

A SOLIDÃO COMO RIQUEZA E COMO POBREZA

Lucia HELENA

UFRJ-UFF

Tematizar a articulação da vida selvagem com a história da colonização europeia nas Américas e, a partir dela, representar o Brasil foi o desafio que José de Alencar tomou a seu cargo.

Por vezes a questão alcança uma evidência explícita, noutras faz-se co-lateral. Nos chamados romances urbanos, a narrativa se torna uma forma de representar o país nascente, construindo a "memória" cidadina de um homem que ocupasse o lugar das mitologias da origem. Lido de forma um tanto preconceituosa ou de maneira ufana por sua fortuna crítica, o texto de Alencar surpreende pela qualidade de perspicácia. Ressalta o tratamento dos impasses com que se defrontava a sociedade daquele momento para construir uma imagem que a habilitasse ao exercício da cidadania, sonho acalentado na vontade-de-ser-nação das elites da época.

Quero examinar alguns aspectos da questão, numa reflexão que articule o trabalho de Alencar e seu imaginário ao universo que lhe é contemporâneo. Duas chaves deste instante - duas revoluções - estão, em nossa hipótese, na Inglaterra e na França. A primeira, a revolução industrial, era decisiva para os destinos do capitalismo. A França, por outro lado, promoveu a revolução de seu tempo, não mais uma revolução com minúscula, mas um marco para todos os países. Suas repercussões, ao contrário daquelas da revolução americana,

ocasionaram levantes que conduziram à libertação da América Latina depois de 1808.¹

Daniel Defoe ilustra o exemplo inglês, pela importância de seu *Robinson Crusoe*, hoje visto como a obra que contribuiu para implantar um dos mais fortes mitos do individualismo ocidental.

Da França, vem Rousseau, pela forma como trata os dilemas da relação entre a razão iluminista e o mergulho precursor no “território da intimidade”. E pela maneira como enlaça, numa tensão perpétua, o homem social e o homem natural. A alusão por ele feita ao Robinson Crusoe figura no contraste entre o *eu social* (o cidadão do novo contrato) e o *eu individual* (a dimensão na qual se debatem forças que impulsionam a subjetividade).

Meu objetivo é lançar alguns pressupostos que construam novas bases intelectuais para uma releitura do projeto cultural que a narrativa de Alencar esboça.

O ponto de partida para essa tentativa consiste em examinar, a partir do tema da solidão e da relação entre o social e o natural, a construção pedagógica de uma imagem de comunidade e de cidadania.

Preside esta empresa a intenção de compreender o que nos dizem os personagens de Alencar acerca da pergunta: o que é ser brasileiro no século XIX? Num país periférico e contraditório, o patriarca da independência estudara em Coimbra e pertencera à geração luso-brasileira de 1790, tendo ocupado, em Portugal, cargo jamais oferecido a quem não fosse português.

¹ Eric Hobsbawm, O mundo na década de 1780, in: ---. *A era das revoluções. Europa 1789-1848*, 5ª. ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986, p. 73.

A *viuvinha*, de 1857, apresenta um narrador que se desdobra noutra tipo de patriarca: o que interroga o sistema social engenhoso e procura despertar "os bons instintos pelo isolamento e pelo silêncio". Mas estar em solidão não é algo de monta apenas em *O guarani* e em *A viuvinha*. *Iracema* também apresenta a questão de forma estrutural. A solidão, nesses textos, vem acompanhada da crise, do anúncio de uma transformação.

Alencar tem por escrever a história de uma nação. Dar-lhe forma e origem. Atribuir-lhe valores. Há que considerar seus preceitos e preconceitos. E formular versões possíveis, verossímeis ao século e aos leitores. São muitos os percalços.

Peri/Cecí, Iracema/Martim, Jorge/Carolina são alguns dos pares à deriva de uma relação em que presente e passado desenham um conflito: há um mundo anterior que não se coaduna com o presente. E este vem marcado pela iminência do perigo. Apaixonado por Carolina, na véspera do casamento, Jorge se encontra com o Sr. Almeida, velho amigo de seu pai, e seu tutor. Este o avisa: "-- O senhor está pobre!"

Casar sem lastro o presente com o passado. Em *Senhora*, também o presente de Seixas e Aurélia tem contas a ajustar com a falta de lastro. Com o pouco de que dispõem, os heróis de Alencar têm que propiciar a origem do Brasil (Iracema e Peri) e liquidar as dívidas (Seixas e Jorge). Defrontam-se permanentemente com a solidão e a contradição entre puros sentimentos e a engenhosidade social, que deles demanda um equilíbrio instável entre o ser e o parecer.

A escolha do tema da solidão tem uma razão quase óbvia: os impulsos de mudança traziam a necessidade de figurar a idéia de um

reinício, sob a forma da alegorização da origem de uma coisa e de uma causa novas.

O tema solidão, focalizado por diversos ângulos, cai como uma luva na mão de Alencar. "Tudo passa sobre a terra", frase final de *Iracema*, pode ser um mote no percurso narrativo de Alencar, que do nada tem que rastrear, lembrando e esquecendo, rasurando e escrevendo sobre o já escrito de uma cultura que, começando a saber de si no século XVI, leva três séculos à procura de si mesma. Ilha de Vera Cruz, Terra de Santa Cruz e, finalmente, Brasil são os três nomes desse continente solitário visitado por europeus, habitado por índios e colonizado por portugueses. De súbito, no século XIX, ainda convivendo com a instituição colonial, o país se transforma em corte. Despreparado, reedita-se nos oitocentos brasileiros o mito do indivíduo que necessita criar do nada a civilização, que Defoe grafara na Europa dos setecentos.

Em 1719, Daniel Defoe reservara a Robinson Crusóé uma ilha deserta. Quarenta e três anos depois, observando uma discordância entre as palavras e os atos dos homens, Rousseau pressupõe que a cultura estabelecida nega a natureza e que a civilização, longe de iluminar os homens, obscurece valores. Diante disso, decide que o personagem Robinson, vivendo em solidão, representa para os leitores a oportunidade de experimentar o mundo a partir de valores autênticos.

