FABRÍCIO PINTO MONTEIRO

SIGNIFICAÇÕES DO “EU” NIILISTA:
CONTRASTES ENTRE O SÉCULO XIX E A CONTEMPORANEIDADE

Uberlândia
2008

FABRÍCIO PINTO MONTEIRO

SIGNIFICAÇÕES DO "EU" NIILISTA: CONTRASTES ENTRE O SÉCULO XIX E A CONTEMPORANEIDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Uberlândia sob orientação da Profª Drª Jacy Alves de Seixas como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Uberlândia
2008

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M775s Monteiro, Fabrício Pinto, 1982-
Significações do "eu" niilista : contrastes entre o século XIX e a contemporaneidade / Fabrício Pinto Monteiro. Uberlândia, 2008.
153 f. : il.

Orientador : Jacy Alves de Seixas.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em História.
Inclui bibliografia.

1. História social - Teses. 2. Niilismo - Teses. 3. Anarquisı e anar-quistas - Teses. 4. Terrorismo - Teses. 5. Literatura russa - História e crítica. I. Seixas, Jacy Alves. II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

CDU: 930.2:316

Elaborada pelo Sistema de Bibliotecas da UFU / Setor de Catalogação e Classificação

FABRÍCIO PINTO MONTEIRO

SIGNIFICAÇÕES DO "EU" NIILISTA: CONTRASTES ENTRE O SÉCULO XIX E A CONTEMPORANEIDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Banca Examinadora

Uberlândia, 26 de agosto de 2008

_____

Profª Drª Jacy Alves de Seixas (Orientadora)

_____

Prof. Dr. João Marcos Alem

_____

Prof. Dr. Gilvanildo Oliveira Avelino

AGRADECIMENTOS

Gostaria de destacar algumas pessoas que de alguma forma participaram na composição desta pesquisa, mesmo que indiretamente. Agradeço com sinceridade:

À Prof.ª Jacy pela orientação durante todo o trabalho e pela confiança em minhas propostas às vezes absurdas de comparações históricas.

Ao Prof. João Marcos pela leitura da pesquisa, por duvidar e opinar sobre minhas comparações históricas absurdas, mas, principalmente, pelo estímulo constante aos alunos a não se sujeitarem à realização de "trabalhos burocráticos" na academia.

À Prof.ª Mariana pela leitura cuidadosa da dissertação e pelas sugestões valiosas sobre a sociedade contemporânea.

Ao Prof. Guilherme que durante a disciplina Representações Sociais e Políticas proporcionou-nos um dos mais completos e úteis cursos sobre a análise das simbologias políticas nas fontes históricas.

A todos os professores da Política e Imaginário por se recusarem a transformar esta Linha de Pesquisa em uma esteira de produção fordista de trabalhos padronizados.

À Janaina por todo o apoio durante estes longos três anos e meio de pesquisa.

RESUMO

Esta dissertação possui uma preocupação central: pensar o niilismo em suas diferentes significações imaginárias em duas realidades sócio-históricas distintas: a Europa e Estados Unidos na segunda metade do século XIX e nossa sociedade contemporânea. Seu objetivo principal é a realização de uma comparação, com ênfase nos contrastes, entre as significações históricas do niilismo em suas relações com as elaborações da temporalidade e, principalmente, da individualidade. Nas análises do século XIX, o foco recai inicialmente sobre os revolucionários *narodnik* russos, sobre os quais o termo niilismo foi imposto na época pela imprensa e a literatura. As principais fontes neste momento da pesquisa são obras literárias de Ivan Turgueniev e Fiódor Dostoiévski, que fornecem as primeiras significações sobre o niilismo e suas relações com a temporalidade e a formação da individualidade. A seguir, analiso os anarquistas-terroristas ocidentais, seus discursos, depoimentos, memórias e ações, como forma de ampliar as discussões sobre os sentidos do niilismo, epíteto também dado a eles pela imprensa de massa. Para a análise comparativa com a contemporaneidade, a principal fonte é a chamada "literatura de auto-ajuda", que permite a discussão sobre as inseguranças e angústias do indivíduo atual frente à fluidez dos laços, valores e instituições da sociedade presente. Nesse sentido, a noção de narcisismo surge como uma ferramenta a mais nas reflexões sobre o niilismo contemporâneo e sua relação com a formação da individualidade no imaginário social.

Palavras-chave: Niilismo; anarquismo; terrorismo, literatura de auto-ajuda.

ABSTRACT

This dissertation focuses on niilism in its differents imaginaries significances in order to draw a social and historical comparison. Which contrasts can be point between niilism, in connection with the meanings of temporality and individuality at 19th century Europe and United States and the contemporary? In the analyses of 19th century, the objects are russian and western european's revolutionaries (the *narodniki* and the anarchist-terrorists). Works of Ivan Turgueniev and Fiodor Dostoievki besides anarchists's speeches, memoirs and deeds are analysed to search some of the niilism's significances of that time. Within the comparative method, contemporary's significances of niilism are searched by the discution of "self-help literature". This kind of literature is helpful to the reflexion of contemporary individual's insecurity and anguish and these connection with the construction of actual meanings of individual and duration.

Keywords: Niilism; Anarchism; Terrorism; Self-help literature.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....p.08

CAPÍTULO I
O NIILISMO NO IMAGINÁRIO SOCIAL RUSSO DO SÉCULO XIX.....p.28

1.1- O movimento revolucionário russo e o niilismo em Ivan Turgueniev.....p.30
1.2- A humilhação russa frente ao ocidente e o imaginário niilista.....p.39
1.3- O niilismo em Dostoiévski.....p.50

CAPÍTULO II
O ANARQUISMO-TERRORISTA: DIFERENTES SENTIDOS PARA O NIILISMO.....p.60

2.1- O anarquista-terrorista representado como "niilista".....p.61
2.2- A imprensa e a difusão do terror.....p.71
2.3- O "niilismo" segundo os "niilistas": o imaginário anarquista-terrorista.....p.78

CAPÍTULO III
NIILISMO E CONTEMPORANEIDADE.....p.92

3.1- Niilismo, temporalidade e duração.....p. 99
3.2- O "eu" e o "outro" na história da auto-ajuda.....p.111
3.3- Individualidade, dever moral e niilismo.....p.119.

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....p.135

FONTES E BIBLIOGRAFIA.....p.138

ANEXO.....p.144

INTRODUÇÃO

A temática do niilismo certamente não é de fácil abordagem. De caráter esquivo, ambíguo e de pouca clareza, o niilismo parece não aceitar definições e usos precisos, fixos e seguros. Escapando entre os dedos do estudioso, mais difícil ainda pode se tornar sua apreensão pelo leitor, caso as fronteiras epistemológicas construídas não sejam suficientemente definidas.

Assim, nesta introdução meu principal objetivo é tentar esclarecer, da melhor forma possível, o tema desta pesquisa, suas delimitações, problemáticas e a metodologia escolhida para realizá-la. Minha preocupação primeira *não* é o estudo dos conceitos e usos filosóficos da palavra "niilismo"; se o diálogo com a filosofia é importante nesta pesquisa será somente na medida em que permita uma melhor reflexão sofre a esfera social-histórica, nunca como uma amarra teórica, supostamente "pura", de tal ou qual autor. Se iniciarei a exposição da temática desta dissertação, logo a seguir, com Friedrich Nietzsche, será apenas como um ponto de partida quase inevitável, pois este filósofo conseguiu sintetizar muito bem problemas sociais de sua época e antever alguns problemas de nossa contemporaneidade.

No que seria uma das definições mais diretas do niilismo, escreveu o filósofo prussiano: "O que significa o niilismo? *Que os valores superiores se depreciam.*"[1]

Trata-se de uma frase ao mesmo tempo sucinta e obscura, onde as possibilidades de entendimento continuam amplas. Parte de fragmentos publicados somente após a morte de Nietzsche, ocorrida em 1900, o projeto do texto intitulado "O niilismo europeu" (1887), de onde foi extraída a sentença citada, compunha um plano do filósofo em sintetizar suas teorias em uma grande obra em quatro volumes.[2]

O trabalho de síntese planejado pelo filósofo nunca chegou a ser finalizado, mas sem dúvida era uma necessidade justificável sentida por Nietzsche como autor. O niilismo aparece diretamente como problemática em suas obras desde o princípio da década de 1880, embora sempre ligado aos outros temas caros a sua discussão (a arte, a ciência, a religião, a moral) e tratado de forma ambígua. Inicialmente considerado por Nietzsche como uma condição psicológica humana de fraqueza, esgotamento e impotência frente ao mundo, o niilismo adquire posteriormente também um sinal de vigor e força criativa. Tratamentos aparentemente paradoxais que o filósofo pretendia esclarecer, diferenciando condições como o niilismo

---

[1] NIETZSCHE, F. O niilismo europeu. p. 86. _____. **Vontade de Potência**. Rio de Janeiro: Ediouro. s/d. p. 85-126.

[2] Segundo Elisabeth Foerster-Nietzsche, irmã do autor e organizadora dos manuscritos. FOERSTER-NIETZSCHE, E. Prefácio à edição alemã [1901]. p. 74. In: NIETZSCHE, F. s/d. op. cit. p. 74-80.

passivo e ativo, incompleto e radical, ligadas entre si em um transcurso periódico de declínio e ascensão da vontade na história da Europa.[3]

Em qualquer um dos casos – e este é o ponto mais importante para esta dissertação - *o niilismo relaciona-se*, dentre outros elementos, *às diferentes formas com as quais os indivíduos enfrentam a ruptura com valores e instituições sociais antes tidos como verdades absolutas e universais.* Quando Nietzsche afirma que o niilismo significa "que os valores superiores se depreciam", refere-se à perda do caráter *absoluto* e metafísico de valores anteriormente considerados *supra-humanos*, como é o caso, em sua época, do declínio social dos valores morais cristãos como norteadores das condutas humanas e das atribuições de sentidos ao mundo.[4]

Observamos, assim, que mesmo que Nietzsche trate filosoficamente o problema do niilismo este continua profundamente ligado em fatores sociais e históricos. A contestação e ruptura com valores sociais tradicionais, considerados em grande medida como guias seguros para a instituição de sentidos para o mundo (natural ou social), e todas as variadas conseqüências para a sensibilidade das pessoas, seria a principal característica de um longo processo historicamente localizado (embora de forma um tanto vaga, é verdade) chamado por alguns autores de *modernidade*.[5]

Remetendo-se ao século XIX e à afirmação de Marx e Engels de que "tudo o que é sólido desmancha no ar", o sociólogo Zygmunt Bauman afirma sobre a modernidade:

> Se o "espírito" era "moderno", ele o era na medida em que estava determinado que a realidade deveria ser emancipada da "mão morta" de sua própria história. (...) Essa intenção clamava, por sua vez, pela "profanação do sagrado": pelo repúdio e destronamento do passado, e, antes e acima de tudo, na "tradição" –isto é, o sedimento ou resíduo do passado no presente; clamava pelo esmagamento da armadura protetora forjada de crenças e lealdades que permitiam que os sólidos resistissem à "liquefação".[6]

A imagem de uma "armadura protetora", evocada por Bauman para caracterizar as crenças e laços tradicionais rompidos na modernidade, é significativa. A perda da influência de um valor sagrado e diretivo, a ruptura com sentidos duráveis estabilizadores para o mundo,

---

[3] NIETZSCHE, F. s/d. op. cit. p. 86-88, 99.

[4] "Condição desta hipótese [do niilismo] –Que *absolutamente não existe verdade*; que não há uma modalidade absoluta das coisas, nem 'coisa em si' –Isto propriamente nada mais é do que niilismo, e o *mais extremo niilismo*." Ibid. p. 87. O exemplo da moral cristã na composição do niilismo europeu é significativo, lembrando que na mesma época dos manuscritos (1887), Nietzsche também publicou outra obra de suma importância para este tema: A genealogia da moral [1887] (São Paulo: Companhia das Letras, 1998).

[5] Além de Bauman, citado logo a seguir, apóio-me também nas concepções de modernidade de Gilles Lipovetsky. LIPOVETSKY, G. **Os tempos hipermodernos.** São Paulo: Barcarolla, 2004.

[6] BAUMAM, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 9.

muitas vezes é acompanhada por sentimentos de insegurança das pessoas frente a este mesmo mundo.

> ...tampouco há espaço para o benigno e cuidadoso Irmão Mais Velho em quem se podia confiar e buscar apoio para decidir que coisas eram dignas de ser feitas ou possuídas e com quem se podia contar para proteger o irmão mais novo dos valentões que se punham em seu caminho (...) Tudo, por assim dizer, corre agora por conta do indivíduo.[7]

No caso de Nietzsche, a moral cristã (e a própria noção de Deus) funcionava como a principal destas "armaduras" contra as perigosas conseqüências da perda dos sentidos considerados "verdadeiros" e "absolutos" do mundo: conseqüências sintetizadas, após perceber-se que o que se cria não era de fato *sagrado* pela condição de niilismo.[8]

> O niilismo é pois o conhecimento do longo *desperdício* da força, a tortura que ocasiona esse "em vão", a incerteza, a falta de oportunidade de se refazer de qualquer maneira que seja, de tranqüilizar-se em relação ao que quer que seja –a vergonha de si mesmo, como se fôramos *ludibriados* por longo tempo.[9]

Desenvolve-se, a partir daí, ainda segundo o filósofo, as diversas nuances das sensibilidades e reações humanas frente a um mundo cujos valores e sentidos não são seguros: o niilismo pode manifestar-se como uma busca desesperada por novas fontes de "verdades" (como a ciência, a razão metafísica, a arte, a teleologia histórica...), como uma intensificação dos sentimentos de destruição do mundo, ou ainda, na fase mais obscura do niilismo nietzschiano, como um revigoramento do espírito criativo e uma nova e suprema possibilidade de afirmação do mundo.[10]

A partir destas considerações de Nietzsche, podemos destacar uma problemática importante na questão do niilismo: seu caráter variável, ambivalente e conflituoso –*histórico*, enfim - através do qual a sensibilidade humana procurou lidar com a perda dos valores e sentidos socialmente estáveis, na chamada modernidade (que, neste trabalho, será enfocada a partir de meados do século XIX à atualidade).

Mesmo que, de forma geral, caracterize-se pelas propostas de ruptura com a duração das instituições do passado, a modernidade carrega consigo nuances sócio-históricas importantes de serem destacadas. Autores contemporâneos destacam as transformações históricas das sensibilidades e laços sociais em diferentes momentos da modernidade.

---

[7] BAUMAM, Z. 2001. op. cit. p. 73-74.

[8] Por isso a "morte de Deus" como uma figura que não mais direcionaria de forma absoluta a sociedade européia torna-se um evento tão importante na filosofia nietzschiana. ARALDI, C. **Niilismo, criação, aniquilamento:** Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo/Ijuí: Discurso Editorial/UNIJUÍ, 2004. p. 88.

[9] NIETZSCHE, F. s/d. op. cit. p.88.

[10] Ibid. p. 88-91 e também ARALDI, C. op. cit. p. 110-126.

Bauman apóia-se em uma diferenciação chave entre uma modernidade "sólida", persistente até o terceiro quartel do século XX, onde instituições tradicionais eram "desacomodadas", mas em nome de uma nova "reacomodação" institucional (no início da modernidade, por exemplo, os *estamentos*, foram substituídos por *classes*, de maior mobilidade, porém ainda bem definidas) e uma modernidade "líquida", que persiste até hoje, quando as referências sociais são tão rapidamente superadas que os indivíduos não têm tempo de se realocar.[11]

Gilles Lipovetsky, por sua vez, considera pertinente uma diferenciação ainda maior no interior da modernidade mais recente para a reflexão sobre as sensibilidades das pessoas em meio às rápidas transformações sociais e perda de sentidos referenciais hoje. A modernidade teria passado por um momento "pós-moderno" (que nada mais seria que mais uma fase do moderno), onde as rupturas com valores e instituições entre as décadas de 1960-1980 eram encaradas com euforia e esperança, e a "hipermodernidade", onde a insegurança frente ao futuro se impõe.[12]

A partir do tema discutido até aqui, apresento a problemática *geral* desta dissertação, sobre a qual delimitarei mais adiante meus objetivos específicos e metodologia de pesquisa: é pertinente uma reflexão *histórica* sobre o niilismo em nossa sociedade contemporânea? A sensibilidade das pessoas –ou pelo menos parte delas- seus sentimentos, formas de ações e reações frente às rupturas com valores e sentidos socialmente instituídos, e antes "seguros", nos é acessível? E seria possível historicizar, quer dizer, compreender social e temporalmente, estas formas de se lidar com a negação dos sentidos coletivos "tradicionais"?

Certamente a busca por um tratamento mais diretamente histórico para o niilismo requer ferramentas teóricas mais apropriadas, que permitam a abordagem dos aspectos *simbólicos* da sociedade, na medida em que, como discutimos, o niilismo envolve a ruptura de valores e sentidos sancionados socialmente e as diferentes sensibilidades decorrentes desta ruptura. Uma abordagem de cunho radicalmente materialista, por exemplo, não se encaixaria bem nesta necessidade. Ao mesmo tempo, porém, devemos evitar um tratamento apenas teórico-especulativo do tema.

Nesse sentido, baseio-me na compreensão de Cornelius Castoriadis a respeito das *instituições imaginárias sociais*, que, por sua vez, sustentam-se na consideração da importância dos aspectos simbólicos das sociedades:

---

[11] BAUMAN, Z. 2001. op. cit. p. 41.
[12] LIPOVETSKY, G. 2004. op. cit. p. 51-74.

> Tudo o que se nos apresenta, no mundo social-histórico, está indissociavelmente entrelaçado com o simbólico. Não que se esgote nele. Os atos reais, individuais ou coletivos –o trabalho, o consumo, a guerra, o amor, a natalidade- os inumeráveis produtos materiais sem os quais nenhuma sociedade poderia viver um só momento, não são (nem sempre, não diretamente) símbolos. Mas uns e outros são impossíveis fora de uma rede simbólica.[13]

Tal "rede simbólica" é acompanhada pela *instituição*, pela criação socialmente sancionada, de *significações*, que estão sempre em transformação e choque.

> ...só existe história porque os homens comunicam e cooperam num meio simbólico. Mas esse simbolismo é ele próprio *criado*. A história só existe na e pela "linguagem" (todas as espécies de linguagem), mas essa linguagem, ela se dá, ela constitui, ela transforma.[14]

As significações, os sentidos instituídos para o mundo através dos símbolos, são, dessa forma, sempre sociais ("o que o indivíduo pode produzir [em seu imaginário] são fantasmas privados, não instituições")[15] e elas não são criadas sempre de forma consciente, como em um "contrato social" racionalizado, e muito menos a partir "do nada". Nas palavras de Castoriadis, "o simbolismo se crava no natural e se crava no histórico (ao que já estava lá)"[16]

O papel destas significações é justamente dar sentido ao mundo, "dar respostas a algumas perguntas fundamentais", conceder identidade aos grupos e, no limite, permitir a vida social: "sem a 'resposta' a essas 'perguntas', sem essas 'definições' não existe mundo humano, nem sociedade e nem cultura –porque tudo permaneceria caos indiferenciado".[17]

Mais do que isso, dando sentidos, histórica e socialmente instituídos, ao mundo, as significações imaginárias também estão na essência das ações e dos sentimentos das pessoas: "elas [as significações] designam as finalidades da ação, impõem o que está por fazer e por não fazer, o que deve ou não ser feito."[18]

> Assim há visivelmente um *afeto* criado pelo cristianismo que é a fé. Nós sabemos ou acreditamos saber o que é a fé, esse sentimento de certa forma indescritível, relação com um ser infinitamente superior que amamos, que nos ama, que pode nos punir, tudo isso mergulhado em uma unidade psíquica estranha. Esta fé seria absolutamente incompreensível para Aristóteles, por exemplo.[19]

---

[13] CASTORIADIS, C. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000. p. 142.
[14] Ibid. p. 167-168.
[15] Ibid. p. 174.
[16] Ibid. p. 152.
[17] CASTORIADIS, C. 2000. op. cit. p. 177.
[18] CASTORIADIS, C. A crise no processo de identificação. p. 145-162. _____. **As encruzilhadas do labirinto IV:** a ascensão da insignificância. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 148.
[19] CASTORIADIS, C. 2002. op. cit. p. 148..

