olhos fitos no ar, uns olhos em que, de longe em longe, fulgurava um raio persistente de razão, triste como uma lágrima.”⁴⁹³

Quincas entregou-se por inteiro ao delírio de grandeza, que diminuía a humanidade, mas o destacava em relação a todos os seres. Como certos heróis dostoievskianos, o teórico carioca elevar-se-ia acima dos demais, acima de si mesmo, acima de “Pandora” - Quincas Borba de Deus, Deus Quincas Borba. O resultado, em Machado, como em Dostoiévski, é o fracasso (a loucura, o isolamento, a melancolia), embora o tom varie do trágico dostoievskiano – encarnado em personagens “endemoninhados” como Kiríllov, Raskólnikov e Ivan Karamázov, sobre os quais recaem a maldição/salvação de pesados castigos – ao cômico machadiano.

Por outro lado, o final de Quincas, embora possa fazer rir, remetendo à imagem ridícula de um senhor louco e doente, executando uma absurda dança ritual, é também trágico, capaz suscitar aquilo que o filósofo chamaria de “fraqueza” e “vulgaridade” superadas – compaixão. Mas nem assim, e nem nos momentos em que a razão retornava, desistiria o obstinado pensador de sua crença em *Humanitas*. A razão de Quincas, elaboradora de teorias “filosóficas”, como a razão de Raskólnikov e de outros personagens dostoievskianos, perde a razão, perde contato com a realidade e isola, enlouquecendo (no caso, literalmente) seu depositário. Quincas Borba estivera totalmente entregue à louca/lógica teoria: até no momento da morte, conseguiria ele reunir forças para proclamar que a “dor era uma ilusão e que Panglos não era tão tolo como supunha Voltaire.”⁴⁹⁴ O efeito é maldosamente engraçado.

⁴⁹³ Id. Ibid. p. 192.

⁴⁹⁴ Id. Ibid. 192.

Brás, por sua vez, e muito caracteristicamente, não se entregou – nem à filosofia *humanitista*, nem à mulher amada, nem a uma profissão, nem a uma família, nem à política, nem a nada. Em seguida à descrição da “dança sacra”, executada de maneira “singularmente fantástica” pelo filósofo, e à morte do mesmo, o personagem arremata suas memórias póstumas no capítulo “das negativas”. A última frase nos oferece uma espécie de coroamento da recusa, com a negativa das negativas: – “Não tive filhos, não transmiti a nenhuma criatura o legado de nossa miséria.”⁴⁹⁵

Machado, aparentemente, não esgotara, nas *Memórias Póstumas*, toda a “riqueza” da “filosofia humanitista”, retomada, como se sabe, no romance seguinte. Brás e Quincas Borba, ao que parece, não foram capazes de demonstrar completa e satisfatoriamente, sua “eficácia”. Caberia a Rubião vivenciar a teoria, ver-se submetido às reviravoltas de suas máximas, ao poder devorador e à falta de compaixão celebrados em *Humanitas*.

⁴⁹⁵ Id. Ibid. p. 193.

5.2 A despeito e além da lógica: “morrer de verdade é outra coisa”

Em *Quincas Borba*, Machado nos faz rir “ao canto da boca” com especial (des)gosto através de diálogo travado entre o médico do filósofo Quincas (já moribundo e perturbado, recolhido em Barbacena) e Rubião. O doutor vinha disfarçando, diante do paciente filosofante, a gravidade da doença:

“A opinião extensiva do médico era que a doença do Quincas Borba ia saindo devagar. Um dia, o nosso Rubião, acompanhando o médico até a porta da rua, perguntou-lhe qual era o verdadeiro estado do amigo. Ouviu que estava perdido, completamente perdido; mas que o fosse animando. Para que tornarlhe a morte mais aflitiva pela certeza...?”⁴⁹⁶

O professor mineiro discordaria do médico. Era Rubião o último (e ao que consta, o segundo) discípulo e amigo do filósofo (afora o cão), incapaz, não obstante, de compreender a filosofia do mestre, até vivenciá-la na prática – vencendo, sem esforço ou “luta”, as “batatas” atribuídas em herança, mas perdendo-as para emergentes capitalistas do Rio de Janeiro. Rubião não compreendia *Humanitas*, mas sabia, à força da repetição, que “você [Quincas] pode crer que a morte não vale nada, porque tem razões, princípios...”⁴⁹⁷ É o que o “discípulo” procuraria transmitir ao doutor, por conta da decisão de poupar o paciente da “certeza aflitiva” da morte: - “Lá isso, não, atalhou Rubião; para ele [Quincas], morrer é negócio fácil. Nunca leu um livro que ele escreveu, há anos, não sei que negócio de filosofia...”⁴⁹⁸

A curta resposta do médico condensa, fria e comicamente, todas as questões envolvendo o “belo e o sublime” – as “razões e princípios” – por um lado; e porcos, vermes, correntes de ar, ou, enfim, “Pandora” e seu “exército inimigo,” por outro:

“Não [li o livro de Quincas Borba]; mas a filosofia é uma coisa, e morrer de verdade é outra; adeus”⁴⁹⁹

“Morrer de verdade” é o “silêncio” sem amparo filosófico; sem ao menos o grunhir dos porcos, que desconsolam Bentinho, mas encontram respaldo no *humanitismo* amalucado de Quincas Borba. Grunhidos, sejam como for, quebram o

⁴⁹⁶ Id. Ibid. p. 16.

⁴⁹⁷ Id. Ibid. p. 17.

⁴⁹⁸ Id. Ibid. p.16.

⁴⁹⁹ Id. Ibid.

“silêncio sepulcral” que Brás iria encontrar na “origem dos séculos”.⁵⁰⁰ Se “morrer de verdade é outra coisa”, “razões e princípios” racionalmente formulados tornam-se passíveis de serem postos em xeque. A “morte em ação, dolorida, convulsa, sem aparelho político ou filosófico”⁵⁰¹ seria capaz de apavorar mesmo quem a nega, valendo-se de “não sei que negócio de filosofia.” Morrer de verdade não figuraria, afinal, como “negócio [tão] fácil.”

Até o “negador” Brás Cubas reconheceria isto, ao menos em um momento – no momento decisivo de seu confronto com “Pandora.” Encarando-a de frente, desafiando-a e chamando-a absurda, Brás, não obstante, acabaria por esquecer objeções filosóficas e a “volúpia do aborrecimento” para implorar, energicamente, pela vida. Ao ouvir a ameaça fatal - “sou também a morte, e tu estás prestes a devolver o que te emprestei. Grande lascivo, espera-te a voluptuosidade do nada”⁵⁰² - o herdeiro ocioso, que experimentara, em vida transcorrida de “braços cruzados”, a “voluptuosidade do nada”, enquanto “homem supérfluo”, melancólico e egoísta, que conclui suas *Memórias* com o inventário de tudo o que *não* havia feito – desespera-se, e abandona, em um salto, sua inação contestadora diante de “Pandora”. Descruzando os braços, esticando as pernas e arregalando os olhos, “encarei-a com olhos súplices, e pedi mais alguns anos.”⁵⁰³

- “Pobre minuto! [...] Não estás farto do espetáculo e da luta? Que mais queres tu, *sublime idiota*?”

- Viver somente, não te peço mais nada. Quem me pôs no coração este amor de vida, se não tu?”⁵⁰⁴

E eis quem encerra suas memórias amaldiçoando a vida – “o legado da nossa miséria” – declarando amor pela mesma, na hora fatal. “Sublime idiota!” – qual é a razão, a lógica de implorar por um pouco mais do que já estava praticamente perdido, e, desde sempre, condenado ao desaparecimento? No momento decisivo, a revolta metafísica faria concessão ao apego vital, rendendo-se, suplicante, diante do mesmo, e tudo isto de forma “idiota”, não respaldada pela racionalidade direta.

“Pobre minuto”, diria Pandora; porém, como Brás estava próximo a experimentar, seis décadas de vida ociosa, um minuto poderia render demais – o tempo suficiente, no caso, para assistir, delirante, aos desfilar dos séculos.

⁵⁰⁰ ASSIS, J. M. de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, op.cit. 28.

⁵⁰¹ Id. Ibid. p. 60.

⁵⁰² Id. Ibid. p.30.

⁵⁰³ Id. Ibid.

ⁿ Id. Ibid. Grifos meus.

“Um grito de angústia” seguido de um “riso descompassado e idiota” – riso que viera de “não sei [de] que lei de transtorno cerebral.”⁵⁰⁵ E Brás, normalmente indiferente, fora sacudido, convulsionado, transtornado, aos gritos e risadas, pela vida, pelos séculos de vida que passavam diante de si. Este é o momento da reconciliação vital – a única que se anuncia no decorrer de todo romance. Entre angústia e risada, o arremate – “Tens razão [Pandora], a coisa é divertida e vale a pena.”⁵⁰⁶ Se o capítulo final das *Memórias* intitula-se “Das negativas”, não é só a conclusão, mas todo o desenrolar do romance é uma longa e múltipla negação. Não obstante, neste preciso momento – “vale a pena” – temos uma afirmação no sentido pleno da palavra, e uma afirmação vital. Pronto para aceitar a vida, num momento fugaz de “transtorno cerebral”, Brás descobre-se, junto a isso, pronto a aceitar a morte que dela faz parte – “Pandora, abre o ventre e digere-me!”⁵⁰⁷

A “idiotia”, o “riso descompassado e idiota” e o “transtorno cerebral” implicados em amar a vida – sem justificativa racional a oferecer a si próprio, ou a objetar diante da “absurda” força de ‘Pandora’, sem saber claramente por que e em que ponto “a coisa vale a pena”, sem dispor de “tábula de logaritmos” que o localize com precisão – são bastante explorados em Dostoiévski, mesmo através de personagens “endemoninhados”. O suicida Kiríllov declara intenso amor à vida; Raskólnikov, que a amaldiçoa, desiste do suicídio, preferindo entregar-se à polícia; Ivan Karamázov, dialogando com o irmão Aliócha, proclama –

[...] “se eu não acreditasse na vida, se perdesse a confiança na mulher querida, se perdesse a confiança na ordem das coisas [o que o sexagenário Brás já havia perdido; sendo bem mais velho que o personagem de vinte e três anos]; se me convencesse até de que tudo [...] é uma desordem, uma caos maldito e talvez até demoníaco, mesmo que todos os horrores da frustração humana me atingissem, ainda assim eu teria vontade de viver, e já que trouxe esse cálice até aos lábios não o afastaria de mim até que o esvaziasse. Pensando bem, por volta dos trinta anos certamente largarei o cálice [...] e me afastarei. [...]. Frequentemente uns moralistas típicos e ranhosos, principalmente os poetas, chamam de torpe essa sede de viver. Em parte, essa vontade de viver a despeito de qualquer coisa é um traço Karamázov [...]. Ainda existe um volume colossal de força centrípeta em nosso planeta, Aliócha. Tenho vontade de viver e vivo, *contrariando a lógica*. [...]. Gosto das folhinhas pegajosas da primavera, do céu azul, é isso! *Aí não se trata de inteligência, nem de lógica, aí se ama com as entranhas.*”⁵⁰⁸

⁵⁰⁵ Id. Ibid. p. 31.

⁵⁰⁶ Id. Ibid.

⁵⁰⁷ Id. Ibid.

⁵⁰⁸ DOSTOIÉVSKI, F. *Os irmãos Karamázov*. op.cit. p. 317-318. Grifos meus.

Amar “com as entranhas,” mesmo “contrariando a lógica” – eis a paixão karamazoviana, pouco familiar, mas não inteiramente desconhecida de Brás. Talvez a grande revelação que o delírio envolvendo Pandora oferecera-lhe tenha sido exatamente esta - havia nele amor pela vida, a despeito de todas as objeções “lógicas”, da “consciência boquiaberta”.

“Sublime idiota!”: Em Dostoiévski, o amor pela vida (no caso atrelado a valores cristãos) atinge profundas dimensões na “idiotia sublime” do príncipe de Míchkin, de *O Idiota*, conforme discutiremos. Na obra, pode-se considerar, o acento recai sobre o “sublime”, que o herói “idiota” encarna e expressa de diversas maneiras - de forma geral, através do amor cristão, que teria um dos eixos fundamentais na compaixão, na simpatia e no respeito de Míchkin por tudo o que vive. Nada mais distante do “humanitismo” desenraizado e enlouquecedor de Quincas, ou do egoísmo entediado, estéril e monótono de Brás. Míchkin ama a despeito de qualquer consideração ou interesses racionais, fazendo o contraponto a Ippolit, que, conforme mencionamos, revolta-se contra a falta de sentido que percebe na vida.

Talvez a expressão mais adequada para “localizar” o amor de Míchkin fosse “coração”, ao invés das “entranhas” karamazovianas – estas são extremamente “ativas”, apaixonadas, por vezes em demasia e em sentido destrutivo, sendo o patriarca da família acometido por paixões realmente cruéis. O príncipe Míchkin, por sua vez, encarna doçura, compaixão, tolerância e bondade. Seja como for, nestes personagens está o amor pela vida - seja imiscuído nas entranhas ou cravado no peito; amor que não se faria condicionar pela - nem derivaria diretamente da - lógica, figurando vital e brilhante como sangue vivo, em oposição ao opaco e ralo “soro de leite” deplorado por Razumíkhin.

Aliócha, o monge Karamázov, que transita, como os demais irmãos, entre salvação e perdição, vem arrematar as palavras de Ivan, concluindo – “Forçosamente é assim, amar antes que venha a lógica [...] e só então compreenderei também o sentido.”⁵⁰⁹

Entre os personagens de Machado, não é apenas Brás o homem melancólico que, na hora de defrontar-se com a própria morte, chega a optar pela vida. No auge de suas dúvidas angustiantes a respeito de Capitu, Bentinho resolve suicidar-se:

“Um dia [...] não pude mais. Certa idéia, que negrejava em mim, abriu as asas e entrou a batê-las de um lado para o outro como fazem as idéias que querem sair.[...]. [...] é provável que a idéia não batesse

⁵⁰⁹ Id. Ibid. p. 318.

as asas senão pela necessidade que sentia de vir ao ar e à vida. A vida é tão bela que a mesma idéia da morte precisa vir primeiro a ela, para ser cumprida. [...]

A idéia saiu finalmente do cérebro. Era noite, e não pude dormir [...]. Amanheceu [...]. Saí supondo deixar a idéia em casa; ela veio comigo. Cá fora tinha a mesma cor escura, as mesmas asas trépidas, e posto avoasse com elas, era como se fosse fixa; eu a levava na rotina [...] via através dela, com a cor mais pálida que de costume.”⁵¹⁰

Uma idéia que se agita no cérebro e como que “filtra”, perversamente, a realidade circundante – a “visão” torna-se mais ‘pálida’, condicionada pela monomania, que faz esmorecer a “coloração” e a existência de tudo o que não seja a própria idéia fixa. Carregado-a no cérebro e na retina, Bentinho entraria em uma botica, que, segundo relata, já havia deixado de existir – o dono mudara de ramo, tornara-se banqueiro e prosperara no Rio oitocentista, um sinal dos tempos, que Machado gosta de registrar às vezes *en passant*, como quem não registrasse nada de especialmente curioso. Enfim, à época em que caíra vítima da idéia fixa e mortal, as drogas ainda se encontravam disponíveis na velha farmácia, e o suicida pôde comprar um frasco de veneno. Saiu satisfeito, carregando “a morte no bolso [e] senti tamanha alegria como se acabasse de tirar a sorte grande, ou ainda maior, porque o prêmio da loteria gasta-se, e a morte não se gasta.”⁵¹¹

Sintomaticamente, e embora acreditando-se pronto e decidido, “Otelo” toma o rumo da casa da mãe – ao personagem de Shakespeare Bentinho se remete, enquanto debatia-se entre as suspeitas de traição. Em Matacavalos, na segurança perdida da casa, ele confraterniza com a família e passa hora muito agradável. Nostálgico, acovardado pela nostalgia dos tempos em que estava sob proteção materna, Bentinho pensou – “que era preciso para viver? Nunca mais deixar aquela casa, ou prender aquela mesma hora em mim mesmo?”⁵¹² Ambas as alternativas inviáveis, o intrépido “mouro” do Rio de Janeiro decidiu que era Capitu quem devia morrer. Mas o personagem tampouco teria coragem de matar.

No dia seguinte, misturando veneno ao café, hesitou em bebê-lo; ponderou que melhor seria esperar a esposa e o filho (?) Ezequiel saírem de casa, rumo à missa. Levantou-se da mesa, pôs-se a passear pelo gabinete. Evidentemente, ganhava tempo – “pobre minuto!” – hesitando diante da escolha fatal. Eis que Ezequiel aproximou-se, ainda criança, chamando-o carinhosamente de pai. O suicida ganhou então impulso

⁵¹⁰ ASSIS, J. M. de. *Dom Casmurro*. op. cit. pp. 169- 170.

⁵¹¹ Id. Ibid.

⁵¹² Id. Ibid.

homicida e ordenou ao menino que abrisse a boca... Novamente, na hora fatal, “morrer de verdade é outra coisa”; matar de verdade é outra coisa; e “Otelo” brasileiro recuaria, ao contrário de Raskólnikov, Kirílov, Svidrigáilov, Piótr Stepánovitch, Stavróguin, Rogójin, e o próprio Otelo da tragédia shakespeariana.

Se os heróis machadianos recuam diante da “morte de verdade”, certos personagens dostoiévskianos também o fazem. Após apresentar, publica e ruidosamente, sua “explicação” (um protesto contra a vida, no qual anunciava as explicações “lógicas”, que fundamentavam a intenção de suicídio) o jovem Ippolit atravessaria a madrugada vivo – madrugada que coincidiria com a data de nascimento de Míchkin. Ao acabar de ler a “explicação” Ippolit olhou desafiadoramente para a platéia - reunida, justamente, por ocasião do aniversário do príncipe. As declarações do tísico, é claro, tratavam-se mais de um desafio [à “Pandora”] que de uma “explicação” propriamente dita.

As palavras que concluem o texto expressam arrogância, recusa e uma certa “demonstração de poder” - o poder de escolher a hora da morte, o poder de um voluntarismo fatal:

“Quando eu chegar a essas linhas, certamente o sol sairá [...] e se derramará a força imensa e inumerável sobre tudo o que está abaixo. [...]. Eu morrerei olhando diretamente para a fonte de força e vida e não vou querer essa vida! Se eu tivesse o poder de não nascer, certamente não aceitaria a existência nessas condições escarnecedoras. Mais ainda tenho *o poder* de morrer [...]

[...] o suicídio talvez seja a única coisa que eu ainda tenho tempo de começar e terminar por *minha própria vontade*. [...]. Às vezes o protesto também não é pouca coisa.”⁵¹³

Terminada a leitura, ele olhou para os ouvintes – alguns entediados; outros curiosos; outros duvidando e fazendo troça de suas intenções; alguns poucos, como Míchkin, compadecidos – “com a aversão mais presunçosa, mais desdenhadora e ofensiva”⁵¹⁴. O desafio fora lançado, e não apenas o olhar expressava aversão, mas também o sorriso deformado, sofredor e zombeteiro. É como se o protesto o tornasse menos impotente, mais senhor de si e de sua situação, afirmando a própria consciência diante da inconsciência da morte.

Para arrematar o desafio - o suicídio/protesto - cumpria atirar contra a própria cabeça tão logo o sol nascesse. Isto é o que ele faz, e sem maiores hesitações, não antes de se despedir do príncipe - “Vou me despedir de um Homem”, diz, solene.⁵¹⁵ Depois

⁵¹³ DOSTOIÉVSKI, F. *O idiota*. op. cit. p. 465-466. Grifos meus.

⁵¹⁴ Id. Ibid.

⁵¹⁵ Id. Ibid. p 470.

de apertar o gatilho, acontece o inesperado (como quase sempre na obra de Dostoiévski): o tiro não sai. O suicida havia esquecido as cápsulas dentro do bolso, “por acaso e não de propósito”⁵¹⁶, segundo jura, humilhado e às lágrimas, histérico e torcendo os braços.

O esquecer e lembrar, seletivos, por vezes inconscientes, pontuam a “psicologia” de certos personagens dostoiévskianos - Ippolit, no caso, não constitui exceção; e assim a vida triunfou sobre a “explicação” do jovem adoecido, sobre seu “poder”, “vontade” e “desafio”. Ippolit viveria até que “Pandora” viesse oferecer-lhe “permissão” de partida.

O “silêncio” mortal, para tais personagens que recuam no último minuto diante da morte, figura, no limite, como insuportavelmente assustador. Ainda que sob sofrimento e protesto, aborrecimento e casmurrice, os personagens preferem viver. Mais sutil e de difícil compreensão, há, porém, outra fonte de sofrimento, menos “mortal” e talvez melhor suportável, e que não remete ao silêncio final da morte: trata-se do prazer na revolta e na dor, até certo ponto suportável e obstinadamente procurado, uma vez convertido em “idéia fixa”. Trata-se da obtenção de um prazer mórbido, masoquista nesta dor – a dor da revolta impotente e da inação desafiadora, que acomete personagens dostoiévskianos e machadianos. Trata-se do prazer da “dor de dentes.”

⁵¹⁶ Id. Ibid. p. 471.

5.3 Um prazer satânico: a dor de dentes.

“Peço-vos, senhores: prestai um dia atenção aos gemidos de um homem instruído do século XIX que sofra de dor de dentes, no segundo ou no terceiro dia da afecção, por exemplo, quando ele já começa a gemer, não como o fazia o primeiro dia, isto é, não simplesmente porque lhe doam os dentes; não do modo como o faz algum rude mujique, mas como geme em homem atingido pelo desenvolvimento geral e pela civilização européia, um homem ‘que renunciou ao solo e aos princípios populares’, como se diz agora. Os seus gemidos tornam-se maus, perversos, vis, e continuam dias e noites seguidos. E ele próprio percebe que não trará nenhum proveito a si mesmo com os seus gemidos. [...]”