Assim, nas páginas do *Émile*, publicado em 1762, considera que "[e]ste livro será o primeiro que irá ler o meu Emílio; sozinho irá compor, durante longo tempo, toda a sua biblioteca e nela sempre terá um lugar de destaque."²

² Jean-Jacques Rousseau, *Émile* ou de l'éducation, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 239. As demais citações da obra serão feitas no corpo do texto.

A situação natural, como que pré-reflexiva, do personagem, que mantém com a natureza um contato direto regido apenas pela necessidade, parece levar Rousseau a uma leitura apoteótica da obra de Defoe.

Provavelmente o leu na tradução de 1720, ou na adaptação de Saint Hyacinthe e Justus van Effen, feita na medida do gosto literário da França daquela época³. Nas duas hipóteses, a versão que teria chegado a Rousseau, segundo Ian Watt, redonda numa apologia da natureza. Um exemplo disso é que, a certa altura, quando o personagem vê o milho pela primeira vez, a edição francesa faz com que ele exclame: "Ó Natureza!" (Watt, 1997, 181). O valor que Rousseau atribui ao texto, no *Émile*, e as numerosas referências ao estado de solidão num lugar isolado, mas fértil e acolhedor, encontradas nos *Devaneios do caminhante solitário*⁴, no qual é aludido algumas vezes, revelam a grande admiração de Rousseau pelo romance (ou, melhor dizendo, por sua maneira de interpretar o romance de Defoe).

Nascido em 1712, Rousseau teria em torno de oito anos quando da tradução da obra para o francês, sendo impossível que *Robinson Crusoe* constasse entre os romances que herdara da mãe. Não tinha sido, portanto, a partir do personagem de Defoe que o menino Rousseau plasmara sua alma, já que de acordo com o que diz n' *As confissões*, por volta dos seis anos começara a ler com o pai, depois do jantar, os

³ Ian Watt, *Mitos do individualismo moderno*. Fausto, Dom Quixote, Dom Juan, Robinson Crusoe, trad. Mário Pontes, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997, p. 178.

⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Os devaneios do caminhante solitário*, trad. Fúlvia Maria Luiza Moretto, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 3ª. ed., 1995.

romances deixados por sua mãe, morta quando ele nascera. Dessa prática, afirma, datava a “consciência de si mesmo”⁵:

Ignoro o que fiz até os cinco ou seis anos. Não sei como aprendi a ler; lembro-me somente das minhas primeiras leituras e do efeito que me produziram: é o tempo de onde começo a contar sem interrupção a consciência de mim mesmo. Minha mãe tinha deixado romances; pusemo-nos a lê-los, depois da ceia, meu pai e eu. [...] Essas emoções confusas que experimentei seguidamente não alteraram o raciocínio que ainda não tinha; porém formaram-me de uma outra têmpera e me deram noções bizarras e romanescas sobre a vida humana, noções das quais nem a experiência nem a reflexão conseguiram jamais curar-me perfeitamente. Os romances terminaram com o verão de 1719. O inverno que se seguiu foi diferente. Esgotada a biblioteca de minha mãe, recorreu-se à de meu avô, que nos tinha caído nas mãos.(grifo meu)⁶

Esse trecho d’ *As confissões*, especialmente o que sublinhamos, deixa entrever um dos motivos de Rousseau querer, ao tematizar o preceptor de Emílio, que o aluno aprenda da vida e não dos livros. É o julgamento do moralista que o leva a esta conclusão. Emílio, aos quatorze anos, não deverá ler senão o *Robinson Crusoe* a partir da crença de que o estado de natureza seria capaz de fazer com que o homem vivesse em equilíbrio, não o opondo ao mundo, nem a si próprio.(Starobinski, 1991, 37).

Os desejos, a linguagem, tudo o que os livros podem despertar e desencadear as emoções bizarras a que ele se refere devem ser

⁵ Jean Starobinski, *Jean-Jacques-Rousseau. A transparência e o obstáculo. Seguido de sete ensaios sobre Rousseau*, trad. Maria Lúcia Machado, São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p. 346.

⁶ Jean-Jacques Rousseau, *As confissões*, pref. e trad. de Wilson Lousada, Rio de Janeiro, Ediouro, [s.d], p. 15.

contidos e adiados. Desta forma, o homem experimentaria um “[...]contato límpido com as coisas, que ainda não é turvado pelo erro. [...] A esse estado em que se supõe que o homem viva aquém da distinção do verdadeiro e do falso, Rousseau concede o privilégio da posse imediata da verdade” (Starobinski, 1991, 37-38).

Nas páginas do *Émile*, assim se justifica a razão da escolha desse livro-ideal:

Robinson Crusoe em sua ilha, sozinho, sem contar com a ajuda de companheiros nem de instrumentos necessários às diversas artes, consegue assegurar a própria sobrevivência, a própria segurança, chegando mesmo a alcançar um certo bem-estar, assunto que certamente interessa a todas as idades, e que podemos de mil maneiras tornar agradável às crianças. O que primeiro tentei com as minhas comparações, foi fazer de modo que a ilha deserta se tornasse real. A situação que lá existe, devo concordar, não é a do homem social; e portanto não é a do Emílio; mas é justamente por esse estado que devemos avaliar todos os outros. O melhor meio de nos livrarmos dos preconceitos, e de organizar nosso pensamento em sua verdadeira relação com as coisas, é nos vermos como se estivéssemos na situação de um homem isolado, e julgar tudo da maneira como ele poderia julgar, ou seja, conforme a utilidade das coisas para ele. (Rousseau, 1966, 239)

O homem solitário numa ilha deserta, gozando de “sentidos puros, isentos de ilusões”, coisa que Rousseau identifica como “a plenitude”, seria para ele o eloqüente juiz da utilidade das coisas. O compromisso do *Émile* parece ser o de definir estratégias para que o futuro cidadão venha a ser capaz de extrair uma utilidade para a vida prática, da qual verdadeiros valores pudessem derivar:

É pela relação sensível com a utilidade, a segurança, a conservação e o bem-estar que Emílio deve apreciar os corpos da natureza e os trabalhos dos homens. Assim, em sua

visão, o ferro deve ter um preço mais alto do que o ouro e o vidro valer mais do que o diamante; [...]. (Rousseau, 1966, 242)

Leitor da *República*, por ele considerado o mais belo tratado de educação já produzido, Rousseau estava então convencido de que o homem mais vivido não é o mais velho, mas o que mais tivesse experimentado a vida (Rousseau, 1966, 40). É desse modo que o Robinson lhe surge como o modelo por excelência para o homem abstrato, representado no Emílio como aquele que deve saber tudo o que lhe seja útil “e não saber senão isto” (Rousseau, 1966, 241).