Desta forma, destaca-se a relação inevitável das significações imaginárias com as construções sócio-históricas dos *valores morais*, das formas e limites elaborados pelas pessoas para suas vidas em sociedade; para suas relações com o outro e as instituições coletivas.

A partir daí, poderíamos questionar previamente a possibilidade histórica, seja no passado ou em nosso presente, de uma condição social de niilismo "puro", quer dizer, que envolvesse uma situação de negação ou ruptura total e absoluta com valores e sentidos sociais. Afinal, tal situação hipotética não simplesmente colocaria fim à vida social?

Chegamos, então, aos objetivos específicos deste trabalho. O questionamento feito no parágrafo anterior não é uma preocupação apenas especulativa e de valor filosófico.[20] A modernidade do século XIX, de onde partiu nossas discussões, marcou-se pela existência de sujeitos sociais que questionavam explicitamente valores e instituições sociais presentes até então, de formas, consideradas por eles mesmos, *revolucionárias*. As várias vertentes socialistas e anarquistas, mas não só elas, configuravam-se naquele período como formas de pensamentos e ações políticos que buscavam a negação de certos aspectos das instituições e valores do passado e do presente.

O próprio termo *niilismo*, a partir da década de 1860 e antes mesmo de sua apropriação por Nietzsche, era relativamente difundido pela Europa e referia-se a correntes socialistas revolucionárias em atuação na Rússia. Os questionamentos levantados pela oposição a estes grupos socialistas, governos e parte da opinião pública eram muito próximos daqueles colocados posteriormente pelos filósofos: é desejável romper com instituições atuantes, consideradas até então "legítimas"? Mais do que isso, é possível que o mundo social sobreviva sem elas sem também regredir a um estado de barbárie? Os novos valores e instituições que estes revolucionários nos oferecem são realmente capazes de dar um *sentido* sólido para o mundo?

Como em geral as respostas daqueles comprometidos com a ordem social vigente eram negativas a todas as perguntas, a palavra *niilismo* atribuída àqueles socialistas ganhava inevitavelmente a significação única de destruição generalizada, caos e desejo do fim de toda organização social.

O primeiro objetivo desta pesquisa é discutir o niilismo em seus aspectos sócio-históricos no momento de seu surgimento e de seu uso político na Europa e Estados Unidos na segunda metade do século XIX. Meu questionamento principal diz respeito às formas – em

---

[20] Assim como o próprio niilismo não foi um problema criado por filósofos do século XIX, como a celebridade de Friedrich Nietzsche neste assunto muitas vezes pode nos levar a crer. Ver VOLPI, F. **O niilismo**. São Paulo: Loyla, 1999 e também PECORARO, R. **Niilismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007 sobre os usos históricos do termo *niilismo*, que são, inclusive, anteriores ao século XIX e carregados de grande variedades de significados.

termos de significações imaginárias - com as quais os sujeitos sociais lidaram com propostas *ativas* de rompimento com valores, instituições e sentidos pré-existentes em suas sociedades. Por "sujeitos sociais" entendo aqui tanto os revolucionários socialistas e anarquistas quanto as vozes de oposição presentes em parte da literatura e em alguns jornais de grande circulação da época.

Meu segundo objetivo é tentar uma reflexão *comparativa* entre este imaginário social da segunda metade do século XIX e alguns aspectos significativos de nossa atualidade (a partir das duas últimas décadas do século XX), no que diz respeito ao niilismo. Se naquele momento do passado formas particulares de sentimentos, pensamentos e ações desenvolveram-se frente a propostas explícitas e ativas de transformação social, o que poderíamos dizer do imaginário dos sujeitos hoje, quando a sociedade continua envolta em rápidas transformações e rompimentos, mas não mais com formas claras e seguras de projeções para um futuro? É possível pensarmos em algum tipo de elementos "niilistas" no imaginário das sociedades contemporâneas?

Metodologicamente, como realizar tais objetivos de análise sobre duas realidades sociais tão distantes em tempo e, certamente, em sentimentos e construções simbólicas imaginárias?

O recurso à metodologia comparativa pode não ser tão comumente utilizado pelos historiadores, porém, desde que aceitemos o conhecimento histórico como fruto de *problemas*, colocados pelo historiador em seu próprio tempo e espaço sociais antes de se debruçar sobre o passado[21], devemos admitir que sempre há algum grau de comparação, mesmo implicitamente. Nas palavras de Marc Bloch:

> Entre as coisas passadas, enfim, aquelas mesmas –crenças desaparecidas sem deixar o menor traço, formas sociais abortadas, técnicas mortas- que, parece, deixaram de comandar o presente, vamos considerá-las, por esse motivo, inúteis a sua compreensão? Seria esquecer que não existe conhecimento verdadeiro sem uma certa escala de comparação. Sob a condição, é verdade, de que a aproximação diga respeito a realidades ao mesmo tempo diversas e não obstante aparentadas.[22]

Minha intenção nesta dissertação é, para além desta comparação sócio-temporal "inevitável" e indireta inerente a toda observação histórica, tentar realizá-la de forma explícita

---

[21] "Mas, para interpretar os raros documentos que nos permitem penetrar nessa brumosa gênese, para formular corretamente os problemas, para até mesmo fazer uma idéia deles, a primeira condição teve que ser cumprida: observar, analisar a paisagem de hoje." BLOCH, M **Apologia da história ou o ofício do historiador.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 67.

[22] BLOCH, M. op. cit. p. 65.

através do tema do niilismo.[23] O "ponto de contato" comum às duas realidades a serem comparadas –Europa e EUA da segunda metade do século XIX e nossa sociedade atual- e que permite a eleição de um eixo único de reflexão é a citada "modernidade", ou seja, condições sociais onde se destacam as rupturas com determinadas instituições, valores e sentidos já estabelecidos e que nos permitem pensar o problema do niilismo.

As diferenças, que são elementos também indispensáveis em uma análise comparativa e que mereceram destaque ao longo de todo o trabalho na busca pela *historicidade* do niilismo, apresentam-se nas formas diversas com as quais os diferentes sujeitos sociais lidaram (e lidam) com estas transformações sociais, ora de forma "ativa", ora de forma "passiva", com temor e insegurança ou com ousadia e criatividade. Como bem destacou Castoriadis, para a história, "o que importa não é certamente que os homens tenham cada vez mais comido ou gerado crianças, mas antes de tudo, que o tenham feito de uma infinita variedade de formas."[24]

Os elementos de *contraste* da comparação proposta tiveram, sem dúvida, um destaque maior que os eventuais pontos de aproximação entre as duas realidades sócio-históricas. Como explicitado a seguir, os sujeitos sociais e fontes utilizados para a análise do imaginário da segunda metade do século XIX e da atualidade não possuem necessariamente uma conexão de continuidade entre si.

Dessa forma, as principais categorias discutidas na pesquisa, como as de individualidade, temporalidade e niilismo – e também as diferentes relações socialmente construídas entre elas - são compreendidas como instituições diversas e particulares a cada realidade histórica e social. *Não* há qualquer pretensão do estabelecimento de uma "longa duração" entre, por exemplo, os significados simbólicos da individualidade dos revolucionários do século XIX e a individualidade "narcisista" contemporânea. É ainda nesse mesmo sentido que o niilismo deve ser compreendido, não como um conceito ou construção imaginária universal e atemporal; buscou-se, pelo contrário, uma comparação que destaque suas diferenças históricas.

Na comparação aqui proposta entre as elaborações imaginárias de duas realidades sócio-históricas distintas, resta-nos definir melhor quais são os objetos e fontes de análise em cada um dos casos.

---

[23] "Vale mais cem vezes substituir essa impregnação instintiva por uma observação voluntária e controlada". Ibid. p. 66.
[24] CASTORIADIS, C. 2000. op. cit. p. 176.

Destacou-se anteriormente a importância dos movimentos socialistas e anarquistas na Europa e EUA na segunda metade do século XIX como portadores de desejos de ruptura com aspectos e valores sociais do passado e posteriores reconstruções de uma nova ordem. O próprio termo *niilismo*, como também salientado, foi difundido em referência a socialistas russos desta mesma época. É nesse sentido que, para a reflexão sobre o niilismo do século XIX, buscaram-se os sentidos simbólicos, as significações imaginárias, que envolvem estes socialistas russos e anarquistas ocidentais; tanto *sobre* eles, através de jornais e literatura da época, quanto, na medida do possível, aquelas por eles elaborados através de discursos, depoimentos, memórias e atos públicos.

Como pensar o niilismo em nossa atualidade? Quais fontes nos permitiriam uma abordagem mais apropriada do imaginário social –ou partes dele, uma vez que não há aqui uma pretensão de totalidade- frente às rápidas e constantes transformações nos valores e sentidos sociais hoje? Para estas perguntas, surgiu-me uma alternativa que parece possuir grande validade como fonte de análise social sobre a problemática do niilismo contemporâneo: a recente "literatura de auto-ajuda".

Coloco que destaque uma citação do escritor Augusto Cury como exemplo da possibilidade do uso desta literatura para nossa discussão a respeito do niilismo, individualidade e temporalidade no imaginário contemporâneo:

> Quando o homem explorar intensamente o pequeno átomo e o imenso espaço e disser que domina o mundo, quando conquistar as mais complexas tecnologias e disser que sabe tudo, então ele terá tempo para se voltar para dentro de si mesmo. Nesse momento descobrirá que cometeu um grande erro. Qual? Compreenderá que dominou o mundo de fora, mas não dominou o mundo de dentro, os imensos territórios da sua alma. Descobrirá que se tornou um gigante na ciência, mas que é um frágil menino que não sabe navegar nas águas da emoção e que desconhece os segredos que tecem a colcha de retalhos da sua inteligência.[25]

Ao longo da pesquisa, percebeu-se que a recorrência na "literatura de auto-ajuda" aos problemas apresentados por Cury: a "fragilidade" emocional dos indivíduos, a angustiante indefinição do próprio "eu" e de seus referenciais sociais e o ambivalente sentimento de potência-impotência da individualidade contemporânea.

Não é novidade o uso da "literatura de auto-ajuda" como ponto de partida para reflexões sobre as condições da subjetividade dos indivíduos na sociedade atual, a formação do "eu" individual na ("pós-"/"hiper-") modernidade e a prática do consumo como busca por

---

[25] CURY, A. **Você é insubstituível** (bolso). Rio de Janeiro: Sextante, 2002 [2002].

referenciais não encontrados em instituições tradicionais.[26] Um dos primeiros pesquisadores sobre o tema no país, Francisco Rüdiger, também relaciona a existência e o consumo da "literatura de auto-ajuda" com certas condições de perdas de sentidos e referências "sólidas" dos indivíduos em nossa sociedade:

> A categoria do indivíduo representa, por isso, uma figura que tende, em nosso mundo, a se libertar das representações coletivas que outrora lhe engessavam a identidade e prescreviam-lhe um conceito com pretensão de validade para toda a vida. Ao mesmo tempo, porém, participa de sistemas de ação cada vez mais complexos, distintos e numerosos, que tendem a desintegrar profundamente a personalidade, conforme progride a modernidade (...) A literatura de auto-ajuda constituiu uma das mediações através das quais as pessoas comuns procuram construir um eu de maneira reflexiva, gerenciar os recursos subjetivos e, desse modo, enfrentar os problemas colocados ao indivíduo pela modernidade.[27]

Dessa forma, creio que a literatura de auto-ajuda colocou-se como uma fonte legítima para o exercício comparativo proposto entre as significações do niilismo nas duas realidades sócio-históricas mencionadas, uma vez que sua existência envolve a sensibilidade construída por determinados indivíduos sobre as rupturas e transformações de valores, instituições e sentidos sociais pré-existentes.

Prevendo, entretanto, a possibilidade de persistência do estranhamento de alguns leitores sobre a situação epistemológica construída para esta pesquisa, a respeito do caráter da relação entre o socialismo revolucionário do século XIX e a "auto-ajuda" dos séculos XX e XXI, esclareço: *não* há uma relação direta, seja em sentido de "longa duração", seja como relação de gênese ou genealogia, ou mesmo "causa-conseqüência", entre os dois conjuntos imaginários. A metodologia escolhida é *comparativa*, enfatizando-se o contraste entre as significações imaginárias, e não de *origem*. Da mesma forma, meu tema e problema centrais referem-se ao niilismo enquanto imaginário elaborado de formas histórica e socialmente variáveis, em situações de rupturas com valores e instituições sociais deliberadamente distintas. Os discursos, ações e sensibilidades envolvendo socialistas e anarquistas do século XIX, bem como a "literatura de auto-ajuda" atual são apenas "lastros" sócio-históricos (onde poderiam ser escolhidos inúmeros outros) para a discussão principal desta pesquisa histórica, ou seja, as significações distintas da individualidade, temporalidade e niilismo e das relações entre si em sociedade.

---

[26] Bauman debruça-se sobre o tema no segundo capítulo ("Individualidade"p. 64-106) de seu **Modernidade Líquida** (2001. op. cit.). Ver também BRUNELLI, A. **"O sucesso está em suas mãos":** análise do discurso de auto-ajuda. Campinas: UNICAMP, 2004. (tese de doutorado). CHAGAS, A. **A ilusão no discurso da auto-ajuda e o sintoma social.** Ijuí: UNIJUÍ, 2001; _____. **O sujeito imaginário no discurso de auto-ajuda.** Ijuí: UNIJUÍ, 2002. RÜDIGER, F. **Literatura de auto-ajuda e individualismo.** Porto Alegre: Ed.UFRGS, 1996.

[27] RÜDIGER, F. op. cit. p. 14.

A divisão da dissertação é feita em três capítulos. Os dois capítulos iniciais versam sobre o niilismo no imaginário social na Europa e Estados Unidos na segunda metade do século XIX. O foco de análise recaiu sobre o niilismo enquanto significações imaginárias relacionadas à política revolucionária socialista e anarquista, quando os desejos de ruptura com valores e instituições sociais eram ativamente defendidos em nome de propostas claras de ressignificações do mundo. O terceiro capítulo é reservado às discussões comparativas com nossa sociedade atual (especialmente as duas últimas décadas do século XX e nosso início de século XXI) a partir dos elementos surgidos nos capítulos iniciais quanto ao niilismo, temporalidade e individualidade no século XIX. Neste último capítulo, as fontes privilegiadas de análise, conforme mencionado, foram a chamada "literatura de auto-ajuda".

O *primeiro capítulo* trata do niilismo no imaginário russo da segunda metade do século XIX. A Rússia da época coloca-se como importante para nossas discussões porque é nela em que primeiro surgem elaborações do niilismo relacionadas a idéias e práticas *políticas*. Mais do que isso, os sentidos criados naquela conjuntura são a base para compreensões até hoje válidas a seu respeito.

O niilismo russo da segunda metade do século XIX desenvolveu-se no imaginário daquela sociedade juntamente a ações de jovens estudantes socialistas, que atuavam nas grandes cidades do país, como São Petersburgo, Moscou e Novgorod, em tentativas de organizar a população camponesa e operária para a ação revolucionária contra o Estado czarista. O socialismo russo daquele momento, chamado pelos estudiosos de *narodnik*, inspirava-se inicialmente nos principais socialistas e anarquistas da Europa ocidental da época, como Charles Fourier, Pierre-Joseph Proudhon e Victor Considérant. Compunha-se de diversas correntes de pensamento que se desenvolveram ao longo das décadas de 1860-80 e que estiveram no centro de importantes fatos como a organização da Primeira Internacional (1864) e a Comuna de paris (1871). Alguns grupos, inclusive, optariam pelo terrorismo como forma de ação política; a estes, o rótulo de "niilistas" seria atribuído ainda mais fortemente.

As fontes privilegiadas neste capítulo provêm da literatura russa da época, com dois autores que influenciaram jovens revolucionários propiciando motes de discussão dos problemas sociais enfrentados no país: Ivan Turgueniev e Fiódor Dostoiévski. Turgueniev, em seu livro *Pais e filhos* (1862), foi um dos responsáveis pela disseminação da própria palavra *niilismo*[28]. Apesar da trama do romance girar em torno de um drama familiar, sua concepção de niilismo influenciaria profundamente o imaginário social da época em seus sentidos

[28] TURGUENIEV. I. **Pais e filhos.** São Paulo: Abril, 1981. Muitos chegaram a considerar, de forma inexata, o escritor como criador do termo "niilismo". Ver VOLPI, F. op. cit. p. 11-14.

políticos. Esta concepção foi elaborada a partir da consideração da ação dos jovens russos –e Turgueniev não estava isento de toda a razão- como ligada a uma forte crença em um materialismo cientificista e ateu, que, segundo o autor, levaria a uma oposição irrefreada e destrutiva dos valores considerados "tradicionais" e vigentes no país.

Dostoiévski representaria em seus romances os niilistas de forma menos simplista, e, em sua obra *Os demônios*[29], mais diretamente ligados aos círculos revolucionários de seu tempo. Seu "romance polifônico", nos dizeres de Mikhail Bakhtin[30], onde as idéias dos personagens transformam-se ao se chocarem umas com as outras, impedindo o surgimento de um personagem plano e alegórico como em Turgueniev, multiplicaria os sentidos imaginários elaborados para o niilismo. Não só idéias e ações são representadas por Dostoiévski em seus romances (a outra obra a ser utilizada nesta dissertação é *Os irmãos Karamázov*[31]), mas os próprios sentimentos ligados ao niilismo são trabalhados pelo autor de forma magistral, como, apenas limitando-me a um exemplo, na passagem a seguir, quando o velho e erudito aristocrata Stiepan Trofímovitch lamenta-se por suas idéias não mais serem respeitadas e compreendidas pelos jovens:

> ...vocês não podem imaginar que tristeza e que raiva tomam conta de sua alma quando você já vem há muito tempo acalentando e venerando como sagrada uma idéia, e ela é apanhada por gente inábil e levada a iguais imbecis, na rua, e de repente você a encontra já num brechó, irreconhecível, na lama, exposta de maneira absurda, num canto, sem proporções, sem harmonia, como um brinquedo nas mãos de meninos tolos! Não, em nossa época não era assim e não era a isso que nós aspirávamos. Não, não, não era por nada disso. Eu não reconheço nada... Nossa época voltará e mais uma vez direcionará para o caminho firme tudo o que é instável, atual. Senão, o que vai acontecer?...[32]

Além da decepção, da tristeza e revolta, este exemplo retirado da literatura nos permite destacar um elemento do imaginário relacionado ao niilismo retomado no terceiro capítulo, destinado à comparação com nossa atualidade: a relação íntima entre niilismo e temporalidade. Neste caso específico, tratando-se de um aristocrata russo, faz-se sentir uma grande nostalgia de um *passado* que ele percebe ser negado pelo presente –transformado, deturpado pelos jovens- e uma conseqüente insegurança frente ao *futuro*. O que será do porvir, se não se reconhece nesse presente instável nada do que no passado era tido como uma referência *sagrada*? - pergunta-se a personagem. O sentimento de uma duração perdida, interrompida, traz um grande sofrimento ao personagem Trofímovitch.

---

[29] DOSTOIÉVSKI, F. **Os demônios.** São Paulo: Ed. 34, 2004a.
[30] BAKHTIN, M. **Problemas da poética de Dostoiévski.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997. Ver Capítulo I da obra.
[31] DOSTOIÉVSKI, F. **Os irmãos Karamázov.** Rio de Janeiro: Ediouro, 2004b.
[32] DOSTOIÉVSKI, F. 2004a. op. cit. p. 34.

No *segundo capítulo*, o foco de análise permanece na segunda metade do século XIX, mas desloca-se socialmente para a discussão do niilismo nos anarquistas-terroristas da Europa ocidental e Estados Unidos. O objetivo desta mudança é buscar diferentes sentidos do niilismo elaborados no imaginário social e tentar, na medida do possível, compreender como os próprios sujeitos rotulados de "niilistas" (no caso, os anarquistas) compreendiam suas propostas e ações políticas.