[...] é preciso adquirir um profundo desenvolvimento, uma profunda consciência para compreender todas as *sinuosidades dessa volúpia!*”⁵¹⁷

Atingido em cheio pelo “desenvolvimento geral e pela civilização européia”, o memorialista do subsolo apresenta-se, logo na primeira frase da caótica exposição, como um “homem doente”. Eis as palavras com as quais a voz subterrânea inicia seu relato:

“Sou um homem doente... Um homem mau. Um homem desagradável. Creio que sofro do fígado. [...] não entendo níquel da minha doença e não sei, ao certo, do que eu estou sofrendo. Não me trato e nunca me tratei, embora respeite a medicina e os médicos. Ademais, sou supersticioso ao extremo; bem, ao menos o bastante para respeitar a medicina. (Sou suficientemente instruído para não ter nenhuma superstição, mas sou supersticioso.) Não, se não quero me tratar, é apenas de raiva.”⁵¹⁸

Na qualidade de ‘homem instruído do século XIX’, o personagem declara-se alguém “esclarecido” o bastante para rejeitar superstições (embora não as rejeite) e reconhecer a legitimidade do saber médico (embora não o reconheça); ironias “subterrâneas” à parte, o fato é que o memorialista vive incomodado pela doença, mas não busca tratamento, não acreditando que os médicos possam aliviar seus sintomas misteriosos, que lhe fazem doer o fígado. Derramando toda a sua bile, ele geme perversamente pelas páginas que seguem, de dor e de raiva, não como geme um “rude mujique” diante de uma simples dor física, de localização precisa e diagnóstico certo – a dor de dentes, por assim dizer, “tradicional” - mas como um “camundongo de consciência hipertrofiada”, enterrado no subsolo e, não obstante, de olhos fixos no “belo e no sublime”. Quanto mais distante do ideal inatingível, maior o ressentimento e os grunhidos de dor do “homem instruído,” que “renunciou ao solo e aos princípios populares” (rompendo com a tradição, aproximando-se do universalismo moderno); e mais intratável pelos médicos ou dentistas figura a dor, já que começa e termina para

⁵¹⁷ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. op. cit. pp. 27-28. Grifos meus.

⁵¹⁸ Id. Ibid. p. 15.

muito além do fígado ou dos dentes. É a dor psicológica do homem enredado nos ideais modernos. É a dor moral do ser humano que desafia “Pandora,” que desafia a si mesmo e às próprias limitações, com sucesso sempre parcial, sempre com um resquício – humilhante – da “dor de dentes.” Trata-se da “humilhação da consciência,” do disparate entre o “cérebro hipertrofiado” e o frágil corpo (e arcada dentária) do “camundongo” submetido à natureza.

“Nestes gemidos se expressa, em primeiro lugar, toda a inutilidade da vossa dor, humilhante para a nossa consciência; toda a legalidade da natureza, com a qual, naturalmente, pouco vos importa, mas que, apesar de tudo, vos faz sofrer, enquanto ela não sofre. Expressa-se neles a consciência de que não tendes um inimigo, mas a dor existe; a consciência de que apesar de todos os [dentistas] Wahlenheim, sois plenamente escravos dos vossos dentes.”⁵¹⁹

Ser escravo dos próprios dentes seria uma forma de degradação, especialmente quando a “escravidão” se dá a despeito de todos os “Wahlenheim,” todas as técnicas odontológicas – médicas, cardíacas, anestésicas, farmacológicas e assim por diante –, todos os esforços modernos para superar os “dentes,” proclamando a superioridade, ou ao menos a autonomia da consciência perante eles. Aponta-se o inconformismo, o voluntarismo, o orgulho moderno diante dos “dentes” de “Pandora.” A eles os mujiques, distantes dos ‘Wahlenheim’, e do “desenvolvimento geral e da civilização européia” se submeteriam ainda e como sempre, mas não o nosso “homem instruído”.

No “palácio de cristal” não há dentistas suficientes para arrancar por completo os dentes roedores de “Pandora”, ou os dentes apodrecidos das sucessivas gerações humanas; a dor, neste caso, figura especialmente dolorosa porque remete à impotência e à inutilidade. O homem do subsolo range os próprios dentes de raiva, acrescentando dor “de consciência” à simples dor de dentes. É a raiva que faz doer-lhe, também, o fígado, diluindo sua a doença misteriosa em amarga bile. Trata-se, como veremos, de uma sobrecarga insuportável, mesmo suicida, de pressão e de sofrimento morais, somados à dor da experiência humana.

Se a dor é inescapável e inútil, restaria, aos “camundongos” inconformados, de “consciência humilhada” (ou, segundo expressão machadiana, de “consciência boquiaberta”) um consolo inconsciente, irracional: “resta-vos, para vosso consolo, dar uma surra em vossa própria pessoa ou esmurrar do modo mais doloroso o vosso muro, e nada mais.”⁵²⁰

⁵¹⁹ Id. Ibid. p. 26. Grifos meus.

⁵²⁰ Id. Ibid. p. 27.

Que fazer? Esmurrar-se inutilmente, aumentando a própria dor e o seu despropósito. “Eu sou o primeiro culpado de tudo, e o que é mais ofensivo, culpado sem culpa e, por assim dizer, segundo as leis da natureza.”⁵²¹ Desta forma a voz subterrânea responde a dois dilemas erigidos na Rússia do século XIX – O que fazer? (Tchernichévski) e De quem é a culpa? (Alexander Herzen). Respostas: nada; ninguém. Qual seria o sentido de esmurrar a si próprio? Nenhum.

Trata-se da “volúpia sinuosa,” do coro de “gemidos perversos”, do prazer *no* desprazer, expresso ao longo do livro.

“[...] é exatamente neste frígido e repugnante semidesespero, nesta semicrença, neste consciente enterrar-se vivo, por aflição, no subsolo, [...] em toda esta *peçonha dos desejos insatisfeitos* que penetram no interior do ser, em toda esta febre de vacilações, [...] em tudo isto é que consiste o sumo daquele prazer estranho de que falei. *Este prazer é a tal ponto sutil, e a tal ponto às vezes inapreensível à consciência*, que as pessoas um pouquinho limitadas ou mesmo simplesmente as de nervos fortes não compreenderão dele nem um pouco sequer.”⁵²²

A “peçonha dos desejos insatisfeitos” satisfaz a alguma “necessidade” sutil e misteriosa, intoxicante, inconsciente e constituidora de um prazer peculiar, de uma espécie de vício escravizante e irracional por definição – “embora o seu cérebro funcione, seu coração está obscurecido pela perversão.”⁵²³ Perversão, peçonha, obscurecimento “inapreensíveis à consciência”, e, ao mesmo tempo, derivados dela – ou de sua “hipertrofia” oitocentista, moderna.

Ippolit, presumivelmente, também queixava-se de “dor de dentes” ao formular e proclamar sua “explicação” - se bem que as circunstâncias nas quais se encontrava o jovem moribundo, já condenado, fossem mais temíveis que as do homem do subsolo, ao menos do ponto de vista físico. O jovem observaria: “Sabem, existe um limite para a desonra na consciência da própria insignificância e fraqueza além do qual o homem já não pode ir e a partir do qual começa a sentir em sua desonra um imenso prazer!”⁵²⁴

Quanto maior consciência do “belo e do sublime”, maior seria a ‘peçonha dos desejos insatisfeitos’, a ‘consciência da própria desonra’:

“chegava a ponto de sentir um certo prazerzinho secreto, anormal, ignobilzinho quando às vezes, em alguma noite horrível de Petersburgo, regressava ao meu cantinho e me punha a lembrar com esforço que, naquele dia, tornara a cometer uma ignomínia e que era impossível voltar atrás. *Remordia-me então em segredo*, dilacerava-me, rasgava-me e sugava-me *até que o amargor se transformasse, finalmente, em*

⁵²¹ Id. Ibid. p. 21.

⁵²² DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. op. cit. p. 24. Grifos meus.

⁵²³ Id. Ibid. p. 52.

⁵²⁴ DOSTOIÉVSKI, F. *O idiota*. op. cit. p. 464.

certa doçura vil, maldita, e depois, num prazer sério, decisivo! Sim, num prazer, num prazer! Insisto nisto. [...]. Vou explicar-vos: o prazer provinha justamente da consciência demasiado viva que eu tinha da minha própria degradação [...].”⁵²⁵

Degradação preciosa – as “pépitãs do lodo”, como se refere Mítia Karamázov.⁵²⁶ À escravidão à dor de dentes acrescenta-se a escravidão ao “subsolo”, ou ao prazer perverso, indireto e irracional que através do “lodo” se obtém. Ao padecimento físico acrescenta-se padecimento moral, aos “dentes” acrescenta-se ‘desonra da consciência’. Configura-se, por fim, o insuportável, que leva à inação doentia, e, no limite (embora indiretamente) suicida – “o fim dos fins, meus senhores. O melhor é a inércia consciente. Viva o subsolo!”⁵²⁷

O memorialista não vive, apenas imobiliza-se na preciosa “dor de dentes” e no derramamento de bile, enterrando-se ainda em vida, e como que antecipando a ação dos vermes roedores; trata-se de potencializar a dor de dentes roendo as próprias carnes – ‘remordia-me, dilacerava-me, rasgava-se e sugava-me’ – tornado-se o verme de si mesmo, devorando-se sem cessar, em carne viva (literalmente), e no prazer da dor. O principal gatilho da auto-destruição seria, segundo o personagem, a consciência atormentada (ou “hipertrofiada”), que busca total autonomia diante de “Pandora”.

Na impossibilidade de fundir-se completamente ao “belo e [a]o sublime”, o homem do subsolo devorar-se-ia, proclamando sua vontade e sua autonomia suicidas, algo muito parecido com, embora não tão direto quanto, o “suicídio lógico” perpetrado por Kirílov.

A estranheza sutil e indireta dos prazeres “subterrâneos”, também se faz presente, como viemos antecipando, em personagens de Machado de Assis. Quando Brás Cubas rememora, logo após o falecimento da mãe, o “desabrochar da flor amarela, solitária e mórbida” da hipocondria, ele exalta, justamente, seu “cheiro inebriante e sutil.”⁵²⁸

– “Que bom que é estar triste e não dizer coisa nenhuma!” – quando esta palavra de Shakespeare me chamou atenção, confesso que senti em mim um eco, um eco *delicioso*.”⁵²⁹

A delícia do tormento – a tristeza shakespeariana ecoa deliciosamente nos trópicos, “debaixo de um tamarineiro;”⁵³⁰ ou no silêncio casmurro de personagens

⁵²⁵ DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do subsolo*. op. cit., pp. 19-20. Grifos meus.

⁵²⁶ DOSTOIÉVSKI, F. *Os irmãos Karamázov*. op. cit. p. 164.

⁵²⁷ DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do subsolo*. op. cit., p. 50.

⁵²⁸ ASSIS, J. M. de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, op.cit., p. 62

⁵²⁹ Id. Ibid. p. 62. Grifos meus.

⁵³⁰ Id. Ibid.

machadianos – “estar triste e não dizer coisa nenhuma”; ou ainda na tagarelice enfurecida (e por isso, muitas vezes, cômica) do homem do subsolo; nas “noites sujas de Petersburgo”, ou nos dias claros de luto fechado na Tijuca.

A referência a Shakespeare como tradutor universal de sentimentos “hamletianos” que acometem Brás e outros seres humanos ao longo do tempo e do espaço – transpostas as fronteiras e “dada a diferença” entre Dinamarca, Inglaterra e Brasil – é imediatamente sucedida por um contraste que marca, “ao canto da boca,” as coordenadas locais. Isto se verifica no próprio vocábulo e no próprio tecer das palavras das *Memórias Póstumas* - a expressões eloqüentes de referência literária shakespeariana, o memorialista em seguida acrescenta:

“Lembra-me que estava sentado [...] com o livro do poeta debaixo das mãos, e o espírito ainda mais cabisbaixo que a figura – ou jururu, como dizemos das galinhas tristes.”⁵³¹

Jururu – a expressão contrasta de tal maneira com o universal shakespeariano, que o resultado é cômico e estranhamente pertinente, singularmente complementar. A comicidade sonora e lingüística talha, através da pena afiada de Machado, coordenadas únicas, nacionais. O câncer é universal, a morte é universal, as leis da natureza são universais e sentimentos humanos tais como a tristeza e o luto pela perda da mãe também o são. Pode-se estar “hipocondríaco”, deprimido, enlutado ou “hamletiano” ao redor do mundo, mas a expressão “*jururu* como dizemos das galinhas tristes” marca uma certa especificidade, idiomática e geográfica, brasileira – afinal, e de acordo com as próprias palavras de Machado, somos *nós* que dizemos, não Shakespeare.

Há também, é claro, o esdrúxulo da imagem, fundindo homens e galinhas, transferindo Shakespeare ao galinheiro e associando, ainda uma vez, “a pena da galhofa” (e da galinha) à “tinta da melancolia.” A fúria galhofeira de Machado não poupa o Brasil, não poupa o personagem e narrador das *Memórias Póstumas*, representante da elite brasileira, não resguarda Shakespeare e nem mesmo as galinhas. A galhofa, neste caso, reivindica status local e universal, demarcando e derrubando fronteiras.

Ainda uma vez, verifica-se o jogo, tenso e inescapável, entre o universal e o nacional, sem prejuízo de um e de outro. A adaptação faz-se presente a cada instante, importando não perder, e sendo legítimo reivindicar, a dimensão “hameliana” - no caso, a universalidade presente, por exemplo, no luto do rico e ocioso Brás, dilacerado diante da morte; ou na casmurrice do senhor de escravos brasileiro, remoendo inutilmente o

⁵³¹ Id. Ibid.

passado; na universalidade do “subsolo”, que não deixa de ser histórico - moderno, russo e, ainda mais especificamente, petesburguense; na procura universal de personagens dostoiévskianos por redenção e salvação, estando eles inseridos, ao mesmo tempo, em tradições cristãs universais e especificamente russas; e, finalmente, na universalidade das críticas elaboradas por ambos os autores, Machado e Dostoiévski, ao “universo infinito” da modernidade – às modernidades universais e locais, marcadas por ambas as feições e talhadas num jogo de espelhos partidos.

Espelhando tristeza shakespeariana e galinácea, Brás segue narrando a respeito do estado de luto:

“Apertava ao peito a minha dor taciturna, com uma sensação única, uma coisa que poderia chamar volúpia do aborrecimento. Volúpia do aborrecimento: decora esta expressão, leitor, guarda-a, examina-a, e se não chegastes a entendê-la podes concluir que ignoras uma das sensações mais sutis desse mundo e daquele tempo.”⁵³²

A dor existe, de forma atemporal e universal, diante da perda de uma pessoa amada – no caso, a mãe de Brás. Mas aqui temos um acréscimo voluptuoso, semelhante àquele descrito pelo memorialista do subsolo - temos a “dor de dentes” do “homem instruído,” moderno. O sentimento doloroso ganha adjetivação específica – taciturno – e não é apenas sentido, é apertado contra o peito, como um recém nascido; ou, antes, uma amante – porque neste “abraço” existe, conforme aponta o personagem, volúpia. Não se trata apenas de aborrecimento - é um “aborrecimento” peculiar, revestido de volúpia e sutileza. A “dor de dentes”, também neste caso, é mais sutil e indireta que aquela do “rude mujique” - não foram atingidos apenas os sentimentos de Brás, mas também sua consciência, que ficara, como nos referimos, “boquiaberta”, “humilhada” e finalmente inconformada diante de “Pandora” (“Tu és absurda!”) - chegando inclusive, como vimos, a buscar meio de derrotá-la, através de um invento genial e imortal, de natureza científica. “A sutileza do sentimento é deste mundo e daquele momento” carregando sua marca transcendente e universal, mas também histórica - um marco temporal, moderno, oitocentista.

Interessa neste ponto retomarmos a expressão de Dostoiévski – “todas as sinuosidades dessa volúpia [dos gemidos de dor]” – para compará-la à expressão correlata, utilizada por Machado – “a volúpia do aborrecimento.” Entregando-se a tal volúpia, Brás aperta ao peito a “dor taciturna”, embalando-a, cultivando-a, sofrendo e deliciando-se com ela.

⁵³² ASSIS, J. M. de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, op.cit., p. 62.

No leito de morte, pouco antes do “encontro” delirante com Pandora, Brás receberia a visita de Virgília. Ao contrário de Bentinho, o ‘defunto autor’ havia protegido-se de eventuais “casmurricas” suscitadas pelo casamento, pelas possibilidades de infidelidade conjugal. Não quisera casar-se com Virgília, a quem muito amou; mas tornou-se seu amante, logo depois de a moça casar-se com outro homem. Do ponto de vista da infidelidade amorosa, o “acordo” era seguro – Brás não seria o homem “traído”, mas o homem com quem se traía. O caso durou anos, rendeu grandes momentos de felicidade, mas, de acordo com o que tempo ordena e “Pandora” acaba por digerir, esvaiu-se.

Envelhecida, Virgília foi visitar o ex-amante moribundo. Tendenciosamente, eis os pensamentos que assomaram à mente de Brás:

“De dois grandes namorados, de duas paixões sem freio, nada mais havia ali, vinte anos depois, havia apenas dois corações murchos, devastados pela vida e saciados dela.”

[...]

[...] eu, prestes a deixar esse mundo, sentia um *prazer satânico* em mofar dele, em persuadir-me que não deixava nada.”⁵³³

Trata-se, de certa forma, como em Bentinho, de “roer o roído”, cultivar desgraças inerentes à vida como “galinhas chocando ovo”. Não haveria a possibilidade de pensar, ao olhar para a mulher que se amou, em coisas diversas da corrosão material, temporal e psicológica – o “murcha”, o “saciado”, o “nada”? Ainda que pensando e sentido a dor da passagem do tempo, não poderia o “bípede” Brás Cubas mostrar-se menos “ingrato” diante da vida, que, afinal, seja como for, ofereceu-lhe oportunidade de conhecer e ser feliz, e por um bom tempo, com uma mulher que dele se despedia? Não poderia o “defunto autor” registrar outras emoções que não um melancólico e derrotado inconformismo? Aparentemente não. E isto tem como fundo certa motivação que logo emerge – “um prazer satânico”. Murchar e mofar, viver e morrer zombeteiramente, a mofa como uma espécie de “vingança”, ou ao menos um disfarce, contra o mofo, o murcha, contra o mundo que se é obrigado a deixar. Haveria aí um “prazer satânico” que muitos “endemoninhados” dostoievskianos compartilham.

A zombaria machadiana, os “risos ao canto de boca” insistentes, quase onipresentes, carregam um quê de “satânico” – no sentido de não estarmos, evidentemente, diante de um humor inocente, infantilizado ou “construtivo”, mas demolidor, relativista e ao mesmo tempo acusatório, apontando “satãs” locais, históricos

⁵³³ Id. Ibid. p. 25-26. Grifos meus.

e universais. “Satãs jururus” do Brasil e “satãs” shakespearianos em sincronia assimétrica.

Os personagens “satânicos” de Dostoiévski por vezes levam sua “volúpia” mais longe, percorrem com ela caminhos mais extremos que os machadianos – são assassinos, suicidas (e não apenas na intenção), estupradores, molestadores de crianças.

A dimensão “satânica” da vida, das elites, dos “humilhados e ofendidos”, dos seres humanos em geral, do Brasil, de São Petersburgo, do Rio de Janeiro, da Rússia, de tradições e modernidades, ganham relevo na obra de ambos os autores, russo e brasileiro. Mas Dostoiévski, com a intensidade que lhe é característica, explora questões e alternativas ligadas a possíveis redenções espirituais.

Tais questões assumem direções bem distintas do “satânico” (embora o pressuponham, e dialoguem com ele, conforme veremos) e apontam uma grande especificidade da obra dostoiévskiana em relação à de Machado – trata-se de um autor que evoca e defende valores cristãos. A tensão entre vida e morte, entre perdição e redenção, entre crime e arrependimento, estão presentes no autor russo de uma maneira que não se pode perceber em Machado – não com a mesma intensidade, verdadeiramente abissal, justamente porque Machado concentra-se, como nos referimos, sobre as “capas de algodão” ou as “dores de dentes”, não apresentando maiores propostas redentoras – personagens que encarnem e representem propostas redentoras, de acordo com tradições e sensibilidades religiosas. Em Dostoiévski, não apenas “satã” toma a palavra - a mofa, o sofrimento, a loucura, e a falta de fé - mas os valores cristãos – e o próprio Cristo, de diversas maneiras - são evocados, e uma batalha toma lugar.

Como diria o apaixonado Mítia Karamázov, ele que também a amava a vida “com as entranhas”,

- “A beleza é uma coisa terrível [...]! Terrível porque indefinível, e impossível de definir porque Deus só nos propôs enigmas. Aí os extremos se tocam, aí as contradições convivem [...]. Existe um número formidável de mistérios! Um número excessivo de enigmas oprime o homem na terra. Decifra-os como és capaz e sai enxuto da chuva. [...]. Não posso, ademais, suportar que algum homem [...] comece pelo ideal de Madona mas termine no ideal de Sodoma. Ainda mais terrível é aquele que, já tendo o ideal de Sodoma na alma não nega o ideal de Madona, e seu coração arde de fato por ele [...]. Não, o homem é vasto, é vasto até demais [...]. Até o diabo sabe o que é isto, veja só. O que à mente parece desonra é tudo beleza para o coração. A beleza estará em Sodoma? Podes crer que é em Sodoma que ela está para a

maioria dos homens. É horrível que a beleza seja [...] também misteriosa. Aí lutam o diabo e Deus, e o campo de batalha é o coração dos homens.”⁵³⁴

É impossível, em Machado, encontrar personagens “karamazovianos” como Mítia, o devasso, instável, violento, e a um só tempo compassivo e generoso Mítia, que carrega “Sodoma na alma”, e, no peito, um “coração que arde” pelo ideal de Madona. Na vastidão dostoiévskiana, há espaço, a perder de vista, para diabo e Deus, “Sodoma” e “Madona”, e personagens sinceramente dilacerados entre ambos: dilacerados “com as [próprias] entranhas”, e com o “campo de batalha” que carregam dentro de si. A procura por “Madona” e a presença desta (misteriosa, envolta em enigmas) é bem mais presente em Dostoiévski que em Machado, ocupando um lugar não apenas de destaque, mas figurando no centro mesmo das preocupações do autor. Machado tende a concentrar-se em “Sodoma” e suas “dores de dente” que fazem gemer os “seguidores”, cujo egoísmo e falta de compaixão deixam vítimas pelo caminho - deixam a si próprios pelo caminho. É certo que - em *A Igreja do Diabo*, por exemplo - o escritor brasileiro também atenta para ‘os extremos que se tocam’, imiscuindo ‘capas de seda’ e ‘franjas de algodão’-remendadas, costuradas juntas e constituindo um mesmo todo; outro exemplo são os “loucos” de Itaguaí, que não chegam jamais ao ‘perfeito desequilíbrio’, nem ao ‘perfeito equilíbrio’ da alma, existindo, antes, e ao contrário do Dr. Bacamarte, na ambivalência. Mas a tendência predominante em Machado é, repetimos, concentrar-se sobre personagens que exibem seu “algodão” mais pura e ostensivamente, obscurecendo a “seda”, que, por vezes, sequer parece existir, em tipos cínicos como Brás. “Madona” não é uma questão, não configura uma busca e, quanto menos, uma grande batalha. Machado não é um autor comprometido com valores ou buscas de conteúdo salvacionista.