Para aproximar-se do natural e afastar-se da opinião, segundo ele arbitrária e contaminada pelo preconceito, Rousseau buscava ancorar a educação (daquele aluno só em aparência particular, pois em tudo representando o homem universal sonhado no *Contrato social* que publica no mesmo ano do *Émile*) em princípios que relacionavam as atividades às necessidades. Desse modo, lia o personagem de Defoe como um ser capaz de sensibilizar-se com o valor-real das coisas, que lhe seria dado pela vivência.

Rousseau adota o livro como leitura para a “idade feliz”. Seu personagem é uma figura com a qual Emílio deve identificar-se. Finalmente, a solidão é para ele o requisito fundamental da obra. Podemos pensar se esta interpretação de Rousseau realmente dá conta do perfil de Robinson, no encaminhamento que a narrativa de Defoe desenha para seu personagem.

Na primavera-verão de 1777, Rousseau escreve a sétima caminhada de seus *Os devaneios do caminhante solitário*. Com mais de sessenta e cinco anos e meditando sobre as disposições de sua alma diante das situações da vida, alude ao *Robinson Crusoe*, quando se

refugia na recordação de uma antiga viagem através da cadeia de montanhas do Jura, entre a França e a Suíça. Lembra-se de que se havia posto a

[...] devanear mais à vontade, pensando estar num refúgio ignorado por todo o universo, onde os perseguidores não me descobririam. Um movimento de orgulho misturou-se em breve a esse devaneio. Comparava-me a esses grandes viajantes que descobrem uma ilha deserta, e dizia a mim mesmo com complacência: sem dúvida, sou o primeiro mortal a penetrar aqui; considerava-me quase como um outro Colombo. (Rousseau, 1995, 100)

A ilha deserta aqui se metamorfoseia na suposição da descoberta de um recanto ignorado do universo, em completa solidão (no mesmo texto Rousseau vê que se equivocara, pois perto dali havia uma fábrica de meias). Tanto no primeiro sentido atribuído, no *Émile*, à ilha deserta, vista como espaço de aprendizagem dos valores da natureza, a educarem o homem social para uma vida baseada em valores-reais, vinculados à necessidade; até um segundo sentido, encontrável em *Os devaneios*, de recolhimento em si mesmo, em busca de paz, a interpretação de Rousseau, parece se desligar do que nos diz a narrativa da viagem do náufrago Robinson e de seus vinte e oito anos de dura faina na ilha em que se encontrava após ter-se decidido a abandonar a casa paterna em razão de buscar o sucesso econômico para além da mediania de uma vida confortável.

Para o Rousseau d' *Os devaneios*, a ilha é o lugar isolado onde o eu se enlaça em si mesmo (Rousseau, 1995, 72). Na quinta caminhada, em que fala de sua estada na Ilha de Saint-Pierre, no centro do lago de Bienne, a ilha se metamorfoseia no *locus amoenus* que interessa aos solitários, aos inebriados que gostam de perder-se na sua própria

interioridade, seres movidos, pelos encantos da natureza, ao mergulho interior cada vez mais profundo (Rousseau, 1995, 71). Diz ele:

Quando a noite se aproximava, descia dos cumes da ilha e ia de bom grado sentar-me à beira do lago, sobre a praia, em algum refúgio escondido; lá, o ruído das vagas e a agitação da água fixando meus sentidos e expulsando de minha alma qualquer outra agitação, a mergulhavam num devaneio delicioso, em que a noite me surpreendia sem que o tivesse percebido. O fluxo e refluxo dessa água, seu ruído contínuo mas crescente por intervalos, atingindo sem repouso meus ouvidos e meus olhos, supriam os movimentos internos que o devaneio extinguiu em mim e bastavam para me fazer sentir o prazer da existência sem ter o trabalho de pensar. De tempos em tempos nascia alguma fraca e curta reflexão sobre a instabilidade das coisas deste mundo do qual a superfície das águas me oferecia a imagem; mas, em breve, essas impressões leves se apagavam na uniformidade do movimento contínuo que me embalava, e que, sem nenhuma ajuda ativa de minha alma, não deixava de me fixar, a tal ponto que, chamado pela hora e pelo sinal combinado, não podia arrancar-me de lá sem esforço. (Rousseau, 1995, 75, Grifo meu.)

Ainda que esta obra se distancie, tanto na construção como no propósito, do *Émile*, o fragmento destacado acentua marca fundamental do pensamento de Rousseau: “[c]om a reflexão termina o homem da natureza e começa ‘o homem do homem’” (Starobinski, 1991, 39). Ou seja, o estado reflexivo é contra a natureza, e o problematizar, o pensar, conduzirá Rousseau a um mundo inquietante e contraditório, no qual a transparência, que ele tanto busca e nomeia como verdade, se põe diante da opacidade, do obstáculo, da melancolia.