A relação entre os revolucionários "niilistas" russos e os anarquistas ocidentais não é fortuita. Como discutido no início do capítulo, a confusão entre "niilistas" e anarquistas cristalizou-se no imaginário da época, ao mesmo tempo por motivações concretas, contatos mútuos entre os revolucionários dos diferentes países e semelhanças entre suas ações, e por uma estratégia política de governos e segmentos dominantes visando aumentar o medo e a oposição às propostas anarquistas; estratégia levada ao grande público pelos jornais do período.

As fontes utilizadas neste capítulo são números do jornal estadunidense *The New York Times*, no um período compreendido entre 1881 e 1901, do periódico parisiense *Le Petit Journal Illustré*, entre 1892 e 1894, e um número isolado do jornal anarquista de Londres, *Freedom*, de setembro de 1888. Nos dois primeiros casos, tratando-se de jornais de grande circulação em seus países, buscaram-se significações específicas do niilismo no imaginário social, elaboradas por grupos e instituições dominantes no momento. Para a compreensão dos sentidos atribuídos pelos próprios anarquistas às suas ações, busquei as declarações dadas durantes seus julgamentos e inquéritos policiais, as memórias de dois deles (Ravachol e Lucheni), algumas músicas criadas na época como homenagens ou estímulo ao terrorismo e também os próprios atos e gestos, repletos de simbolismos, destes anarquistas no momento em que eram julgados, condenados à morte e executados.

Dentre vários elementos relacionados aos diferentes sentidos construídos para o niilismo e destacados nas discussões sobre o terrorismo-anarquista, e que estão presentes na comparação com nossa atualidade no terceiro capítulo, estão as relações entre niilismo, respeito aos *deveres morais* e a formação da *individualidade*. Destaca-se nesta nestas significações da individualidade dos revolucionários uma aparente "indistinção" entre o indivíduo (o próprio anarquista e seus alvos nos atentados) e o conjunto da sociedade.

Falar em "indistinção" da individualidade em relação ao coletivo social para os anarquistas-terroristas pode, à primeira vista, parecer algo contraditório. Aparentemente existe uma natural reafirmação da autonomia de ação individual na opção pelos atentados solitários contra governantes e representantes dos segmentos sociais dominantes. Se atentarmos, porém,

para as formas pelas quais estes anarquistas constroem, em seu imaginário, os lugares de sua subjetividade pessoal em relação ao coletivo, poderemos notar uma forte "imersão" a ser problematizada da individualidade (o "eu") em meio aos valores (entendidos como *deveres*) morais coletivos intensos (o "nós" ideal).

Apenas para que aqui o problema seja claramente formulado, cito como um exemplo claro desta referida "fusão" parcial entre a individualidade e mundo social uma passagem das memórias do anarquista-comunista russo (emigrado para os EUA) Alexander Berkman, que em sua juventude optou pelo caminho do atentado político ao balear um gerente industrial na Pensilvânia, em 1892. Recordando-se do evento, Berkman escreveu:

> Could anything be nobler than to die for a grand, a sublime Cause? Why, the very life of true revolutionist has no other purpose, no significance whatever, save to sacrifice it on the altar of the beloved People. And what could be higher in life than to be a true revolutionist? It is to be a *man*, a complete MAN. A being who has neither personal interests nor desires above the necessities of the Cause; one who has emancipated himself from being merely human, and has risen above that, even to the height of conviction which excludes all doubt, all regret; in short, one who in the very inmost of his soul feels himself revolutionist first, human afterwards.[33]

"Não possuir nem interesses pessoais ou desejos frente à Causa" (palavra não por acaso grafada em letra maiúscula por Berkman) era uma premissa política essencial para todos os anarquistas-terroristas da época, que mesmo no momento de suas execuções (o que não foi o caso de Berkman, pois foi condenado à prisão) procuravam demonstrar uma grande determinação em morrer pela futura Revolução.

Aproveito o momento para esclarecer o uso que faço das expressões "anarquistas-terroristas" ou "terrorismo-anarquista".[34] Os próprios revolucionários da época, sejam os anarquistas ocidentais ou os *narodniki* russos, não viam grandes problemas na utilização das palavras "terror" ou "terrorismo" para qualificar suas ações. Alexander Ulianov, por exemplo, irmão do bolchevique Lênin e que foi executado em 1887 após um atentado frustrado contra o

---

[33] "Pode algo ser mais nobre que morrer por uma grande, uma sublime Causa? Porque a vida completa de um verdadeiro revolucionário não tem outro propósito, qualquer significado, salvo sacrificar-se no altar do amado Povo. E o que poderia ser mais elevado na vida do que ser um verdadeiro revolucionário? Isso é ser um *homem*, um HOMEM completo. Um ser que não possui nem interesses pessoais, nem desejos acima das necessidades da Causa; aquele que emancipou a si mesmo de ser meramente humano e colocou-se acima disso, mesmo do alto da convicção que exclui toda a dúvida, todo arrependimento; em suma, uma pessoa que no mais profundo interior de sua alma sente a si mesmo primeiramente um revolucionário, humano consequentemente." BERKMAN, A. **Prison memoirs of an anarchist.** New York: The New York Review of Books, 1999. p. 11. [1912].

[34] O motivo desta ressalva é a recorrência de questionamentos a respeito destas expressões durante várias apresentações desta pesquisa como comunicação em eventos. Com uma preocupação compreensível após a intensificação atual do trabalho de governos do mundo todo em "demonizar" todo aquele considerado "terrorista" –sem a menor menção ao próprio terrorismo-de-Estado praticado por boa parte deles- muitos de meus interlocutores consideraram "terrorista" uma palavra que denegria politicamente as ações dos anarquistas e dos revolucionários russos. Algumas alternativas foram sugerias para denominá-los, como "individualistas" ou partidários da "propaganda pela ação".

czar Alexandre III, explica com naturalidade a escolha –nas suas palavras- pela "ação terrorista" e pelo "terror" como arma de luta de seu grupo para "forçar o governo a fazer concessões no sentido de desorganizá-lo sistematicamente."[35] Da mesma forma, é com orgulho que se repete no refrão da canção anarquista francesa *La Dynamite*, de 1893: "Pour inspirer la terreur/Il n'y a rien d'meilleur/Qu'la dynamite!"[36]

Por outro lado, não utilizo livremente a expressão "propaganda pela ação" como sinônimo explicativo da luta política através de atentados porque, como será discutido no segundo capítulo, esta proposta, lançada nos congressos anarquistas da década de 1870 e 1880 (inicialmente no Congresso de Saint-Imier, 1872, e depois retomada no Congresso de Bruxelas, 1881), não se referia *especificamente* à ação terrorista, podendo envolver também revoltas coletivas, protestos públicos etc. O próprio Paul Brousse, grande defensor inicial da idéia ao lado de Andrea Costa, cita como exemplo da "propaganda pela ação" a Comuna de Paris, ao invés, como possibilidade, o assassinato de um governante.[37]

O uso da "propaganda pela ação" como sinônimo de terrorismo foi algo posterior e repleto de significados políticos que, aí sim, às vezes era utilizado como algo negativo contra os anarquistas, muitas vezes com o sentido de que qualquer reunião ou protesto público poderia esconder um assassino prestes a atacar um "cidadão de bem". Mesmo se utilizada positivamente pelos anarquistas como um sinônimo de terrorismo, a apropriação do termo em uma pesquisa histórica, poderia se prestar a confusões cronológicas, fundindo significações políticas cuja distinção poderia ser fundamental para a compreensão do imaginário anarquista.

Da mesma forma, não me parece adequado o uso de "individualismo" para categorizar os anarquistas adeptos da ação terrorista, apesar de ser um título às vezes utilizado. O fato dos atentados serem realizados normalmente por uma só pessoa *não* era colocado em posição de destaque pelos próprios revolucionários anarquistas da época; pelo contrário, as expressões "terror individual" ou "ação individual" foram utilizadas inicialmente com um sentido negativo, de oposição.

---

[35] ULIANOV. A. Programa da Fração Terrorista do partido A Vontade do Povo. p. 123. FERNANDES, R. (org).**Dilemas do socialismo:**a controvérsia entre Marx, Engels e os populistas russos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 121-123. [1887]. Ulianov fez parte de um segundo "Vontade do Povo", organizado após o fim do grupo original, responsável pelo assassinato do czar Alexandre II, em 1881.

[36] "Para inspirar o terror/ Não há nada melhor/ Que a dinamite!" LES 4 Barbus. La Dynamite. In: LES 4 Barbus. **Chansons Anarchistes**. Paris: Studios Emo, s/d. 1 disco. Lado 1, faixa 2. (Coleção Hommes et faits du XXeme Siècle).

[37] Citado por CAHM, C. Propaganda by deed: the development of the idea. _____. **Kropotkin and the rise of revolutionary anarchism**: 1872-1886. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. p. 76-91. A citação completa foi explicitada segundo capítulo.

Quando, na Rússia, ingressaram no Partido Socialista Revolucionário alguns militantes do *Narodnaia Volia* (o grupo terrorista "Vontade do Povo", responsável pelo assassinato do czar Alexandre II) e continuaram a propor o atentado contra os governantes como forma de luta (década de 1890), o Partido Social Democrata –tanto os mencheviques quanto os bolcheviques- desqualificou a proposta. O "terror individual", como a chamaram, não seria algo realmente conseqüente na busca do socialismo, pois estaria fora do esquema da "luta de classe". Somente mais tarde este "individualismo" seria reabsorvido de forma mais "positivada" para se referir ao terrorismo-anarquista.[38]

Não se deve confundir também o fato da ação terrorista no anarquismo, realizada muitas vezes como iniciativa individual, com o "anarquismo-individualista" propriamente dito. Ambos envolvem compreensões políticas, de sociedade, indivíduo e revolução muito distintas. O anarquismo-individualista, que tem como um de seus principais expoentes o estadunidense Benjamin Tucker, surgiu também na segunda metade do século XIX e inspirou-se fortemente em Proudhon, Max Stirner, no liberalismo de Thomas Jefferson e no transcendentalismo individualista de Ralph Emerson e Henry David Thoreau.[39]

Não é difícil compreender as diferenças de idéias e sentimentos que separam os anarquistas-terroristas (no momento, o leitor pode manter em mente a citação de Berkman feita anteriormente, na p. 21) dos anarquistas de tendência mais individualista. No exemplo a seguir, Emma Goldman, companheira de Berkman, irrita-se com a censura que sofreu de outro companheiro em virtude de uma dança durante evento em uma greve de relojoeiros nos EUA: segundo ele –que era, inclusive, primo de Berkman- a "frivolidade" de Goldman apenas atrapalharia a "Causa":

> I grew furious at the impudent interference of the boy. I told him to mind his own business, I was tired of having the Cause constantly thrown into my face, I did not believe that a Cause which stood for a beautiful ideal, for anarchism, for release and freedom from conventions and prejudice, should demand the denial of life and joy. I insisted that our Cause could not expect me to became a nun and that the movement should not be turned into a cloister. If it mean that, I did not want it. "I want freedom, the right to self-expression, everybody's right to beautiful, radiante things."[40]

---

[38] ZE'EV, I. Individual terror: concept and typology. p. 44 **Journal of Contemporary History**. Londres, vol 12, n° 1, p. 43-63, 1977. Ver também TRATEMBERG, M. **A revolução russa.** São Paulo: Faísca, 2007. p. 101-109.

[39] Sobre Tucker, ver o texto ainda atual de Charles Madison. Benjamin R. Tucker: individualist and anarchist. **The New England Quarterly.** Boston, vol. 16, n° 3, p. 444-467, sep. 1943. De Proudhon, uma das principais obras para os anarquistas-individualistas é a *Filosofia da Miséria* PROUDHON. P-J. **Sistema de contradições econômicas ou Filosofia da miséria.** São Paulo: Ícone, 2003; de Stirner, é claro, STIRNER, M. **O único e sua propriedade.** Lisboa: Antígona, 2004. Ver ainda, JEFFERSON, T. **Escritos políticos.** São Paulo: IBRASA, 1964; EMERSON, R. **A conduta para a vida.** São Paulo: Martin Claret, 2003; _____. **Ensaios**. São Paulo: Martin Claret, 2003 e THOREAU, H. **A desobediência civil.** Porto Alegre: L&PM, 2001.

[40] "Eu fiquei furiosa com a impudente interferência do garoto. Eu disse a ele para cuidar de seus próprios negócios, eu estava cansada de ter a Causa constantemente jogada em minha cara, não acreditava que a Causa

Os adeptos do terrorismo, por seu lado, pouco tinham de individualistas, tendo uma influência bem maior do coletivismo de Bakunin e do anarquismo-comunista. Como um exemplo também esclarecedor podemos citar Émile Henry, anarquista francês guilhotinado após dois atentados à bomba.

Preso na Conciergerie, Henry escreve, em 27 de fevereiro de 1894, uma carta ao diretor da prisão, que, após uma conversa relativamente amigável sobre o ideal anarquista, pede-lhe que coloque por escrito seus princípios políticos "a fin de bien connaitre ce que veulent les compagnons anarchistes".[41] Nesta carta, Henry lista algumas sugestões de leitura para o diretor: *Evolução e Revolução*, de Elisée Reclus; *A moral anarquista, Palavras de um revoltado* e *A conquista do pão*, de Kropotkin; *Autoridade e liberdade* e *A maquinaria e suas conseqüências*, de Sébastien Faure; *A sociedade moribunda e anarquia*, de Jean Grave e *Entre camponeses*, de Malatesta.[42] Nenhuma menção a qualquer autor individualista, nem mesmo Proudhon é considerado por Henry digno de ser recomendado ao diretor do presídio. Pelo contrário, todos os anarquistas citados pelo terrorista são grandes ícones do comunismo-anarquista, o que não é, de fato, algo surpreendente para uma pessoa que, como discutido ao longo do segundo capítulo, construía fortemente uma projeção de seu "eu" individual em um ideal coletivo.

O *terceiro capítulo* foi criado a partir de problemáticas levantadas durante as pesquisas para os dois capítulos iniciais, a leitura da bibliografia sobre nossa sociedade atual e a análise das fontes literárias da "auto-ajuda".

Entre os principais problemas discutidos neste capítulo, ainda relacionados à temática do niilismo, estão: 1°- As significações imaginárias elaboradas na construção da individualidade específicas da contemporaneidade. Estas significações são analisadas principalmente através das relações entre "eu" pessoal e "outro", incluindo a noção de

---

que busca um belo ideal, o anarquismo, a desobrigação e liberdade de convenções e preconceitos, pudesse demandar a negação da vida e satisfação. Eu insistia que nossa Causa não poderia esperar que eu me tornasse uma freira e que o movimento não poderia tornar-se uma clausura. Se significasse isso, eu não a desejaria. "Eu quero liberdade, o direito de auto-expressão, o direito de todos à beleza, coisas radiantes." GOLDMAN, E. **Living my life.** New York: Penguin Books, 2006. p. 42. Sobre o individualismo de Goldman, que não era tão radical devido a sua permanente ligação com o comunismo-anarquista, ver GOLDMAN, E. **O indivíduo na sociedade**. Lisboa: Colectivo Maquinetas, 1986.

[41] "Afim de melhor conhecer o que querem os companheiros anarquistas" HENRY, É. Lettre au directeur de la Conciergerie. p. 59. GUÉRIN, D. **Ni dieu ni maitre:** anthologie de l'anarchisme III. Paris: François Maspera, 1980. p. 58-65.

[42] HENRY, É. 1980.op. cit. Idem.

narcisismo e dever moral. 2° - As significações imaginárias presentes nas relações entre a individualidade e a *temporalidade*.[43]

Baseado em elementos surgidos no segundo capítulo, ou seja, nas discussões a respeito do niilismo do terrorismo-anarquista, a primeira problemática surge a partir dos peculiares significados instituídos pelo imaginário dos anarquistas sobre si mesmos em relação à sociedade: a *aparente* amoralidade demonstrada por suas palavras e ações, a representação do "eu" conectada a um ideal coletivo (a "Causa") a ser concretizado no futuro e a possibilidade do auto-sacrifício em seu nome.

A constituição do indivíduo e também seu papel de sujeito na sociedade permanece hoje um problema, como podemos notar pela recorrência do tema em diversos autores contemporâneos. Bauman, que se detera sobre a questão no citado *Modernidade líquida*, perguntando-se se o indivíduo *de jure* atual é também *de facto* na independência de suas decisões[44], retomou o assunto mais recentemente em *Vida líquida* (2005), com mais dúvidas sobre a real autonomia da constituição da individualidade hoje.[45] Castoriadis, de longa data, preocupa-se com a questão da autonomia individual e social, colocadas cada vez mais em risco em nosso "mundo fragmentado".[46] Christopher Lasch, cujas idéias têm uma participação importante nesta pesquisa, duvida de forma ainda mais explícita da independência e autonomia da individualidade em nossa modernidade, trabalhando a questão através do conceito freudiano de *narcisismo*.[47]

Por fim, cito uma passagem de um texto de Claudine Haroche que, através de um diálogo com Marcel Gauchet, consegue sintetizar de forma direta esta nossa problemática:

> A posse de si não se apóia mais na substância, nas qualidades, aspirações e valores morais, mas na capacidade de se desvincular, de se furtar, inclusive à estabilidade em relação a si mesmo: uma nova forma de niilismo? Uma estratégia de dominação perversa? Ou um tipo de economia psíquica específica que implica na anulação de si ou, ao menos, numa hesitação, num mal-estar e perturbação permanente: a posse de si parece atualmente requerer a inconsistência do eu, ou conduzir a ela.[48]

---

[43] Melhor explicada logo adiante. "Tempo" e "duração", bem como a noção de "memória" também utilizada, conforme Bergson. Em BERGSON, H. **Matéria e memória.** São Paulo: Martins Fontes, 1999 e BERGSON, H. **Duração e simultaneidade.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

[44] BAUMAN, Z. 2001. op. cit. p. 48.

[45] BAUMAN, Z. **Vida líquida.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. Ver Capítulo I, "O indivíduo sitiado". p. 25-54.

[46] CASTORIADIS, C. **As encruzilhadas do labirinto III:** o mundo fragmentado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. Os textos reunidos nesta obra datam do final da década de 1980, apesar do autor tratar deste tema desde fins da década de 60 até 90.

[47] LASCH, C. **The culture of narcissism.** New York: WW Norton & Company, 1991 e _____. **O mínimo eu**: sobrevivência psíquica em tempos difíceis. São Paulo: Brasiliense, 1990.

[48] HAROCHE, C. Descontinuidade e intangibilidade da personalidade: a relação com o tempo no individualismo contemporâneo. **ArtCultura.** Uberlândia, n° 9, p. 93-99. jul-dez, 2004. p. 95.

Ainda compondo o tema maior do niilismo, a segunda problemática do terceiro capítulo envolve as relações imaginárias do "eu" individual e aspectos da significação da temporalidade, liga-se, em parte, aos sentidos de *duração temporal*.

Esta questão não se coloca de forma abstrata como pode parecer inicialmente. Conforme iniciada a discussão no primeiro capítulo, a temporalidade e a percepção de uma duração (ou a falta dela) envolvem-se na constituição imaginária da individualidade através dos questionamentos, da busca pela (ou a luta contra) as rupturas com as instituições existentes da sociedade, com as "verdades" elaboradas e sancionadas coletivamente.

A duração – e aqui encontra-se a atualidade da questão - está intimamente ligada à perda ou a continuidade das referências e sentidos para o mundo, às inseguranças frente ao futuro, à aparente "crise" de instituições tradicionais como a família, a escola, a política institucional, dentre outras.

A "literatura de auto-ajuda", nesse sentido, mostra-se uma fonte favorável a estas problemáticas, uma vez que se relaciona intimamente às situações de dúvida dos indivíduos frente às transformações e rupturas com instituições e valores sociais em nossa atualidade. Temas como a (re)adaptação ao mercado de trabalho atual, formas efetivas de educar ou criar os filhos, a busca pela liberdade, auto-estima e felicidade são recorrentes nesse tipo de obra, que, de forma geral, coloca-se como fonte de referência e sentidos para seus leitores.