Dostoiévski olha quase obsessivamente para ambos os “lados”, imiscuídos, do “terrível” mistério - Madona e Sodoma, Madona e “Pandora”, mãe e inimiga. Há espaço pela maldizê-las e bendizê-las a todo o momento - e não raro ao mesmo tempo. A beleza misteriosa e o horror permanente se tocam incansavelmente. Entre clarões espirituais e “sodomias” aterradoras - literalmente mortíferas - Dostoiévski constrói um universo inteiro de “extremos que se tocam” e, deste universo, como de uma tempestade, não se pode sair “enxuto”.

Até no subsolo dostoiévskiano há uma voz amaldiçoada que declara, entre injúrias, gemidos e “dores de dente”:

⁵³⁴ DOSTOIÉVSKI, F. *Os irmãos Karamázov*. op. cit. p. 162.

“Minto porque eu mesmo sei, como dois e dois, que o melhor não é o subsolo, mas algo diverso, absolutamente diverso, pelo qual anseio, mas que de modo algum hei de encontrar! Ao diabo o subsolo!”

[...]

- Mas para que foi então que escreveu tudo isto? – disse-me.

[...]

Está ansiando pela vida, mas resolve os problemas da existência em um emaranhado lógico. E como são importunas, como são insolentes as suas saídas.[...]. Afirmo absurdos e se satisfaz com eles; diz insolências, mas sempre se assusta com elas e pede desculpas. [...]. [...] embora o cérebro funcione, o coração está obscurecido pela perversão. [...] E que capacidade de importunar, que insistência, como careteia! Mentira, mentira, mentira!

Eu mesmo inventei agora todas estas vossas falas. Isto provem igualmente do subsolo. Passei aqui quarenta anos seguidos, ouvindo por uma pequena fresta essas vossas palavras. Inventei-as eu mesmo.”⁵³⁵

Mesmo no solitário “subsolo”, diferentes “falas” ressoam, se entrecortam e dialogam todo o tempo, numa multiplicidade que Bakhtin denomina “polifônica”.⁵³⁶ “Enterrado há quarenta anos” o personagem ainda “ouve pelas frestas” e desconfia do próprio “emaranhado lógico”, se pergunta se ‘o coração obscurecido’ não estaria ‘ansiando pela vida’, e reconhece que o ‘melhor não é o subsolo, mas algo diverso’ – tudo isto com impertinência, entre idas e vindas circulares, circulando ele mesmo, incessantemente, entre o subterrâneo e suas “frestas”.

É curiosa a falta de esperança do memorialista, ao afirmar, misterioso, que existiria “algo diverso pelo qual anseio, mas jamais hei de encontrar.” Seria possível encontrar “algo diverso”?; são capazes alguns personagens dostoiévskianos de emergir do “subsolo” para abraçar algo novo? O autor explora as ascensões e quedas de circuitos intercambiantes entre as alturas da fé e os “subsolos” da angústia.

As “caminhadas”, por vezes redentoras, de personagens dostoiévskianos, são, neste sentido, mais “longas” que a de personagens machadianos, e o defrontar-se com ‘Pandora’ não menos assustador. Há, porém, certas “vozes” que afirmam que a natureza física pode – e mesmo deve – ser superada.

⁵³⁵ DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do subsolo*. op. cit. pp. 51-52.

⁵³⁶ Ver BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

5.4: Morrendo “de verdade” - “algo absolutamente diverso” em Dostoiévski.

Dostoiévski renovaria e redescobriria o amor à vida quando ficara – não em delírio, mas muito concretamente – face a face com “Pandora”.

Na madrugada do dia 22 de abril de 1849, o autor teve a casa invadida pela polícia e foi conduzido à Fortaleza Pedro e Paulo. A Terceira Seção⁵³⁷ infiltrara um agente nas reuniões do círculo Petrachévski, freqüentadas pelo autor, e várias prisões foram efetuadas. Depois de meses de interrogatório, Dostoiévski foi condenado, com outros 14 acusados, entre os quais Nicolai Spiéchniev e o próprio Petrachévski, à morte. Entre as causas da condenação, pesava contra o romancista, no relatório oficial, “a tentativa de, junto com outros, escrever contra o governo e fazer circular esses escritos mediante o uso de um litógrafo caseiro.”⁵³⁸ A pena foi comutada pelo Tsar, que, entretanto, determinou a simulação do cumprimento da sentença, como forma de ameaçar e castigar, criando inimaginável terror psicológico entre os condenados.

Dostoiévski tinha 28 anos recém completos quando foi levado à Praça Semenóvski, em dezembro de 1849, diante de um pelotão de fuzilamento. Outro condenado, F. N. Lvov, escreveu sobre o comportamento do autor naqueles instantes terríveis que seriam os últimos (segundo fizeram-no acreditar) de sua vida:

“Dostoiévski estava muito agitado, lembrou-se de *Le dernier jour d'un condamné*, de Victor Hugo. Aproximando-se de Spiéchniev, disse: - ‘Nous serons avec le Chist’. – ‘Un peu de poussière’, respondeu-lhe o último, com um sorriso oblíquo.”⁵³⁹

O autor vira-se a poucos minutos da morte quando a farsa foi desfeita e a verdadeira condenação decretada. Tão logo voltou à cela, escreveu uma longa carta ao irmão Mikhail, na qual se lê:

⁵³⁷ A Terceira Seção da Chancelaria Imperial de Sua Majestade era a polícia política do Tsarismo.

⁵³⁸ FRANK, J. *Dostoiévski: Sementes da revolta. (1921-1949)*. São Paulo: EDUSP, 1999, p. 362. É importante ressaltar que a existência do grupo clandestino reunido em torno de Spiéchniev permaneceu, até o século XX, desconhecida. Os membros deste grupo passaram a reunir-se no círculo de A. Palm e Serguei Dúrov (com quem Dostoiévski cumpriria pena de trabalhos forçados na Sibéria). O círculo Palm-Dúrov era uma espécie de dissidência, composto por freqüentadores menos ligados às discussões fourieristas da casa de Petrachévski, e que começaram a realizar as próprias reuniões, para as quais era reivindicado um caráter “musical e literário”. Usado como biombo pela sociedade clandestina de Spiéchniev, a qual tentou lançar a proposta, recusada, de criação de uma imprensa, o círculo Palm-Dúrov caiu sob as investigações policiais, que levantaram o envolvimento de Dostoiévski com semelhante projeto, mas jamais souberam da existência do grupo Spiéchniev. Anos mais tarde, o autor contaria a seu biógrafo, Orest Miller, que “muitas circunstâncias [do caso] desapareceram completamente de vista; toda uma conspiração desapareceu”. Citado em FRANK. Ibid. p. 368.

⁵³⁹ Citado em FRANK, J. *Dostoiévski: Os anos de provação (1859- 1859)*. São Paulo: EDUSP, 1999. p. 95. Em *O idiota*, Dostoiévski descreveu, através de um relato de Míchkin, a angústia profunda dos últimos instantes de um condenado à morte, fazendo referências ao romance de Victor Hugo. Ver DOSTOIÉVSKI, F. *O Idiota*. São Paulo: Ed. 34, 2002.

“A sorte foi lançada. Fui condenado a quatro anos de trabalhos forçados [...] e em seguida a servir como soldado simples. Hoje, dia 22 de dezembro [de 1849], nos levaram à praça Semenóvski. Lá, nos leram a nossa condenação à morte, fizeram-nos beijar a cruz [...] nos revestiram de nossas indumentárias mortuárias (longas camisas brancas). Depois, três dentre nós foram atados a postes para execução da pena. Eu era o sexto e nos chamavam em grupos de três, eu estava na segunda leva, conseqüentemente, não me restava mais que um minuto de vida. Eu pensei em ti, irmão [...] foi só neste momento que soube o quanto te amo, meu querido irmão!”⁵⁴⁰

“Não mais que um minuto de vida” - uma espera consciente e esvaziada de esperança, por parte de um jovem saudável, em pleno vigor físico e criativo. Olhar para os companheiros amarrados a postes, diante de um pelotão de fuzilamento, sabendo-se o próximo de uma insensível e absurda “fila” - é possível visualizar a cena, mas impossível captar o insólito da situação do condenado; resta-nos, não sem esforço, imaginar apenas.

No momento final, o que assomou à lembrança, segundo o relato de Dostoiévski, foi a imagem amada do irmão - ‘Só neste momento soube o quanto te amo’. Mikhail e Fiódor Dostoiévski eram grandes companheiros, mas foi no momento mais decisivo, a acreditar nas palavras do irmão mais jovem, que o amor se revelou em toda sua amplitude e profundidade, em exatidão imensurável, não algébrica, subvertidos a ‘lógica’, o ‘cálculo’ e o cotidiano até então conhecidos. O momento da morte, no documento, é descrito como um momento de revelação, e a “ressurreição”, totalmente inesperada que se seguiu, ainda como outra grande revelação - em si mesma e nos desdobramentos que provocaria “na carne e no sangue”⁵⁴¹ do autor.

Vida e morte condensadas, quase “encarnadas” diante dos olhos, em circunstâncias que poucas pessoas têm ocasião de experimentar de forma tão consciente. As impressões, sentimentos e revelações do instante marcariam, repercutindo sempre na trajetória e, inevitavelmente, na obra de Dostoiévski.

Depois que a farsa fora revelada e a sentença – comparativamente branda, mas, em termos absolutos, terrível - decretada:

“Eu não perdi a esperança nem a coragem. A vida é vida em todo lugar, a vida está em nós, e não no mundo exterior. Em torno de mim [na prisão] haverá homens, e ser um *homem* entre outros homens e assim permanecer, em todas as provações possíveis não perder a esperança e a coragem - aí está a vida, aí está sua finalidade. Eu tomei consciência disto. Esta idéia me penetrou a carne e o sangue.”⁵⁴²

⁵⁴⁰ DOSTOIÉVSKI, F. *Correspondance. Tome I – 1832-1864*. Paris: Bartillat, 1998, p. 318-319.

⁵⁴¹ Id. Ibid. p. 321.

⁵⁴² Id. Ibid. p. 321. Grifo do texto original.

Uma idéia reveladora – que, enquanto idéia, fora concebida no cérebro, nascida da, e apreendida na, consciência - ganha vida e toma dimensões “sanguíneas”, penetrando na ‘carne’ e no ‘sangue’, no próprio fluxo vital do autor. Trata-se de uma espécie de circuito vivo – mente, corpo, sangue - revelador do apreço pela vida. A idéia se funde e se incorpora ao sentimento. É como se o condenado, inesperadamente perdoado, redescobrisse e reconcebesse a vida. Esta estaria em toda a parte, inclusive na “casa dos mortos” para a qual Dostoiévski seria enviado – experiência que, certamente, também exerceu tremendo impacto sobre o autor.

Depois da ‘carne’ e do ‘sangue’, o autor volta-se para a ‘cabeça’:

“Esta cabeça que criava e que vivia da vida suprema da arte, que conheceu as demandas elevadas do espírito [...], esta cabeça já está separada de meus ombros. Não restam mais que a memória e as imagens criadas que ainda não fiz encarnar. Elas me atormentarão, é verdade. Mas em mim resta um coração, e esta mesma carne, este mesmo sangue que pode igualmente amar e sofrer, desejar e relembrar [...]. On voit le soleil! [Vemos o sol!]”⁵⁴³

A expressão francesa vem de *O último dia de um condenado*, de Victor Hugo, obra que, como nos referimos, foi lembrada pelo escritor durante a farsa sinistra da execução. Em *O idiota*, quando Ippolit ameaça suicidar-se, o sol é evocado, conforme vimos, como a fonte mesmo de toda a energia vital; na praça Semenóvski, Dostoiévski provavelmente olhou para essa “fonte”, pensado ser a última vez. A alegria de poder olhá-la ainda e pelos próximos dias e anos, figura, nas circunstâncias em que a carta fora escrita, como uma alegria imensa, um espécie de milagre. A “cabeça” que se dedicava à “vida suprema da arte” talvez houvesse sido “ceifada” - o jovem romancista seria privado, ao menos enquanto na prisão, da atividade literária -, mas lá estava o sol e a vida dentro e fora do autor. É interessante que, embora Dostoiévski afirme que tivera a “cabeça arrancada dos ombros” enquanto o “coração” permanecia intacto, ele estabelece, ao mesmo tempo, forte ligação entre atividades criadoras da “cabeça” e o “coração” - os sentimentos atormentariam, uma vez que as formulações da mente fossem impedidas de “encarnar”, ganhar vida através da pena. No circuito ‘cabeça-carne-sangue’ as imagens literárias se imiscuiriam, como fantasmas fadados ao desaparecimento:

⁵⁴³ Id. Ibid. em francês no original.

“Meu Deus, quantas imagens vivas, criadas por mim, vão perecer, desmaiar na minha cabeça, ou se diluir como um veneno no meu sangue! Sim, se não puder mais escrever, morrerei. Antes quinze anos de detenção, mas com a pluma nas mãos.”⁵⁴⁴

Ambições literárias parcialmente esmagadas, o autor ainda assim celebra a vida – ou a oportunidade de renascer.

“Nunca tantas riquezas espirituais, abundantes e sãs se assomaram em mim tanto quanto hoje. Mas será o corpo capaz de agüentar [a dura jornada até a, e a estadia forçada na, Sibéria]?”

Como se sabe, “Pandora” é “indiferente às virtudes” (inclusive literárias), à saúde ou à exuberância espirituais do sujeito, cega à experiência vital/mortal que Dostoiévski acabara de atravessar. Pouparia ela o autor? Ou pereceria ele na longa jornada do exílio, em pleno inverno russo? Absurdo seria ver-se perdoado, no último instante, de uma sentença de morte, e morrer logo depois em decorrência da exaustão ou das intempéries físicas – uma corrente de ar, semelhante a que acometeu Brás Cubas, ou nem tanto, pois nos trópicos o vento sopra, certamente, menos gelado, poderia carregar o autor russo. Felizmente, não foi o que aconteceu, mas percebemos nas palavras de Dostoiévski a tensão permanente e complementar entre pensamento e sentimento, entre o orgânico e o espiritual, entre o espírito são e o corpo enfermo, entre a “carne” que apodrece, tão logo entregue à “Pandora”, mas que guarda, em si, além de sangue vital, toda uma riqueza espiritual. Um frágil invólucro de pele revestia e resguardava o “espírito” encarnado de Dostoiévski, que pensava em ambos os lados da vida e da morte – no sentido intangível e no prosaísmo transitório e frágil da natureza material, ‘avançando de mãos dadas, mas sem se excluir’.

Acima de tudo, o autor parecia um “bípede grato”, extremamente agradecido pela chance de viver, ainda que em circunstâncias brutais, restritivas e desconhecidas:

“Irmão, esteja feliz. [...] pelo amor de Deus, não chore, não chore por mim. Saiba que não perdi a coragem, lembre-se de que a esperança não me abandonou. Dentro de quatro anos, meu destino será mais leve. Serei um soldado raso [...] e um dia te abraçarei. Pois hoje eu estive à beira da morte, eu vivi três quartos de hora sob influência desse pensamento, eu conheci o instante último e, agora, eu vivo novamente!

[...] Se me desentendi com alguém, se causei má impressão nos outros, digam-lhe para esquecer tudo isto [...]. Não há em minha alma nem ódio nem amargura, eu queria tanto amar e abraçar, neste instante, ainda que fosse uma pessoa do passado. É uma alegria, que eu experimentei hoje, me despedindo daqueles [os companheiros de condenação] que me são caros, antes de morrer.”⁵⁴⁵

⁵⁴⁴ Id. Ibid. p. 322.

⁵⁴⁵ Id. Ibid. p. 323.

O autor revela um sentimento de suprema reconciliação com a vida e com o próximo. Diante da morte, tornaram-se amesquinhados, a ponto de desfazerem-se – ao menos por instantes – o fel, o ressentimento e as querelas do passado. A reconciliação cristã, o perdão e a revelação de que existiria algo maior, precioso (tão precioso, tão transitório e tão frágil), que deve ser valorizado acima de tudo, de todo o “aborrecimento” e suas “volúpias”. Não haveria tempo a perder, não haveria vida a desperdiçar:

“Quando me volto ao passado, eu sonho com todo o tempo perdido em vão, os desvios, os erros, a ociosidade, a inabilidade em viver. Como fazia pouco caso disto, quantas vezes pequei contra meu coração e meu espírito. [...]. A vida é um dom, a vida é felicidade; cada minuto poderia ser um século de felicidade. [...]. Agora, mudando de vida, eu renasço sob nova forma. Irmão! Eu te juro que não perderei a esperança e que preservarei puros meu espírito e meu coração. Eu renasço para melhor. Eis toda minha esperança, todo o meu consolo.”⁵⁴⁶

De certa forma e como poucas pessoas, Dostoiévski “morreu [e ressuscitou] de verdade”, ainda em vida. O breve diálogo com o revolucionário ateu N. Spiéchniev - a quem Dostoiévski admirara e com quem unira forças “subversivas”, contrárias ao regime da servidão e de opressão social da Rússia - merece, novamente, ser evocado: Na hora de “morrer de verdade”, o autor teria afirmado – “estaremos com Cristo”; como resposta, o eco descrente e oblíquo de quem se encontrava rigorosamente na mesma situação: - “um punhado de pó”. É impossível conter-se e não evocar, aqui, certas palavras atribuídas por Machado a Brás, muito semelhantes em conteúdo, embora díspares em circunstâncias – “este punhado de pó [pensava o personagem, enquanto jazia, doente, na cama], que a morte ia espalhar na eternidade do nada.”⁵⁴⁷

Em Machado, não há uma palavra sobre “Cristo” (ou a transcendência de maneira geral). O “pó” triunfaria, é o que faz entender. Em Dostoiévski há um enlace entre Cristo e o “pó”, entre o sagrado e a miséria – material e espiritual - humana, entre finitude e vida eterna. Este enlace, tenso e vacilante, mas sempre presente, encontra-se com grande força em *O idiota*, obra sobre a qual discutiremos. Entre o ‘punhado de pó’ e Cristo, algo parece certo: seria preciso enxergar além de *Humanitas*.

⁵⁴⁶ Id. Ibid. pp. 323-324.

⁵⁴⁷ ASSIS. J. M. de. Memórias póstumas de Brás Cubas. op. cit. p. 25.

5.5 Os santos aos vermes: (in)submissão

Na superação de *Humanitas*, Dostoiévski submete aos seus “dentes” o que pode haver de mais precioso. Na fragilidade do devorado, está também a força da superação - a resistência mais sofrida, miserável, a derrota do ponto de vista material e tangível, suportada com resignação e coragem, guardaria em si o triunfo mais sublime.

A ação dos “vermes,” na obra do autor russo, chega a incidir sobre o próprio Cristo, originando questionamentos metafísicos semelhantes - mas que conduzem a caminhos diferentes - aos apontados por Machado de Assis.

Em 1867, ano em que iniciaria a elaboração de *O idiota*, Dostoiévski estava a caminho de Genebra, quando se deteve em Basiléia, em visita ao museu local. Lá, uma obra o afetaria de sobremaneira. Tratava-se do “Cristo morto”, de Hans Holbein.

Segundo o relato da esposa, Anna G. Dostoiévskaja,

“ [o] quadro de Hans Holbein retratava Jesus Cristo após suportar torturas desumanas, retirado da cruz e em decomposição. Seu rosto inchado estava coberto de feridas sangrentas, sua aparência era horrível. O quadro deprimiu Fiódor Mikháilovitch, *que se sentiu derrotado* diante dele. Eu não tive forças para olhar o quadro [...] e fui para outra sala. Quando voltei, quinze, vinte minutos depois, encontrei Fiódor Mikháilovitch ainda diante do quadro, como se estivesse preso. A expressão de seu rosto era de *preocupação e susto*, a mesma que vi, várias vezes, no primeiro minuto de uma crise de epilepsia. Devagarzinho, peguei meu marido pela mão, levei-o para outra sala e me sentei com ele num banco, esperando, a qualquer momento, o início da crise. Felizmente, isso não aconteceu: Fiódor Mikháilovitch, aos poucos se acalmou, e quando saímos do museu insistiu em voltar mais uma vez para ver o quadro que tanto o impressionou.”⁵⁴⁸

Naquele ano, Dostoiévski iniciava a “gestação” do príncipe Míchkin, processo marcado pelo impacto da obra de Holbein - referida, mais de uma vez, em *O idiota*. Enquanto isso, Anna gestava o primeiro filho biológico do autor, já aos 46 anos de idade.⁵⁴⁹ O bebê se chamaria Sófia, em homenagem à sobrinha preferida de Dostoiévski, que emprestara seu nome, também, à personagem Sófia Marmieládova, a devota, sofrida Sônia, de *Crime e Castigo*.

Um pai amoroso despontou com toda força em março (ou fevereiro, no calendário russo) de 1868. Segundo Anna, o autor deixava todos os afazeres – que eram muitos, visto que escrevia *O idiota* sob prazo opressor, após receber diversos

⁵⁴⁸ DOSTOIÉVSKAIA, Anna G. *Meu marido Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Mauad, 1999, p. 133. Grifos meus.

⁵⁴⁹ Do primeiro casamento, o autor tinha o enteado Pácha Issáiev, de quem era próximo e a quem queria como um filho.

adiantamentos, solicitados como meio de aliviar a crítica situação financeira – para ninar a filha, ou simplesmente “ficar horas sentado ao lado do berço, cantando músicas ou conversando como ela.”⁵⁵⁰

Três meses após o nascimento, em maio de 1868, *Humanitas* devoraria a filhinha recém nascida de Dostoiévski, levada, como nosso Brás, por uma “corrente de ar”, desencadeadora da pneumonia “indiferente às virtudes – ou à idade – do sujeito.”⁵⁵¹ O pai ficou absolutamente desconsolado, beijando as mãos e o rosto do pequeno cadáver.⁵⁵² Desconsolado, longe da família e da pátria, pressionado por dívidas, que precipitaram seu afastamento da Rússia, e por prazos justos, o luto se faria junto às obrigações da escrita, que tornar-se-iam, sem dúvida, mais penosas. O período foi marcado, inclusive, por certa piora no estado físico do autor, acometido por sucessivas crises de epilepsia – doença que afetava também, como se sabe, o nosso Machado, discreto e silencioso, não obstante, em relação à mesma, provavelmente resguardando-se das terríveis “explicações” (pseudo) científicas, que recaíam sobre a doença – e sobre, além disso, sua própria condição enquanto mestiço; uma atitude bem diferente a de Dostoiévski, que atribui estados epiléticos a alguns de seus personagens mais marcantes (como o próprio Míchkin ou Smierdiakóv), chegando a descrever em seus romances, com minúcia e paixão, sintomas das crises.