O devaneio desejante, diz Starobinski, não pode, por assim dizer, fugir ao seu próprio poder de ímpeto e de excesso. Por mais que Rousseau queira sugerir que o recurso ao devaneio o remete à

tranqüilidade, pois suspende a agitação do pensar, não é bem isto o que ocorre:

[c]om o recuo dos anos, a imagem da vida estável e limitada torna-se atraente por sua própria impossibilidade. O retorno ao país natal converte-se, desse modo, em uma direção nova da fantasia romanesca. Assim, surge um horizonte de nostalgia maravilhada [e aqui eu interrompo para lembrar dos romances indianistas de Alencar, onde isso também ocorre], que oferece a imagem da felicidade em uma vida que não foi vivida. A perspectiva da nostalgia, com os anos, acentuar-se-á cada vez mais. O sonho se reportará ao tempo perdido, às possibilidades desaparecidas, aos rostos do passado. A memória tende a suplantar a esperança. (Starobinski, 1991, 349)

A busca da comunicação total e da confiança -- o que o levava a teorizar sobre a moral, no *Émile*, e a abrir publicamente os seus segredos n' *As confissões* -- faz com que a obra de Rousseau tematize, do início ao fim, o fio de um paradoxo: de um lado, almeja realizar o mito da transparência, ou seja: o paraíso perdido das consciências em recíproca e plena interação; de outro, a consciência de que o próprio mundo muda incessantemente de aspecto, tece véus que encobrem, entre outras coisas, a confiança, a inocência, a simplicidade, o valor-em-si da verdade.

Com Rousseau, a linguagem tornou-se o lugar de uma experiência e de uma meditação, pois ele

[...]inventou a atitude nova que se tornará a da literatura moderna (para além do romantismo sentimental pelo qual se tornou Jean-Jacques responsável); pode-se dizer que ele foi o primeiro a viver de maneira exemplar o perigoso pacto do eu com a linguagem: a nova aliança na qual o homem se faz verbo. (Starobinski, 1991, 207)

Quando Rousseau recomenda a leitura do *Robinson Crusoe*, na obra de 1762, e quando o retoma, na de 1776-78, publicada postumamente, este mundo conflituoso se abre para o sentido da solidão, que nele alcança patamares inusitados de significação e riqueza. Mas esta riqueza está em Rousseau e na sua obra. Ele a empresta ao Robinson de Defoe que, como já foi lido por outros, pode ser visto não como Jean-Jacques o compreende, mas como a metáfora do *homo economicus*, a abrir as portas do individualismo na versão que dele conhece a economia do capitalismo.

Filho de um bem-sucedido comerciante alemão que se estabeleceu na Inglaterra, Robinson se sente, desde muito cedo, atraído pelo mar. Seu pai suspeita que esta vocação irá conduzi-lo ao desastre. Aos 19 anos, no dia 1º de setembro de 1651, o filho parte do porto de Hull, em companhia de um amigo. Ao referir-se a esta parte da trama, Ian Watt a compara com o entrelaçamento de duas célebres passagens do cristianismo: o pecado original e o arrependimento e volta do filho pródigo ao lar paterno. Mas, no caso de Robinson, o que se dá é a inversão. Nem ele volta, apesar do naufrágio, nem se arrepende.

Surgido em abril de 1719, o longuíssimo título da obra de Defoe dá uma espécie de resumo das peripécias do personagem:

A vida e as surpreendentes aventuras de Robinson Crusoe, marinheiro de York; que viveu vinte e oito anos completamente só em uma ilha desabitada na costa da América, perto da foz do grande rio Orinoco; atirado na praia por um naufrágio no qual morrem todos, exceto ele, com um relato de como foi afinal curiosamente libertado por piratas. Escrito por ele mesmo. (Watt, 1997, 151)

Robinson sofre um primeiro naufrágio do qual todos se salvam. Durante a tempestade, temendo morrer, planeja voltar à casa

do pai e reconhecer seu erro. Quando a tempestade amaina, o “filho arrependido” cede lugar ao aventureiro ambicioso e, assim que chega a Londres, embarca novamente, dirigindo-se à África. A aventura se revela lucrativa, e ele resolve continuar, sendo então capturado por um pirata turco. Preso durante dois anos, escapa junto com um adolescente mouro, Xuri, de quem se torna amigo, embora vá adiante vendê-lo, sem qualquer escrúpulo. Recolhido por um navio português, vem parar no Brasil, onde cultiva tabaco e açúcar. Trabalha duramente quatro anos e prospera. Querendo conseguir ainda mais, toma outro navio para a África e novamente naufraga. Único sobrevivente, é levado pelas ondas para uma ilha próxima. Consegue, num rasgo de sorte, voltar ao que ainda restara da embarcação e, antes que afunde, dela retira provisões, caixas de ferramentas e armas de fogo.

Com inquebrantável ânimo e humor, Robinson enfrenta toda a sorte de infortúnios, dentre eles um terremoto e febres tropicais, dos quais sempre se recobra. Trabalhador incansável, consegue construir uma cerca protetora, uma cabana, mantém um diário e chegará a ter uma casa de campo, erguida noutra parte da ilha. No décimo-quinco ano, ainda solitário, mas dono de plantações e bem instalado por sua própria iniciativa, descobre a “marca de um pé humano na areia” e encontra restos de ossos, crânios, mãos, pés, enfim, diversas partes do corpo humano. Vê canibais e consegue deles escapar, encontrando Sexta-Feira, indígena que, salvo por ele, torna-se seu escravo. Planeja, ajudado pelo servo, construir uma embarcação para escapar. Antes que isto ocorra, invasores aportam na ilha e, numa verdadeira operação militar, feita apenas por ele e seu servo, consegue vencer quase todos, exceto um espanhol e um outro indígena, que descobre ser o pai de

Sexta-Feira. Juntos, continuam o plano de fuga, adiado para conseguirem maior quantidade de suprimentos. *Deus ex-machina*, surge um grande navio europeu. Estimulando um motim, Robinson consegue, através de complicadas negociações, embarcar com Sexta-Feira para a Inglaterra, levando consigo os bens acumulados. Chega a Londres em 11 de junho de 1687, após quase trinta e seis anos de ausência.