As dificuldades de seleção das obras a serem utilizadas como fontes são muitas, parte pela quase inesgotável quantidade de títulos produzidos nos últimos anos[49], parte pela impossibilidade de definição clara dos temas e do próprio caráter da "literatura de auto-ajuda". Após um cansativo levantamento de dados, que visava a construção de parâmetros mínimos de seleção, mas que não eliminou uma grande dose de subjetividade nas escolhas, chegou-se a seis títulos principais a serem utilizados como fonte de análise para o terceiro capítulo. *Você é insubstituível* (Augusto Cury), *Pais brilhantes, professores fascinantes* (Augusto Cury), *Quem mexeu no meu queijo?* (Spencer Johnson), *Heróis de Verdade* (Roberto Shinyashiki), *Os 100 segredos das pessoas felizes* (David Niven), *A arte da felicidade* (Dalai Lama XIV e Howard Cutler)[50]

---

[49] Apenas como referência estatística: de 400 mil exemplares publicados em 1994, passou-se a 3,4 milhões em 2001 e até 4,3 milhões no ano anterior. Cf. Pesquisa da Câmara Brasileira do Livro, citada na reportagem "O alto-astral da auto-ajuda", por Marcelo Marthe. **Veja**. São Paulo, ano 35, n° 45, p.115. nov. 2002.

[50] CURY, A. **Pais brilhantes, professores fascinantes.** Rio de Janeiro: Sextante, 2003 [2003]; _____. **Você é insubstituível** (bolso). Rio de Janeiro: Sextante, 2002 [2002]; DALAI-LAMA XIV; CUTLER, H. **A arte da felicidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1998]; JOHNSON, S. **Quem mexeu no meu queijo?** Rio de

Capítulo I

O Niilismo no imaginário social russo do século XIX

Fig. 1- Atentado contra o Czar Alexandre II, 31 de março de 1881.

Fig. 2 – Sergei Netchaiev

Janeiro: Record, 2005 [1998]; NIVEN, D. **Os 100 segredos das pessoas felizes.** Rio de Janeiro: Sextante, 2000 [2000]; SHINYASHIKI, R. **Heróis de verdade.** São Paulo: Gente, 2005 [2005].

CAPÍTULO I
O NIILISMO NO IMAGINÁRIO SOCIAL RUSSO DO SÉCULO XIX

Em 1° de setembro de 1878, o jornal estadunidense *The New York Times*, após quase uma década de seguidas notícias sobre certos grupos "conspiratórios" atuantes na Rússia e conhecidos simplesmente como "Niilistas", publicou uma reportagem onde finalmente conseguia "explicar" claramente aos seus leitores o que entendia pelo caráter e pelos objetivos dos "exóticos" agitadores:[51]

> Their simple desire is to make a clean sweep of all human institutions, and to take their chance of what may follow. Only give them leave to destroy, and reconstruction may prove practicable, or may not; but, in any case, the world will be tilted out of its old grooves, and cut adrift from its old moorings. No more authority, whether of priest or King, or Corporal or policeman. No more property, be it in an acre of potatos or a princely demesne. Religion, learning, ambition, family life, are obstacles to so gigantic a change. Let all these go, say the fierce-eyed apostles of this gloomy creed, and then the new millenium of universal negation will run its course unchecked![52]

Durante todo o restante do século (e também além, sem dúvida), este seria basicamente o significado comum da palavra "niilista" no imaginário social das nações ocidentais difundido pela maior parte dos meios de comunicação da época (em nosso caso, limitados aos jornais e à literatura). O combate às instituições tradicionais como a religião cristã, a propriedade e o Estado, a ênfase na necessidade da ruptura com o passado talvez até maior que o detalhamento das formas de recriação do futuro, a *negação* de valores antes vistos como absolutos, porém, são características que não teriam os mesmos *sentidos simbólicos* em todo o conjunto do imaginário social, seja naquela época ou em nosso tempo.

Como poderemos discutir mais adiante, estas mesmas características compreendidas pelos grandes jornais, governos e parte da opinião pública letrada, com sentidos claramente

---

[51] Utilizo a palavra "exóticos" em referência à primeira notícia sobre os niilistas russos veiculada por esse jornal em 1866, onde "estranhas notícias" vindas de Novgorod revelavam a existência de "sociedades secretas" de "idéias heréticas", onde os membros, especialmente as mulheres, tinham uma aparência "peculiar": roupas próprias, cabelos curtos e chapéis redondos. SEM título. **The New York Times**, Nova Iorque, 25 dez. 1866. p. 4. Somente a partir do início da década de 70 surgiriam notícias específicas sobre seus atos contra o governo russo e o jornal se preocuparia em tentar compreender melhor seus objetivos políticos.

[52] " Seu único desejo é realizar uma varredura de todas as instituições humanas e testar a sorte do que pode se seguir daí. Apenas deixe-os livres para destruir e a reconstrução pode se provar praticável, ou não; mas em qualquer caso o mundo terá tombada suas velhas bases e cortadas suas antigas amarras. Não mais autoridade, seja padre ou Rei, militar ou policial. Não mais propriedade, seja em um acre de batatas ou em um manso principesco. Religião, aprendizagem, ambição, vida familiar são obstáculos a tão gigantesca mudança. Deixe tudo isso ir, dizem os coléricos apóstolos deste obscuro credo, e daí o novo milênio de negação universal tomará seu curso irrefreado!" THE nihilists. **The New York Times**, Nova Iorque, 1 set. 1878. p. 4.

negativos, puderam também construir-se, inversamente, como significações positivas, moralmente e racionalmente justificáveis (e justificadas) por outros sujeitos no imaginário de uma mesma sociedade.

Neste sentido, o objetivo deste primeiro capítulo é discutir alguns sentidos simbólicos adquiridos pelo niilismo no imaginário da época de seu surgimento como movimento(s) político(s): a segunda metade do século XIX. As primeiras formas de construção imaginária a respeito do niilismo buscadas neste trabalho serão aquelas presentes em parte da literatura russa da época (com Ivan Turgueniev e Fiódor Dostoiévski). Literatura esta voltada também, mas não só, a temas e problemas do movimento revolucionário que atuava nas principais cidades do país e ficou genericamente conhecido como movimento *narodnik*.

No segundo capítulo, desloco a discussão para o problema do niilismo visto nos países ocidentais, especificamente na Europa ocidental e Estados Unidos, surgida a partir da escalada do terrorismo-anarquista nestas regiões. Detenho-me especialmente nas significações construídas pelos próprios terroristas e revolucionários a respeito das características do que se chamava "niilismo". Os sentidos simbólicos construídos por eles para suas próprias palavras, pensamentos e ações serão alvo de reflexão neste segundo momento.

1.1 – O movimento revolucionário russo e o niilismo em Ivan Turgueniev

Nossa discussão inicia-se na Rússia da segunda metade do século XIX, especialmente no período entre as décadas de 1860 e 1880, não por simples acaso ou por uma escolha arbitrária. Este momento sócio-histórico seria o primeiro onde o niilismo tomaria contornos (ou seja, formas simbólicas, significados no imaginário social) ainda contemporâneos a nós. Mais do que isso, é ainda neste contexto que o niilismo toma corpo em movimentos explicitamente políticos, que, inclusive, extrapolariam as fronteiras territoriais da Rússia para todo o ocidente em formas re-significadas pelo anarquismo. É ainda o mesmo momento em que a existência social destes movimentos políticos ajudaria a compor as primeiras reflexões filosóficas a respeito do niilismo enquanto condição da sensibilidade do homem moderno.[53]

Albert Camus, em *O homem revoltado*, sintetizou em uma frase os caracteres comumente atribuídos ao niilista contemporâneo, quer sejam, a perda dos valores absolutos e "sagrados", a negação das instituições sociais tradicionais e, como uma suposta necessária

[53] Refiro-me aqui especialmente ao filósofo Friedrich Nietzsche, que se preocupou com o tema em toda a sua obra, apesar de colocar explicitamente o problema do niilismo apenas a partir do princípio da década de 1880. Nietzsche estará presente nas discussões do terceiro capítulo desta pesquisa. Sobre outros sentidos da palavra "niilismo" anteriores a nosso contexto, ver o já citado VOLPI, F. op. cit.

conseqüência disto, o fim das limitações morais para a satisfação imediata dos impulsos humanos: "Se não se acredita em nada, se nada faz sentido e se não podemos afirmar nenhum valor, tudo é possível e nada tem importância."[54]

Apesar da contestação aos valores absolutos, existente sob a forma da revolta contra as injustiças neste mundo permitidas/causadas pela "Justiça Divina" terem surgido, na visão de Camus, no século XVIII (o Marquês de Sade é seu grande exemplo)[55], seria com a literatura russa da segunda metade do século XIX "o real começo do niilismo contemporâneo"[56].

Este começo ocorreria, mais especificamente, através dos argumentos de um dos mais célebres personagens de Fiodor Dostoiévski: Ivan Karamázov.[57] Enquanto, segundo Camus, a revolta romântica do princípio do século limitava a si mesma, admitindo ainda através de sua própria insolência contra "o que era proibido" a existência de uma ordem superior,

> com os irmãos Karamazov, muito pelo contrário, a lógica da indignação fará a revolta voltar-se contra si mesma, lançando-a numa contradição desesperada. A diferença essencial é que os românticos se permitem complacências, enquanto Ivan vai esforçar-se para fazer o mal a fim de ser coerente. Não se permitirá o exercício da bondade. O niilismo não é apenas desespero e negação, mas sobretudo vontade de desesperar e de negar.[58]

É necessário, entretanto, termos em mente que em sua obra, Albert Camus faz uma distinção entre a "revolta metafísica", onde esta negação é buscada mais diretamente em trabalhos literários e filosóficos, e o que chama de "revolta histórica", onde o autor destaca ações de negação mais diretamente sociais como nos atos de regicídio e no terrorismo. Neste sentido, o "começo do niilismo contemporâneo", localizado por Camus n'*Os irmãos Karamazov* de Dostoiévski, que foi publicado em 1880, cronologicamente seria *posterior* ao niilismo social, uma vez que desde a década de 1860 atuavam na Rússia movimentos políticos e sociais denominados "niilistas" e com características próximas às retratadas pelo escritor em sua obra. Por outro lado, na literatura permanece uma grande importância de síntese – com reelaborações peculiares, é certo - do imaginário social da época a respeito do niilismo.

A literatura russa coloca-se para nós como uma fonte de pesquisa privilegiada porque se envolve profundamente com os acontecimentos políticos da época. Envolvimento não

---

[54] CAMUS, A. **O homem revoltado.** Rio de Janeiro: Record, 2003. p.15.
[55] Sade, segundo Camus, "reúne em uma única e enorme máquina de guerra os argumentos do pensamento libertino até o padre Meslier e Voltaire. Como se sabe, sua negação é também a mais extrema. Sade só extraiu da revolta o não absoluto." Ibid. p. 53.
[56] Ibid. p. 77.
[57] DOSTOIÉVSKI, F. **Os Irmãos Karamázov.** Rio de Janeiro: Ediouro, 2004b. [1880]
[58] CAMUS, A. op. cit. p. 77.

apenas no sentido de que ela se propunha "representar" eventos "reais" ocorridos, como, por exemplo, as revoltas estudantis, os escândalos nas apresentações literárias e os incêndios em São Petersburgo retratadas por Dostoiévski n'*Os Demônios*[59] mas, sobretudo, porque parte de seus leitores nela se inspiravam para a composição de suas próprias idéias e identidade políticas. Muito do que se compreenderia como "niilismo", na época e também hoje, partiria dos significados construídos por aquela literatura.

É nesta mesma orientação que afirma Isaiah Berlin, filósofo e historiador das idéias, ao comentar sobre o não-posicionamento político claro do escritor Ivan Turgueniev ante o niilismo em sua obra *Pais e Filhos:*[60]

> En un país en que los lectores especialmente los jóvenes, hasta el dia de hoy buscan dirección moral en los escritores, él se negó a predicar. Conocía el precio que tendría que pagar por su reticência. Sabía que el lector ruso deseaba que le dijeran qué debía creer y como debía vivir, esperaba que le expusieran valores marcadamente contrastados, héroes y villanos claramente identificados.[61]

Havia entre o público letrado russo da década de 1860 uma demanda por análises das mudanças sociais e políticas que ocorriam no país. Demanda esta que romancistas como Turgueniev, Leskov e Krestovski[62] tentavam suprir de forma rápida em romances publicados em revistas; daí muitas vezes apresentarem personagens marcadamente planos e caricatos num conjunto de obras que ficaram conhecidas como "literatura anti-niilista":

> The antinihilist genre of the 1860's, specially those works published in *Russkii vestnik* under the supervision of its editor M. N. Katkov, typically contained a pitched battle between the forces of good and evil with the drama centering on those in the middle.[63]

Esta, digamos, fusão entre "ficção" e "realidade" atuando na composição do imaginário político russo daquele momento dava-se em ambas as direções simultaneamente: tanto a literatura influenciava as construções dos pensamentos e identidades políticas de seus leitores (diretos e indiretos, com destaque para jovens e estudantes, como veremos), quanto

---

[59] DOSTOIÉVSKI, F. **Os Demônios.** São Paulo: Ed. 34, 2004a. [1872]
[60] TURGUENIEV, I. **Pais e filhos.** São Paulo: Abril, 1981. [1862]
[61] BERLIN, I. **Pensadores Rusos.** Mexico D.F.: Fondo de Cultura Econômica, 1980. p 499.
[62] Nikolai Semenovich Leskov (1831-1895), autor de *Na Nozhakh* e *Soboriane*; Vsevolod Vladimirovich Krestovski (1840-1895), autor de *Panurgovo Stado*.
[63] "O gênero anti-niilista da década de 1860, especialmente aqueles trabalhos publicados na *Ruskii vestnik* sob a supervisão de seu editor M. N. Katkov, tipicamente continha uma batalha lançada entre as forças do bem e mal, com o drama centrado naqueles presentes em seu meio." GREGORY, S. Dostoevsky's The Devils and the Antinihilist Novel. **Slavic Review**. Champaign, vol. 38, n. 3, p. 444-455, sep. 1979. p. 452. O próprio Dostoiévski, através de um de seus personagens, Stiepan Trofímovitch, criticaria esta característica da obra de Turgueniev, dizendo que Bazárov, o principal niilista de *Pais e Filhos*, é uma "caricatura", "uma pessoa fictícia sem qualquer existência". DOSTOIÉVSKi, F. 2004a op. cit, p. 216.

novos acontecimentos envolvendo os grupos revolucionários levavam a novos percursos e embates literários.[64] Nesse sentido estrito, levando em consideração que tratam-se de leitores pertencentes a classes mais intelectualizadas, a literatura da época possuía um caráter muito próximo da imprensa no que tange à divulgação de notícias e a participação na formação de opiniões políticas. Mesmo um conhecido adepto do materialismo histórico como Eric Hobsbawn admitiu que, naquele contexto, "vida e literatura estão muito próximas na Rússia."[65]

Quem eram estas pessoas descritas nestas obras (que poderiam, inclusive, lerem sobre si mesmas nos romances da época)? O movimento revolucionário russo da segunda metade do século XIX seria amplamente noticiado por jornais e pela literatura como "niilista", tendo este termo um sentido claramente negativo e, ao mesmo tempo, vago e genérico. Alguns estudiosos do tema, entretanto, denominam-no de uma forma geral como movimento "*narodnik*", que abarcaria diversas tendências de pensamento e ação socialistas.[66]

Este movimento *narodnik*, como destaca com uma ponta de decepção Eric Hobsbawn, "não era e nunca se tornou um movimento de massa"[67], sendo restrito a uma classe urbana mais intelectualizada. Tal fato levou Hobsbawn a ver neste movimento (chamado aqui "populista" – ver nota 16) apenas uma importância relativa e retroativa, como "ancestral" da futura revolução bolchevique de 1917:

> O populismo é significativo não pelo que tenha realizado, que foi praticamente nada, nem pelos números que veio a mobilizar, que pouco excederam alguns milhares: sua importância reside no fato de marcar o início de uma história contínua de agitação revolucionária russa que, dali a cinqüenta anos, iria derrubar o czarismo e instalar o primeiro regime dedicado à construção dos socialismo na história mundial.[68]

Para nossa temática, entretanto, a importância permanece justamente por não se tratar de um "movimento de massa". Como será discutido especialmente nos Capítulos 2 e 3, o niilismo moderno – seja nos séculos XIX, XX ou XXI - liga-se profundamente as elaborações

---

[64] A obra de Dostoiévski, citada anteriormente e onde encontramos a crítica contra o tratamento superficial dado por Turgueniev aos niilistas, escrita em 1870, foi motivada por um evento do ano anterior que chocou a opinião pública em geral: o assassinato do jovem estudante Ivanov, membro de um grupo "niilista", a mando de seu próprio líder Sergei Netchaiev. Este fato será retomado mais adiante.

[65] HOBSBAWN, E. **A era do capital, 1848-1875.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. p. 230.

[66] O movimento *narodnik* é muitas vezes chamado nas línguas ocidentais de movimento "populista". Isto ocorre porque a raiz "*narod*" pode ser traduzida como "povo" e "nação". Em consonância com Rubem César Fernandes, entretanto, manterei o termo original para evitar confusões com o "populismo" latino-americano e para manter a singularidade histórica do movimento russo. Ver. FERNANDES, R. **Dilemas do socialismo:** a controvérsia entre Marx, Engels e os populistas russos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 9.

[67] HOBSBAWN, E. op. cit. p. 229.

[68] HOBSBAWN, E. op. cit. p. 234-235.

da individualidade das pessoas, às formas simbólicas de construção do "eu" em relação ao restante da sociedade.

Permanece, entretanto, a pergunta: quem eram estes indivíduos, revolucionários *narodniki*[69] ou niilistas, conforme a visão, que se organizavam no máximo em pequenos grupos ou círculos, nunca em movimentos de "massa"?

A partir de uma obra rara –apenas 100 exemplares foram impressos- intitulada *La Chronique du Movement Socialiste em Russie, 1878-1887* publicada pelo Ministério do Interior da França em 1890, Ivan Avakumivic conseguiu levantar alguns dados que podem ajudar a esclarecer nosso questionamento.[70]

A maioria dos revolucionários *narodniki* do período –ou melhor, aqueles que foram presos e fichados, podendo daí "aparecer" nas estatísticas- provinha das províncias ocidentais do Império Russo (províncias do oeste e sudoeste, com maior contato com a Europa ocidental); particularmente de grandes cidades, como Kiev, São Petersburgo e Moscou.[71]

Confirmando ainda uma característica que chamou a atenção –negativamente- de Hobsbawn, registrou-se de um total de 584 revolucionários fichados, 499 "intelectuais" (estudantes universitários, secundários e técnicos). Apenas 76 eram trabalhadores (dentre estes apenas quatro operários de fábricas; o restante era composto por artesãos e funcionários de oficinas) e, por fim, somente nove camponeses.[72]

Fernandes também confirma tal "perfil" do revolucionário russo da segunda metade do século XIX, dizendo que eram eles

> na maior parte jovens universitários, homens e mulheres, que por volta dos vinte anos de idade tomaram certas atitudes (quase sempre de pequeno porte, como a edição de um boletim, a direção de uma assembléia, a participação de um grupo de debates radicais, uma manifestação de rua) que haveria de marcar-lhes pelo resto da vida, num ciclo de prisões, tortura, exílio, confinamento na Sibéria, fugas, tuberculose, marginalidade.[73]

Alguns destes jovens, mais tarde (a partir da década de 1870, sobretudo), tornar-se-iam adeptos do terrorismo como forma de ação revolucionária e ajudariam a tornar ainda mais

---

[69] Forma plural de *narodnik.*

[70] AVAKUMOVIC. I. A statistical approach to the revolutionary movement in Rússia, 1878-1887. **Slavic and East European Review.** Beloit, vol. 18, n. 2, p. 182-186, apr. 1959. O autor afirma que a obra citada tinha como objetivo "examinar o cenário geográfico, nacional, social e educacional destes revolucionários e levantar certos materiais estatísticos sobre a política de repressão do governo e da emigração russa no Ocidente." (p. 182). Podemos entender tal obra como parte do esforço internacional da época em buscar informações e combater as organizações socialistas e o terrorismo revolucionário na Europa.