Enquanto Anna gestava e dava à luz o bebê, que faleceria tão brevemente, o marido, como nos referimos, “gestava” e dava à luz o seu Míchkin, personagem

⁵⁵⁰ Id. Ibid. p. 142. Em carta ao poeta A. N. Máikov, que logo se tornaria padrinho de Sófia, o escritor derrama-se: “desde que vi Sônia pela primeira vez [...] eu conheci uma massa de sensações novas. [...] Elas se multiplicam e se desenvolvem dia a dia. [...] Eu anuncio que sua afilhada [...] é muito bonita, se bem que se pareça comigo de uma maneira incrível, infinitamente engraçada. É estranho. Se eu não visse, não poderia crer. [...] ela já tem minha expressão, minha fisionomia e até minhas rugas sobre a testa – ela está deitada, e dir-se-ia que compõe um romance. [...] Mas você é artista, e sabe que é possível parecer com alguém sem beleza e ainda assim ser bela.” DOSTOIÉVSKI, F. *Correspondance de Dostoievski III*. Paris: Calmann-Lévy, 1960, p. 209.

⁵⁵¹ Os pais, seguindo recomendações médicas, levavam a filha para passear ao ar livre – “um certo dia, maldito seja, em um desses passeios, começou a bises [vento] e, pelo visto, a menina se resfriou, pois, no mesmo dia à noite teve febre [...]. Imediatamente, consultamos o melhor médico infantil. [...] Fiódor Mikháilovitch não conseguiu se ocupar de nada e quase não se afastava do berço.” DOSTOIÉVSKAIA, Anna G. op. cit. p. 142.

⁵⁵² Segundo Anna, “Profundamente abalada e triste com a morte [da filha], temia muito por meu pobre marido: seu desespero era impetuoso, ele chorava aos prantos, como mulher, parado diante do corpo frio de sua querida menina, cobria de beijos seu rostinho pálido e suas mãozinhas. Nunca vi meu marido tão desesperado. Parecia que não iríamos suportar nossa desgraça.” Id. Ibid. pp. 142-143. Em carta a Máikov, em maio de 1868, o autor revela seu desconsolo – “Este pequeno ser de três meses [...] já era para mim uma pessoa, uma personalidade. Ela começava a me reconhecer, a me amar, sorria quando eu me aproximava. Ela gostava de ouvir as canções que cantava para ela [...]. Ela não chorava quando a pegava nos braços [...]. Hoje, pensam me consolar me dizendo que terei outros filhos. Mas onde está Sônia? Onde está aquele pequeno ser pelo qual, posso dizer, estaria pronto a aceitar o suplício da cruz, desde que ela vivesse?” DOSTOIÉVSKI, F. *Correspondance de Dostoievski III*. op. cit. p. 236.

imortalizado, e que encarnaria os ideais cristãos de Dostoiévski. Diante da imagem desoladora de Holbein, representado o cadáver de Cristo, diante da concretude brutal do pequeno cadáver da filha, desolado e com a “consciência boquiaberta,” mente e corpo abalados por crises impiedosas, Dostoiévski escreveria toda uma obra reafirmando tais valores.

O que fazer diante de Pandora, corroendo as faces de Cristo e do bebê? Transcendê-la através da fé. No caminho, não poucos empecilhos – dúvidas, revolta, melancolia, perdas várias, inclusive da própria fé, paroxismos, humilhações, renúncias, loucura e até (não poucos e terríveis) crimes. Se Holbein conduziu Cristo ao túmulo solitário, à deformidade do suplício congelada num corpo sem vida, Dostoiévski conduziu seus personagens ao limite do desespero, ao “subsolo,” ao suplício espiritual, moral e social. Ao atingir tais limites, alguns deles enlouquecem, matam e morrem; outros matam, morrem e renascem, como Raskólnikov.

Para encontrar a salvação, a renovação espiritual, os personagens dostoiévskianos, como Cristo, atravessam o “deserto”, enquanto “demônios” vêm atormentá-los, tentá-los e confundi-los de diversas maneiras. À semelhança de personagens machadianos, eles “conversam” com “vermes e porcos” levando o “diálogo” mais longe – às profundezas do abismo, e-ou às alturas da renovação. E todos se detêm, impactados, como Dostoiévski, frente ao “Cristo morto.” É preciso ser resistente e muitos ficam a caminho, derrotados pelos seus – e nossos - “demônios.” São personagens sofrendores e torturados, que, como Cristo, descem ao “túmulo” sozinhos e sofridos, exauridos por longas travessias, e que, finalmente, ressuscitam.

5.6 Três ruas para viver, um asno para despertar: Míchkin, o ‘sublime idiota’.

Em *O idiota*, Dostoievski apresenta, logo de início, uma sumária descrição do herói principal, ressaltando – “tinha no olhar algo de sereno mas pesado, algo cheio daquela expressão estranha pela qual alguns percebem epilepsia no indivíduo à primeira vista.”⁵⁵³ A serenidade, no “idiota”, pressupõe sofrimento, e mesmo *o acolhe* enquanto indispensável.

Míchkin havia perdido os pais ainda criança, tendo um amigo da família, senhor abastado, tornado-se seu protetor, encarregando-se de sua educação. O personagem teria passado a vida no campo, por conta da saúde debilitada, não se mostrando completamente capaz de interagir com o que estivesse ao redor - vivia numa espécie de alheamento, ou, segundo definição do próprio, “as freqüentes crises de sua doença fizeram dele um idiota quase completo.”⁵⁵⁴ O sofrido príncipe passara por contínuas crises de melancolia, embotamento, epilepsia, em consequência das quais seria levado para tratamento na Suíça. Segundo o personagem, ao deixar a Rússia, ele “quase não regulava bem.”⁵⁵⁵ E nestas condições fora enviado ao exterior e submetido aos cuidados de um especialista. Estranhamente, porém, segundo a narrativa de Míchkin, não teria sido propriamente o especialista que conseguiu despertá-lo do estado de torpor:

“Quando me conduziram da Rússia através de várias cidades alemãs, eu ficava só olhando em silêncio, e me lembro que não fazia nenhum tipo de pergunta. Isto aconteceu depois de uma série de crises fortes e angustiantes de minha doença, e se a doença se intensificava e as crises se repetiam várias vezes seguidamente, eu sempre caía em total embotamento, perdia completamente a memória, e mesmo com a razão funcionando havia uma espécie de interrupção do fluxo lógico do pensamento. Eu não conseguia concatenar mais de duas ou três idéias de modo coerente. [...] Quando as crises passavam, no entanto, eu ficava novamente sadio e forte como agora. [...] minha tristeza era insuportável. [...] Lembro-me, eu despertei totalmente dessas trevas ao anoitecer, em Basel, ao entrar na Suíça, e fui despertado pelo rincho de um asno no mercado da cidade. O asno me deixou terrivelmente impressionado, e sabe-se lá por que gostei extraordinariamente dele, e ao mesmo tempo *tudo pareceu iluminar-se de repente na minha cabeça*.”⁵⁵⁶

⁵⁵³ DOSTOIÉVSKI, F. *O idiota*. op. cit. p. 22.

⁵⁵⁴ Id. Ibid. p. 49

⁵⁵⁵ Id. Ibid. p. 46.

⁵⁵⁶ Id. Ibid., pp. 78-9. Grifos meus.

A iluminação do “idiota”, como parece evidente, pouco tem a ver com as “luzes” da razão ou do “esclarecimento.” O clarão que se abre entre as trevas mais tristes, para despertar o personagem de seu embotamento, é de outra ordem - mais inspiração e espiritualidade que racionalização. É, mesmo, misteriosa, e insondável em seu mistério, revelando um movimento, ou uma temporalidade, que aparece insistentemente na obra do autor: “de repente” (*vdrug*). A expressão se repete com frequência na obra de Dostoiévski, em geral pontuando momentos de inflexões psicológicas e decisórias de seus personagens. A movimentação, como se sabe, é intensa, mesmo vertiginosa, e, ainda uma vez, marcada pela ordem do repentino, como um elástico ou uma mola, que, tensionados ao limite, “de repente” se arrebentam.

A tensão presente em cada movimento, cada reviravolta da mente - e mesmo do corpo, acometido por febres repentinas e “de repente” recuperado - de personagens como Raskólnikov, por exemplo, faz com que sua trajetória - “de repente” assassino, “de repente” arrependido, “de repente” criminoso confesso, “de repente” salvo - seja pontuada pelo insistente *vdrug* dostoiévskiano, no âmbito de um violento, não raro desgovernado movimento pendular, até a ruptura – no desastre ou em sofrida recuperação.

É interessante notar que, se a princípio, o “de repente” pode figurar enquanto arbitrário, ou mesmo artificial – como explicar a súbita mudança de idéia, postura, estado, destino? - não obstante, ele está em consonância, mesmo em harmonia, com a desarmonia dos espíritos atormentados representados por Dostoiévski, quase sempre no limite, no limiar – do desespero, da dor, da revolta, do sofrimento - e, assim, sujeitos a reviravoltas súbitas por definição, como se verifica em grande parte das reviravoltas e crises de diversas naturezas, pessoais, sociais, psicológicas, e mesmo financeiras, as quais, não obstante, resultam de processos. São os processos, tensos e dolorosos, que o autor nos faz acompanhar, sempre chamando atenção para a reviravolta, sempre registrando o repentino, misterioso, alentador ou desesperador, *vdrug*.

Míchkin narra sua súbita epifania eqüestre diante das aristocratas Iepántchin, mãe e filhas. A generala Iepántchin, por quem o jovem desenvolveria grande apreço recíproco, é uma matrona russa, apaixonada e bondosa. Em seus arroubos, espontâneos e cômicos, a personagem não escapa da ordem do “de repente,” e Míchkin a vê como uma espécie de criança, que se zanga, grita e chora, não disfarça e controla pouco os sentimentos, mas que não carrega maldade.

Diante do riso das filhas, que acharam muita graça na história do asno, a mãe se exaltaria um tanto e ainda uma vez –

“Tudo isso é muito estranho, mas pode deixar de lado a história do asno. [...]. De que não paras de rir, Aglaia, e tu, Adelaida? O príncipe falou magnificamente do asno. [...] queira desculpá-las, príncipe, elas são boas. Estou sempre a repreendê-las, mas eu as amo. São cabeças de vento, levianas, loucas.”⁵⁵⁷

Jovial e sem maldade, porém, Míchkin não se ofendera com as risadas – “no lugar delas, eu não perderia essa oportunidade [de rir].”⁵⁵⁸ O príncipe é franco, crédulo, direto e sem reservas, sem receios de se expor. Neste sentido, o personagem é comparado diversas vezes, e quase sempre de forma positiva, a uma criança – segundo o general Ivan Iepántchin, tomado de afeição pelo príncipe, tratava-se de “uma criança completa, e inclusive daquelas que dão pena.”⁵⁵⁹ Tais atributos valem ao personagem, no meio mundano da alta sociedade petersburguense, a pecha de “idiota”, e revelam-se, não raro, convites tentadores para zombarias, abusos da boa fé “infantil” do “idiota,” e mesmo agressões – entre elas, uma bofetada no rosto e uma tentativa de assassinato –, mas também despertam grandes doses de apreço, simpatia, confiança e ainda o amor de duas belas mulheres – Aglaia e Nastácia, que, amando-o, enredam-se, ao mesmo tempo, em afetos negativos, como o ciúme, a rivalidade, o ressentimento.

A bondade do príncipe produz efeitos ambivalentes, na medida em que contribui para suscitar, por vezes, o que há de melhor, e por vezes (não raro ao mesmo tempo) o que há de pior nos personagens que o cercam. Entre os mesmos, a convivência de sentimentos de morte e de vida, de simpatia (e mesmo amor cristão) e de aniquilação, se manifesta com força especial em Parfen Rogójin, cuja descrição física, apresentada de imediato no romance, contrasta com a serenidade apontada naquela de Míchkin, mas compartilha, com a descrição do “idiota”, o peso do sofrimento:

“Distingua-se particularmente neste rosto uma palidez mortiça [...] e ao mesmo tempo algo apaixonado, que chegava ao sofrimento e não se harmonizava com o sorriso insolente e grosseiro nem com o olhar agudo, cheio de si.”⁵⁶⁰

O sorriso e o olhar de Míchkin, por outro lado, não carregavam o orgulho e a zombaria presentes em Rogójin e em outros personagens. E é com um sorriso franco, divertido, que o príncipe acompanhava as irmãs Iepántchin, enquanto elas riam dos

⁵⁵⁷ Id. Ibid. p.79.

⁵⁵⁸ Id. Ibid. 79.

⁵⁵⁹ Id. Ibid. 74.

⁵⁶⁰ Id. Ibid. 21.

relinchos “despertadores” do burro suíço. Então Alieksandra, a irmã mais velha, faz uma observação bastante reveladora do *vdrug* que Dostoiévski pontua de forma tão insistente nos trajetos de seus personagens:

- “Aliás, a história do asno também foi inteligente [...], o príncipe contou de modo muito interessante um caso de sua doença e como passou a gostar de tudo através de um impulso de fora. Sempre achei interessante como as pessoas enlouquecem e retornam à sanidade. Sobre tudo se isso acontece de repente.”⁵⁶¹

Enlouquecer e tornar à sanidade, ou o caminho inverso, passando da sanidade à loucura, de forma repentina e por um impulso exterior - bem entendido, para que tal impulso possa exercer seu “efeito” súbito, pressupõe-se uma série de “impulsos” internos menos tangíveis e repentinos. Nisto, ainda uma vez, verifica-se a tensão entre processo angustiante e ruptura, que se fundem na mente e nas vozes próprias dos personagens dostoiévskianos.⁵⁶²

Mas o que teria sido, no “impulso de fora” representado pelo asno, que “de repente” chamou a atenção e despertou o príncipe?

- “Desde então [do episódio relatado] gosto imensamente dos asnos. É até uma espécie de simpatia que nutro por eles. Passei a fazer perguntas sobre eles antes de tudo porque eu nunca os havia visto e no mesmo instante verifiquei que se trata do mais útil dos animais, trabalhador, forte, paciente, barato, resistente; e através do asno gostei subitamente de toda a Suíça, de sorte que toda a tristeza anterior passou por completo.

[...]

O asno é um animal bom e útil.”⁵⁶³

Quem saiu da Rússia, para tratamento médico, foi um homem sofrido, de consciência e humor embotados, que, melancólico, deixava-se conduzir passiva e indiferentemente.⁵⁶⁴ Quem volta, quatro anos depois, carregando uma velha trouxinha a

⁵⁶¹ Id. Ibid. 80

⁵⁶² Mikhail Bakhtin aponta como característica básica e original da obra de Dostoiévski a expressão de diferentes vozes – consciências, pontos de vista, projetos e sensibilidades – que não necessariamente coincidem com, e muitas vezes até caminham em sentido contrário às, idéias do autor. Assim, a obra seria marcada pelo “ressoar” de diferentes “vozes” autônomas, ou pelo que Bakhtin denomina polifonia. Ver BAKHTIN, Mikhail. op.cit.

⁵⁶³ DOSTOIÉVSKI, F. *O idiota*. op. cit. p. 79.

⁵⁶⁴ Nas *Notas de inverno sobre impressões de verão*, e em sentido inverso à passividade melancólica atribuída a Míchkin a caminho da Alemanha, Dostoiévski narra como se impacientou, cheio de ansiedade e energia, durante o percurso pelas linhas de ferro: “Ah, como é enfadonho ficar ociosamente sentado em um vagão de trem [...]. Embora estejam transportando você, se preocupam com você e de vez em quando até o embalam tanto que, parece, não há mais o que desejar, apesar de tudo uma angústia invade, e esta angústia procede do fato de que você mesmo não faz nada [...] você tem que ficar sentado, esperando que o levem ao destino. Palavra, às vezes dá até vontade de saltar para fora e sair correndo, com as próprias pernas, ao lado da máquina. Que seja pior, vá lá que me canse por falta de hábito, me desvie do caminho,

conter todos os pertences (motivo de galhofa e desprezo), é um homem incomparavelmente mais sadio, de alma mais leve, revigorado, renovado, que, após receber tratamento de especialista estrangeiro, uma espécie de alienista suíço, despertou, de fato, como dissemos, através de algo tão prosaico, humilde e externo (não obstante com profundas “conexões” internas) como os relinchos de um burro.

Joseph Frank observa que

“Naturalmente, o burro tem óbvias implicações evangélicas [...]; esse animal paciente e laborioso, de conformidade com o cenotismo cristão, também enfatiza a ausência de hierarquia na apreensão extática do milagre da vida por parte de Míchkin.”⁵⁶⁵

Bom, trabalhador, humilde e útil – útil no sentido de disponibilizar a própria força, colocando-a a serviço do próximo; servir sempre e não necessariamente recebendo recompensa. Em uma criatura tão prosaica, a beleza e o mistério da vida, o sinal de que algo existiria, e estaria em toda parte, para além dos tormentos interiores, ou das “trevas” que embotavam o pensamento do “idiota”.

Míchkin ainda narra junto às mulheres, curiosamente, a história de um homem com quem teria travado conhecimento - o sujeito haveria lhe contado a história de como foi condenado à morte por crime político. Ao patíbulo, a pena fora capital anunciada, mas, “minutos depois foi também lido o indulto e designado outro grau de punição.” No intervalo entre um evento e outro, o condenado esteve inteiramente convicto “de que morreria de repente.”⁵⁶⁶ Seguem detalhes que correspondem, quase com exatidão, às circunstâncias vivenciadas por Dostoiévski em 1849.

Ao príncipe Míchkin, à “voz” do personagem, o autor confiara e emprestara sua experiência pessoal mais decisiva, acrescentando:

“depois que se despediu dos companheiros, restaram aqueles dois minutos [...] que ele havia reservado para *pensar em si*; [...] queria fazer a idéia mais breve e nítida de como iria pensar aquilo que estava acontecendo: no momento ele [...] vivia, mas dentro de três minutos já seria um *nada*, alguém ou algo – como alguém? Onde? [...]. Por perto havia uma igreja e sua cúpula dourada brilhava sob o sol [...]. Parecia que esses raios [refletidos pela cúpula] eram sua nova vida, que dentro de três minutos ele se fundiria a eles de alguma maneira... O desconhecido e a repulsa causada por esse novo que estava prestes a acontecer eram terríveis.”⁵⁶⁷

e tudo sem necessidade! Em compensação, vou com as próprias pernas, encontrarei o que fazer e *me ocupar pessoalmente da minha tarefa* [...]” Ver: *O crocodilo*; e *Notas de inverno sobre impressões de verão*. op.cit. p. 81. Grifos meus.

⁵⁶⁵ FRANK, J. *Dostoiévski: os anos milagrosos*. op. cit., p. 423.

⁵⁶⁶ DOSTOIÈVSKI, F. *O idiota*. op.cit. p. 83.

⁵⁶⁷ Id. Ibid. pp. 83-84. Grifos do texto original.

O medo e a repulsa diante do desconhecido por excelência. Nada, alguém ou algo - o que restaria? E aonde? Para onde iria? E, quase vinte anos depois, para onde teria ido Sônia? - conforme indagaria o pai desconsolado. A crueldade de ver antecipada, de forma forçada, fria e proposital, a ‘fusão’ com ‘os raios de sol’ é descrita de maneira comovente. E ainda que a metáfora seja poética – o fim da vida e a fusão “solar”, universal – o condenado permaneceria aterrorizado, não desejando, de forma alguma, a antecipação da imagem que evocara, mas da qual não poderia estar certo.

“Mas ele dizia que naquele momento não havia nada mais difícil para ele do que um pensamento contínuo: ‘E se eu não morrer! E se eu fizer a vida retornar – que eternidade! E tudo isto seria meu! E então eu transformaria cada minuto em um século, nada perderia, calcularia cada minuto para que nada se perdesse gratuitamente!’”⁵⁶⁸

Conforme vimos, Dostoiévski revelaria as mesmas intenções ao irmão Mikhail. Mas viver cada instante como se fosse o último, e com intensidade tamanha – isto é, com a intensidade de quem se sabe e se vê a minutos do fim - não é fácil, talvez sequer possível. O “conhecido” de Míchkin, depois de recuperar o direito de viver, logo perderia o cálculo, o cômputo vital dos instantes.⁵⁶⁹ Após experiência tão extrema, no entanto, a vida ganharia nova dimensão.

O príncipe segue seu discurso a respeito dos horrores da condenação à morte, e sobre como a beleza e o valor da vida iluminam-se, num clarão de consciência, quando ‘Pandora’ se aproxima para ‘tomar de volta o que emprestou.’ Sobre uma execução que teria, ele mesmo, presenciado, Míchkin observa:

“Eu acho que enquanto estão conduzindo o condenado, este acha que ainda resta uma vida infinita para viver. Eu acho que a caminho ele pensava: ‘Ainda falta muito, ainda restam três ruas para viver.’”⁵⁷⁰

‘Três ruas para viver’ – a frase é simples, insólita e reveladora. Cada rua, uma infinidade: a infinitude experimentada por aquele que se encontra face a face com a própria finitude. Na conclusão do relato, há algo bastante revelador sobre “nós estaremos com Cristo” que Dostoiévski haveria dito a Spiéchniev: o condenado começa a subir as escadas do cadafalso; as pernas fraquejam, vem uma sensação de enjôo, “de repente ficou branco como papel”. E então um sacerdote aproxima de seu rosto um crucifixo. “ele beijou avidamente a cruz, precipitou-se para beijá-la, como quem tem

⁵⁶⁸ Id. Ibid. p. 84.

⁵⁶⁹ “ Diz Míchkin: – “[...] ele mesmo me contou [...] não foi nada desse jeito que ele viveu, e perdeu muitos e muitos minutos.” Id. Ibid. . p. 84.

⁵⁷⁰ Id. Ibid., p. 88.

pressa de não esquecer de levar alguma coisa de reserva, para alguma eventualidade, mas é pouco provável que ele tivesse consciência de alguma coisa religiosa.”⁵⁷¹

A fé espontânea, incorporada “na carne e no sangue” – acreditar “com as entranhas”, e não com a consciência, no momento decisivo da morte.