A Rousseau parece ter interessado apenas o Robinson na ilha, solitário, lutando operosamente pela vida, identificando-se com o homem natural. Todavia, este apelo à solidão, por parte do herói de Defoe, consistirá em transformar a ilha e a própria solidão no espaço em que o outro acaba sendo transformado em mercadoria. A "ilha é para ele a utopia de um homem de negócios"(Watt, 1997, 170); e o encontro de Crusoe consigo mesmo, na ilha, resulta essencialmente de seu desejo de enriquecimento (Watt, 1997, 171):

A posição intelectual de Defoe remonta à dos empiristas ingleses do século XVII, especialmente Locke e Hobbes, e expressa diversos elementos do individualismo de um modo mais completo do que fora feito, segundo Watt, por qualquer outro escritor inglês antes dele. A primazia do motivo econômico orienta a narrativa, que faz parte do novo modo de olhar as antigas relações sociais não-escritas, opostas às que as substituem e a elas se opõem: as relações contratuais escritas, em que a tradição e a idéia de coletividade se perdem. Além de sempre apoiadas no motivo econômico, há ainda nas relações contratuais uma reverência ao contábil e ao advento do individualismo. Neste sentido, o desejo que o Robinson Crusoe representa, visto por este ângulo, nada tem com o que nele antevia Rousseau:

[...] o herói tem um lar e uma família e os deixa pela clássica razão do homo economicus -- é necessário para melhorar sua condição financeira. 'Algo fatal naquela propensão da natureza' chama-o ao mar e à aventura e o impede de 'dedicar-se aos negócios' na posição em que ele nasceu -- 'a posição superior da vida humilde'; e isso apesar do panegírico que seu pai faz de tal condição. Depois ele considera que é seu 'pecado original' essa falta de 'desejos limitados', essa insatisfação com 'o estado em que Deus e a natureza o colocaram'. Na época, porém, a discussão entre ele e o pai gira em torno não do dever filial ou da religião, e sim do que poderia resultar em maiores vantagens materiais: partir ou ficar. Os dois lados aceitam como básico o argumento econômico. E naturalmente Crusoe lucra com seu 'pecado original' e enriquece mais que o pai. Na verdade, esse 'pecado original' é a própria tendência dinâmica do capitalismo, que tem por objetivo não apenas manter o status quo, mas transformá-lo sem cessar. Partir, melhorar de situação constitui uma característica fundamental do estilo de vida individualista. [...] 'nada mais havendo, descobri que viajar e negociar com lucro tão grande e, posso dizer, certo proporcionava maior prazer e satisfação ao espírito que ficar parado -- isso, sobretudo para mim, era a pior coisa da vida' [dizia Robinson].⁷

Leitura bem diferente da de Rousseau apresenta o crítico inglês Ian Watt. Diante do mesmo homem em estado de natureza, mas focalizado por outro ângulo, Robinson é agora caracterizado como um dos mitos do individualismo moderno.

Defoe afirma, confiante, que a solidão pode se tornar o prelúdio da realização mais plena das potencialidades de cada indivíduo; e os leitores solitários de dois séculos de individualismo só podem aplaudir um exemplo tão convincente da transformação da necessidade em virtude, uma visão tão colorida e estimulante dessa imagem universal da experiência individualista: a solidão.

⁷ Ian Watt, *A ascensão do romance*, estudos sobre Defoe, Richardson e Fielding, trad. Hildegard Feist, São Paulo, Companhia das Letras, 1990, p. 60.

Não resta dúvida de que a solidão é universal – a palavra está sempre inscrita no reverso da medalha do individualismo. Embora Defoe fosse um otimista porta-voz da nova ordem sócio-econômica, a irrefletida veracidade de sua visão como romancista levou-o, como vimos, a relatar muitos dos fenômenos menos empolgantes relacionados com o individualismo econômico que tendiam a isolar o homem da família e da pátria. (Watt, 1990, 80)

Se, como propôs Ian Watt, em *A ascensão do romance*, caberia ao personagem de Defoe representar o homem empreendedor que mimetizaria o capitalismo, ao *Émile* de Rousseau restava mostrar a existência de uma fratura no corpo do novo contrato: de um lado, criava cidadãos abertos à empiria e ao conhecimento objetivo; de outro, fechados à leitura de Buffon e de Aristóteles. Nos limites e dilemas desta fronteira se esboçavam as bases de uma nova forma de concepção e de inserção do individual no social.

Tornando a questão ainda mais rica, se em 1762 Rousseau lançara em dois textos a utopia do contrato burguês, a partir de 1764 descerraria o véu das confissões pessoais, liberando para o espaço público camadas ignoradas de si mesmo, prática antes reservada à confissão religiosa.

Rejeitado o projeto social que elaborara, e frustrada a tentativa de se fazer aceitar e amar através do desnudamento, exila-se, a partir de 1776, na escrita de *Os devaneios de um caminhante solitário*, obra em que se anuncia que o eu social e o eu individual se deblateram numa complexa elaboração da identidade. Apresentava cindidos o “eu social” (o *je*) e o “eu interior” (o *moi*) que tentara, nas duas obras anteriores, articular numa unidade indissolúvel, mediada pela educação e pelo contrato social.

Segundo belíssima leitura que disso faz Starobinski, é preciso pensar a questão das relações entre a textualização e a construção de identidades, na dialética entre a transparência e o obstáculo, problema impossível de ser elucidado por leituras biográficas, deterministas ou rasamente psicológicas.

Rousseau ia além de si mesmo, tornando-se o personagem-narrador do narrador Jean-Jacques, do mesmo modo que o conflito entre o eu social e o eu interior não é mais a indicação das adversidades de um homem real, mas a revelação do dilaceramento do pactário de uma nova concepção de linguagem, que a obra do pensador tanto anunciara quanto problematizava, antecipando questões que ainda hoje merecem relevo e debate.

Não é, portanto, de estranhar que a primeira caminhada d' *Os devaneios* de Jean-Jacques se inicie por uma dramática declaração de exílio e solidão:

Eis-me, portanto, sozinho na terra, tendo apenas a mim mesmo como irmão, próximo, amigo, companhia. O mais sociável e o mais afetuoso dos humanos dela foi proscrito por um acordo unânime. Procuram nos refinamentos de seu ódio que tormento poderia ser mais cruel para a minha alma sensível e quebraram violentamente todos os elos que me ligavam a eles. Teria amado os homens a despeito deles próprios. Cessando de sê-lo, não puderam senão furtar-se ao meu afeto. Ei-los, portanto, estranhos, desconhecidos, inexistentes enfim para mim visto que o quiseram. Mas eu, afastado deles e de tudo, que sou eu mesmo? Eis o que me faltã procurar. Infelizmente, essa procura deve ser precedida por um exame da minha situação. É uma idéia por que devo necessariamente passar para chegar deles a mim. (Rousseau, 1995, 23).