[71] AVAKUMOVIC,I. op. cit. Table I, p.183.

[72] AVAKUMOVIC,I. op. cit. Table I, p. 184-185.

[73] FERNANDES, R. op cit. p. 30.

forte as ligações construídas no imaginário social entre o niilismo e a destruição radical das instituições sociais.

Não por acaso a primeira grande representação literária do niilista, em termos de difusão[74], tomaria forma em dois jovens estudantes universitários que, após viverem alguns anos em São Petersburgo, voltam para visitar seus pais em suas fazendas no interior. A trama do romance em questão, *Pais e Filhos*, de Ivan Turgueniev, desenvolve-se a partir daí, em meio aos conflitos de Arcádio Nikoláievitch e Eugênio Vassílievitch (ou Bazárov, seu amigo e verdadeiro protótipo "turguenieviano" do niilista) com seus pais, representantes de uma velha geração defensora de valores sociais tradicionais.[75]

Em um diálogo entre Arcádio, seu pai e seu tio (respectivamente, Nicolau e Páviel Pietróvitch) onde comentam sobre Bazárov, Turgueniev apresenta de forma mais direta sua concepção do niilista/niilismo:

> -Ele é niilista.
> -Como? – perguntou Nicolau Pietróvitch, enquanto Páviel Pietróvitch erguia a faca com um pouco de manteiga na ponta.
> -Ele é niilista. – repetiu Arcádio.
> -Niilista – disse Nicolau Pietróvitch- vem do latim, *nihil*, e significa "nada", segundo eu sei. Quer dizer que essa palavra se refere ao homem que... em nada crê ou nada reconhece?
> -Pode dizer: o homem que nada respeita – explicou Páviel Pietróvitch, voltando novamente sua atenção para a manteiga.
> -Aquele que tudo examina do ponto de vista crítico. – sugeriu Arcádio.
> -Não é a mesma coisa? – perguntou Páviel Pietróvitch.
> -Não, não é o mesmo. O niilista é o homem que não se curva perante nenhuma autoridade e que não admite como artigo de fé nenhum princípio, por maior respeito que mereça. (...)
> -Bem. Antes havia hegelistas, hoje há niilistas. Veremos como poderão viver no vácuo, no espaço sem ar. [diz Páviel][76]

Vemos nesta passagem, elaborada pelo autor de forma deliberadamente "didática" no princípio do romance, a construção de um dos sentidos fundamentais do imaginário social moderno para o niilismo: a *negação dos valores sociais tradicionais*.[77] Negação que envolve, neste caso, questionamento, insubmissão e vontade de ruptura com instituições pré-existentes.

O princípio de negação dos valores estava presente, por exemplo, na filosofia do alemão Max Stirner quase duas décadas antes da publicação da obra de Turgueniev. Estaria

---

[74] Pois, apesar de adquirir menor celebridade, *O que fazer?* De Nicolau Tchernichevski, publicado em 1862, também colocaria em evidência a juventude materialista e questionadora da Rússia da época. Os personagens de Turgueniev, entretanto, acabariam se tornando os maiores ícones do niilismo nas representações literárias.
[75] TURGUENIEV, I. op. cit.
[76] TURGUENIEV, I. op. cit. p. 27-29.
[77] Não é possível realizar uma separação clara entre valores tradicionais "aristocráticos" e "liberais" em qualquer dos romances analisados. As décadas de 1860 à 1880 correspondiam a mais de um século de influências conflituosas e ambíguas dos valores e instituições ocidentais na Rússia, de modo que a luta socialista *narodnik* às vezes tinha como alvo uma "tradição" já amalgamada, de "origens" não facilmente distintas.

presente também, posteriormente e de forma fundamental, na filosofia de Friedrich Nietzsche e mesmo nas considerações de Albert Camus sobre a revolta e o niilismo.[78]

Não é possível deixar de destacar, entretanto, que as próprias significações para a "negação dos valores" não são fixas social e historicamente (não as trato aqui como uma categoria filosófica, mas como parte do imaginário sócio-histórico). Se para Turgueniev este desejo de rupturas aparece – pelo menos neste trecho inicial- como algo *ativo* e *racional* por parte do niilista Bazárov, ancorado, como veremos a seguir, no materialismo cientificista da época, para Nietzsche, por exemplo, a negação niilista é algo muito mais ambíguo e complexo, sendo nem sempre ativo, nem sempre positivo ou mesmo absoluto.[79]

Mesmo se restringirmos esta comparação entre os romancistas russos Turgueniev e Dostoiévski, veremos como as significações imaginárias a respeito da negação e do niilismo (quer dizer, dos sentimentos, pensamentos e ações que o compõe) possuem diferenças significativas.

Uma das formas adquiridas pela negação niilista apresentada por Turgueniev, através de seus personagens, constrói-se através de um materialismo "pragmático" que se choca constantemente com a cultura e instituições caras à aristocracia russa da época, "romântica", "idealista" e "inútil", nas palavras de Bazárov:

> -Seu pai é boa pessoa – retorquiu Bazárov [à Arcádio]-, mas é um homem acabado. Nada mais pode dar.
> (...)
> -Há três dias percebi que ele está lendo Puchkin – disse ainda Bazárov - Você é que deve explicar-lhe que isso não presta. Já não é criança. É tempo de deixar essas tolices. Que prazer pode ter ele em ser romântico no tempo de hoje? Deve dar-lhe um livro útil para ler.
> -Que livro posso recomendar-lhe? – perguntou Arcádio.
> -Que leia, por exemplo, a *Força e Matéria*, de Buechner.[80]

Em outra passagem, conversando com Páviel Pietróvitch, outro representante da "velha geração", Bazárov diria de forma ainda mais contundente: "Um bom químico é vinte vezes mais útil que qualquer poeta."[81]

---

[78] STIRNER, M. **O Único e sua Propriedade**. Lisboa: Antígona, 2004. [1845] Em Nietzsche, ver **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Rideel, 2005 [1883-85], **Genealogia da Moral.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998 [1887], O niilismo europeu [1887] _____. **Vontade de Potência**. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d. CAMUS, A. **O homem revoltado**. Rio de Janeiro: Record, 2003 [1951].

[79] Mesmo na definição, citada na Introdução, de Nietzsche para o niilismo -"Que significa o niilismo? *Que os valores supremos se depreciam.*"- (NIETZSCHE, F. s/d op cit. p. 86), podemos notar que trata-se de algo ainda vago, justamente por existirem inúmeras nuances neste processo de negação e depreciação de valores.

[80] TURGUENIEV, I. op cit. p. 54. Os autores citados são: Aleksandr Sergueievitch Pushkin (1799-1837), romancista russo, autor de *O prisioneiro do Cáucaso.* Friedrich Ludwig Büchner (1824-1899), físico, químico e filósofo alemão, autor, como dito, de *Força e Matéria.*

[81] Ibid. p. 32.

A representação literária do niilista enquanto ancorado no materialismo não se distancia da realidade dos revolucionários russos que serviram como inspiração para Turgueniev, sendo muitos deles efetivamente estudantes fascinados com a ciência empírica ocidental. Nas palavras de Richard Pipes:

> The new radicalism developed on the basis of a "scientific" or "positivistic" philosophy which began to penetrate Russia from the west in the closing years of Nicholas' reign [1825-1855] but fully conquered the radical left only under his successor. The spectacular achievements of chemistry and biology in the 1840s, notably the discovery of the laws of conservation of energy and the cellular structure of living organisms, led to the emergence in western Europe of na anti-Idealist movement committed to a crass form of philosophic materialism.[82]

Cientistas ocidentais como Moleschott[83] e Büchner, citado por Bazárov, apresentavam à juventude letrada russa -ou pelo menos assim eram lidos- um mundo composto apenas por matéria, reações químicas e processos físicos, sem mais espaços para a atuação divina no mundo ou de outras abstrações do espírito de caráter absoluto e sagrado.[84]

A relação existente entre o niilismo russo e seus sentidos de negação de valores e instituições sociais calcadas no materialismo cientificista (anti-idealista), torna-se ainda mais clara ao examinarmos a formação daqueles *narodniki* que freqüentavam universidades, sendo mais voltada às ciências naturais que às humanidades, por exemplo. Dos universitários, 45,8% eram estudantes de medicina, 28,2% estudantes de leis, 20,8% estudantes de matemática e física, apenas 4,2% estudavam filologia e história e 1,0% línguas orientais.[85] O próprio Bazárov é um estudante de medicina, que se interessa também por física e ciências naturais.[86]

Sobre estas bases materialistas atuando como justificativa racional para suas idéias e ações, os personagens de Turgueniev continuam ao longo de toda a obra a comporem um niilismo de exclusiva negação, rejeitando para si qualquer papel de *criação* de novos valores ou instituições no lugar daquelas que desejavam destruir. Em um dos diálogos mais célebres do livro, Bazárov e Arcádio, após negarem a utilidade e validade de princípios como o liberalismo, a aristocracia e a idéia de progresso, ante uma "velha geração" atônita, sustentam:

---

[82] "Um novo radicalismo desenvolvido nas bases de uma filosofia 'científica' ou 'positivista' que começou a penetrar na Rússia pelo ocidente nos últimos anos do reinado de Nicolau, mas que conquistou completamente a esquerda radical sob seu sucessor. As realizações espetaculares da química e biologia nos anos 1840, notavelmente a descoberta das leis de conservação de energia e a estrutura celular dos organismos vivos, conduziu à emergência na Europa ocidental de um movimento anti-Idealista convertido a uma forma grosseira de filosofia materialista." PIPES, R. **Russia under the old Regime.** London: Penguin Books, 1995. p. 270.

[83] Jakob Moleschott (1822-1893), fisiologista holandês, importante defensor e difusor de idéias materialistas na Europa da época.

[84] PIPES, R. 1995. op. cit. p. 270.

[85] AVAKUMOVIC, I. op. cit. Table 5, p. 184.

[86] TURGUENIEV, I. op. cit. p. 31.

> -Na época atual o mais útil é negar. Por isso negamos.
> -Tudo?
> -Tudo.
> -Como? Não só a arte, a poesia... mas... é pavoroso dizê-lo...
> -Tudo – com estupenda calma, repetiu Bazárov.
> Páviel Pietróvitch examinou-o fixamente. Nunca esperara semelhante conclusão. Por sua vez, Arcádio até corou de prazer.
> -Vamos devagar – disse Nicolau Pietróvitch. – Vocês negam tudo, ou, por outro lado, destroem tudo... É necessário também construir.
> -Não nos compete. Primeiramente é preciso desimpedir o lugar.[87]

Este seria em grande parte o sentido do niilismo mais difundido pelo ocidente, conforme poderíamos comparar ao exemplo citado inicialmente da reportagem do jornal *The New York Times*. Esta compreensão do niilista enquanto puro destruidor e avesso à (re)criação seria ainda mais reforçada pelo periódico após as primeiras notícias dos atentados do grupo terrorista russo *Narodnaia Volia* ("Vontade do Povo") ao Czar Alexandre II em abril de 1879 e também com seu assassinato em março de 1881.[88]

1.2 – A humilhação russa frente ao ocidente e o imaginário niilista

Limitando-nos, por enquanto, ao contexto da Rússia, surge um questionamento que me parece importante: como o imaginário social russo, aparentemente tão calcado no tradicionalismo tanto em suas camadas populares como nas letradas e/ou dirigentes[89], pôde produzir tais figuras literárias e sociais que aparentemente se sustentavam em uma negação quase absoluta de valores e instituições dominantes? Como se aceitou como algo de *sentido* estas representações literárias do niilista no conjunto das significações imaginárias da sociedade russa da época?

Apontar como "explicação" simplesmente uma súbita penetração de novas idéias científicas e materialistas vindas da Alemanha, Holanda ou França em meados do século XIX entre jovens universitários russos simplificaria, e muito, a questão, pois, como afirma Cornelius Castoriadis:

> A sociedade é segundo o modo de ser do para-si – e cada sociedade é um para-si. Ela cria um mundo próprio, e nada pode, para ela, fazer sentido, ou simplesmente existir, que não entre em

---

[87] TURGUENIEV, I. op cit. p. 59.
[88] RECORD of the assassins. **The New York Times**, Nova Iorque, 25 abril, 1879. p. 2; WHAT the nihilists have done. **The New York Times**, Nova Iorque, 14 março, 1881. p. 4; THE russian nihilists. **The New York Times**, Nova Iorque, 24 abril, 1881. p. 1.
[89] Ver PIPES, R. Russian conservatism in the second half of the nineteenth century. **Slavic Review**. Champaign, vol. 30, n. 1, p. 121-128, mar. 1971.

> seu mundo próprio da maneira como esse mundo próprio organiza e dota de sentido o que aí penetra.[90]

Não podemos considerar o imaginário social russo como um conjunto isolado e "puro", que, em dado momento, subitamente é maculado por um corpo estranho exógeno que originará anomalias sociais como os niilistas. Sem dúvida, o contato com o ocidente, suas idéias, tecnologias e sistemas de explicação de mundo foram fundamentais para o surgimento do socialismo *narodnik* e do que se chamou "niilismo", mas não podemos entender a sociedade russa como "passiva" frente às redes de símbolos e sentidos vindos "de fora".

Nas palavras do antropólogo Marshall Sahlins:

> Os homens em seus projetos práticos e em seus arranjos sociais, informados por significados de coisas e de pessoas, submetem as categorias culturais a riscos empíricos. Na medida em que o simbólico é, deste modo, pragmático, o sistema é, no tempo, a síntese da reprodução e da variação.[91]

É somente "no tempo" que podemos compreender o rearranjo simbólico existente na experiência prática russa, que, face a valores, idéias e instituições ocidentais, geraria o niilismo no imaginário social. Nem a influência ocidental pode ser considerada como um elemento súbito na história da Rússia – algo de poucos anos ou décadas -, nem seus efeitos vistos como possuindo direção e sentido claros e de mão única, tendo a Rússia um papel de passivo receptor cultural.

Tendo em mente estas ressalvas, o romance de Turgueniev não mais nos permite refletir satisfatoriamente sobre as ambíguas aproximações e distanciamentos nas relações das classes letradas da Rússia e os valores e idéias ocidentais ao longo da história. Estas relações parecem fundamentais para o surgimento do niilismo naquele contexto, tanto por suas conseqüências político-intitucionais no Estado russo quanto no imaginário político dos próprios revolucionários *narodnik*.

O citado caráter "plano" dos personagens de Turgueniev faz destacar no romance apenas uma *unilateral* admiração dos jovens niilistas pelos cientistas ocidentais e uma equivalente rejeição aos valores populares russos.[92] Paralelamente, a geração mais velha adota com fervor os valores aristocráticos franceses e ingleses da época unidos a uma defesa da tradição russa.[93]

---

[90] CASTORIADIS, C. Feito e a ser feito. p. 15-87. _____. **Feito e a ser feito:** as encruzilhadas do labirinto V. Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 19-20.
[91] SAHLINS, M. **Ilhas de História.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 9.
[92] TURGUENIEV, I. op. cit. p. 31 e 54 e p. 51 e 60, respectivamente.
[93] Ibid. p. 20, 28 e 57 e p. 60 e 61, respectivamente.

Sendo assim, apresento, neste ponto, Fiódor Dostoiévski como um autor que permitirá dar continuidade à nossa reflexão sobre os sentidos do niilismo na Rússia da segunda metade do século XIX. O caráter "polifônico", segundo o termo de Mikhail Bakhtin, de seus romances será de fundamental importância neste sentido.[94]

Segundo Bakhtin, não há uma pretensão de descrição objetiva do mundo nas obras de Dostoiévski, tampouco um personagem que represente uma alegoria fixa de um tipo ou idéia social.[95] A idéia ou a consciência de cada personagem nunca basta a si mesma, ela está sempre imersa em uma relação tensa com outras idéias e consciências, o que gera, em sua obra, um mundo sempre visto sob *pontos de vista* de diferentes personagens, que podem, inclusive, transformar-se ao longo da trama.[96] De forma sintética, o "romance polifônico" de Dostoiévski seria assim definido por Bakhtin: "Em termos paradoxais, Dostoiévski não pensava através de idéias, mas de pontos de vista, de consciências, de vozes."[97]

Qual é exatamente a importância desta característica literária para a problemática destacada anteriormente, a saber, as relações sócio-históricas da Rússia com o ocidente na construção de um imaginário niilista? Respondo utilizando-me ainda das palavras de Bakhtin (que, aqui, concorda com o crítico Otto Kaus):

> De fato, o romance polifônico só pode realizar-se na época capitalista. Além do mais, ele encontrou o terreno mais propício justamente na Rússia, onde o capitalismo avançara de maneira quase desastrosa e deixara incólume a diversidade de mundos e grupos sociais, que não afrouxaram, como no Ocidente, seu isolamento individual no processo de avanço gradual do capitalismo.[98]

Dostoiévski acaba, estilisticamente, representando, ou melhor, fazendo parte desta sociedade que entende a si mesma em meio a um embate entre valores tradicionais e "modernos".[99] Lembremos que o próprio Dostoiévski, leitor em sua juventude de autores como Fourier e Saint-Simon, participou de grupos de discussões políticas na década de 1840 o que lhe valeria –apesar de não possuir idéias radicais ou revolucionárias- quatro anos de

---

[94] BAKHTIN, M. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997. Ver especialmente Capítulo I.
[95] Ibid. p. 22-23.
[96] BAKHTIN, M. op. cit.. p. 32 e 37.
[97] Ibid. p. 92. Lembremos da crítica de Dostoiévski à Turgueniev, já citada, em sua obra *Os Demônios*. Apenas compreendendo tal característica de "polifonia" do primeiro podemos compreender porque ele considerou o personagem Bazárov uma "caricatura".
[98] BAKHTIN, M. op. cit. p. 19.
[99] Destaco de antemão que coloco esta oposição binária entre "tradicional" e "moderno" não como critério de análise histórica, mas sim como a oposição existente em grande parte do imaginário social *da época*, tanto por parte das nações ocidentais quanto pelas elites letradas russas, conforme será visível na discussão que se seguirá. Além disso, mesmo o "tradicional" de uma época colocava-se como uma síntese de valores da Europa ocidental e Rússia anteriormente sintetizados de forma conflituosa.

prisão com trabalhos forçados na Sibéria. A experiência serviria de inspiração para sua obra *Recordações da casa dos mortos*, publicada em periódicos nos anos 1861 e 1862.[100]

Este choque, que no imaginário da época adquiriu a forma do embate "tradicional"/"moderno", é sentido de forma extremamente ambivalente pelas classes dirigentes e/ou letradas do país (sejam revolucionárias ou não); fato compreensível se tivermos em mente que neste contexto e nesta oposição entre "tradicional" e "moderno" este último parece significar sempre algo alienígena, estrangeiro para o russo.

Em um amálgama de difícil distinção de seus componentes, temos como parte do imaginário dos letrados russos uma profunda admiração por idéias, valores e instituições ocidentais (como o próprio liberalismo e o socialismo) acompanhada ao mesmo tempo por um claro sentimento de *humilhação* frente a estes mesmos valores e instituições.