5.7 A “dialética” e a vida

Mesmo na condição de homem atormentado, sofrido, Míchkin não sustentava os “projetos” de grandeza e divindade presentes em personagens “endemoninhados”, como “Kiríllov de Deus” se arrogando “Deus Kiríllov”, Raskólnikov em busca do “extraordinário,” ou Gania, em suas ambições de tornar-se um Rothschild. Ao contrário, o “idiota” valoriza o laborioso, o paciente, o barato, o resistente que é frágil – é apenas um burro; a vida frágil que se manifesta nele mesmo e em todo o seu redor.

Na recuperação de Míchkin, além do asno, contribuiriam as crianças da aldeia onde fora tratar-se. Elas se tornariam amigas e principais companheiras – o personagem sabia falar às crianças porque tinha, ele mesmo, uma alma, apesar de atormentada, infantil, no que tange à franqueza e à ausência de cálculos interessados, maliciosos. Além das crianças havia Marie, uma frágil e infeliz mulher, que, à semelhança de Sônia, de *Crime e Castigo*, era uma inocente escoraçada, uma “humilhada e ofendida” que, mesmo sob as piores humilhações e injustiças, não perdera a bondade, a doçura e a fé. Míchkin, Marie e as crianças formam uma espécie de tríade, a incorporar o espírito da compaixão e do amor à vida. Cabe, entretanto, questionar se a simplicidade para a qual desperta o príncipe é indício necessário, de sua parte, de uma mera ingenuidade ou inocência.

A força do asno, a força de Míchkin, de Marie, de Sônia e das crianças é a força para a qual Raskólnikov, no epílogo de *Crime e Castigo*, render-se-ia. Inteiramente debilitado, moral e fisicamente, tendo chegado ao limite do desespero, era hora de Raskólnikov, como Míchkin, ver “desvanecer sua tristeza”. No exílio, preso em um campo de trabalhos forçados, doente e delirando de febre no hospital da “casa dos mortos” (em que condições uma pessoa poderia estar mais fragilizada?) o jovem teve

⁵⁷¹ Id. Ibid.pp. 88-89.

um sonho - Dostoiévski recorre bastante aos sonhos, possibilitando-nos, por vezes, “escutar”, por outros “ângulos”, a “voz”, no caso inconsciente, de seus personagens.

O sonho trazia um quadro desalentador: um mundo doente, condenado. Uma peste espalhava-se. Novos seres, microscópicos, mas “dotados de inteligência e vontade” se instalavam no corpo das pessoas que

“tornavam-se no mesmo instante endemoninhadas e loucas. Mas nunca [...] as pessoas haviam se considerado tão inteligentes e inabaláveis na verdade como se consideravam os contaminados. Jamais consideraram nada mais inabalável que suas sentenças, suas conclusões científicas, convicções morais e crenças. [...] cidades inteiras e povos eram contaminados e enlouqueciam. [...] cada um [...] atormentava-se ao olhar para os outros, batia no peito, chorava e torcia os braços. [...]. Não conseguiam combinar o que chamar de bem, o que chamar de mal. [...]. As pessoas se matavam umas às outras tomadas de alguma raiva absurda. Preparavam-se com exércitos para marchar umas contra as outras, mas os exércitos, já em marcha, começavam subitamente a se despedaçar, perdiam fileiras, os guerreiros se atiravam uns contra os outros [...] mordiam-se e comiam-se uns aos outros.”⁵⁷²

O delírio deixaria impressão persistente e dolorosa no doente, que não era capaz de deixar de rememorar-lo – ele próprio havia sido acometido pelo “vírus” voluntarista com que sonhara, acreditando na possibilidade de que indivíduos “extraordinários,” dotados de maior inteligência e talento que os demais, pudessem assumir os destinos da humanidade. E eis aonde o “vírus” conduzira o jovem: à enfermaria da “casa dos mortos,” e, mesmo lá, não o abandonara, continuamente “roendo” seu orgulho –

“Ele sentia vergonha até de Sônia [ela havia, por amor, acompanhado-o à Sibéria], que ele atormentava com tratamento grosseiro [...]. Mas não era da cabeça raspada e dos grilhões que se envergonhava: seu orgulho estava fortemente ferido; *era de orgulho ferido que estava doente*. [...]. Talvez tenha sido só pela força de seus desejos que então se considerou um indivíduo a quem era permitido mais que os outros. E embora o destino tivesse mandado o arrependimento, era um arrependimento abrasador, que despedaça o coração, afugenta o sono, um arrependimento cujos suplícios provocam visões com a força e a voragem! Oh, isto o deixava alegre. Sofrimentos e lágrimas – isso também é vida. Mas não se arrependia de seu crime. [...] Eis em que ele não reconhecia o seu crime: apenas de não o ter agüentado e ter confessado a culpa.”⁵⁷³

Raskólnikov sentia que falhara ao alçar-se às alturas de “homem extraordinário”. A falha era o principal e talvez único crime que reconhecia em si, e que não era capaz aceitar ou perdoar. Por isso “atormentava-se ao olhar para os outros, batia no peito, chorava e torcia os braços”, como os endemoninhados do sonho. Sônia é o contraponto – humilde, doce, “possuída”, não por “demônios” orgulhosos e

⁵⁷² DOSTOIÉVSKI, F. *Crime e Castigo*, op. cit. pp. 556-557.

⁵⁷³ Id. Ibid. pp. 553-4.

voluntaristas, assassinos ou suicidas, mas como que por “Cristo”. A compaixão e a postura amorosa do personagem fazem com que ela conquiste, por exemplo, de forma espontânea e quase instintiva, a simpatia dos galés, homens do povo, “infelizes” criminosos, embrutecidos e “marcados a ferro.”

“- Mãezinha Sófia Semeónova, tu és nossa mãe, carinhosa, querida, diziam os galés grosseiros, marcados a ferro, a essa criatura miúda e magricela”⁵⁷⁴, e que não tinha quaisquer vantagens materiais a oferecê-los. Raskólnikov não entendia como isto podia se dar, e por que, em contrapartida, e sem motivos aparentes, seus companheiros de prisão simplesmente o detestavam.

— “Tu és um grão-senhor – diziam-lhe. Tu andando de machado em punho, isso não é coisa de grão senhor”; ou ainda – “‘Tu és um herege! não crês em Deus!’ [...] Ele nunca conversara com eles sobre Deus e fé mas eles queriam matá-lo como herege; ele calou e não fez objeção.”⁵⁷⁵

O suposto “grão senhor” não era mais rico que a “mãezinha Sófia,” mas fazia, como ex estudante universitário, parte de uma elite intelectual, modernizada, “atingida pelo desenvolvimento geral e pela civilização européia” e “que renunciou ao solo e aos princípios populares, como se diz.” No caso, a renúncia ao solo significaria, fundamentalmente, a ruptura com a tradição religiosa cristã e ortodoxa, residente - e resistente - no povo, na “mãezinha Sófia”, em seus galés marcados a ferro, nos “humilhados e ofendidos” do ‘solo’ russo.

A frágil compleição física de Sônia – magra, pálida, rosto e mãos minúsculos, olhar doce e sofrido – sua pobreza, as injustiças e suplícios que suportara, remetem à fragilidade do Cristo. Nesta fragilidade há, *e através dela* se exerce, a despeito de aparências, uma força imensa, vital, que nada tem do “extraordinário” a que aspirava Raskólnikov, mas que alcança patamares tão elevados que o “endemoninhado” de quem Sônia se apieda e a quem ama, não conseguia, a princípio, vislumbrar.

Eis que “certa vez à tardinha” relativamente recuperado, mas ainda na enfermaria do presídio e atormentado pelo pavoroso delírio, Raskólnikov

“adormeceu; ao acordar foi inadvertidamente à janela [embaixo da qual havia o pátio do hospital] e avistou Sônia no portão do hospital. Ela estava de pé e parecia esperar algo. Nesse instante alguma coisa cortou o coração de Raskólnikov.”⁵⁷⁶

Mais alguns dias e de volta ao trabalho forçado, o jovem contemplava a “estepe sem fim banhada de sol”, o deserto e os acampamentos nômades, nos confins da Rússia

⁵⁷⁴ Id. Ibid. p. 556.

⁵⁷⁵ Id. Ibid. p. 555.

⁵⁷⁶ Id. Ibid. p. 558

– ali [pensava] havia liberdade e vivia outra gente [...] lá era como se o próprio tempo houvesse parado.”⁵⁷⁷ Assim divagava o jovem, ainda melancólico, quando de repente... Mais uma vez o *vdrug*, e este é o *vdrug* essencial e final do livro – todo o romance nele deságua, e aí se constitui a ruptura, a meu ver, mais difícil de compreender e, sobretudo, de acompanhar:

“eis que ao seu lado apareceu Sônia. [...].

De repente alguma coisa o impeliu a lançá-lo aos pés dela. Ele chorava e lhe abraçava os joelhos. [...] de imediato ela compreendeu tudo. Em seus olhos brilhou uma felicidade infinita. [...]. Eles quiseram falar mas não conseguiram. [...]. Os dois eram pálidos e magros, mas nesses rostos doentes e pálidos, já raiava a aurora de um futuro renovado, pleno de ressurreição e vida nova. O amor os ressuscitara [...].

[...] Nesse dia até lhe pareceu que os galés, antes seus inimigos, já o olhavam de modo diferente [...].

“Pensava nela [Sônia]. Pensou em como lhe atormentava permanentemente e lhe despedaçava o coração; lembrou-se de seu rostinho pálido e magro, mas agora essas lembranças quase não o torturavam. [...]. O que significavam todos esses, *todos* os suplícios do passado? [...]. Agora ele não resolvia nada de modo consciente, apenas sentia. A dialética dera lugar à vida, e na consciência devia elaborar-se algo inteiramente diferente”.⁵⁷⁸

Há aí, evidentemente, uma transformação, que resulta de longo e angustiante processo, de um percurso acidentado, atropelado pela morte, pelo crime. Teria Raskólnikov, simplesmente, tornado-se ingênuo como um asno ou uma criança, e por isso deixado a “dialética dar lugar a vida”? Seria esse um movimento simples, simplório? Seria o convulso Míchkin e a prostituída Sônia a encarnação mesma da ingenuidade, ou, ainda, da idiotia? Mais que isso, “deixar a dialética dar lugar à vida” significaria pôr-se a relinchar, como um asno, como um animal irracional, suspendendo ou negando por completo a capacidade humana da “dialética”?

Parece-nos evidente que não. Entre a vida e o animal não há intermédios e conflitos “dialéticos”; por outro lado, os mesmos conflitos enredam o ser humano em cada aspecto, constituindo um diferencial que o complexifica e o fundamenta. O que ocorre, no caso de Raskólnikov e outros “endemoninhados,” é que a “dialética” – o raciocínio e a idealização – excedem, suplantam e mesmo sufocam a vivência, configurando monomanias ou ‘dores de dentes’ além do limite suportável. Nestes casos, mesmo a razão é suplantada para desembocar na loucura, no “subsolo,” na melancolia paralisante, na embriaguez voluntarista ou, como Dostoiévski costumava referir-se, em

⁵⁷⁷ Id. Ibid. 558

⁵⁷⁸ Id. Ibid. p. 559. Grifos do texto original.

acessos de “febre”. São, por assim dizer, as “dores de dentes dialéticas,” e não a “dialética” ou a razão em si, que devem ceder espaço à vida, à possibilidade de convívio com a falha, o limite, a fragilidade, o laborioso e o humilde – com o “asno” de Míchkin. É a esta força que Raskólnikov se rende, quando se afasta da “peçonha dos desejos insatisfeitos” de torna-se um ‘homem extraordinário’, quando silencia os “gemidos perversos de um homem instruído do século XIX que sofra de dor de dentes” e entregue-se a uma espécie de sofrimento menos “ideal,” que a própria experiência, a própria falha e finitude, pressupõem.

Por outro lado, uma vida inteira e absolutamente “inocente,” sem intermediações “dialéticas” de desejos, racionalizações, expectativas e enganos, é, evidentemente, interdita aos seres humanos. O “algo inteiramente novo”, a renovação de Raskólnikov, passa fundamentalmente pelos sentimentos, mas nem por isso deixa de esboçar-se e desdobrar-se na consciência.

A inocência tranqüila da não consciência cabe, a princípio, aos demais seres, não humanos. Como afirma o stárets Zóssima, outro personagem que personifica ideais cristãos defendidos pelo autor,

“Em minha mocidade [...] eu percorria toda a Rússia com o padre Anfim, recolhendo donativos para o mosteiro; certa vez, dormimos com os pescadores na margem de um grande rio [...], e sentou-se em nossa companhia um jovem [...] camponês [...]. Vejo-o olhando à sua frente com um olhar enternecido e sereno. [...] e conversamos sobre esse mundo de Deus e Seu grande mistério. Qualquer relva, qualquer inseto, abelha, todos conhecem admiravelmente seu próprio caminho, mesmo desprovidos de inteligência testemunham o milagre de Deus, eles mesmos o realizam. [...] Olha para o cavalo – digo-lhe – esse animal muito grande se encontra ao lado do homem, olha para o boi que o alimenta e trabalha para ele, cabisbaixo e pensativo, olha para a fisionomia deles: que docilidade, que apego ao homem que freqüentemente o espanca de forma impiedosa, que doçura, que credulidade e que beleza em sua fisionomia. É até comovente saber que eles não tem pecado, porque tudo, exceto o homem, é sem pecado, e Cristo já os visitou antes de estar conosco. [...] pois o Verbo é para todos, toda criatura, toda folhinha aspira ao Verbo, canta a glória de Deus, chora a Cristo *sem saber*.”⁵⁷⁹

Aí estaria uma diferença fundamental entre o ser humano e as demais criaturas – o ser humano *sabe*. Trata-se de um saber limitado, parcial, mas, ainda assim, ali estaria a inteligência, a capacidade de raciocínio e a consciência livre para colocar-se “boquiaberta”, “humilhada”, revoltada ou obediente; para transpor a si mesma, ao menos por alguns instantes de felicidade e inspiração – ou de tristeza e desespero; para “doer” diante das faltas cometidas e das ofensas sofridas, para fazer escolhas; livre para

⁵⁷⁹ DOSTOIÉVSKI, F. *Os irmãos Karamázov*. op.cit. pp. 403-4. Grifos meus.

“chorar [ou não] por Cristo”, responsável, enfim, por pecar e se arrepender, reiteradamente. O livre arbítrio vincula-se ao pecado, mas também à redenção.

Na “voz” do stárietz Zossima ecoa o ideal do amor universal, a fusão de todos os seres, partícipes do ‘Verbo’. Todos e tudo O testemunhariam, mas o ser humano teria esta consciência - ele *sabe* que é testemunha. Se, segundo o monge russo, todas as formas de vida, exceto humanas, louvam a Deus sem saber, o louvor acontece de forma espontânea e inescapável, excluído o poder de decisão, a liberdade de recusa, de ruptura e pecado, ou a capacidade racional de questionamento. O louvor humano, *com* conhecimento de causa e por isso mesmo, segue caminhos mais tortuosos, entrecortado pela dúvida (ou pela possibilidade da dúvida), pelo questionamento, pela perda da fé, pela negação, por divergências, possibilidades de questionar a si mesmo e a virtualmente tudo que estiver em torno; é entrecortado, enfim, pela história. E a história, redemoinho pavimentado por (e engolidor destes) seres, agita-se freneticamente na modernidade – mudanças aceleradas trazem novas possibilidades de questionamento, novas alternativas de vida, novas dúvidas (metódicas, inclusive), consciências e discursos, parâmetros de pensamento alternativos, os quais, mais uma vez, interagem e se chocam com as tradições, notadamente as religiosas.

Dostoiévski dá voz ao “testemunho” humano em sua complexidade moderna, revelando “testemunhas” enquanto *sujeitos* - daí a polifonia de vozes autônomas que Bakhtin nos faz notar na obra do autor. Se existe polifonia, se há multiplicidade de discursos e consciências, é porque há história, há sujeito, consciência e o livre arbítrio, algo que o burro de Míchkin ou boi “cabisbaixo e pensativo” do stárietz, não podem exprimir – eis o seu limite. Sempre “pensativos e cabisbaixos,” sempre relinchando, servindo, louvando e testemunhando. Não há rupturas entre “pais e filhos”, e certamente não há as rupturas – *vdrug!*; *Plus ultra!* – modernas.

Dostoievski ecoa e interpreta a modernidade russa e a modernidade universal, a “perda” e a “reconquista” (parciais) de Deus e o desbravar de novos caminhos, povoado por novos e velhos “demônios”, escolhas, vislumbres e redensões.

Se “qualquer relva, qualquer inseto, abelha, todos conhecem admiravelmente seu próprio caminho mesmo desprovidos de inteligência”, os caminhos humanos, providos de inteligência, são infinitamente mais tortuosos, sofridos (do ponto de vista moral e psíquico), difíceis de encontrar e fáceis de perder. São, também, intercambiáveis e comparativamente mais livres, e por isso, certamente mais ricos.

É justamente esta riqueza que interessa apontar em Dostoiévski. E ela se faz presente não só nas vozes “endemoninhadas” e contestadoras de personagens como Kirílov, Stavróguin ou Ivan Karamázov, mas também nas trajetórias, nada simplórias e tanto menos retilíneas, de personagens como Míchkin, Aliócha (que afinal, trata-se, a exemplo dos demais irmãos, de um Karamázov) e seu stárietz. Estes figuram como contrapontos não menos complexos e, sobretudo, não menos *familiarizados*, com o “deserto” e seus “demônios.”

Os “santos” dostoiévskianos são, em larga medida, um oposto complementar aos “demônios”; suas vozes se misturam numa polifonia histórica, moderna e eterna. “Deus” e o “demônio” ressoam, e de forma nada sutil.

Se, ainda recorrendo ao discurso do stárietz, tudo o que não tem pecado ou inteligência conhece seu caminho, Míchkin, por sua vez, passaria por grandes dificuldades quando se tratava de encontrar o(s) seu(s), expressando, com contundência, a questão do tormento - o tormento da estranheza.

Falando sobre o estado doentio antes do encontro com o asno, o personagem ressalta: “era terrível para mim o fato de que tudo era estranho; isso eu compreendi. O estranho me matava.”⁵⁸⁰

Alheio, estranho (*tchujoe*), estranhamento - não saber, de antemão, e na contramão dos demais seres vivos, o caminho a seguir, sentir-se alienado em relação ao entorno, não reconhecer por onde se vai e o que se encontra à volta, e, o mais temeroso, ver-se obrigado a fazer escolhas, ou, no mínimo, a seguir, de alguma forma, pela vida. Alguns personagens dostoiévskianos, neste caso, deixam-se levar - como Míchkin em sua passagem pelas cidades alemãs - indiferentes e melancólicos, sem condições ou estímulo para assumir direções, ou o próprio destino. O melancólico Stavróguin, por exemplo, derrapa e se debate - entre crises de melancolia, períodos de indiferença e surtos de fúria, atitudes cavalheirescas e criminosas - contra diferentes ideologias, da eslavofilia ao socialismo, do ateísmo ao teísmo, sem “nenhum lugar onde repousar a cabeça”, até o desfecho final, suicida.

Míchkin conhece e, mais que isso, incorpora e *é* - a exemplo de outros seres humanos - o “estranho.” O “ingênuo” “idiota” sabia exatamente o que queria dizer, ao que se referia o suicida Ippolit, quando, em meio ao desabafo da revolta, declarara:

⁵⁸⁰ DOSTOIÉVSKI, F. *Idiot*. Moscou: Profizdat, 2007, p. 61. No original, “ужасно на меня подействовало, что все это чужое; это я понял. Чужое меня убивало.”
8.

“De que me serve toda essa beleza [da natureza, da vida] quando em cada minuto, em cada segundo eu devo agora e sou forçado a saber que até essa minúscula mosquinha ali, que está zunindo ao meu lado numa réstia de sol, até ela participa de todo esse banquete e esse coro, conhece o seu lugar, ama-o e é feliz, enquanto eu sou um aborto e só por minha pusilanimidade eu não quis entender isso até hoje.”⁵⁸¹

À “mosquinha” é reservado certo privilégio negado a Ippolit – o não saber, a não possibilidade de questionar o sentido da vida e da morte, apenas deixar-se estar na réstia do sol, voando como ordena sua natureza. Seus zunidos fariam parte do “banquete” e do “coro”, não configurando, assim, os gritos desarmoniosos, sofridos, livres e “pecaminosos” daqueles que *não* conhecem o seu lugar, *não* o amam, e *não* são felizes. O pequeno inseto que Ippolit contempla com certa inveja não incorporava o “estranho” e jamais poderia considerar-se, como o jovem personagem, “um aborto.”

Míchkin, familiarizado com o “estranho” que o “matava”, não ficaria indiferente ao discurso de Ippolit, que calaria fundo e dolorosamente na consciência “ingênuo” do personagem.

“Uma hora depois, já passando das três, o príncipe entrou no parque. Tentou adormecer em casa [onde Ippolit se hospedara e tentara cometer suicídio] mas não conseguiu por causa das batidas fortes do coração. Aliás, em casa estava tudo em ordem na medida do possível; o doente adormecera e o médico, que viera socorrê-lo, anunciou que não havia nenhum perigo maior. [...] Portanto, não havia motivo para temor.

Entretanto a intranquilidade do príncipe crescia de minuto a minuto. [...] sentou-se e súbito deu uma gargalhada, o que de imediato o deixou sumamente indignado. Sua melancolia continuava, estava com vontade de ir a algum lugar... não sabia para onde. Numa árvore acima dele cantava um pássaro, e ele ficou a procurá-lo entre as folhas [...]; súbito o pássaro levantou vôo da árvore, e por alguma razão veio-lhe no mesmo instante a lembrança da ‘mosca’ na ‘réstia quente de sol’ sobre a qual Ippolit escrevera que até ‘ela conhece seu lugar [...] ao passo que ele é apenas um aborto’. *Essa frase o deixara estupefato* ainda há pouco, agora ele a memorizava. Uma lembrança há muito esquecida mexeu-se dentro dele e súbito se esclareceu de uma vez.”⁵⁸²

Com estupefação e subitamente, o príncipe lembrou-se do primeiro ano de seu tratamento. À época, e a despeito do momento de despertar propiciado pelo burro, “ele era ainda inteiramente como um idiota, não era nem capaz de falar direito, às vezes não conseguia entender o que estavam querendo dele.”⁵⁸³ Desnortado, Míchkin contemplava a natureza caminhando pelas montanhas, tomado por sentimentos

⁵⁸¹ DOSTOIÉVSKI, F. *O Idiota*. São Paulo: Ed. 34, 2002, p. 464.

⁵⁸² Id. Ibid. P. 474. Grifos meus.