A busca de um estado de plenitude punha em marcha o refluxo de um vôo do personagem, que se dirige da consciência à memória e

da sociedade para a natureza, numa negação ao mundo antes homenageado na utopia social do *Émile*. Na procura de escapar da dor, ocorre o afastamento do sujeito para regiões inconscientes, que se vão pouco a pouco tematizando no devaneio do caminhante solitário. Isto fazia da caminhada em direção à natureza algo de certo modo equivalente ao mergulho do ser em direção a si mesmo.

Deste modo, a escrita de Rousseau não é apenas autobiográfica, abrindo-se em direção a uma espécie de fantasia retrospectiva em que o passado, a natureza e o aprofundamento da escavação interior se interligavam, produzindo não só a textualização do desencontro consigo próprio e com o outro, mas também a busca de ultrapassar a biografia pela reflexão. Ao retirar-se do domínio do ser em sociedade, o personagem dos devaneios se recolhe nos abismos secretos do "eu", atingindo a cena da fantasmagoria da escrita (nem mentira, nem verdade) do proscrito.

No contraste entre o personagem eufórico que acredita no homem natural na transparência da sinceridade e o caminhante solitário e melancólico que mergulha nos "estados d'alma", o imaginário de uma época traçava o contraponto entre a sociabilidade e a solidão, entre o real e a ficção, e que se inscreverá no rosto mutante do Romantismo.

Duas ilhas de solidão, portanto, se fundiram (e confundiram) na colisão de projetos e de paradoxos do século XVIII se articulamos o Robinson de Defoe ao Robinson de Rousseau.

A primeira, aponta para a concepção de individualismo como aliado da tecnologia e do desenvolvimento, coincidindo com a metáfora do Robinson Crusoe, - o individualista que se outorga criar, das

ruínas da civilização, o novo pacto; e com a metonímia das relações de servidão que este mantém com o indígena Sexta-Feira.

A outra, insulada na melancolia, rediscute a utopia do progresso e do Estado contratual, ameaçada pelos obstáculos que nele antevê o outro eu de Rousseau. Em compasso com o natural, o homem social habitara com eloquência e vaticínios auspiciosos as páginas do *Émile* e sua articulação com o Robinson Crusoe. Pouco a pouco, na tessitura d' *Os devaneios*, vai-se transmudando no homem desesperançado, que quer retornar a um estado primevo de quietude e harmonia entre o ser e o parecer.

Acirrados os limites da subjetividade, o estado de natureza tornava-se incompatível com a cultura estabelecida e a obra pretendida passava a necessitar de conversão para um mundo interior menos solar, mais errante e escorregadio. E, se aqueles que se refugiavam na Igreja podiam manter o silêncio e a solidão, o caminhante solitário passa a entrever que o que pensa só tem justificação em si mesmo, o que o obriga a retomar incessantemente a palavra, e a derramar-se para dentro dos limites de seu próprio eu, o que vai cada vez mais tornando opacas as relações entre a solidão e a palavra. (Estas considerações serão retomadas adiante, quando tratarmos de *Iracema* e de *O guarani* que, lidos a partir destas coordenadas, revelam que a reflexão de Alencar vai muito além do que nele tem visto a crítica).

O que é dramático em tudo isso é que o personagem-caminhante (de) Rousseau não quer apenas singularizar-se e mostrar a sua diferença em relação aos "detratores". A tensão trágica resulta da necessidade de fazer coincidir a todo momento sua solidão com o bem e com a verdade, tais como os reconhece em seu foro íntimo, mas

ambicionando que assim também estes possam ser reconhecíveis por todos. "Rousseau se estabelece na solidão a fim de poder falar legitimamente em nome do universal" (Starobinski, 1991, 52).

E aí ele muito se distingue dos Iluministas, que cancelam a diferença, o particular, em nome do universal e da semelhança. Ao elevar a razão ao *status* de autoridade, o Iluminismo, para libertar os homens dos preconceitos do passado, produz, na visão de Hanna Arendt⁸, teorias de emancipação que predizem e evocam a experiência, o mundo, as pessoas e a sociedade, dando a isto uma coloração de realidade. Isso cria um problema, pois a experiência pressuposta pode cair na invenção desta, ou seja, na dificuldade, ao se pensar o geral, de incluir a categoria da particularidade.

Rousseau, no *Émile*, se distingue dessa prática. Mesmo procurando valores gerais e convencido da necessidade de pressupor um homem universal, detecta que a discussão sobre o geral necessariamente tem que dialogar com a contingência histórica, com particularidade, ou seja, com a singularidade dos indivíduos e da vida prática. Sua obra se marcará dessa preocupação, daí surgindo os matizes de uma impressionante "caminhada" (é sintomático que a expressão integre o título de seu livro sobre os devaneios) rumo à interioridade do eu, que irá repercutir no Romantismo.

Por outro lado, o pensar que ricocheteia sobre si mesmo e se faz pela incessante escavação da intimidade singular, pode desencadear um outro risco: o de, por outra razão que não a que ameaça a

⁸ Hanna Arendt, *Rahel*. Rahel Varnhagen, a vida de uma judia alemã na época do Romantismo. Trad. Antonio Trânsioto e Gernot Kludash, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994, p. 20

abstração generalizante do Iluminismo, provocar o isolamento do mundo exterior, fazendo que o sujeito se entrincheire “diante do único objeto ‘interessante’: o próprio interior” (Arendt, 1994, 21).

Em Alencar, por exemplo, esse duplo movimento, e a dificuldade de lidar com esta questão, pode ser sentido, gerando muitas vezes um efeito de estranhamento. Pensemos em *Senhora*.