Podemos destacar algumas passagens n'*Os Demônios* onde os jovens niilistas de Dostoiévski inicialmente deslumbram-se com o ocidente, suas idéias e valores. O narrador da história, Anton Lavriéntievitch, mostrando-se admirado com o jovem Chátov, que apresentava idéias não-tradicionais, logo apresenta para si uma razão que lhe parece suficientemente convincente para explicar a singularidade dos argumentos do companheiro: "Deve ser dos novos – pensei -, não é à toa que esteve na Suíça."[101]

Este mesmo Chátov, por seu lado, também confessaria mais tarde o deslumbramento que ele mesmo sentiu ao viver com seu amigo Kiríllov nos Estados Unidos durante alguns meses:

> Veja só: quando nos cobravam um dólar por um objeto que valia um copeque, nós pagávamos não só com prazer mas até com fervor. Nós elogiávamos tudo: o espiritismo, a lei de Lynch, os revólveres, os vagabundos. Uma vez íamos pela rua, um homem meteu a mão no meu bolso, tirou minha escova de cabelo e começou a pentear-se; eu e Kiríllov apenas trocamos olhares e resolvemos que aquilo era bom e que nos agradava muito.[102]

Com o desenrolar da trama, porém, Dostoiévski aos poucos faz surgir em seus personagens, tanto os jovens quanto os representantes das classes aristocráticas, um incômodo e persistente sentimento de incapacidade, impotência e humilhação por não conseguirem reproduzir de forma satisfatória em sua própria sociedade os valores e ideais estrangeiros.

Analisando sua própria experiência em retrospectiva, quando a admiração inicial já aparece mais amainada, diz novamente o narrador do romance:

---

[100] DOSTOIÉVSKI, F. **Recordações da casa dos mortos**. São Paulo: Nova Alexandria, 2006. [1861-1862].
[101] DOSTOIÉVSKI, F. 2004a op. cit. p. 134.
[102] Ibid. p. 147.

> Em certa época andaram dizendo a nosso respeito na cidade que o nosso círculo era um antro de livre-pensamento, depravação e ateísmo; aliás, esse boato sempre persistiu. Mas, enquanto isso, o que havia era uma divertida tagarelice liberal, a mais ingênua, singela e perfeitamente russa. O "liberalismo superior" e o "liberal superior", ou seja, o liberal sem nenhum objetivo só são possíveis na Rússia.[103]

O próprio Chátov, também desdenharia, mais tarde, a capacidade russa em desenvolver idéias em voga no ocidente ao, irado, afirmar a um amigo que "o ateísmo russo nunca passou de um jogo de palavras."[104]

Sentimento que pode transformar-se em fonte alimentadora dos mais diversos gestos políticos, a humilhação é caracterizada por Christina Roquette Lopreato com as seguintes palavras:

> Humilhação é um sentimento moral, fruto de uma relação assimétrica de comportamento depreciativo por parte de quem humilha, que fere a auto-estima de quem vivencia a experiência dolorosa de ser tratado com desprezo. Humilhar significa depreciar o outro, afirmar a posição inferior e subalterna do outro. (...) A humilhação atinge a identidade moral do indivíduo e causa impacto sobre seu autoconceito.[105]

Em nosso caso, onde o imaginário relativo ao niilismo se restringe, no momento, aos sentidos construídos pela literatura sobre os niilistas russos, não temos acesso às vozes dos ofensores, dos sujeitos que humilham. Este papel, como começamos a perceber nos trechos citados, é assumido pelos próprios russos em um massacrante ritual de auto-humilhação, de auto-rebaixamento.

Este jogo surge de forma mais violenta nas palavras do erudito Stiepan Trofímovitch, que, após discutir com o filho niilista, Piotr Stiepánovitch, tentava compreender o que se passava com os jovens naqueles tempos:

> -Dizem que é a inteligência francesa... –balbuciou de súbito como se estivesse com febre-, é mentira, sempre foi assim. Por que caluniar a inteligência francesa? Aí se trata simplesmente da indolência russa, da nossa humilhante impotência para produzir uma idéia, do nosso repugnante parasitismo entre os povos. *Ils sont tout simplement des paresseux*, não é a inteligência francesa. Oh, os russos devem ser exterminados, para o bem da humanidade, como parasitas nocivos![106]

---

[103] Ibid. p. 42.
[104] DOSTOIÉVSKI, F. 2004a op. cit. p. 145.
[105] LOPREATO, C. O respeito de si mesmo: humilhação e insubmissão. p. 248. MARSON, I.; NAXARA, M. (org.) **Sobre a Humilhação**: sentimentos, gestos palavras. Uberlândia: EDUFU, 2005. p. 247-263.
[106] DOSTOIÉVSKI, F. 2004a op. cit. p. 217-218.

Como afirma Pierre Ansart, "a humilhação é uma das experiências da impotência".[107] Mesmo nas relações mais "planas" dos personagens de Turgueniev também é claro este auto-desprezo, evidente, por exemplo, na desvalorização de Bazárov dos sábios russos frente aos intelectuais alemães[108] e em sua taxativa frase: "O russo somente é bom porque faz um péssimo juízo de si mesmo."[109]

Recuando cronologicamente na história russa, vemos que estas relações tempestuosas entre suas classes governantes e letradas (limitamo-nos a elas, pois, camponeses e demais segmentos populares pouco contato *direto* tinham com a cultura estrangeira) e os valores e idéias ocidentais não se iniciaram apenas neste século XIX. Na segunda metade do século XVII, os governantes russos começaram a perceber que seria necessário iniciar uma relativa abertura frente à Europa ocidental, pois sua organização militar e burocrática parecia por demais rígida e lenta frente as "mais flexíveis e 'cientificamente' organizadas instituições do ocidente":[110]

> Russia was the earliest of the non-western countries to undergo that crisis of self-confidence which other non-western peoples have experienced since; a crisis caused by the realization that inferior and odious as it may appear, western civilization had discovered the secrets of power and wealth which one had to acquire if one wished successfully to compete with it.[111]

Foram, então, motivações militares e políticas que primeiramente levaram os segmentos de poder da Rússia a atentarem às instituições ocidentais neste período. Através da guerra, o país teve seus mais fortes contatos com as "flexíveis" e "'cientificamente' organizadas" instituições que eram desenvolvidas junto aos Estados burocráticos absolutistas europeus, segundo os padrões da época. O próprio exército, enquanto uma destas instituições, foi também influenciado por este racionalismo administrativo, como bem podemos perceber na ênfase dada por Maquiavel em sua *Arte da Guerra* na *disciplina* das tropas para o exército moderno.[112]

A organização de batalha tradicional dos russos, baseada principalmente na carga de cavalaria – tendo a infantaria apenas um apoio -, sem formações e postos de comando regulares ou táticas de batalha (após o sinal de ataque, cada homem lutava por si), começou a

---

[107] ANSART. P. As humilhações políticas. p.15. MARSON, I; NAXARA, M. (org). op. cit. p. 15-30.
[108] TURGUENIEV. I. op. cit. p. 31.
[109] Ibid. p. 51.
[110] PIPES, R. op. cit. p. 112.
[111] "A Rússia foi o primeiro dos países não-ocidentais a submeter-se a crise de auto-confiança que outros povos não-ocidentais experimentaram desde então; uma crise causada pelo fato de que, por mais baixo e odioso que possa parecer, a civilização ocidental tinha descoberto os segredos do poder e riqueza que eram necessários adquirir se se desejasse com sucesso competir com ela." Ibid. p. 112.
[112] MAQUIAVEL, N. **A arte da guerra.** Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

mostrar-se ineficiente contra as forças do oeste. Como afirma Pipes, esta forma de batalha essencialmente medieval mostrava-se eficiente contra mongóis e tártaros, mas desastrosa nas guerras contra otomanos, poloneses e suecos no século XVII.[113]

O czar Pedro I (o Grande), que governou a Rússia entre 1682 e 1725, tornar-se-ia célebre por iniciar grandes reformas no aparelho administrativo e militar russo para tentar superar esta "defasagem" na hegemonia político-militar frente às potências ocidentais. Não nos compete detalhar aqui as reformas de Pedro I, que envolveram as esferas tributária, educacional, política, legislativa e burocrática do Estado.[114] Basta salientarmos que, para sua efetivação, o czar apoiou-se em um grande número de técnicos trazidos do estrangeiro, bem como no incentivo às viagens de jovens aristocratas russos para o estudo no ocidente.[115] Sua nova capital, São Petersburgo, seguindo esta mesma intenção, funcionaria como uma "janela para o ocidente".[116]

Os planos de Pedro I seriam sintetizados por ele em uma única frase: "Nós precisamos da Europa por umas poucas décadas, daí poderemos voltar nossas costas para ela."[117] Percebemos, porém, que seu ideal não se concretizou desta forma. Apenas por um curto período de tempo a Rússia pôde se sentir novamente uma grande potência militar do mundo: após a derrota imposta a Napoleão Bonaparte em 1812, embora, mesmo neste caso percebamos uma Rússia então extremamente dependente das técnicas e experiências do oeste.

Carl von Clausewitz, historiador militar e participante desta guerra como oficial a serviço do império eslavo, em sua obra *Campanha de 1812 na Rússia*,[118] demonstra com freqüência como a presença de oficiais e técnicos estrangeiros foram fundamentais para as vitórias russas nas batalhas contra Napoleão.[119] O próprio Clausewitz era um militar prussiano que, ao discordar da aliança firmada por seu soberano Frederico Guilherme com os franceses, parte para a Rússia e passa a integrar seu exército.

Em certo momento, relatando sobre os postos de comando russos na guerra, o autor deixa claro como o Estado-maior da Rússia compreendia sua própria tradição de combate como ultrapassada frente ao ocidente:

> O quartel-mestre general era, no começo, o general Munchin, um russo tradicional, que não sabia uma única palavra de uma língua estrangeira e que, conseqüentemente, não poderia ter

---

[113] PIPES, R. 1995. op. cit. p. 115-116.
[114] Ver Capítulo 5 de PIPES, R. op. cit.
[115] SUMNER, B. **Pedro, o Grande e o despertar da Rússia.** Rio de Janeiro: Zahar, 1963. p. 139.
[116] PIPES, R. op. cit. p. 139.
[117] Citado por PIPES, R. Ibid. p. 127.
[118] CLAUSEWITZ, C. **A campanha de 1812 na Rússia**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
[119] Ver especialmente o Capítulo I de seu texto.

> lido nenhuma outra coisa além de livros russos. Havia sido nomeado para este cargo porque se destacara no levantamento dos mapas e nos desenhos topográficos. Esses conhecimentos passam geralmente num exército cuja cultura intelectual é atrasada, por toda a ciência da guerra. Um homem assim não poderia deixar de revelar-se insuficiente: foi substituído pelo coronel Toll.[120]

Mesmo vencendo esta guerra, Clausewitz avaliou que não se tratou de um mérito do governo russo – classificado por ele como "fraco". A grande extensão territorial, por conseguinte a grande população e a distância entre as capitais Moscou e São Petersburgo seriam os únicos "méritos" russos. Isto, somado a certa negligência de Napoleão com suas tropas e sua surpresa com a decisão dos russos em abandonar e incendiar Moscou após a tomada francesa completariam os elementos da vitória russa – além, é claro, do famoso inverno russo.[121]

As mesmas circunstâncias favoráveis não se repetiriam poucas décadas mais tarde, no evento considerado por vários autores como uma das maiores humilhações do Estado russo frente ao ocidente, que suscitaria novas reformas sociais e que atingiria fortemente o imaginário das classes letradas: a derrota na Guerra da Criméia (1853-1856).[122]

Esta guerra envolveria Rússia, Império Otomano, França e Inglaterra em disputa pela região da Criméia e pelo acesso ao Mar Negro.[123] Sobre as conseqüências desta guerra, diz Hobsbawn:

> O governo do czar estava ciente, desde a Guerra da Criméia, de que a posição russa de grande nação de primeira linha não podia mais se basear, com segurança, apenas no tamanho do país, em sua grande população e nas conseqüentemente vastas, porém primitivas, forças armadas. A Rússia precisava se modernizar.[124]

O czar em questão, que realizaria mais uma série de reformas na burocracia e legislação do país, era Alexandre II (que governou entre 1855 e 1881, quando foi assassinado). Entre as instituições reformadas estava a própria servidão, vista, nas palavras de Richard Pipes, como "um peso amarrado ao pescoço da Rússia que a puxava para um abismo".[125]

---

[120] CLAUSEWITZ, C. op. cit. p. 34.
[121] CLAUSEWITZ, C. op. cit. p. 216.
[122] Ver BERLIN, I. op. cit. p. 391; FERNANDES, R. op. cit. p. 29 e PIPES, R. 1995. op. cit. p. 163.
[123] Ver um interessante balanço das discussões acerca das complexas causas da Guerra da Criméia em GOOCH, B. A century of historiography on the origins of the Crimean War. **The American Historical Review**. Washington, vol. 62, n° 1, oct. 1958. p. 33-58.
[124] HOBSBAWN, E. op. cit. p. 404-405.
[125] PIPES, R. 1995. op. cit. p. 164. A servidão foi abolida formalmente por Alexandre II em 1861, mas seus limites efetivos para a transformação da vida dos camponeses foram muitos. Ver o Capítulo 6 de sua obra.

Ao longo de sua história, as tensas relações construídas entre Rússia e ocidente no âmbito político-militar sem dúvida atingiriam outras esferas da vida social, como a própria cultura e o imaginário coletivo de forma geral – recordemos de que falamos das classes letradas, mais diretamente envolvidas com a cultura estrangeira e com as transformações administrativas do governo. Como discutido, estas relações adquiriam um sentido ambíguo de admiração e humilhação: uma vontade ambivalente em negar e, ao mesmo tempo, seguir os passos das instituições das potências do oeste.

Em meados do século XIX, no governo de Alexandre II – especialmente após a derrota na Criméia -, tais sentimentos presentes anteriormente ganhariam corpo no imaginário político dos segmentos letrados russos (ou nas palavras de Fernandes, "ganhariam um profundo valor ideológico"):[126]

> Filo-eslavos e ocidentalistas (rótulos pejorativos que acabaram sendo assumidos pelas partes) reconheciam que se tratava de uma fronteira já internalizada, cuja descoberta forneceria a diagnose, no linguajar dos primeiros, do processo em curso de "desintegração da alma russa".[127]

Como uma corrente política surgida nesta época, os eslavófilos criticavam as influências das instituições ocidentais (o Estado racionalizado e burocratizado, o mercado capitalista e a indústria moderna) como algo alienígena e prejudicial à nação russa. Para eles, as organizações tradicionais –quase míticas- do camponês russo, a *obshchina* e o *mir*, eram o segredo para a real modernização russa. Os ocidentalistas, por seu lado, consideravam tais instituições rurais excessivamente idealizadas pela memória eslavófila, sendo essencialmente retrógradas e autoritárias.[128]

Tais correntes políticas (eslavófila e ocidentalista) não possuíam um limite muito claro entre si e os encontros e embates de suas idéias dariam origem ao longo da década de 1850 a um "socialismo russo" de tendências igualmente pouco definidas e diversas, denominadas pelos estudiosos "*narodnik*". Nesta década, duas importantes personalidades do movimento *narodnik* tornar-se-iam uma espécie de "guia" para os jovens russos através de seus escritos do exílio: Nicolau Tchernichevski e Alexander Herzen.

---

[126] FERNANDES, R. op. cit. p. 17.
[127] Ibid. idem.
[128] Ibid. p. 17-23. A *obshchina*, a comuna camponesa caracterizada pela distribuição de terras e trabalho coletivo, e o *mir*, conselho da comunidade, começaram a adquirir nesta época na memória social (especialmente na eslavófila) um caráter de profunda ancestralidade. Certos autores como Boris Chicherin, entretanto, defendiam ainda em fins do século XIX que a comuna camponesa havia surgido apenas em meados do século XVII, incentivada pela monarquia para facilitar o controle e a coleta de impostos. Ver PIPES, R. op. cit. p. 17-18.

O primeiro atuou inicialmente entre círculos de intelectuais de São Petersburgo e continuou a incitação à revolta contra o czarismo mesmo após seu exílio na Sibéria. Como citado anteriormente, Tchernichevski seria um dos primeiros a retratar na literatura o perfil do "niilista" russo como o jovem materialista e questionador das velhas tradições.[129]

A influência de Herzen entre a juventude revolucionária talvez tenha sido ainda maior, mesmo que suas palavras chegassem à Rússia de mais longe (Herzen exilou-se na França, Inglaterra e Suíça a partir de 1847). Suas principais críticas chegavam ao império czarista através de seus jornais *O sino* e *Estrela polar* e dirigiam-se contra a autocracia, a censura e as perseguições políticas, inspirando-se, ao mesmo tempo, no ideal de liberdade ocidental e em um socialismo de bases comunitárias camponesas.[130]

O anarquismo como movimento organizado teria uma influência tardia entre os *narodniki* russos. Antes de sua fuga da Sibéria, ocorrida em 1861, Bakunin não teve uma atuação organizacional de destaque em seu país; Kropotkin, emigrado em 1876, manteria também um contato limitado com o movimento russo. Somente após o contato de Bakunin com estudantes russos em Zurique em 1872, alguns grupos "bakuninistas" se formariam na Rússia, chegando a construir uma corrente, denominada *Buntars* ("Inssurreição") no interior do movimento *Zemlia i Volia* (Terra e Liberdade)[131]

Nesta mesma época, princípio da década de 1870, inicia-se entre os revolucionários a grande campanha "Ir ao Povo" (1873-1874), que "mobilizou milhares de jovens universitários que abandonaram os bancos escolares e foram ao campo viver, trabalhar, comer e vestir como os camponeses e organizá-los para a revolução."[132] A repressão do Estado czarista, porém, não tardaria a chegar e ao fim do verão de 1874 a campanha estaria debelada com 770 pessoas presas (612 homens e 158 mulheres).[133]

Um importante líder *narodnik*, Piotr Tkatchov, revelaria algumas das dificuldades do movimento socialista russo desta época em uma carta endereçada à Friedrich Engels neste mesmo ano de 1874. Nela, Tkatchov responde a um artigo de Engels sobre o movimento revolucionário russo, acusa-o de não ter "um mínimo de informações" sobre a realidade russa

---

[129] FERNANDES, R. op. cit. p. 25-27.
[130] REIS FILHO, D. Revolução e liberdade: a trajetória de Alexandre Herzen. **Verve**. São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais/PUC-SP, n° 3, p. 50-74. abril 2003.
[131] WOODCOCK, G. **Anarquismo:** uma história das idéias e movimentos libertários. vol. 2. Porto Alegre: L&PM, 1984. p. 142-146.
[132] FERNANDES, R. op. cit. p. 31.
[133] Ibid. Idem.

e de querer, aplicando suas teorias criadas no ocidente, "passar decretos e dar conselhos" aos russos.[134] O autor da carta diz ainda:

> A situação do nosso país é inteiramente excepcional; ela não tem nada em comum com a situação de qualquer país da Europa Ocidental. As formas de luta empregadas no Ocidente são, na melhor das hipóteses, absolutamente inadequadas para nós (...) Não temos um proletariado urbano, não temos liberdade de imprensa, não temos instituições de representação parlamentar.[135]

Como conseqüência de tal situação, Tkatchov acaba por nos revelar um dos fortes motivos pelo qual o foco da ação de alguns grupos *narodnik,* após meados da década de 70 e a implacável repressão do governo, direcionaram-se a atentados terroristas contra figuras políticas, especialmente contra o próprio czar. Para ele, e mesmo para autores contemporâneos que se debruçam sobre o movimento revolucionário russo do século XIX, a luta principal naquele momento teve que voltar-se diretamente "contra o poder político", uma vez que não restavam mais outros espaços de atuação para os revolucionários, como existia no ocidente capitalista.[136]

O temido círculo terrorista *Narodnaia Volia* ("Vontade do Povo"), que conseguiria em 1881 assassinar o Czar Alexandre II, surgiu por volta de 1878 como dissidência de uma das maiores e mais atuantes organizações revolucionárias da Rússia de até então, o citado *Zemlia i Volia*. Esta organização, cujo objetivo maior era organizar os camponeses e trabalhadores para a revolução, foi uma das que mais sofreu baixas com o aumento da repressão na década de 70. Alguns de seus membros decidiram, a partir daí, partir para uma ação mais direta contra o Estado.[137]

Apesar de não se oporem diretamente ao terrorismo, os anarquistas que compunham *Zemlia i Volia* não concordavam com o modelo de organização e objetivos do *Narodnaia Volia*, preferindo manter a ação entre camponeses e operários. Eles fundaram, então, uma outra organização, a *Cherni Peredel* ("Divisão Negra").[138] De fato, percebe-se nos manifestos do Comitê Executivo do *Narodnaia Volia* diferenças marcantes com os anarquistas, como o objetivo primário de destituir o czar não para destruir o próprio governo, mas para, com o fim da autocracia, construir-se uma espécie de democracia parlamentar aos moldes ocidentais:

---

[134] TKATCHOV, P. Carta aberta ao Sr. F. Engels, Zurique, 1874. FERNANDES, R. (org) op. cit. p. 131-139.
[135] Ibid. p. 133.
[136] "Nossos operários defrontam-se somente com uma luta contra o *poder político*, pois entre nós, o *poder do capital* ainda está em fase de germinação." Diz Tkatchov. op. cit. p. 134.
[137] Ver DEEDS of the terrorists. **The New York Times**, Nova Iorque, 15 sep. 1881. p. 8 e também FERNANDES, R. op. cit. p. 33.
[138] WOODCOCK, G. op. cit. p. 147.