⁵⁸³ Id. Ibid.

inexplicáveis de angústia diante do espetáculo – ou, para nos referirmos à expressão utilizada por Ippolit, diante do “coro” – da vida. À beleza da natureza e ao céu claro contrastam-se os tormentos tenebrosos do “estranho” idiota:

“Uma vez subiu às montanhas em um claro dia de sol, e andou demoradamente com um pensamento angustiante que, todavia, de forma alguma se materializou. Diante dele havia um céu brilhante, [...], ao redor um horizonte claro a não acabar mais. Ficou muito tempo a olhar e atormentar-se. Agora recordava que havia estendido as mãos naquele azul claro e sem fim e chorado.”⁵⁸⁴

Um homem adulto e aos prantos, estendendo as mãos ao céu sem ao menos entender por que – o que esperava alcançar com as mãos estendidas? O horizonte? O infinito? Fundir-se aos “raios de sol”, antecipadamente, como o condenado à morte? Ou talvez esperasse que lhe caísse milagrosamente, direto do céu, nas mãos estendidas, uma resposta, quem sabe, a questões que sua (e, de maneira geral, nossa) “idiotia” não lhe permitiam contemplar, como “o que querem de mim” ou “para onde ir”?

Mais uma vez, Míchkin, como uma espécie de contraponto complementar a Ippolit, sabe bem ao que o suicida se refere quando exprime estranhamento diante da vida, a sensação de se estar deslocado, de ser um “aborto” de “Pandora.”

“Atormentava-o o fato de que ele era totalmente estranho àquilo tudo. Que festim é esse, que grande e sempiterna festa é essa que não tem fim e que há muito o vem arrastando, sempre, desde a infância, e à qual não encontrava meio de juntar-se. Toda manhã nasce esse mesmo sol claro; [...] toda tarde a mesma montanha nevada, a mais alta de lá, ao longe, nos confins do céu, arde em uma chama purpúrea; cada ‘pequena mosca [...] é um participante [...] conhece seu lugar, gosta dele e é feliz’; cada pé de relva cresce e é feliz! E tudo tem o seu caminho, e tudo conhece o seu caminho, sai cantando e chega cantando; só ele não sabe de nada, não compreende nada, nem as pessoas, nem os sons, é estranho a tudo e é um aborto. Oh, ele, é claro, não pôde falar naquele momento com essas palavras e externar a sua pergunta; atormentava-se de forma surda e muda, mas agora lhe parecia que dissera tudo isso e naquela ocasião, todas essas mesmas palavras, e que a respeito daquela ‘mosca’ Ippolit falara com palavras dele mesmo, de suas palavras e lágrimas daquele momento. Ele estava certo disso, e, sabe-se lá, seu coração batia movido por esse pensamento...”⁵⁸⁵

O herói cristão sustentava “doçura no olhar, [e] sorriso [...] isento de antipatia oculta”⁵⁸⁶. Olhar tão doce, semelhante ao de Sônia, já havia se deparado, mais de uma vez, com quadros de horror, e se mantinha doce a despeito, e até certo ponto como desdobramento, deles. Sustentar a doçura e a fé diante do horror, manter a fé e a integridade, como Sônia, diante da cruel devassidão em que se está mergulhado, é de

⁵⁸⁴ Id. Ibid.

⁵⁸⁵ Id. Ibid pp. 474-5

⁵⁸⁶ Id. Ibid p. 47.

uma força admirável, confundida, não obstante, tanto no caso de um como de outro personagem, no meio em que são contextualizados, como fraqueza, resignação covarde, negação da verdade, loucura, estupidez, cegueira, alienação.

Os doces olhos do príncipe já haviam se detido, arregalados, sobre o “Cristo morto” de Holbein. Mais uma vez, quando Ippolit, em seu discurso de protesto, refere-se ao quadro, Míchkin compartilha, embora de certa forma superando, a estupefação do suicida. De modo significativo, Ippolit havia se deparado com a obra na casa de Rogójin, que exibia uma cópia em suas paredes. O jovem compara a casa a um cemitério, e fica abalado, como o príncipe, sob os efeitos do cadáver de Cristo pendurado na sala escura.

Na descrição de Ippolit, podemos ter uma idéia do que Dostoiévski observara, com tanta atenção, durante o episódio do museu, narrado por Anna.

“Acho que os pintores pegaram a mania de representar Cristo, seja na cruz, seja retirado da cruz, ainda com o matiz de uma beleza inusual no rosto. No quadro de Rogójin não há uma só palavra sobre a beleza; ali está, na forma plena, o corpo de um homem que, ainda antes de ser levado à cruz sofreu infinitos suplícios, ferimentos, torturas e espancamentos [...] quando carregava a cruz e caiu debaixo dela. [...]. Na verdade, é o rosto de um homem que *acaba de ser* retirado da cruz, isto é, que conservou muita coisa viva, afetuosa; ainda não houvera tempo de enrijecer nada, de tal forma que no rosto do morto ainda aparecia o sofrimento, como se ele continuasse a senti-lo [...]; [...] o rosto não foi minimamente poupado; ali está apenas a natureza, e em verdade assim deve ser o cadáver de um homem, seja lá quem for, depois de semelhantes suplícios. [...] o seu corpo na cruz foi subordinado à lei da natureza de forma plena e absoluta. No quadro, este rosto está horivelmente fraturado pelos golpes, inchado, com equimoses terríveis, os olhos abertos, as pupilas esguelhadas; as escleróticas graúdas e abertas irradiam um brilho mortiço, vítrio.”⁵⁸⁷

O quadro humanizaria Cristo de forma radical, literalmente mortal. Na humanização, o acento recairia sobre o aspecto orgânico, fisiológico, sobre a materialidade bruta, sem concessões, sem “uma só palavra sobre a beleza.” Em lugar dela, o silêncio da morte, envolvendo um homem entre outros – um frágil sofredor, exposto à brutalidade dos demais e de ‘Pandora’, submetido a injustiças e covardias, submetido, enfim, aos gritos de dor de uma vida sofrida e ao silêncio da morte. Aquele que tinha o poder de expulsar demônios (literais e figurados) de corpos humanos, e transferi-los para porcos, encontrar-se-ia representado no contexto de uma materialidade tão radical, que o condenava a destino semelhante ao de quaisquer corpos, quaisquer porcos – aos “dentes roedores” de ‘Pandora’, indiferentes, até mesmo, ‘às virtudes’ do

⁵⁸⁷ Id. Ibid. pp. 456-7. Grifos do texto original.

Cristo. No rosto sem vida ainda havia o afeto da morte recente, ainda se contorcia a expressão de dor; os olhos, doces e videntes, são convertidos em bolsas ensangüentadas, inchadas, expostos à ação roedora dos vermes, pouco importando o que haviam visto ou feito ver.

“Todavia, coisa estranha; quando se olha para esse cadáver do homem supliciado, surge uma pergunta especial e curiosa: se esse cadáver fosse visto assim (e sem falta ele deveria ser exatamente assim) por todos os seus discípulos, por seus principais e futuros apóstolos, pelas mulheres que o seguiam e estavam ao pé da cruz, por todos os que nele acreditavam e adoravam, estes, ao olharem para esse cadáver, como poderiam acreditar que esse mártir iria ressuscitar? Aí vem involuntariamente a idéia de que, se a morte é tão terrível e as leis da natureza são tão fortes, então como superá-las? Como superá-las se agora elas não foram vencidas nem por aquele que em vida vencida até a natureza [...], aquele que exclamou ‘Talita cumi’ e a menina se levantou, ‘Lázaro, vem para fora’ – e o morto não saiu? Quando se olha esse quadro, a natureza nos parece com a visão de um monstro imenso, implacável e surdo, ou, mais certo, é bem mais certo dizer, mesmo sendo também estranho – na forma de uma máquina gigantesca de construção moderna, que de modo absurdo agarrou, moeu e sorveu, de forma abafada e insensível, um ser grandioso e inestimável – um ser que sozinho valia toda a natureza e suas leis, toda a terra, que possivelmente foi criada unicamente para o aparecimento dele!”⁵⁸⁸

No trecho em destaque, a natureza é comparada, “mesmo sendo estranho” a uma máquina moderna. Potência, precisão e indiferença. Cristo é moído em dois sentidos – o corpo e a idéia; a sensibilidade cristã estremeceria perante a pujança mecânica/ industrial de *Baal*.

Quem contemplara o quadro de Holbein e criara os personagens da trama fora um homem moderno, partícipe e testemunha das “santas maravilhas” que dominavam os mecanismos de “Pandora” e assumiam a frente quando se trata de sorver “um ser grandioso e inestimável”, assim consagrado pela tradição. Dostoiévski poderia ter, olhando para o quadro, não visto em absoluto o que projeta na “voz” e no olhar de seus personagens. O impacto da obra sobre o autor e sua atividade criadora poderia ter sido outro, ou, até, nenhum. Como olhar uma obra do século XVI e nela projetar, mesmo que de maneira indireta, a maquinaria moderna e sua habilidade de moer, comparando-a à ação de “Pandora” no início da Era Cristã (e sempre)? Não seria possível, diante da desagradável figura de Cristo representado daquela forma, simplesmente olhar adiante, seguir para outra sala do museu, desinteressada e mesmo esquecidamente? Não seria possível sentir que a materialidade sofrida, representada no quadro, ao invés de testar e abalar a fé, reforçaria a noção religiosa do sacrifício de Cristo como cumprimento da

⁵⁸⁸ Id. Ibid. p. 457.

salvação? Quem olha para o quadro é partícipe, a despeito das próprias vontades e projetos - junto com “cem mil” russos da elite culta - da sensibilidade e das suscetibilidades modernas. Dostoiévski é um autor cristão, mas um cristão alcançado pela modernidade, por assim dizer, cuja fé fora trespassada por questionamentos e impactos históricos que a contextualizaram, minaram e reforçaram de maneiras específicas.

Mais de dez anos antes da composição de *O idiota*, em Omsk, Sibéria, Dostoiévski escrevera a famosa e reveladora carta a Natália Fonvízina, esposa do deembrista M.A Fonvín, que havia voluntariamente seguido o marido ao exílio siberiano. O autor admirava a dedicação abnegada e a solidariedade da correspondente, e em 1854 confidenciou-lhe:

“A meu respeito, lhe direi que sou filho do meu tempo, filho da descrença e da dúvida, desde o presente e (eu o sei) até o túmulo. Que terríveis tormentos me valeram e me valem até hoje esta sede de crença, e quanto mais forte figura em minha alma, mais argumentos tenho para lhe opor. E, no entanto, Deus, por vezes, me envia instantes de paz absoluta. Nestes momentos, eu amo e me estimo amado pelos outros, e foram nestes instantes que forjei em mim um Credo no qual tudo me pareceu límpido e sagrado. Este credo é muito simples. Ei-lo: crer que não há nada de mais belo, mais profundo, mais simpático, mais razoável, viril e perfeito que Cristo, e que não só não há nada igual [...]. Mais que isso, se alguém me provasse que Cristo está fora da verdade, e a verdade esteve *realmente* fora de Cristo, eu preferiria ficar com Cristo que com a verdade.”⁵⁸⁹

A “verdade” moderna, ou, antes, a verdade científica, não veio ao respaldo da fé, não está “em Cristo” – a rigor, tampouco está “fora” dele. Simplesmente não tem a dizer, a exemplo do “quadro de Rogójin”, “uma só palavra a respeito da beleza” cristã (ou religiosa de maneira geral). Direcionado a “Pandora”, e não a quaisquer divindades, o discurso científico, revolucionário até em si mesmo, não surgiu visando a derrubada de deuses, mas a suscitou, parcialmente, entre as imensas conseqüências que trouxe consigo. A racionalidade e a “verdade” modernas não podem estar “em Cristo” inclusive por serem de outra ordem. Até onde esta “verdade” propõe-se a chegar – isto é, dentro dos escopos, metodologias e interesses que lhe são próprios, do ponto de vista exclusiva e rigorosamente científico – “em Cristo”, há, se é que ele existiu, *apenas* um corpo, submetido por, e traduzido em, leis que se expandem por todos os corpos – sejam os inexistentes (geométricos), sejam os que vivem e morrem na concretude material, cujos mecanismos são progressivamente devassados por conhecimentos cirúrgicos, anatômicos, químicos, e assim por diante. O discurso científico veio “dominar”, parcial

⁵⁸⁹ DOSTOIÉVSKI, F. *Correspondance*, Tome 1. op. cit. p. 341.

e progressivamente, “Pandora”; mas, ao se firmar enquanto discurso dominante e base mesma do poderio econômico, tecnológico e militar das “santas maravilhas”, contribuiu decisivamente, e quase a despeito de si mesmo, para minar “a verdade [tradicional] em Cristo”.

Os “cinquenta milhões” de russos, relativamente excluídos de processos modernizantes encabeçados por “cem mil”, os “rudes mujique” com quem Dostoiévski se vira “de repente” obrigado a dividir o espaço e vida na “casa dos mortos”, eram depositários, relativamente intocados (ao menos em comparação aos “cem mil”), da “verdade em Cristo”. Dostoiévski é alguém dilacerado, vagando, ele mesmo, “entre dois mundos”, entre duas verdades – “em Cristo” e fora, entre tradição e modernidade, entre fé e o “encanto” das ‘santas maravilhas’. Uma vez sob os efeitos deste “encanto”, os “gemidos de dor de dentes” transformam-se, tornando-se diferentes daqueles do “rude mujique” - há aí algo novo, há uma nova espécie de dor, ou um novo acréscimo à velha dor. A fé também não pode permanecer exatamente a mesma - a própria história, o movimento histórico modernizante, inquieto, arrebatador, a agita, a entrecorta, a dilacera. O “filho de seu tempo”, o “filho da dúvida” (cartesiana) sentir-se-ia, assim, “derrotado” (relembrando as palavras de Anna Dostoievskaia) diante da representação do cadáver de Cristo, mesmo que continuasse cultivando o ideal religioso na própria “carne” e no próprio “sangue”, na “idiotia” alternativa à “verdade” moderna, na “sede [irracional] de crença”.

Ou, talvez, o autor apenas acreditasse, através da “dialética”, ou da “consciência hipertrofiada” que *devesse* acreditar - que a fé era a melhor “opção”. Talvez o autor houvesse decidido “dialeleticamente” que melhor seria se a “verdade” estivesse “em Cristo”, escolhendo, consciente e voluntariamente, ficar com ela, e defendê-la junto aos demais. Seria a “sede de crença” que atormentava o Dostoiévski apenas uma sede “dialética”?

Certamente, há em Dostoiévski um misto da “idiotia” sagrada, da fé espontânea e tradicional, e da ‘dialética’ perpassada pela modernidade. O dilaceramento não se resolve, transparecendo na, e erguendo a, atormentada polifonia dostoiévskiana. Trata-se de um escritor “de seu [e nosso] tempo”, um escritor “da dúvida”, um escritor do dilaceramento.

Mais de quinze anos após a escrita da carta, *Os demônios*, e os “demônios”, doistoievskianos, a ecoavam, sem resolvê-la.

– “Se cresce? – gritou Chátov. [...]. Mas não foi você mesmo que me disse que, se lhe provassem matematicamente que a verdade estava fora de Cristo, você aceitaria melhor ficar com Cristo do que com a verdade?”⁵⁹⁰

A sentença marca, em *Os demônios*, o diálogo entre Chátov e Stavróguin – no âmbito do dialogismo permanente e intercambiante (modernamente dostoiévskiano) entre fé e descrença.

Stavróguin é alguém entediado, melancólico e que se mostra, quase sempre, indiferente. No caderno de anotações de Dostoiévski, no qual o autor esboçara o plano da trama, definindo resumidamente o caráter dos personagens, foi escrito sobre Stavróguin:

“O Príncipe – um homem que ficou entediado. Produto do século russo. É ativo e sabe como ser ele mesmo, isto é, manter-se afastado dos aristocratas, ocidentistas, dos niilistas [...] (mas para ele permanece a questão – o que é ele mesmo?). Ele responde – *nada*. Mas essa é uma natureza elevada e ser nada não o satisfaz e atormenta-o. Não descobre qualquer fundamento em si mesmo e fica entediado.”⁵⁹¹

Em seu relativismo, Stavróguin transita sem se apegar, sem deixar-se levar por crenças e ideologias. Buscando, voluntariosamente e sem sucesso, “recuperar a [ou adquirir algum tipo de] fé à força”, numa tentativa, por vezes desesperada, de não ser tragado pelo “nada” que o constitui. É ele quem, com seus discursos cambiantes, inspira noções tão díspares quanto os ideais eslavófilos de Chátov e o “suicídio lógico” de Kiríllov – “Você levou a razão dele [Kiríllov] ao delírio”, acusa Chátov.⁵⁹²

Nenhum dos personagens citados é capaz de acomodar o confronto entre “a verdade de Cristo” e a sua refutação “matemática”; todos terminam mortos de maneira trágica e prematura. Uma das sentenças mais fortes, comoventes e decisivas de Kiríllov condensa tal dilaceramento trágico:

“Deus é necessário e por isso deve existir. [...] Mas eu sei que não existe nem pode existir. [...] Porventura não compreendes que um homem com dois pensamentos como esses não pode continuar entre os vivos? [...] que só por isso alguém pode se suicidar? A idéia também devorou Stavróguin.”⁵⁹³

Deus, ou, antes, o dilaceramento entre fé e “matemática”, era a idéia fixa do ateu Kiríllov – ateu que, como Míchkin, adorava as crianças, era solidário e generoso, e que, como quaisquer crentes russos, quaisquer “rudes mujiques”, acendia lamparinas diante do ícone de Cristo. “Não posso pensar em outra coisa, pensei na mesma coisa a vida

⁵⁹⁰ DOSTOIÉVSKI, F. *Os demônios*. op. cit. p. 249.

⁵⁹¹ Citado em FRANK, J. *Dostoiévski: Os anos milagrosos*. Ibid. p. 531. Grifo meu.

⁵⁹² DOSTOIÉVSKI, F. *Os demônios*, p. 248.

⁵⁹³ Id. Ibid. p. 596.

inteira. Deus me atormentou a vida inteira.”⁵⁹⁴ A divindade convertera-se em monomania; a razão e a “matemática” em delírio.

“Deus” também atormentava Chátov, que abraçara os ideais eslavófilos e ortodoxos, louvando, como Dostoiévski, o povo russo enquanto depositário da “verdade em Cristo”. A eslavofilia de Stavróguin, logo abandonada, não deixa de ser uma espécie de tentativa análoga, mal sucedida, de “recuperar a fé.” Chátov procura abraçar a crença religiosa sendo um ex-revolucionário, outrora comprometido com idéias socialistas e ateístas, mas que havia, não obstante, mudado suas concepções – trajetória que nos remete, irresistivelmente, à de Dostoiévski.

Do ateísmo ao teísmo – seria a transição simples de ser realizada, e, sobretudo, “completada”? Ou ficaria sempre algo, um substrato insistente, um vácuo de dúvida, entre a fé e o crente?

No dilacerado diálogo entre Chátov e Stavróguin, sua “fé” figura mais como “dialética”, e mesmo voluntarista, que espontânea. Trata-se do diálogo entre a vontade, o esforço, de acreditar, e o seu (complementar) fracasso. Diante das declarações ideológicas reproduzidas por Chátov – deístas e eslavófilas, exaltadoras do milagre da ressurreição - diz Stavróguin:

- “Em suas palavras eu reconheço meu próprio estado de ânimo de dois anos atrás [...] e lhe asseguro que gostaria muito de confirmar tudo o que acabou de dizer [...], porém...

- Porém você precisa de uma lebre [...] ‘para fazer molho de lebre é preciso uma lebre, para crer em Deus é preciso um Deus’. Dizem que você andou dizendo isso em Petersburgo [...], que quis pegar uma lebre pelas patas traseiras.”

Então, Stavróguin dispara:

- [...] A propósito, permita-me também incomodá-lo com uma pergunta [...]. Diga, você pegou sua lebre ou ela continua correndo?

- Não se atreva a me perguntar com essas palavras [...]

- Permita-me fazê-la [a pergunta] com outras: você mesmo crê ou não crê em Deus?

- Eu creio na Rússia, na religião ortodoxa... creio no corpo de Cristo... Creio que o novo advento acontecerá na Rússia...

- E em Deus, e em Deus?

- Eu... eu hei de crer em Deus!”⁵⁹⁵

Entre a “lebre”/Deus e o sujeito há um lapso angustiado. Chátov corre e tenta superá-lo, sofrida e inutilmente, esgotando, na “corrida”, o fôlego. A tentativa, uma disparada para recuperar algo que se perdeu - uma “lebre” (ou um “Deus”) - pelas

⁵⁹⁴ Id. Ibid. p.121.

⁵⁹⁵ Id. Ibid. pp. 252-253.

“patas traseira””, é empreendida por Chátov, como dissemos, de maneira consciente, “dialética” e mesmo voluntarista – ele sabe que está correndo, que está tentando, e espera, em vão, alcançar – “eu hei de acreditar!”

Mas será que, uma vez tendo escapado Deus, é possível recuperá-lo? Ou talvez só quem ainda não perdera “matematicamente” sua “lebre”- o povo mais ligado às tradições religiosas - poderia continuar, sem esforços e carreiras, a alcançando? “Com Cristo” ou apenas um “punhado de pó”? Se Chátov procura resgatar a fé através da “dialética”, Míchkin aponta para uma incorporação mais espontânea, súbita (*vdrug!*), intuitiva, “idiota”, da “beleza cristã”. Nem por isso, o percurso do príncipe é menos acidentado, paradoxal e sofrido.

5.8 Perdendo a fé, recuperando a beleza: ainda sobre um quadro artístico e histórico.

A “pergunta especial e curiosa” a que se refere Ippolit em seu discurso suicida concerne, como vimos, à questão da fé – ou, mais especificamente, à perda dela – no mundo moderno; a questão, da maneira como é levantada a todo momento, em *O idiota*, insistimos, não é necessária e tanto menos atemporal, mas marcada pela história e, mais especificamente, pela feição moderna da mesma. Na feição do “Cristo morto” projeta-se a feição histórica da modernidade – daí, ao menos em parte, os questionamentos levantados por Ippolit, aos quais mesmo o religioso príncipe Míchkin, na Rússia da ortodoxia mas também do *niilismo*, não era estranho.