A narrativa matiza o jogo do interesse econômico que obscurece o valor-em-si de Seixas e de Aurélia, cuja individualidade fica submetida ao valor-de-mercadoria que rege o pacto social vigente. Quando se volta para o particular, no entanto, a caminhada em direção ao interior das personagens, que permitiria considerar os valores intrínsecos de cada um e estabelecer uma discussão mais profunda do problema, esbarra na alienação dessas questões pelo mergulho numa pincelada romântica de diluição, na qual a personagem feminina se entrega ao amor numa inversão das relações de vassalagem. De senhora dos dinheiros a serva do amor, o final do romance talvez conceda ao leitor a suspensão do projeto reflexivo, mais denso, que poderia ter-se adensado mais. Fica naquele “final feliz” a tensão entre modelos gerais de eficiência social e o que rege a interioridade dos personagens, que merece ser examinada de forma mais pormenorizada em análise posterior.

A questão, em Rousseau, encarna também uma relação com a polêmica que surge de suas obras no ambiente francês conservador e que acarreta uma experiência autobiográfica que ele textualiza de forma surpreendente.

Mas não se deve tomar esse movimento para dentro de si como um gesto romântico de Rousseau, pois apenas muito remotamente o escritor prefigura o Romantismo. Se assim é, como interpretar a imagem

do homem que foge de asilo em asilo, de retiro em retiro, na periferia de uma sociedade que velou os valores?

O banido e proscrito, o ser sem-morada, que corta todos os laços com o social, visto n' *Os devaneios* tematiza o mundo nostálgico de tudo o que resta em latência nas trevas, como forças opacas, faces mascaradas, vivendo das sombras inquietantes da inveja, da perseguição e da recusa. Desse modo, "a solidão de Rousseau é [a busca de] um retorno à transparência" (Starobinski, 1991, p. 52)

A consciência descobre que escapa ao mundo hostil desde que deixe de ocupar-se dele. A lição que o Romantismo, todavia, recebe de Rousseau, é a de que o recolhimento no "território da intimidade" irá dar vazão a uma solidão intencionalmente construída. Dos termos em conflito -- o mundo e o eu -- o devaneio melancólico cede lugar a um movimento que visa restaurar a integridade ameaçada da existência pessoal.

Fechar-se para o mundo e abrir-se para a extrema intimidade do eu é uma forma, retomada pelos românticos, de contornar o peso insuportável que passa a custar a vida em sociedade.

Voltar-se para dentro de si mesmo passa a ser não um meio, mas um fim. E a escrita será, a partir de Rousseau, aquilo que fixa o devaneio, o suporte desse encontro do mesmo consigo mesmo e com o outro.

Fixa-se nela um vezo de *mise-en-abyme*, de consciência moderna da escritura, e do "ser de linguagem" de todos os processos de rememoração. Mergulhar nas profundezas do eu passa a equivaler à busca de se anular a diferença entre o natural externo ao homem e a natureza interna da subjetividade. Focalizada nesta rede, a linguagem de Rousseau não tem mais nada em comum com o discurso clássico.

"Infinitamente mais imperiosa, é também mais precária." (Starobinski, 1991, 206)

Nesta linha de reflexão – a linguagem como carência e plenitude, simultaneamente – a linguagem é tudo o de que dispõe o eu que confessa, mas ela mesma não é o bastante para redimi-lo da perda das ilusões. Haverá sempre uma fratura entre a linguagem e o vivido. Do mesmo modo, a linguagem com que se rememora a experiência do que não pode mais ser, não é o suficiente para o caminhante solitário, ainda que, sem ela, ele não possa existir.

É, portanto, a linguagem como exercício de escrita do limiar da subjetividade o veio que se abre, com Rousseau, para a literatura moderna. Com ele e a partir dele é que se tematiza para a modernidade o perigoso pacto do eu com a linguagem e desta com a realidade, no qual a "obra literária já não pede o assentimento do escritor sobre uma verdade interposta como "terceira pessoa" entre o escritor e seu público." (Starobinski, 1991, 206)

Sem querer fazer de Rousseau um romântico, é preciso pensar o Romantismo a partir do que sugere sua obra. Mais do que isso: convém relembrar a articulação de seu pensamento com o conceito de literatura que emana do famoso fragmento 206 do *Athenaeum*, atribuído a Friedrich Schlegel, leitor declarado de Rousseau: "É preciso que um fragmento seja como uma pequena obra de arte, inteiramente isolado do mundo circundante e completo em si mesmo, como um ouriço."⁹

Sob o impulso e o impacto da solidão, a escrita fragmentária d' Os devaneios de Rousseau abre novas considerações teóricas, nas quais se

⁹ Friedrich Schlegel, *Conversa sobre a poesia e outros fragmentos*, trad., pref. e notas Victor-Pierre Stirnimann, São Paulo, Iluminuras. 1994, p.103. (Biblioteca Pólen)

antevêem múltiplas e suplementares concepções de identidade e se faz surgir um novo tipo de texto -- o fragmento, não mais apenas confissão, porque forma singular de escritura, que viria a repercutir na obra dos jovens idealistas alemães de Jena.

Na batalha textual que travou, Rousseau ofereceria ao Romantismo formidável vertente de inquietações políticas, filosóficas e literárias, desdobradas a partir da tematização da solidão, e através da qual a sociedade dos oitocentos constituiria e ampliaria a paisagem de suas indagações.

Nos estudos que tenho feito sobre a obra de Alencar tem-me chocado a dificuldade da crítica de lê-lo fora da relação, quase mecânica entre o possível conservadorismo político do autor e sua produção literária. Na tentativa de lê-lo em outra pauta, quero evocar que o tratamento que em seus textos é dado à questão da solidão abre para a crítica literária um importante desafio: o de se releer os impasses melancólicos que seus personagens enfrentam. E, a partir daí, reler-se a própria fortuna crítica de seus textos na cultura brasileira e as concepções de identidade que emergem de nosso Romantismo.

A solidão é quase sempre evocada em sua obra de maneira dúplice. De um lado, é forma de expressão das dúvidas e isolamento do novo país diante da incerteza de rumos. A procura de desprender-se do complexo colonial de que fizera parte vincula-se ao destino dos personagens. Indígenas cheios de virtudes, eles problematizam os dilemas vividos pelo eu rousseauiano, cindido entre a cidadania e os desejos individuais. No novo pacto brasileiro, dramatizam a procura de um novo código e dos tropeços para defini-lo, implantá-lo e administrá-lo a partir de modelos ao mesmo tempo autóctones e importados.