> Our object is the national welfare. Our task is to emancipate the people and make them masters of their fate. If Alexander II would recognize what a dreadful calamity he is inflicting on Russia, how injust and criminal the opression he creates and renoucing his autority, would transfer such to an Assembly freely elected by universal suffrage and provided with instructions by its electors, then only would we leave Alexander II in peace, and forgive him all his offenses. Until then, a struggle, an implacable struggle, while there remains in us a drop of blood, until over the ruins of despotism, there waves the standard of nation liberty, and the will of people shall become the law of russian life.[139]

O círculo terrorista realizou duas tentativas mal-sucedidas de assassinar Alexandre II: a primeira em novembro de 1879, com a tentativa de explosão do comboio ferroviário imperial, a segunda em fevereiro de 1880, com a infiltração de Khalturine no Palácio de Inverno disfarçado como marceneiro e a implantação de dinamite no assoalho do salão de jantar (o czar escapou da morte na explosão porque seu convidado, o príncipe Alexandre de Hesse, atrasou-se para a cerimônia).[140]

Finalmente, em março de 1881, ocorreu o atentado fatal. Cinco pessoas, a mais jovem com dezenove e a mais velha com trinta e três anos, partiram para a rua do Canal Ekaterininski (São Petersburgo) para interceptarem a comitiva do czar: Grinevitski, Mikhailov (que pouco antes do ato desistiu de participar), Ryssakov, Sofia Perovskaia e Emelianov que portavam quatro bombas. Ryssakov lançou o primeiro artefato, que explodiu atrás da carruagem de Alexandre II, ferindo gravemente alguns membros da comitiva. O czar, descendo do veículo para verificar o que acontecia, é atingido por uma segunda bomba, arremessada pelo polonês Grinevitski –que também acabaria morto pela explosão. Gravemente ferido, Alexandre II morreria pouco depois.[141] Seis pessoas –entre acusados de planejar o atentado e de o executarem- foram condenados à forca e executados em 3 de abril de 1881 (uma delas, Géssia Helfmann, teve a pena comutada em trabalhos forçados para o resto da vida, mas, grávida, morreria por complicações no parto no hospital da prisão em fevereiro de 1882).

1.3 – O niilismo em Dostoiévski

---

[139] "Nosso objeto é o bem-estar nacional. Nossa tarefa é emancipar o povo e torná-los senhores de seus próprios destinos. Se Alexandre II reconhecesse quão horrível calamidade ele está infligindo à Rússia, quão injusta e criminosa a opressão que ele cria e renunciando a sua autoridade, transferindo-a a uma Assembléia eleita livremente por sufrágio universal provido com instruções de seus eleitores, somente assim nós deixaremos Alexandre II em paz, perdoando-o de suas ofensas. Até lá, uma luta, uma luta implacável, enquanto permanecer em nós uma gota de sangue, até o final das ruínas do despotismo, até que haja as ondas da liberdade nacional e a vontade do povo possa tornar-se lei na vida russa." GENERAL foreign: from the Executive Committee. **The New York Times**, Nova Iorque, 25 dec., 1879. p. 3.

[140] PEIXOTO, P. **Atentados políticos.** São Paulo: Paumape, 1990. p. 166-167.

[141] Ibid. p. 170-174.

A principal obra de Fiódor Dostoiévski consagrada aos jovens revolucionários "niilistas" -*Os Demônios*[142]- foi diretamente inspirada em eventos ocorridos na Rússia durante o fechamento de cerco do Estado czarista às organizações revolucionárias. Escrito em 1870, o romance baseou-se em um caso verídico ocorrido em novembro do ano anterior e que chocou o país de forma geral: o assassinato do estudante Ivan Ivanov por Sergei Netchaiev e seus companheiros do círculo revolucionário terrorista *Narodnaia Rasprava* ("Vingança do Povo").

A explicação mais recorrente do crime, e que o próprio Dostoiévski utiliza como inspiração para sua obra, é a de que Ivanov participava do mesmo grupo liderado por Netchaiev. Este, suspeitando que o primeiro pudesse ser um traidor entre seus companheiros, teria convencido os outros da necessidade de assassinar Ivanov em nome da Revolução. Depois do crime, Netchaiev fugiria, ficando foragido por quase três anos, quando foi finalmente preso em Zurique em agosto de 1872 e extraditado de volta à Rússia. Terminaria seus dias preso na Fortaleza de Pedro e Paulo.[143]

Netchaiev tornar-se-ia o grande protótipo do niilista russo no imaginário social geral, especialmente após a leitura pública de seu *Catecismo do Revolucionário* no processo pelo assassinato de Ivanov em São Petersburgo e sua posterior publicação.[144] O jornal *The New York Times* chegou a considerar – com certa dose de exagero - que antes de Netchaiev não havia um programa diretivo entre os círculos niilistas. Ele teria também definido a necessidade do assassinato do czar, e "more than this, he was the initiator of Nihilistic terrorism, and was himself the author of the first crime committed in obedience to this new policy."[145]

---

[142] DOSTOIÉVSKI, F. 2004a op. cit.

[143] Sobre o assassinato de Ivanov e os supostos planos do círculo de Netchaiev, ver POMPER, P. Netchaev and Tsaricide: the conspiracy within the conspiracy. **Russian Review**. Lawrence,vol. 33, n° 2, apr. 1974. p. 123-138. Sobre sua fuga e prisão ver McCLELLAN, W. Nechaevshchina: an unknown chapter. **Slavic Review**. Champaign, vol. 32, n° 3, sep. 1973. p. 546-553.

[144] NETCHAÏEV, S. Le catéchisme du révolutionnaire. **Hermésia**. Aout. 2003. Disponível em webzine.hermesia.org. Acesso em 03/01/2006. Ver também NORTE, S. **Bakunin:** sangue, suor e barricada. Campinas: Papirus, 1988. p. 63, onde o autor insiste em deixar claro que o panfleto de Netchaiev não pode ser confundido com o *Catecismo do Revolucionário* de Mikhail Bakunin. Ambos eram amigos e companheiros no movimento revolucionário, mas Bakunin negou veementemente as idéias e propostas de Netchaiev. O autor exemplifica os desacordos entre os dois através de uma carta de Bakunin à Netchaiev de 2 de julho de 1870 (p. 67-68).

[145] "mais do que isso, ele foi o iniciador do terrorismo niilista e foi ele mesmo o autor do primeiro crime cometido em obediência a esta nova política." NECHAYEFF the Nihilist. **The New York Times**, Nova Iorque, 19 feb., 1884. p. 3.

Tanto na obra citada quanto n'*Os Irmãos Karamázov*[146], cuja trama gira em torno de um parricídio na família Karamázov, Dostoiévski também nos apresenta uma Rússia repleta de transformações e incertezas. A vergonha da identidade russa, a compreensão de uma decadência das instituições tradicionais e certa admiração para com o ocidente ganham voz e forma em vários de seus personagens. Apenas como um dentre vários exemplos marcantes no romance, temos a fala do escritor Karmazínov:

> A Santa Rússia é um país de madeira, miserável e... perigoso; um país de miseráveis orgulhosos em suas camadas superiores, enquanto a imensa maioria mora em pequenas isbás de alicerces instáveis. Ela ficará contente com qualquer saída, basta apenas que lhe expliquem bem. Só o governo ainda quer resistir, mas fica agitando um porrete no escuro e batendo na sua própria gente. Aqui tudo está sentenciado e condenado. A Rússia como é não tem futuro. Eu me tornei alemão e considero isso uma honra para mim.[147]

Nesta nação cujos valores e instituições ameaçam ruir a qualquer momento –e como a velha isbá, desabar sobre seus ocupantes- surgem diversos elementos "perigosos", sendo, nestes romances, os niilistas os mais ameaçadores.

Diferente de Turgueniev, entretanto, o niilismo de Dostoiévski é repleto de nuances. Não há, como em *Pais e Filhos*, um personagem único que funcione como "arquétipo" do niilista. Como discutimos, o romance polifônico de Dostoiévski cria uma rede de relações entre os personagens que torna os sentidos construídos para o niilismo muito mais complexos que na obra de seu antecessor. Se, por um lado, personagens como Piotr Stiepanóvitch e Chigáliov representam uma face mais "calculista" e amoral do revolucionário niilista, mais diretamente inspirada em terroristas como Netchaiev, outros como Kiríllov e Ivan Karamázov (este d'*Os Irmãos Karamázov*) são construídos sobre um niilismo de caráter mais filosófico, onde o rompimento com valores adquire um aspecto quase metafísico. Iniciemos com o primeiro grupo de personagens citado.

Se com Sergei Netchaiev os significados do niilismo passariam cada vez mais a ligar-se às idéias de assassinato, frieza e fanatismo no imaginário social (o que não se colocava de forma tão direta até Turgueniev), não devemos ter dúvidas que as representações literárias de Dostoiévski também contribuíram para estas construções.[148]

---

[146] DOSTOIÉVSKI, F. 2004b op. cit.
[147] DOSTOIÉVSKI, F. 2004a. op. cit. p. 360.
[148] Dostoiévski também é considerado um autor de posicionamento político claramente anti-niilista. Ver, por exemplo, a forma cômica e infantil tomada por um encontro do círculo revolucionário, onde os jovens se atrapalham em intermináveis votações e debates conceituais apenas para decidir se o que se realizava ali era uma "reunião" ou uma "visita". DOSTOIÉVSKI, F. 2004a. op. cit. p. 382-390. Segundo Serge Gregory, esta mesma fórmula de "reunião burlesca" havia sido utilizada anteriormente no romance anti-niilista de Krestovski,

O crime de Netchaiev seria repetido pelo personagem Piotr Stiepanóvitch, que decide executar o companheiro Chátov e convence os demais jovens de seu círculo revolucionário da importância desta ação para o bem da "causa comum". Dostoiévski constrói este assassinato como um longo e complexo plano de seu personagem, que envolveria a manipulação de seus próprios companheiros e só seria revelado aos poucos na trama através das suspeitas do também revolucionário Stavróguin:

> -Não vou lhe ceder Chátov – disse [Stavrógin].
> Piotr Stiepanóvitch estremeceu; ambos se entreolharam.
> -Ainda há pouco eu lhe disse para que você precisa do sangue de Chátov – os olhos de Stavróguin brilharam – *Com essa massa você quer moldar seus grupos*.[149]

O mistério da frase destacada seria revelado posteriormente, quando da confissão de Piotr Stiepanóvitch sobre seu plano: a cumplicidade no assassinato de Chátov "prenderia a todos" os integrantes do grupo em uma lealdade forçada e preveniria futuras traições.[150] No fim, o niilista revelaria a Stavróguin seu pensamento: a real utilidade de um grupo revolucionário seria apenas garantir a liberdade de atuação de pessoas verdadeiramente capazes de acender o estopim da revolta social generalizada (no caso, ele mesmo). Referindo-se ao restante dos integrantes do grupo, diz Piotr Stiepanóvitch:

> -(...) Hoje o número de inteligências singulares é ínfimo. Virguinski é um homem puríssimo, mais puro do que pessoas como nós dois, dez vezes mais; bem, que fique para lá. Lipútin é um vigarista, mas conheço seu ponto. Não há um vigarista que não tenha seu ponto fraco. Só Liámchin não tem ponto nenhum, mas em compensação está em minhas mãos. Mais uns grupos assim e terei passaportes e dinheiro em toda parte; pelo menos isso, não? Pelo menos isso. E ainda terei esconderijos seguros, e deixem que procurem. Desentocam um grupo, mas empacam com outro. Vamos levantar o motim... Será que você não acredita que nós dois somos mais do que suficientes?[151]

Tal característica de frieza e desumanização dos próprios companheiros, presente no niilista de Dostoiévski, de fato estava presente de forma tão (ou mais) dura no *Catecismo do Revolucionário* de Netchaiev. Em seu Artigo 10, a respeito da "atitude do revolucionário frente a seus camaradas", diz:

> Chaque camarade doit avoir sous la main plusieurs révolutionnaires de seconde et de troisième catégorie, c'est à-dire à moitié initiés. Il doit les considérer comme faisant partie du capital révolutionnaire mis à sa disposition. Il dépensera avec economie la partie du capital qui lui

---

Panurgovo stado. GREGORY, S. Dostoevsky's The Devils and the Antinihilist Novel. p. 449 **Slavic Review**. Champaign, vol. 38, n° 3, sep. 1979. p. 444-455.

[149]DOSTOIÉVSKI, F. 2004a. p. 404. Destaque meu.

[150] Ibid. p. 606.

[151] GREGORY, S.op. cit. p. 406.

> échue, cherchant tousjours à en tirer le plus grand profit. Il doit être dépensé pour le triomphe de la cause révolutionnaire, un capital dont il ne pourra disposer sans le consentement de toute la confrérie des initiés.[152]

Os sentidos de frieza e "amoralidade" irrestrita frente ao objetivo revolucionário construídos na representação de Dostoiévski para o niilista –e que ajudariam a compor as significações imaginárias sociais de forma geral sobre o niilismo- seriam direcionados ainda, através de seus personagens, contra as próprias camadas populares que os revolucionários diziam querer libertar. No romance, tal papel caberia ao niilista Chigáliov, personagem criado como um teórico visionário da revolução e apresentado ao leitor como uma espécie de Fourier enlouquecido (a comparação com Fourier é do próprio autor).

Suas idéias sobre o futuro da humanidade são aqui explicadas por outro membro do grupo:

> -(...) Conheço seu livro. Ele propõe, como solução final do problema, dividir os homens em duas partes desiguais. Um décimo ganha liberdade de indivíduo e o direito ilimitado sobre os outros nove décimos. Estes devem perder a personalidade e transformar-se numa espécie de manada e, numa submissão ilimitada, atingir uma série de transformações da inocência primitiva, uma espécie de paraíso primitivo, embora, não obstante, continuem trabalhando. As medidas que o autor propõe para privar de vontade os nove décimos dos homens e transformá-los em manada através da reeducação de gerações inteiras são excelentes, baseiam-se em dados naturais e são muito lógicas.[153]

É importante salientar que mesmo Netchaiev, ou outro "niilista" real conhecido, nunca chegou a propor teorias semelhantes, de efetiva escravização ou descarte de parcelas da população como neste misto de blanquismo e despotismo platônico criado por Dostoiévki. A imagem simbólica construída pelo autor sobre o niilista como destruidor dos laços humanos e da igualdade de direitos, porém, manter-se-ia atuante no imaginário social, como podemos notar, por exemplo, nas notícias jornalísticas da época.

O escritor retrataria ainda um segundo grupo de niilistas em suas obras. Este seria representado por personagens cujas idéias de negação não estariam conduzidas diretamente por ideais ou afazeres social-revolucionários; sua negação teria um caráter mais existencial e filosófico (ou "metafísico", nos dizeres de Camus), embora nem por isso menos destrutiva em vários sentidos.

---

[152] "Cada camarada deve ter em suas mãos vários revolucionários de segunda e terceira categoria, isto é, meio iniciados. Ele deve considerá-los como fazendo parte do capital revolucionário colocado a sua disposição. Ele utilizará com economia a parte do capital que lhe cabe, procurando sempre tirar dela o maior proveito. Ele deve ser utilizado para o triunfo da causa revolucionária, um capital assim ele não poderá dispor sem o consentimento de toda a confraria de iniciados." NETCHAIEV, S. op. cit. p. 3.

[153] DOSTOIÉVSKI, F. 2004a. op. cit. p. 392-394.

O personagem Kiríllov, por exemplo, negaria a própria vida, suicidando-se, guiado por um ideal. Não uma causa socialista, mas sim por uma idéia pessoal de *liberdade* que acabou por adquirir um valor maior que sua própria existência física. Em um diálogo com o narrador do romance, Kiríllov demonstra seu pensamento sobre a indiferença pela vida:

> -(...) Haverá toda a liberdade quando for indiferente viver ou não viver. Eis o objetivo de tudo.
> -Objetivo? Nesse caso é possível que ninguém queira viver?
> -Ninguém –pronunciou de modo categórico.
> -O homem teme a morte porque ama a vida, eis o meu entendimento -observei-, e assim a natureza ordenou.
> -Isso é vil e aí está todo o engano! –os olhos dele brilharam. –A vida é dor, a vida é medo, e o homem é um infeliz. Hoje tudo é dor e medo. Hoje o homem ama a vida porque ama a dor e o medo. E foi assim que fizeram. Agora a vida se apresenta como dor e medo, e nisso está todo o engano. Hoje o homem ainda não é aquele homem. Haverá um novo homem, feliz e altivo. Aquele para quem for indiferente viver ou não viver será o novo homem. Quem vencer a dor e o medo, esse mesmo será Deus. E o outro Deus não existirá.[154]

Talvez Kiríllov seja um dos personagens que mais claramente represente uma das principais concepções do autor sobre o niilismo (e que, acrescento, compunha também elementos importantes da filosofia de Max Stirner e Friedrich Nietzsche). Dostoiévski escrevera nos manuscritos de *Crime e Castigo*: "O niilismo é uma lacaiagem do pensamento. O niilista é um lacaio do pensamento."[155]

Mesmo Chigáliov e Piotr Stiepanóvitch, personagens discutidos anteriormente, justificam seus atos "amorais" e "frios" – e toda a negação e destruição ligadas a eles- através de idéias-chave de valor consensual entre seus companheiros, como a "Revolução" e a "Causa Comum". Kiríllov, por seu lado, elevaria exponencialmente o poder da *idéia*, do pensamento, sobre a realidade e instituições construídas pelo imaginário social dominante:

> -(...) O homem é um infeliz porque não sabe que é feliz; só por isso. Isso é tudo, tudo! Quem o souber no mesmo instante se tornará feliz, no mesmo instante. Aquela nora vai morrer, mas a menininha vai ficar – tudo é bom. Eu o descobri de repente.
> -E se alguém morre de fome, se alguém ofende ou desonra uma menina, isso é bom?
> -Bom. Se alguém estoura os miolos por causa de uma criança, isso também é bom; e se alguém não estoura, também é bom. Tudo é bom, tudo. É bom para todos aqueles que sabem que tudo é bom. Se eles soubessem que estão bem, então estariam bem, mas enquanto não sabem que estão bem não estão bem. Eis toda a idéia, toda, e não há mais outra.[156]

---

[154] DOSTOIÉVSKI, F. 2004a. op. cit. p. 120.
[155] Nota do Editor de *Os demônios*. Ibid. p. 145. nota 166.
[156] DOSTOIÉVSKI, F. 2004a. op. cit. p. 238-239.

Em um sentido muito próximo de Dostoiévski –mas de forma alguma idêntico-, Nietzsche também coloca o relativismo dos valores como condição *sine qua non* para a existência do niilismo e como parte de sua definição:

> Condição desta hipótese [da existência do niilismo]. – Que *absolutamente não existe verdade*, que não há uma modalidade absoluta das coisas, nem "coisa em si". Isto propriamente nada mais é que niilismo, e o *mais extremo niilismo*. Ele faz consistir o valor das coisas precisamente no fato de que *nenhuma realidade* corresponde nem correspondeu a tais valores, os quais são nada mais que um sintoma de força por parte dos *que estabelecem escalas de valor*, uma simplificação *para conquista a vida.*[157]

Sem esta condição, toda a negação das instituições e valores tradicionais, vista até aqui como ponto essencial do niilismo segundo o imaginário social do século XIX, seria impossível. Como discutiremos mais adiante neste trabalho, esta abertura da possibilidade de relativização dos valores, e, sobretudo, a desvalorização do dever moral, serão fundamentais para nossa compreensão do niilismo também em nossa sociedade atual.