Em visita à casa de Rogójin, que cultivava paixão obsessiva (e homicida) por Nastácia, Míchkin, também ele, deparou-se com o quadro e

“olhou de relance para ele, como quem se lembra de alguma coisa, mas, sem parar, queria passar em direção à porta. Estava sentindo um clima muito pesado e queria sair o mais depressa possível daquela casa. No entanto, Rogójin parou subitamente diante do quadro.”⁵⁹⁶

O príncipe já havia visto a obra na Suíça e, segundo declarou, não conseguia esquecê-la. Então, novamente de forma súbita, inesperada, Rogójin disparara: “- [...] há muito tempo que queria te perguntar: tu acreditas ou não em Deus?”. Míchkin considera

⁵⁹⁶ DOSTOIÉVSKI, F. *O idiota*, op. cit. p. 253

estranho o modo pelo qual interlocutor faz a pergunta, e impressiona-se diante de sua declaração, afirmando gostar de olhar para o quadro.

- “Para esse quadro! – exclamou em um átimo o príncipe, sob a impressão de uma idéia repentina. [...]. “Ora, por causa desse quadro outra pessoa pode perder a fé”⁵⁹⁷.

Apenas o fato de o príncipe aventar a possibilidade de que “outra pessoa” pudesse perder a fé ao observar *Humanitas* devorando Cristo - além da lembrança insistente, do fato de a imagem haver se pendurado no “trapézio do cérebro” de Michkin (e de Dostoiévski) desde que a vira - situa historicamente o personagem. Este fora concebido, segundo explica o autor em carta a Apolon Máikov, para “representar um homem inteiramente belo. A meu ver, nada poderia ser mais difícil, sobretudo em nossa época. [...]. Eu me arrisquei [ao procurar fazê-lo], como na roleta.”⁵⁹⁸

Por essa época, a primogênita de Dostoiévski ainda não falecera, e a primeira parte do livro já surgira – escrita em tempo recorde de menos de um mês, antecedido por grandes angústias no processo criativo.⁵⁹⁹

Em carta à sobrinha Sófia, o autor também descreveu o herói do novo romance, sua ousada aposta na “roleta”:

“Trata-se de uma antiga idéia que me é cara, mas tão difícil que durante muito tempo não ousei abordá-la; se me decidi a fazê-lo é unicamente porque me encontrava em situação quase desesperadora. A idéia principal é representar uma natureza humana absolutamente bela. É o que há de mais difícil no mundo, sobretudo hoje. [...] A beleza é um ideal – e o ideal, o nosso [russo] ou o da Europa civilizada - está longe de ser realizado. Só existe uma figura absolutamente bela: Cristo, e o aparecimento desta figura infinitamente, incomensuravelmente bela, é um milagre sem fim (todo o Evangelho de São João foi concebido neste sentido; nele, o único milagre é a encarnação, o aparecimento mesmo do belo). Mas fui longe demais. Acrescentarei apenas que de todas as belas figuras da literatura cristã, a mais acabada é Dom Quixote. No entanto, ele é bom porque ao mesmo tempo é ridículo. Pickwick de Dickens (que é

⁵⁹⁷ Id. Ibid. p. 254.

⁵⁹⁸ DOSTOIÉVSKI, F. *Correspondance de Dostoievski III*, op.cit., p. 160.

⁵⁹⁹ “Eu trabalhava e me atormentava. Você sabe o que significa inventar? Graças a Deus, você o ignora. Eu não creio que você já tenha escrito sob encomenda e por medida, então você nunca experimentou este tormento infernal. No início do ano, quando peguei enormes adiantamentos com o *Mensageiro Russo* [revista literária] [...] eu acreditava firmemente que a poesia não me abandonaria [...] me parecia enfim que antes do fim do ano eu teria tido tempo de satisfazer a todos, ainda mais porque todos os dias embriões de idéias artísticas atravessam minha cabeça e minha alma deixando sua impressão. Mais eis que não fazem mais do que passar, quando é preciso uma completa encarnação. [...] é só quando a imagem está completamente formada no coração que se pode começar a execução artística. [...] eu passei o verão e o outono a trabalhar sobre diversos pensamentos [...] mas a experiência sempre me permitiu pressentir se uma idéia é falsa, difícil demais ou inviável. Enfim, eu me detive em uma delas, e me pus a trabalhar, mas em 4 de dezembro - novo estilo, enviei tudo ao diabo.” Dostoiévski segue o relato, dizendo que, finalmente, começou a trabalhar no novo romance, *O idiota*, no dia 18 de dezembro, enviando cinco capítulos à redação no dia 05 de janeiro. Id. Ibid. pp. 157-159. Grifo do texto original.

uma idéia enorme, se bem que consideravelmente mais fraca que aquela de D. Quixote) é ridículo também. O leitor sente pena do homem belo, ridicularizado [...] e a piedade engendra simpatia. O segredo do humor consiste justamente em provocar compaixão. Jean Valjean também é uma poderosa tentativa neste sentido, mas a simpatia que suscita é ligada às suas infelicidades terríveis, e à injustiça da sociedade que o cerca. Não há nada assim na minha obra e é por isso que eu receio terrivelmente um fracasso.”⁶⁰⁰

O projeto é ambicioso e arriscado. A todo momento, a beleza do “idiota”, como a “beleza de Cristo”, contrastar-se-ia com – e enfrentaria o – quadro de Rogójin, no qual “não há uma só palavra sobre a beleza.” Resistiria o “homem inteiramente belo”, que Dostoiévski pretendia, tanto quanto possível, elaborar? De forma menos imediata e talvez ainda mais importante: resistiria a única figura “absolutamente bela de Cristo” uma vez “encarnada” “em nossa época” – na qual, segundo o autor, havia se tornado especialmente difícil representar a beleza cristã? Seria possível acreditar na ressurreição de Cristo uma vez exposto a “uma máquina gigantesca de construção moderna, que de modo absurdo agarrou, moeu e sorveu, de forma abafada e insensível, um ser grandioso e inestimável”?

O embate se dá no interior dos personagens e no contexto em que são situados, marcado pela descrença parcial (ao menos entre os “cem mil” russos cultos) e pela perda de valores morais. A “roleta” gira em torno dela mesma sem chegar, ao contrário do que o ocorre na mesa de jogos, a um resultado definitivo. O resultado é, antes, múltiplo, e consiste justamente numa movimentação que não se resolve, apontando para diversas possibilidades e deixando o leitor, por vezes, “tonto” ao buscar acompanhar as tantas nuances do movimento. A roleta não para nem quando se chega ao final da leitura, e nisto consiste, evidentemente, uma grande riqueza e um temeroso desafio; daí deriva o fato de que, entre outros motivos e passados mais de cento e quarenta anos, a obra continua sendo apreciada e debatida.

“Os senhores acham que sou utópico? Ideólogo? Oh, não, eu juro, só tenho idéias muito simples... Não acreditam, estão rindo? Sabem, às vezes sou um patife porque perco a fé”⁶⁰¹, desabafa Míchkin, logo antes de uma crise de epilepsia. Míchkin, às vezes, figura como uma espécie de Cristo epilético, cuja fé não escapa de perturbações e o destino, em suas reviravoltas, figura ora trágico, ora patético, ora

⁶⁰⁰ Id. Ibid. pp. 173-4. Em *O idiota*, Aglaia lê, em homenagem ao príncipe, o poema “O cavaleiro pobre”, de Púchkin, e compara o “idiota” a Dom Quixote, dizendo que Míchkin é como o personagem de Cervantes, “só que sério, e não cômico.” Ver DOSTOIÉVSKI, F. *O idiota*. op. cit. p. 286. Míchkin, de fato, não é um personagem cômico, embora muitos dos que o cercam considerem-no ridículo, risível, pela falta de reservas, a boa fé e a credulidade.

⁶⁰¹ DOSTOIÉVSKI, F. *O idiota*. op. cit. p. 615

simplesmente confuso, mas sempre dilacerado – dilaceramento que se expressa, inclusive, em dois amores, um marcado pela pura compaixão cristã, direcionado à enlouquecida, infeliz Nastácia; o outro voltado para a ativa Aglaia, e mais relacionado a Míchkin enquanto homem relativamente independente de sua “idiotia” sagrada, a qual tem na compaixão um aspecto central. Em seu amor duplo, a exemplo de Flora, o personagem terminaria sozinho e emocionalmente arruinado.

Um homem convulso e um Cristo convulso, num mundo convulsionado pela modernidade, e dilacerado entre tradição e o “universo infinito”, entre “cinquenta milhões” e os “cem mil”, entre a imaterialidade da fé e as evidências científicas, entre a beleza invisível da “alma” e da ressurreição cristãs, e o horror visível, representado no quadro de Rogójin. À pergunta deste último “tu acreditas ou não em Deus?” a resposta não vem de imediato. Deriva, significativamente, para o estranho prazer de Rogójin em observar a obra – prazer a que Míchkin atribuiria, mais tarde, de si para si, e num momento de grande perturbação, a seguinte justificativa:

“- Ele diz que ‘gosto de olhar para esse quadro’; não gosta, mas quer dizer que sente necessidade. Rogójin não é só uma alma apaixonada; apesar de tudo, é um guerreiro: quer reaver pela força sua fé perdida. Agora ela lhe é necessária a ponto de o fazê-lo sofrer!.”⁶⁰²

Trata-se de uma necessidade, movida pela angústia de situações limítrofes, de resgatar a fé, em Cristo ou em algo que seja. O “guerreiro” Rogójin se preparava para assassinar, movido por ciúmes, o doce Míchkin. Em comum, ambos tinham necessidade de olhar para o quadro – afinal, por que o príncipe (e Dostoiévski, acrescente-se) não conseguira esquecer a obra, senão movido pela necessidade, mesmo inconsciente, de “olhar” repetidas vezes para a mesma? –; e, de maneiras diferentes, um pela força, o outro pela “idiotia” da compaixão espontânea, os personagens procuram resgatar e sustentar a fé diante de um mesmo desafio. O esforço é comum, o drama semelhante, o dilaceramento quase idêntico, mas os caminhos são opostos.

É interessante que o resgate se dê por meio do desafio e do sofrimento, sem dispensar - antes, incorporando - na procura pelo belo, o quadro desolador pintado por “Pandora” e devassado, no que concerne às leis orgânicas, pela ciência moderna.

Na contramão da força, Míchkin entrega-se à espontaneidade, quase instintiva, do amor – não o amor bruto, enciumado, possessivo e destrutivo que Rogójin dedica à Nastácia; mas o amor universal, cristão, que se expressaria de modo privilegiado através da compaixão: “a compaixão é a lei mais importante e talvez a única da existência de

⁶⁰² Id. Ibid. p. 266.

toda humanidade,⁶⁰³ sentencia o personagem, logo antes de tirar suas conclusões sobre a “fê perdida” de Rogójin. Ambos os homens voltavam à mesma mulher, respectivamente, o amor sublime, marcado pela compaixão infinita do príncipe; e uma espécie de amor - ou, antes, paixão, sem influência do prefixo ‘co’ – “endemoninhado,” que se consome no crime (Rogójin) e que arrasa, simultaneamente, a vida e os destinos de cada um dos componentes deste inusitado triângulo.

É de interesse notar que, por vezes, a epilepsia de Míchkin, no contexto tenso e não raro descontínuo (muitos são os “*vdrugs*”) do romance, exerce um papel na trama, pontuando-a e, por assim dizer, “dilacerando-a” – ou enfatizando os dilaceramentos espirituais do personagem principal e do contexto no qual se insere. Num primeiro momento, as crises são relacionadas à melancolia e ao desespero existenciais do protagonista. Mas eis que, ao longo de sua trajetória, elas assumem outras feições, também significativas, que chegam a configurar uma espécie de misticismo, ou mesmo instantes de “iluminação.”

Ao sair da casa de Rogójin, Míchkin andava inquieto pela rua, sem saber exatamente para onde seguir. Um “demônio” – é nesses termos que o personagem se expressa – lhe cochichava, ao pé do ouvido, que Rogójin, com quem acabara de trocar crucifixos,⁶⁰⁴ estaria seguindo-o, com intenções suspeitas. O estado do príncipe era doentio:

[...] seu coração batia movido por uma impaciência intranqüila [...]

Entre outras coisas, pôs-se a meditar como em seu estado epilético, como no limiar da própria crise [...], chegara a um grau em que, subitamente, em meio à tristeza, à escuridão da alma, à pressão, seu cérebro parecia inflamar-se por instantes e todas as suas forças vitais retesaram-se ao mesmo tempo com um ímpeto incomum. A sensação de vida, de autoconsciência, quase duplicou nesses instantes que tiveram a duração de um relâmpago. A mente, o coração, foram iluminados por uma luz extraordinária; todas as inquietações, todas as suas dúvidas, todas as aflições pareceram apaziguadas de uma só vez, redundaram em alguma paz superior, plena de uma alegria serena, harmoniosa, e de esperança, plena de razão e de causa definitiva. Mas esses momentos, esses lampejos, ainda eram ainda eram apenas um pressentimento daquele segundo definitivo (nunca mais que um segundo) após o qual começava a própria crise. Esse segundo, é claro, era insuportável. Refletindo mais tarde sobre esse instante, já em estado sadio, ele dizia freqüentemente de si para si: que todos esses raios e relâmpagos da suprema sensação e da suprema autoconsciência não passam de uma doença, da perturbação do estado normal, e, sendo assim, nada tem de suprema [...]. E, não obstante, ainda assim ele chegou a uma conclusão extremamente

⁶⁰³ Id. Ibid.p.266

⁶⁰⁴ “O príncipe tirou sua cruz de chumbo, Parfen [Rogójin], a sua de ouro, e as trocaram. Parfen calava. O príncipe notou com surpresa penosa que a desconfiança anterior, o riso anterior amargo e quase zombeteiro era como se ainda continuasse no rosto de seu irmão confraternizado.” Id. Ibid. p. 257

paradoxal: qual é o problema de ser isso uma doença? [...] se o minuto da sensação lembrada e examinada já em estado sadio vem a ser o cúmulo da harmonia [...], dá uma sensação inaudita [...] de plenitude, de medida, de conciliação e de fusão extasiada e suplicante com a mais suprema síntese da vida?”⁶⁰⁵

O apaziguamento, a reconciliação extasiada com tudo o que há, e, ainda mais surpreendente, a chegada à “causa definitiva”, seja ela qual for – excluídos dúvidas, aflições e questionamentos. E tudo isto, todos estes “instantes supremos”, como prenúncio para “o momento definitivo”. Não haveria palavras exatas para descrever o “supremo”, tão somente imagens difusas, repletas de “luz” – “lampejos”, “relâmpagos”, “luz extraordinária”. Se não há palavras exatas para descrevê-lo, não haveria, quanto menos, tempo e possibilidade de vivenciá-lo – instantes apenas, depois um segundo “definitivo” e “terrível”, e então mente e corpo sucumbiriam sob a força de um êxtase agônico.

A epilepsia é exposta de forma pessoal e direta – de uma maneira que Machado jamais se propôs a fazer; e a exposição é plena de ambigüidades. Por um lado, o estado epilético é vinculado ao ilimitado, ao infinito, à fusão universal – a “fusão extasiada e suplicante com a mais suprema síntese da vida”, e a certa “luz extraordinária” - um extraordinário de tal ordem, de tal dimensão, que nem mesmo Raskólnikov, em seu silogismo sobre “homens extraordinários”, poderia, mesmo que de longe, vislumbrar; o acesso é livre e o privilégio imenso, mas há um preço, cobrado em seguida. Por outro lado, há o limite, a interdição. A transposição traz a interdição – não seria possível, para um ser humano, sustentar o “definitivo” ou o “supremo” que acometem o personagem por instantes; e então ele sucumbe, desacordado, exaurido, em crise.

A epilepsia de Míchkin parece reforçar a concepção de “homem belo”, de uma espécie de Cristo, um visionário capaz de antever, nem que por brevíssimo momento, a transcendência, a promessa cristã de harmonia e iluminação espiritual; e, ao mesmo tempo, aponta para seus limites enquanto ser humano, para quem não é possível, ou ao menos, não chegou a “hora” (se aceitas as noções cristãs referentes à ressurreição e a existência de um paraíso) de “reconciliar-se”. Ao homem vivo, na falha e no pecado, a experiência da “luz extraordinária” não se sustentaria. No caso, figuraria enquanto permitida, por tempo severamente limitado, e então, imediatamente, proibida. Míchkin não é Cristo, não é o “deus homem,” nem o “homem deus” feurbachiano, da modernidade; e esta condição, em si mesma, guarda uma multiplicidade tensa, geral, que influencia todo o destino do personagem. Trata-se de uma espécie de “natureza

⁶⁰⁵ Id. Ibid. pp. 260-1

dupla”, e talvez, sob risco de forçar a análise, de um aprofundamento místico da condição partida (embora francamente esquizofrênica) do senhor Goliádkin, personagem do segundo romance de Dostoiévski, *O duplo* (1846).⁶⁰⁶ Na verdade, muitos são os personagens dostoiévskianos que, de diversas maneiras, (chegando, às vezes, ao delírio) desenvolvem, incorporam, convivem e dialogam, no estilo definido por Bakhtin, com seu “duplo” – ou talvez seja mais justo dizer, seu “múltiplo.”

A ambivalência revela-se ainda - e de maneira mais ou menos semelhante aos questionamentos atribuídos ao Cristo de Holbein – entre espírito (ou espiritualidade), e organicismo. Seriam “todos esses raios e relâmpagos da suprema sensação e da suprema autoconsciência”, nada além que “uma doença, uma perturbação do estado normal, e [que], sendo assim, nada tem de suprema?”; seriam os “raios e relâmpagos” – repentinos, estrondosos, iluminados – meras ilusões provocadas pela “inflamação do cérebro”? Seria a “idiotia” espiritual não mais que o desdobrar de suposta “inflamação” neurológica? Neste caso, os estados de melancolia e angústia que costumavam anteceder e suceder os “relâmpagos”, seriam tratáveis, por exemplo, por meio do “emplasto Brás Cubas”, ou algo que o valha. Isto é, via ciência orgânica ou cura científica, e não espiritual.

A conclusão a que Míchkin (não) chega, mesmo em estado sadio, é, de acordo com o que ele revela, “paradoxal.” Se se tratasse apenas de doença ou desarranjo orgânico, ainda assim valeria a pena a “falsa” experiência espiritual. Nisto o personagem faz notar um paradoxo – ainda que não existissem objetivamente, a não ser como decorrência de estímulos neurológicos, as “luzes” se fariam *sentir*, e, mais que isso, valeriam a pena.

As questões orgânicas e espirituais impregnam não só a reflexões do príncipe, por exemplo, sobre seu estado epilético, mas perpassam de maneira geral a narrativa e se fazem presentes na tensão constante entre teísmo e ateísmo, dúvida e fé, razão e espírito, subjetividade e objetividade, na obra dostoiévskiana.

Finalmente, a mesma epilepsia que condena ao sofrimento físico e psicológico, salva a vida de Míchkin quando Rogójin, de faca em punho, salta do escuro, e parte para cima da vítima. Esta não procuraria, sequer, se defender, apenas teria tempo de gritar:

⁶⁰⁶ Paulo Bezerra publicou instigante artigo a respeito do Sr. Goliádkin e de sua personalidade partida, estabelecendo comparação entre a mesma e a questão da duplicidade (a “alma interior” e “alma exterior”) trabalhada por Machado de Assis no conto *O Espelho*. Ver BEZERRA, Paulo. “Mundos desdobrados, seres duplicados.” Em: CARVALIERE, A.; GOMIDE, B; VÁSSINA, E.; e SILVA, N. (organizadores). *Dostoiévski. Caderno de Literatura e Cultura Russa n.2*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2008, pp. 245-250

- “Parfen, não acredito...

Depois foi como se alguma coisa se escancarasse subitamente diante dele: uma luz interior inusitada lhe iluminou a alma. Este instante durou talvez meio segundo; mas ele, não obstante, lembrava-se com clareza inconsciente do início, do primeiríssimo som de seu terrível grito, que irrompeu de seu peito por si mesmo e que por força nenhuma ele seria capaz de deter. Depois a consciência se apagou por um instante e veio a escuridão. Teve uma crise de epilepsia, que há muito tempo o havia abandonado. [...]. Em muitas pessoas a visão de um homem tomada de crise epilética provoca o horror decidido e insuportável, que traz em si algo de místico. Cabe supor que essa impressão de um pavor instantâneo, acompanhado de todas as demais impressões terríveis deste instante de repente deixaram Rogójin entorpecido no lugar e assim salvaram o príncipe de um inevitável golpe de faca.”⁶⁰⁷

Luz e trevas, clarão seguido do apagar-se da consciência, a “clareza inconsciente” – seria tudo isto apenas o trabalho bruto, não obstante caprichoso, de “Pandora”? Um misticismo que salva e condena, derruba o “homem belo” mas detêm a mão de seu assassino, salvando, naquele exato momento, ambos os “irmãos de cruzes”. É evidente que a discussão não diz respeito, de forma alguma, à epilepsia enquanto quadro clínico, ou à epilepsia em si. Outrossim, interessa-nos, dentro dos objetivos propostos neste trabalho, discutir como o tema é explorado por Dostoiévski, dentro de um contexto que transcende os quadros de uma doença. A epilepsia de Míchkin, como a tísica de Ippolit, a esquizofrenia do Sr. Goliádkin, a melancolia de Raskólnikov, os delírios de Ivan Karamázov, ou as “febres” que acometem com frequência vários dos personagens dostoiévskianos, figuram não como interesses em si mesmos. Eles como que compõem (ou contribuem para compor, de maneiras específicas) variadas personalidades, apontando e conduzindo, envolvendo-as ou correlacionando-as a questões mais amplas - de aspectos moral, social, religioso, criminoso, redentor, valorativo, histórico. A tensão que o autor projeta nas crises epiléticas de Míchkin, no Cristo de Holbein, nas “vozes” de Ippolit e de cada personagem, constroem – não raro destruindo - percursos oscilantes entre crença e descrença; revolta metafísica e apego à vida; entre “espíritos” atormentados e “Pandora.”

“Parfen, há pouco me fizera uma pergunta e eis a minha resposta: a essência do sentimento religioso não se enquadra em nenhum juízo, em nenhum ato, ou crime ou nenhum ateísmo; há aí qualquer coisa diferente que vai ser sempre diferente. Há aí qualquer coisa sobre a qual irão escorregar eternamente os ateísmos e da qual irão dizer eternamente *coisas diferentes*. No entanto, o principal é que a gente percebe isso com mais clareza no coração russo [...]! É uma das primeiras conclusões que eu extraio da nossa Rússia. Existe o que fazer, Parfen, existe o que fazer no nosso mundo russo.”⁶⁰⁸

⁶⁰⁷ Id. Ibid. p. 270.

⁶⁰⁸ Id. Ibid. p. 256. Grifos no texto original.