Há uma nostalgia recalcada na forma romanesca alencariana. A nostalgia de que fala Novalis e que o viajante, o exilado e o deslocado conhecem e carregam: a saudade de uma aspiração que não se atinge, a de estar em toda a parte como em sua casa, como na carta ao Dr. Jaguaribe, apensa ao final de *Iracema*, em que o narrador aspira à modorra da rede e ao à vontade nordestino perdido.

O romance, na visão de Lukács, nos conduz de volta à matriz das solidões. Ele é o sintoma de uma laceração entre o interior e o exterior, significativa de uma diferença essencial entre o eu e o mundo, de uma inadequação entre os sonhos dos homens, sua alma, e a ação que lhes permite a máquina do mundo. Ou, ainda, a saudade e solidão que atingem, por razões distintas, Iracema e Martin.

Alienada de seu povo, ao partir com Martin, Iracema abandona, de certo modo, o estado de natureza. Sem os "seus", segue o guerreiro branco. Mas este também vai deixá-la, ao partir com Poti em campanha. O estado de natureza com que a heroína agora se defronta é o da total solidão de um eu cujo destino se revela interrompido. Não pode voltar atrás, nem ir mais adiante.

No segundo momento do romance, Iracema tem diante de si a hipótese regressiva e mortal de retorno ao estado mais primitivo do primitivo: o de identificar-se com o indiferenciado, até que a morte definitivamente a faça refluir para a dimensão de terra-mãe, que a enterra.

Martin, em solidão, à beira do penhasco, lembra da noiva distante, da sociedade de que precisou abdicar na aventura da colonização. Penetra no mundo natural, mas dele não participa, senão

como ameaça: leva o desconcerto à tribo de Iracema e, no concerto das nações indígenas, implanta a mairi dos cristãos.

Seus personagens, como a da casa de D. Antonio de Mariz, estão sempre na iminência do abismo. Peri, assemelhado às águas do rio que não deságua no mar não se abre ao comércio das nações, nem ao da urbanidade. Pelo conluio obscuro da vida natural com a razão social, Peri é impedido de localizar a si mesmo num espaço que não o da natureza selvagem, no qual é condenado a ficar retido, pelo código de um processo civilizatório que confere apenas a Ceci o poder de dupla mobilidade. Estabelecer moradia na selva e na cidade, ou nos espaços internos e externos ao mundo citadino é prerrogativa vedada ao homem natural.

Na filosofia que o embasa, e na arte com que encarna sua forma, o romance de Alencar põe em circulação a luta desigual, jamais vitoriosa, do homem natural com a potência de forças que ele não domina, no confronto de seus desejos, suas perdas e o horror da morte. Em suas páginas se encena o drama da construção identitária de uma comunidade imaginada. Fragmentos da trajetória de uma identidade em crise ecoam nas diversas narrativas de Alencar.

Se "Tudo passa pela terra" (Alencar, 1975, 57), o mito se transmuda em história, na confluência do corpo morto da mãe, a virgem de Tupã, com o silêncio reservado ao filho, ícone de uma pesada ausência: o brasileiro Moacir vive ao custo do corpo morto de Iracema, enterrada sob a força de uma outra fecundação, a da mairi dos cristãos:

Muitos guerreiros de sua raça acompanharam o chefe branco, para fundar com ele a mairi dos cristãos. [...] A mairi que Martim erguera à margem do rio, nas praias do Ceará, medrou. Germinou a palavra do

Deus verdadeiro na terra selvagem e o bronze sagrado ressoou nos vales onde rugia o maracá. (José de Alencar, 1975, p. 57)

Locus nada ameno de uma autoctonia fraturada, o corpo de iracema recua à condição de sombra melancólica, e percorre, sustenta e corrói, subterraneamente, o tom de outra forma eufórico de uma narrativa urdida sob o signo das identidades em solidão.

Reserva-se, aos dois personagens maiores da galeria histórico-indianista de Alencar, o trágico movimento para dentro de si mesmos, até se confundirem com a natureza que, se os concebeu, irá retê-los e, num certo sentido, engolfá-los em seus domínios e mortal solidão.

Não é de pouca monta o que Alencar realiza ao tematizar a solidão como lugar da origem da nacionalidade. Ao fazer isto, ele recupera, provavelmente sem saber que Rousseau também o fizera, o questionamento da transformação, em mercadoria, da moeda cultural por excelência, o homem pactário do contrato social.

Alencar trazia à luz a discussão de um tópico extremamente problemático e não o representava exatamente como mais um intelectual envolvido com a elite vinculada, diretamente, ao Império e ao Instituto Histórico e Geográfico, instituição que, de modo oficial, implantava uma visão de brasilidade.

De certo modo incompatibilizado com as elites nacionais, e sem contar com "o povo", até hoje uma categoria à margem de qualquer direito entre nós, o terreno em que se movia sua preocupação com a "hipótese Brasil" e as dores da nacionalidade era singular.

Se na França "[o] povo' identificado com 'a nação' era um conceito revolucionário, mais revolucionário do que o programa liberal-burguês que pretendia expressá-lo" (Hobsbawm, 1986, 78); Alencar, no

Brasil, dispunha apenas do programa, contraditório, da incipiente burguesia nacional, cujo florescimento, no início do século, se marcava por uma face extremamente tênue, em que a nacionalidade 'brasileira' era uma hipótese encravada na nacionalidade portuguesa transplantada, por motivos político-econômico europeus, para terras tropicais.

Tematiza-se e problematiza-se, portanto, nas narrativas de Alencar, a diferença que importa ao pacto social do Estado-nação recém-formado: a sutil distinção entre os que podem ocupar os domínios e fundar cultura e civilização – os que atribuem o valor de mercado, sem serem mercadorias, e aqueles que, pertencendo à terra, são condenados ao silêncio, à morte, à solidão. Diferentemente de como tem sido lido, o romance de Alencar narra, com mestria, os vazios e fraturas sob os quais se engendram as marcas e estigmas de nossa identidade.