A resposta de Míchkin à pergunta direta de Rogójin – “acredita ou não em Deus”? –, além de não vir de imediato, quando vem, não é direta. Não contem um “sim” ou “não” simples, monossilábicos, definitivos. É uma resposta mais “filosófica” que propriamente crente. É uma resposta moderna, atenta às “coisas diferentes” que os “ateísmos” “irão dizer”; uma resposta que, ainda que não encerrando fileiras com “os ateísmos”, e prevendo seus “escorregões”, dialoga essencialmente com eles. E não tem a opção de não fazê-lo, pois ‘os ateísmos’ estão lançados, “a(s) verdade(s)” que não estão “em Cristo” também. O “idiota” está a par dos “ateísmos” e aberto aos “sentimentos religioso”, contemplando, por vezes sereno, por vezes nem tanto, as fendas múltiplas que “de repente” se abriam aos seus pés, sob efeito dilacerante das “santas maravilhas”.

Haveria o que fazer. E a resposta dostoiévskiana à questão, como vimos, passa essencialmente não somente pela Rússia e pelo cristianismo ortodoxo, mas pela universalidade do valor cristão da compaixão. Valor, como vimos, proscrito na “Igreja do Diabo” machadiana, e elevada, em Dostoiévski, aos limites de uma “santa convulsão”, de uma “sublime idiotia”.

Batalha perdida, enfrentamentos constantes.

Procuramos percorrer as críticas formuladas por F. Dostoiévski e Machado de Assis à modernidade. O *ethos* deletério moderno, que elegeria novos deuses – da materialidade, da pecúnia, da cientificidade – sintetizados no imponente “Baal”, cuja promessa de poder e abundância é representada por Dostoiévski através da imagem do Palácio de Cristal – o grande templo “pagão” erguido na maior e mais importante metrópole industrial do Ocidente; um poder de desagregação reunido, por Machado, em uma cômica e cruel “igreja do diabo”.

A (tentativa de) anulação de elementos constitutivos da condição humana, do “sofrimento que é dúvida, é negação”, conduziria, na modernidade, à busca angustiada pelo paraíso terrestre – pela “Nova Jerusalém” de Raskólnikov; pelo “perfeito equilíbrio das faculdades mentais”, erigido em torno da Casa Verde do “deus” Simão Bacamarte; pela cura definitiva da melancolia, através do “divino emplasto” Brás Cubas; pelo “belo e [pel]o sublime” enterrados no subsolo – todas experiências fracassadas e devastadoras, advindas de idéias fixas, agarradas ao “trapézio do cérebro” (enquanto corroem o

próprio cérebro) de personagens que sucumbem sob seu peso – sob o peso do impossível. Tudo isto abafado, como define, zombeteira, a “voz” subterrânea, por gemidos perversos de uma nova forma de “dor de dentes”. Um “prazer satânico”, conhecido de Brás.

Ter-se-ia aí uma espécie de sanha doentia, (“demoníaca”, se quisermos recorrer à expressão frequentemente referida em Dostoiévski) - o *pathos* moderno negando a vida, que é essencialmente falha, sofrida, limitada, incerta; a “consciência boquiaberta” diante de “Pandora”, chamando-a, com insolência e revolta, de “absurda”; um capítulo de negativas. O aparecimento histórico e a elevação do sujeito à condição de “Eu isolado”, auto-determinado e auto-suficiente, tombando, por vezes, na monomania, no “subsolo”, quando não no egoísmo mais canalha.

São aproximações temáticas que sugerem diálogos possíveis de ser estabelecidos entre as obras dos dois autores. E há também o(s) contraste (s).

Em *A pirâmide e o trapézio*, Raymundo Faoro observa, a respeito da descrença na obra de Machado:

“Não admira que, em lugar de Deus unido ao povo, à comunidade soldada pelo amor, encontre átomos perdidos e hostis, que refletem a imagem do Diabo. A mulher e a mãe natureza personificam o mal, o mal que é a substância da terra, de suas armadilhas e de sua glória. A rota da divindade se alheou do povo, da comunidade, da igreja, numa viagem inversa ao mais religioso dos escritores do século XIX, Dostoiévski.”⁶⁰⁹

As “viagens inversas”, machadianas e dostoiévskianas, colidem e se entrelaçam, de múltiplas formas, em “rotas” específicas - biográficas, artísticas, russas e brasileiras. Um autor ateu; um autor cristão cuja sensibilidade religiosa fora trespassada, convulsionada, complexificada pela modernidade - um “filho do meu tempo, da descrença e da dúvida”. Se os autores eram filhos do mesmo tempo, lidavam de maneiras distintas com o desafio da dúvida e da descrença. “Que fazer?”

Machado desafiava “ao canto da boca”, relativista e zombeteira, toda uma gama de valores e arranjos “santificados” na lógica invertida da “igreja do diabo”. Pecados tradicionais, humanos em geral e brasileiros em particular, proscritos pelo ideal da compaixão fraterna, cristã, encontrariam novos respaldos na modernidade. Certamente tais “pecados” eram praticados e institucionalizados, em arranjos específicos, no “mundo fechado” da tradição, contando, a exemplo do escravismo, com a legitimidade das leis e o alarde das “matracas do Antigo Regime”. Porém, novos arranjos

⁶⁰⁹ FAORO. R. op. cit. pp. 398-399.

ideológicos viriam combinar-se, legitimar, racionalizar (como o hilário Diabo machadiano, fundador de uma igreja capitalista), e, se assim podemos nos referir, pseudo-cientificar, com a autoridade do “humanismo”, a vileza que o “Bruxo” percebia e dissecava em torno de si. Um entorno particular, a respeito do qual procuramos debater, delineado entre “cem mil” brancos da elite intelectual modernizante, adepta, mais ou menos direta, do darwinismo social e de seus pressupostos racialistas, que o escritor ridicularizou com todo sarcasmo.

Galhofa, melancolia e ironia em mensagens cifradas. Machado dá ao leitor e a si mesmo, respectivamente, a liberdade de não compreender e de não fazer-se diretamente compreendido. Ao “canto da boca” percorre múltiplos cantos das mazelas humanas, modernas e nacionais. E isto de forma profunda, astuta e indireta. O autor não é um polemista, mas um crítico irônico e sutil; não é um pregador, mas um relativista. Seu relativismo abre as portas para o leitor no sentido de, diante da “igreja do diabo”, aderir ou repudiar, com o riso solto ou um franzir de testa; diante da tragédia que acomete, por exemplo, Rubião e Quincas Borba, o cão, rir ou chorar – “chora os dois [...] mortos, se tens lágrimas. Se só tem riso, ri-te! É a mesma coisa.”⁶¹⁰

É possível – ou ao menos o leitor parece convidado neste sentido - mergulhar na dimensão trágica, catastrófica, de “Humanitas”, e chorar de compaixão por suas vítimas; ou tomar a “filosofia” como uma amalucada invencionice restrita à ficção, esgotada no passa-tempo da leitura – um gracejo bem escrito, que não acusa nem compromete aquele que não quer sentir-se acusado ou comprometido. Machado é ambíguo e reservado na escrita e na própria relação com os leitores – o “bruxo” e seus truques de sumiço e reaparecimento: é preciso deixar-se envolver por sua capa obscura, se quisermos entender os motivos mais profundos que ele nos oferece, à escolha e a todo momento, para rir e para chorar, alternadamente ou ao mesmo tempo. Uma capa que, ao resguardar o autor, também resguarda o leitor. Quem quer mergulhar nas sutilezas da leitura, rir e chorar “ao canto da boca”, ou como preferir, é livre para fazê-lo. Quem não procura o incômodo, que não se incomode; mas, em contrapartida, que não incomode, devasse ou atravesse os caminhos do autor, caminhos que o conduziriam à Academia Brasileira de Letras.

Não vemos, na escrita machadiana, a tendência de cultivar (e, quanto menos, pregar, de “boca escancarada”, como faz Dostoiévski) um futuro humano e nacional

⁶¹⁰ ASSIS, Machado de. *Quincas Borba*. op.cit. p. 214.

renovados, redimidos, num Brasil recém saído da escravidão e desde sempre convertido, sob nuances “filosóficas” diferenciadas, ao “humanitismo” – arranjo social e racial de que se era, a princípio, pela condição de descendente de escravos, um alvo direto.

Ao contrário do que se passara com Dostoiévski, não havia, no horizonte intelectual brasileiro mais imediato ao contexto vivenciado e reescrito por Machado (cujos romances e contos aqui analisados foram escritos a partir dos anos 1880) um romantismo que elaborasse qualquer “santidade” fraternal de uma “Mãe” comum aos “cem mil” e aos “cinquenta milhões”. Elite e povo a serem reunidos no âmbito de um futuro messiânico, síntese perfeita entre “mundo fechado” e “universo infinito”. “Irmãos” que teriam “maravilhas”, modernas e tradicionais, respectivamente, a compartilhar, reconciliar e sintetizar, fecundando e renovando, como queria Dostoiévski, o “solo” pátrio. Machado não compartilhava de utopias de fundo romântico, messiânico ou nacionais. Tampouco era ele, a um só tempo, um “filho da descrença” e “da verdade em Cristo”, emaranhadas e enfrentando-se, sobrepostas em reviravoltas do “*vdrug*” dostoiévskiano. Machado é mais simplesmente um “filho da descrença”, generalizada, não figurando em sua obra a idéia de redenção – imiscuída, não obstante, à de danação.

Rir ou chorar diante da tragédia da morte; ter filhos apenas para “transmitir o legado de nossa miséria”. Transmitir ou não? Que fazer? Nada. Compor um “capítulo das negativas” no mínimo indiferentes, e, no limite, sabotadoras. O “Diabo” não triunfa, “Deus” não triunfa, o ser humano movimenta-se em círculos absurdos e ninguém parece disposto ao enfrentamento. Tudo se dissolve como Flora, para reassumir a feição sepulcral de “Pandora”.

Em Dostoiévski há uma luta incessante, convulsa, aberta, barulhenta nos limites da histeria, e sem vencedores. O “filho do meu tempo, da descrença e da dúvida” afirma e nega suas utopias através de um coro (“polifônico”) de vozes; nenhuma destas vozes saem “ao canto da boca”, todas afirmam e negam, ruidosamente, utopias cristãs e demoníacas, “idiotas” e embriagadas de racionalidade, universalistas e nacionalistas.

Que fazer? Lutar para que tudo “se faça por si mesmo”, “de repente” - na culminação de um processo agônico, até que o conflito espiritual chegue ao ápice e se encaminhe— no suicídio de Stavróguin ou na ressurreição de Raskólnikov, no despertar de Míchkin ou no demônio que aparece diante de Ivan. A cada romance, as forças reassumem posições, e as batalhas se repetem, os dilaceramentos se multiplicam, “o urso branco” é lembrado, porque a questão, ao fim, não se resolve jamais.

Ao mesmo tempo em que condena com paixão o individualismo e o ateísmo modernos, a obra (em suas questões, críticas e propostas) e até a personalidade de Dostoiévski não seriam concebíveis sem os mesmos. A dúvida quanto à existência divina, e o questionamento das contradições e injustiças do mundo de Deus, não poderiam ser expressas, de forma tão enfática e problemática, por alguém cuja experiência histórica (assim como a própria fé) não estivessem marcadas pelos questionamentos essenciais da modernidade. Um autor essencialmente tradicional não teria a dimensão ou a preocupação, tão presentes nos “romances polifônicos”, em relação à multiplicidade de consciências, decisões, sentimentos e interrogações individuais exploradas pelo romancista através dos seus – e dos nossos – demônios.

A respeito da “perda de Deus”, ou da instauração de uma nova “verdade [que não está] em Cristo” (ou em qualquer forma de divindade), Nietzsche formulou uma de suas passagens mais conhecidas:

“Nunca ouviram falar do louco que acendia uma lanterna em pleno dia e desatava a correr pela praça pública gritando: ‘Procuro Deus! Procuro Deus!’. Mas como havia ali muitos daqueles que não acreditavam em Deus, o seu grito provocou grande riso: ‘Ter-se-á perdido como uma criança?’, dizia um. ‘Estará escondido? Terá medo de nós? Terá embarcado? Terá emigrado?’. [...]. O louco saltou no meio deles e trespassou-os com o olhar: ‘Para onde foi Deus?’, exclamou, ‘é o que lhes vou dizer. *Matâmo-lo...* vocês e eu! Somos nós todos os seus assassinos! Mas como fizemos isso? [...]. Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte inteiro? Que fizemos quando desprendemos a corrente que ligava esta terra ao Sol? Para onde ela vai agora? Para onde vamos nós próprios? [...] Não estaremos incessantemente a cair? Para adiante, para trás, para o lado, para todos os lados? [...] Não estaremos errando através de um vazio infinito? [...]. Não aparecem sempre noites, cada vez mais noites? Não será preciso acender os candeeiros logo de manhã? [...]. Os deuses também se decompõem! [...] Como haveremos de nos consolar, assassinos entre os assassinos? O que o mundo possui de mais sagrado e de mais poderoso até hoje sangrou sob nosso punhal; quem há de nos limpar desse sangue? [...]. A grandeza desse ato é demasiada grande para nós.’”⁶¹¹

Atordoamento, falta de horizonte, falta de rumo e de sentido, noite. Essa seria uma das possíveis respostas históricas à “morte” (ou antes, ao “assassinato”) de Deus. Talvez possamos dizer que Dostoiévski, quase apesar dele mesmo, se constrói como um autor moderno, com as dilacerações próprias de um *Diógenes* contemporâneo à procura do Cristo. No “pleno meio dia” na modernidade oitocentista, e sob raios refratados pela “janela [petersburguense] para Europa”, o autor carrega uma “lanterna acesa”, procurando o que, de algum modo, como “filho do século”, perdera. Um “filho do

⁶¹¹ NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Lisboa: Guimarães Editores, 1987, p. 145. Grifo do autor.

século e da descrença” à procura do “pai assassinado”. A procura é “karamazoviana” – tensa, sofrida, dilacerada, oscilante entre “Sodoma” e “Madona”, entre crença e descrença, revolta e reconciliação, tradição e modernidade.

BIBLIOGRAFIA

Fontes literárias

ASSIS, J. Machado de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Ed. FTD, 1992

----- *Obra Completa*, vol. III, Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

----- *Quincas Borba*. São Paulo: Ed. Ática, 1995.

----- *50 contos de Machado de Assis*. São Paulo: Cia da Letras, 2007.

----- *Esau e Jacó; Memorial de Aires*. São Paulo: Nova Cultural, 2003.

DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*. São Paulo: Ed.34, 2000.

----- *O crocodilo e Notas de inverno sobre impressões de verão*. São Paulo: Ed.34, 2000.

----- *Correspondance. Tome 1 – 1832-1864*. Paris: Bartillat, 1998.

----- *Correspondance de Dostoievski III*. Paris: Calmann-Lévy, 1960

----- *Crime e Castigo*. São Paulo: Ed. 34, 2001.

----- *Os Demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004

----- *Os irmãos Karamázov*. São Paulo: Ed. 34, 2008.

----- *O Idiota*. São Paulo: Ed. 34, 2002.

----- *Sobranie sotchiniênii v deviaty tomakh*. Moskvá: ACT, 2003.

----- *Idiot*. Moskvá: Profizdat, 2007.

----- *Prestuplenie i nakazanie*. Moskvá: EKSMO, 2007.

HERZEN, A. *My past and thoughts*. University of California Press, 1973.

KHOMIAKOV, A. S. *Izbrannoe. Tom 1*. Tula: Peresviét, 2004.

TCHERNICHÉVSKI, Nicolai. *Que Faire? Les hommes nouveaux*. Paris: Éditions des Syrtes, 2000.

TURGUÊNIEV, Ivan. *Pais e Filhos*. São Paulo: Cosac e Naify, 2004.

Fontes secundárias:

AARÃO REIS, Daniel e ROLLAND, Denis. (organizadores). *Modernidades Alternativas*. Rio de Janeiro, FGV, 2008.

AARÃO REIS, Daniel. “À procura de modernidades alternativas: a aventura política dos intelectocratas russos em meados do século XIX”. In: RIDENTI, M. & ROLLAND, D. *Intelectuais e Estado*. São Paulo, Unicamp, 2004 (no prelo).

..... *Os intelectuais russos e a formulação de modernidades alternativas: um caso paradigmático*. Apresentado no Seminário interno do Projeto Pronex: Direitos e Cidadania, coordenado pela Profa. Ângela Castro Gomes, e realizado na Fundação Getulio Vargas, Rio de Janeiro, em 2-5 de agosto de 2005, a ser publicado em número especial da Revista Estudos Históricos, CPDOC/FGV.

ANDERSON, Perry. “Rússia” In: *Linhagens do Estado Absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 1998.

ALONSO, A. *Idéias em movimento: A geração de 1870 na crise do Brasil Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

ANNENKOV, P.V. *The extraordinary decade. Literacy memoirs*. University of Michigan Press, 1968.

BACHELARD, G. *La formation de l’esprit scientifique*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2004.

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

BERLIN, Isaiah. *Pensadores russos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

BERMAN, M. *Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BOSI, Alfredo. *Brás Cubas em três versões: estudos machadianos*. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

BORDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

-----, *As regras da arte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CÂNDIDO, Antônio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literárias*. São Paulo: Ed. Nacional, 1985.

-----, *Sílvia Romero. Teoria, crítica e história literária*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1978, p. XXIX

- . “Duas vezes ‘A passagem do dois ao três’”. In: *Textos de intervenção*. São Paulo: Duas Cidades, 2002, pp. 51-76.
- CARVALIERE, A.; GOMIDE, B; VÁSSINA, E.; e SILVA, N. (organizadores). *Dostoiévski. Caderno de Literatura e Cultura Russa n.2*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2008.
- CHALHOUB, S. *Cidade febril: conflitos e epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- *Machado de Assis historiador*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.
- CHALHOUB, Sidney & PEREIRA, Leonardo Affonso de M. (orgs.). *A história contada. Capítulos de História Social da Literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. São Paulo: UNESP, 2007
- DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- DOSTOIÉVSKAIA, Anna G. *Meu marido Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.
- FACINA, Adriana. *Santos e canalhas: uma análise antropológica da obra de Nelson Rodrigues*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- *Literatura e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- FAORO, Raymundo. *Machado de Assis: a pirâmide e o trapézio*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1974.
- FOGEL, Gilvan. “Dostoiévski: voluntarismo = niilismo”. In: *Revista Sofia*, ano I, outubro, 1994, pp. 93-129.
- FRANK, Joseph. *Pelo prisma russo: ensaios sobre literatura e cultura*. São Paulo: EDUSP, 1992.
- *Dostoiévski: Sementes da revolta (1921-1949)*. São Paulo: EDUSP, 1999.
- *Dostoiévski: Os anos de provação (1850-1859)*. São Paulo: EDUSP, 1999.
- *Dostoiévski: Os efeitos da libertação (1860-1865)*. São Paulo: EDUSP, 2002.
- *Dostoiévski: Os anos milagrosos (1865-1871)*. São Paulo: EDUSP, 2003.
- *Dostoiévsky: The mantle of the prophet, 1871-1881*. Princeton University Press, 2002.
- GLEDSON, J. *Machado de Assis: ficção e história*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

----- *Machado de Assis: impostura e realismo, uma interpretação de Dom Casmurro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GOMIDE, Bruno. *Da estepe à caatinga: o romance russo no Brasil (1887-1936)*. Tese apresentada ao Instituto de Estudos Literários (IEL) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), em 2004. Orientador: Professor Dr. Francisco Foot Hardman.

KOYRÉ, A. *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe. siècle*. Paris: Gallimard, 1976.

----- *Du monde clos à l'univers infini*. Paris : Gallimard, 2007.

KOYRÉ, A. *Estudos galilaicos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986.

----- *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: Presses universitaires de France, 1966.

LUKÁCS, Georg. *Realismo crítico hoje*. Brasília: Coordenadora-Editora de Brasília, 1969.

MALIA, M. "Qué es la *intelligentsia* rusa?". In: MARSAL, J.F. (org.) *Los intelectuales politicos*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1971, pp. 23-46.

MANNHEIM, K. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

MARX, K. e ENGELS, F. "Manifesto do partido comunista." In: *O Manifesto Comunista 150 anos depois*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1998.

MARX, K. *O Capital. Crítica da economia política. Volume I*. Civilização Brasileira.

MAYER, Arno J. *A força da tradição: a persistência do Antigo Regime (1848-1914)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

MISKOLCI, R. "Machado de Assis: o outsider estabelecido." In: *Interface*. Porto Alegre, ano 8, jan/jun 2006, pp. 352-377.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.

PESSOA, Patrick. *A segunda vida de Brás Cubas: a filosofia da arte de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.

PIPES, Richard. "Narodnichestvo: A semantic inquiry". In: *Slavic Review*, Vol. XXIII, 1964, pp. 441 e seguintes.

----- . *Russia under the old regime*. Nova York: Penguin Books, 1995.

PIZA, D. *Machado de Assis: um gênio brasileiro*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

RIASANOVSKY, Nicholas V. *A History of Russia*. Nova York: Oxford University Press, 1993.

ROMERO, S. *Machado de Assis: estudo comparativo de literatura brasileira*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1992.

- , *Literatura, história e crítica*. Rio de Janeiro: Imago, 2002.
- SAID, E. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SALIBA, Elias T. *As utopias românticas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- SANSOM, G. B. *The Western World and Japan. A study in the interaction of European and Asiatic cultures*. New York: Alfred A. Knopf, 1951.
- SCHNAIDERMAN, Boris. “O Alienista: um conto dostoiévskiano?”. In: *Teresa: Revista de Literatura Brasileira* [6] e [7]. São Paulo: Ed. 34: Imprensa Oficial, 2006, pp. 269 a 273.
- SCHWARCZ, Lilia. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SCHWARZ, R. *Machado de Assis: Um mestre na periferia do capitalismo*. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão. Tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SOIHET, Rachel. *A subversão pelo riso. Estudo sobre o carnaval carioca da Belle Époque ao tempo de Vargas*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.
- TROUBETSKOY, L. e VIEILLARD, S. (org.) *La revue russe*, n. 30 (L'intelligentsia en Russie). Paris: Institut d'études slaves, 2008.
- VENTURI, Franco. *El populismo ruso*. Madri: Alianza Universidad, 1981.
- WALICKI, Andrzej. *The slavophile controversy: history of a conservative utopia in nineteenth century russian thought*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- *A history of russian thought: from the enlightenment to marxism*. Stanford: Stanford University Press, 1979.
- ZIZEK, Slavov. “Como Marx inventou o sintoma?”. In: ZIZEK, Slavov (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto: 1996. pp. 297 a 331.