Há, porém, pelo menos uma diferença importante entre o pensamento de Nietzsche e o sentido dado por Dostoiévski para o niilismo através de Kiríllov. O personagem não é construído como um forte criador de "escalas de valor" que busca "conquistar a vida" como quer Nietzsche; pelo contrário, a perda de referenciais externos e absolutos de valores (e Deus seria a maior destas referências) leva Kiríllov a tornar-se escravo do próprio pensamento e, mais tarde, a negar a pertinência da própria vida.[158]

A compreensão dos niilistas como "lacaios do pensamento" comporia rapidamente o imaginário social sobre estes indivíduos, relacionando-os normalmente a destruidores "*fanáticos"*, que colocariam a própria vida em segundo plano frente ao ideal de Revolução. Veremos no capítulo seguinte como anarquistas-terroristas também compartilhavam destas significações, elaborando-as, contudo, de modo a favorecer suas próprias ações políticas e manter vivo o clima de terror entre as classes dominantes de sua época.

Como uma última contribuição de Dostoiévski para a composição do imaginário social a respeito do niilismo (seja representando o existente em suas obras literárias, seja participando ativamente da elaboração deste imaginário), não podemos ignorar o personagem que tanto chamou a atenção de Albert Camus em suas reflexões sobre o niilismo e a revolta: Ivan Karamázov. Este personagem faz parte do romance *Irmãos Karamázov*, que, como mencionado, tem sua trama baseada em um caso de parricídio onde os suspeitos são os quatro filhos da família Karamázov.

---

[157] NIETZSCHE, F. O niilismo europeu _____. **Vontade de Potência**. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d. p. 87.
[158] Ver o suicídio de Kiríllov na Parte III, Capítulo VI. DOSTOIÉVSKI, F. 2004a. op. cit

Ivan apresenta questionamentos sobre a real participação de Deus no mundo e na vida das pessoas, sobre a imortalidade da alma e a necessidade das regras morais. Suas idéias são expostas aqui por um outro personagem, Piotr Aliecksándrovitch:

> -(...) Há cinco dias, numa reunião em que se achavam sobretudo senhoras, ele declarou solenemente que nada no mundo obrigava as pessoas a amar seus semelhantes, que não existia nenhuma lei natural ordenando ao homem que amasse a humanidade; que se o amor havia reinado até o presente sobre a Terra, isto era devido não à lei natural, mas unicamente à crença das pessoas em sua imortalidade. Ivan Fiódorovitch [Karamázov] acrescentou entre parênteses que nisso está toda a lei natural, de modo que se for destruída no homem a fé em sua imortalidade, não somente o amor secará nele, mas também a força de continuar a vida no mundo. Mais ainda, não haverá então nada de imoral, tudo será autorizado, até mesmo a antropofagia.[159]

Pela primeira vez surge uma questão ainda não colocada de forma tão explícita em todas as significações construídas até aqui para niilismo: a relação entre a negação ou, a destruição dos valores e instituições pré-existentes e a perspectiva de *duração temporal*, aqui direcionada ao *futuro*.

Até aqui percebemos que nos diversos sentidos construídos para o niilismo pelo imaginário social, seja nas diferentes obras literárias ou nos relatos dos jornais, a maior ênfase recaía sobre um forte e violento questionamento de valores e instituições sociais tradicionais, ou seja, enraizadas em um *passado* compreendido pelos niilistas como em franca *oposição* ao presente. Para o futuro, para as construções imaginárias comuns descritas até aqui, restaria apenas caos e vazio. Não haveria, entre os niilistas, um real projeto de reconstrução do futuro após a destruição das estruturas do passado. Eles, em sua frieza moral, ver-se-iam satisfeitos apenas em viver de acordo com seus desejos imediatos em seu presente. Romperiam a duração temporal/social em todos os sentidos para viver unicamente no instante.[160]

Através de Ivan Karamázov, entretanto, Dostoiévski tornaria explícito o envolvimento ativo da *incerteza frente ao futuro* na constituição do niilismo, tornando a questão, a partir daí, não mais possível de ser ignorada. Digo que Dostoiévski apenas "tornaria explícito" este envolvimento –e não o criaria- porque já podíamos percebê-lo de forma difusa no imaginário social russo em nossas discussões sobre o sentimento de humilhação frente ao ocidente.

O que estava em jogo para as classes letradas do país naqueles séculos XVII, XVIII e XIX (classes que, em parte, dariam origem aos revolucionários "niilistas") não era apenas a

---

[159] DOSTOIÉVSKI, F. 2004b op. cit. p. 80.

[160] Lembremos mais uma vez que ainda não nos detemos sobres os sentidos imaginários construídos pelos próprios sujeitos classificados como "niilistas". Suas próprias elaborações das relações entre passado, presente e futuro são bem diferentes das descritas aqui, que se referem ao imaginário de segmentos dominantes da sociedade sobre o niilismo.

manutenção das glórias passadas do Império Russo. Uma das principais preocupações, que, inclusive, motivaram os ambíguos sentimentos de admiração/ódio e humilhação frente ao ocidente, era com o *futuro* das instituições e valores nacionais. A projeção de um futuro seria completamente incerta frente à "modernidade" político-militar do capitalismo ocidental e que ameaçava por fim à própria existência da Rússia enquanto Estado-nação de importância.

O niilismo parece manter forte relação com uma nova percepção da temporalidade, cuja duração, antes assegurada pelos estreitos laços das instituições, é agora fragmentado. Quando Ivan Karamázov afirma que "não há virtude sem imortalidade" e que sem uma perspectiva de uma duração da vida futura (mesmo pós-morte) os valores e regras morais perdem o sentido (sendo "tudo permitido")[161], vemos invertido o sentido do niilismo existente até aqui: não é o desrespeito às instituições e valores sociais e o desejo de sua negação completa que ameaçam o futuro, mas sim um futuro percebido como incerto (ou até como inexistente) é que não favorece, ou mesmo *permite*, o cultivo no presente de valores e instituições sociais oriundas do passado, como é o caso das regras morais tradicionais.

Esta outra construção do niilismo retira grande parte do papel *ativo* do niilista como um destruidor frio e desumano, alimentado por um insaciável desejo de caos; ele passa a ter uma atitude muito mais *passiva*, pego anteriormente de surpresa por um mundo que está desabando a seu redor e que parece poder chegar à completa ruína em um futuro próximo.

O filósofo Friedrich Nietzsche tentaria compreender estas ambíguas possibilidades do niilismo –que envolvem complexas relações entre passado, presente e futuro, negação e criação, atividade e passividade-, o que nunca lhe permitiu uma formulação conceitual simples e direta sobre o tema em toda sua obra.[162]

As relações entre temporalidade, duração e suas rupturas, tanto em suas significações discutidas inicialmente neste capítulo com as elaborações imaginárias mais freqüentes sobre os niilistas ("destruidores" e "amorais") quando nas explicitadas por Dostoiévski com *Irmãos Karamázov* (onde a negação do passado e a rejeição de valores ligam-se à insegurança com o futuro) serão fundamentais para nossas reflexões a respeito do niilismo no imaginário social atual. Esta discussão será realizada no Capítulo 3.

No capítulo seguinte, deter-nos-emos sobre os sentidos simbólicos construídos pelos próprios sujeitos denominados "niilistas" sobre as questões colocadas anteriormente no

---

[161] DOSTOIÉVSKI, F. 2004b op. cit. p. 81.

[162] Ver a discussão inicial de Clademir Luís Araldi sobre os principais autores que se debruçaram sobre o niilismo na obra de Nietzsche e as discussões surgidas daí. ARALDI, C. **Niilismo, criação, aniquilamento:** Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: UNIJUÍ, 2004. especialmente a Introdução.

imaginário social discutido: a negação de valores e instituições do passado, a possível criação de novos valores no presente, perspectivas de futuro, as formas particulares de construção da individualidade e negação da própria vida. Para isso discutiremos um outro grupo de revolucionários da segunda metade do século XIX, que, se por um lado se afastam geograficamente e ideologicamente dos *narodniki* russos, por outro continuariam ligados a eles por inegável influência mútua, métodos de ação e pelos freqüentes ataques da imprensa: os anarquistas-terroristas europeus.

Capítulo II

O anarquista-terrorista: diferentes sentidos para o niilismo

Fig.1- Ravachol

Fig. 2- Gaetano Bresci

Fig.3- Leon Czolgosz

Fig.4- Michele Angiolillo

Fig.5- Auguste Vaillant

Fig.6- Luigi Lucheni

Fig.7- Sante Caserio

Fig.8- Émile Henry

CAPÍTULO II
O ANARQUISMO-TERRORISTA: DIFERENTES SENTIDOS PARA O NIILISMO

Após as análises iniciais feitas sobre o surgimento do niilismo no imaginário social russo em algumas de suas principais significações representadas através da literatura, segue-se uma questão importante: como este niilismo era elaborado, compreendido e vivido pelos próprios indivíduos classificados pela literatura, imprensa e governos como "niilistas"?

Sem dúvida as significações simbólicas e as valorizações morais de suas próprias palavras, sentimentos e ações eram construídas em seu imaginário de forma diversa daquelas compreensões que afirmavam haver entre eles somente um puro desejo de destruição das instituições tradicionais, amoralidade frente ao outro e falta de preocupação (ou perspectiva) com o futuro.

Para tentar discutir alguns pontos destas auto-elaborações imaginárias, desviaremos nosso foco da Rússia para a Europa ocidental e deixaremos por um momento nossos revolucionários *narodniki* para nos concentrarmos nos anarquistas-terroristas.

As razões-de-ser destas mudanças devem-se a dois principais motivos. O primeiro é a maior disponibilidade de fontes: fora alguns poucos manifestos de terroristas russos traduzidos e publicados em *The New York Times*, não tive acesso a outros documentos que permitissem perscrutar mais de perto as vozes daqueles revolucionários; dos anarquistas ocidentais, por outro lado, discursos, depoimentos e informações em geral são encontrados mais facilmente.

A segunda razão para desvio de nossa discussão – que, veremos, não é tão grande assim -, envolve o objetivo maior desta dissertação: a reflexão histórica comparada entre o niilismo e suas relações com a temporalidade e individualidade no imaginário do século XIX e em nossa sociedade atual. Trazer neste momento a análise do niilismo para outras realidades sócio-históricas significa ampliar as possibilidades de contato com diferentes construções imaginárias, enriquecendo nossas reflexões sobre o niilismo.

2.1- O anarquista-terrorista compreendido como "niilista"

As significações imaginárias atribuídas ao termo "niilismo" continuaram a sofrer transformações mesmo após o declínio do terrorismo russo a partir de 1881, com a grande repressão do governo czarista aos círculos revolucionários. Nas décadas de 1860 e 1870 a denominação de indivíduos e grupos político-revolucionários como "niilistas" pela imprensa

estava ligada de forma quase exclusiva à *nacionalidade* dos sujeitos. Nas reportagens pesquisadas, havia naquele período uma clara separação entre niilistas *russos* (nunca chamados "socialistas", que é como uma grande parte realmente se identificava) e anarquistas e comunistas *franceses, ingleses, americanos* etc.

A partir do princípio da década de 1880, contudo, especialmente após o choque dos países ocidentais com o aumento das notícias de ações terroristas que culminariam com a morte do czar, o niilismo ampliaria cada vez mais suas significações no imaginário destas sociedades e passaria, gradativamente, a "explicar" também as idéias e ações dos anarquistas.

Em 24 de março de 1881, dez dias após o atentado mortal a Alexandre II, *The New York Times*, publicaria uma reportagem intitulada "*What the Nihilists want*", onde se lia:

> The demands of the Russian revolutionists are these: "No more monarchy; no more State religion; no land proprietors; the soil to be as free as the air; no more armies; no more administrations; no more Siberia. Liberty of the press; liberty of speech; liberty of consciense." (...) The ultimate aim of the Nihilist, then, is anarchy."[163]

A palavra "anarquia" não está sendo usada nesta reportagem apenas em seu sentido amplo e comum de "caos" e "desordem" – embora este sentido tenha sido fundamental para a relação criada entre anarquismo e os "destruidores" e "amorais" niilistas russos-; a fusão dos sentidos de "niilismo" e "anarquia" é aqui explicitamente elaborada tendo em vista o *movimento político* anarquismo. Isto torna-se mais claro em uma outra reportagem do jornal, publicada alguns dias após a anterior: as notícias giravam em torno de acontecimentos em São Petersburgo, que envolviam *narodniki* russos. O termo "niilistas" foi utilizado para designá-los apenas no corpo do texto, enquanto para o título do artigo o jornalista preferiu registrá-los como "anarquistas" ("*Europe's struggle with the anarchists*").[164]

No ano seguinte, 1882, a (con)fusão de sentidos entre niilismo e anarquismo apareceria novamente, desta vez de forma ainda mais consolidada, "comprovada" com fatos pelo jornal.

Ativo participante do movimento revolucionário internacional, o anarquista russo Piotr Kropotkin se encontrava naquela época na França e travava contato com os companheiros daquele país. Logo chama a atenção da imprensa – e certamente da polícia. O jornal *The New York Times*, porém, não o identifica para seus leitores como anarquista; provavelmente por sua

---

[163] "As reivindicações dos revolucionários russos são as seguintes: "Não mais monarquia; não mais religião de Estado; não proprietários de terras, o solo tão ser livre quanto o ar; não mais forças armadas; não mais administradores; não mais Sibéria. Liberdade de imprensa; liberdade de expressão; liberdade de consciência" (...) O objetivo último dos Niilistas, assim, é anarquia". WHAT the Nihilists want. **The New York Times**, Nova Iorque, 24 mar. 1881. p. 4

[164] EUROPE'S struggle with the anarchists. **The New York Times**, Nova Iorque, 5 apr. 1881. p. 1.

nacionalidade ele é chamado apenas de "o famoso Niilista Russo" e é considerado um grande motivo de preocupação:

> The Communists had a clear idea of what they wanted, which was the form of government illustrated in the Paris Commune. The aim of the Nihilist, which is simply to destroy every existing institution without a thought of substituting others has never hitherto been adopted by French Red Republicans, Socialists or Communists. It is, however, something which would naturally commend itself to the French radical mind. (...) If the French anarchists have really become allied with Nihilism, as their connection with Prince Kropotkin indicates, it will be a most unfortunete thing for France and the republic. The burning of towns, the assassination of public men, the blowing up of houses and railway trains constitute a species of political amusement which will afford plenty of occupatio to the French anarchists.[165]

É necessário dizer que Kropotkin, apesar de pregar a necessidade da revolta das classes trabalhadoras para a transformação revolucionária, sempre foi um desestimulador da ação terrorista. Neste caso específico, o alarme dado dos perigos da influência "niilista" para o aumento da violência anarquista não era exato – embora tal ligação já estivesse aparentemente consolidada no imaginário partilhado pelos jornalistas; não podemos dizer, entretanto, que era falsa a influência das ações revolucionárias russas entre os anarquistas franceses, ingleses e estadunidenses, especialmente por aqueles que aprovavam a via do terror como arma política.

Como afirma Richard Jensen, vários anarquistas aplaudiam os atentados cometidos contra os governantes russos pelos círculos terroristas, tendo o assassinato de Alexandre II, levado a cabo pela organização *Narodnaia Volia*, "eletrizado-os" (excitado-os) fortemente.[166] Como um exemplo desta admiração temos uma confissão explícita de simpatia aos "niilistas russos" no jornal anarquista londrino *Freedom* (setembro de 1888). O artigo em questão comentava um livro sobre o campesinato russo (*The Russian Peasantry, their agrarian condition, social life and religion*, de Stepniak):

> We owe it to him [Stepniak] more than to any one other writer that all this is engrained in the practical beliefs of the English people, so that "Russian Nihilists" is an equivalent for hero and saint amongst our workmen, and the dullest speaker at a meeting can evoke a murmur of applause by an allusion to the executioners of the late Alexander as easily as by a reference to

---

[165] "Os comunistas tinham uma idéia clara do que queriam, que era a forma de governo ilustrada por eles na Comuna de Paris. O objetivo do Niilista, que é simplesmente destruir toda instituição sem um pensamento de substituí-la por outras, nunca até agora foi adotada por Republicanos Vermelhos Franceses, Socialistas ou Comunistas. Ele é, entretanto, algo que naturalmente recomendaria a si mesmo para a mente radical francesa. (...) Se os anarquistas franceses realmente tornaram-se aliados dos Niilistas, como sua conexão com Príncipe Kropotkin indica, será a coisa mais desafortunada para a Franca e a república. O incêndio de cidades, o assassinato de homens públicos, a explosão de casas e linhas de trem constituem uma espécie de divertimento político que irá proporcionar plena ocupação aos anarquistas franceses." FRENCH Nihilists. **The New York Times,** Nova Iorque, 28 oct., 1882. p. 4

[166] JENSEN, R. Daggers, rifles and dynamite: anarchist terrorism in nineteenth century Europe. **Terrorism and Political Violence**. Oxford, vol. 16, n. 1. p. 116-153. spring, 2004. p. 125.

> Land Nationalisation. We Anarchists owe our Democratic Russian comrade a debt for the contempt he has puored on government.[167]

O terrorismo-anarquista alcançaria seu auge na década de 90 do século XIX[168], mas a "propaganda pela ação", como ficaria conhecida a opção de luta política que poderia envolver o terrorismo individual teria surgido como proposta entre os anarquistas quase duas décadas antes. Segundo Caroline Cahm, a consideração da *ação* –compreendida inicialmente como a rebelião e a revolta, não especificamente como terrorismo- como uma forma mais eficiente de propaganda e agitação revolucionária que a palavra escrita ou o discurso oral iniciar-se-ia em círculos bakuninistas na década de 1870. O anarquista francês Paul Brousse (posteriormente emigrado para Barcelona e Berna após o fim da Comuna de Paris), seria um dos primeiros e mais veementes defensores da "propaganda pela ação".[169]

Em um artigo de 1873, publicado em *La Solidarité Révolutionnaire,* de Barcelona, Brousse usa a Comuna de Paris como um exemplo de sua idéia de *ação:*

> A social upheaval like that of the Paris Commune does not leave any worker indifferent. You have to hunt around for a book, you have to buy a newspaper, but revolutionary action comes right into your own home, into the midst of the family, and forces itself on your attention. Who is not forced to reflect when faced with the terrible questions raised in the public arena.[170]

Após grande repressão a movimentos insurrecionais na Espanha, que obriga Brousse a fugir para a Suíça em 1873, o anarquista torna-se mais receoso no incentivo a novas ações diretas. O desenvolvimento de sua defesa da "propaganda pela ação" somente seria retomada após a chegada de notícias de acontecimentos da Rússia, em 1876. Neste momento, o desmantelamento da campanha "Ir ao Povo" pelo Estado russo obrigava grupos como o *Zemlia i Volia* ("Terra e Liberdade") a mudarem suas táticas de ação, formando pequenos

---

[167] "Nós devemos isso a ele [Stipniak] mais do que a qualquer outro escritor que isto esteja semeado nas crenças práticas do povo Inglês, que aqueles 'Niilistas Russos' sejam um equivalente a herói e santo entre nossos trabalhadores, e os mais bronco orador em uma reunião possa evocar um murmúrio de aplauso pela alusão aos executores do último Alexandre tão facilmente quanto com uma referência a Nacionalização das Terras. Nós Anarquistas temos com nosso democrático camarada russo um débito pelo desprezo emanado contra o governo." THE russian peasantry. **Freedom**, Londres, vol. 2, n. 24, sep. 1888. p. 3.

[168] Jensen chega a um número aproximado de vítimas dos atentados anarquistas de 1890 à 1900 registrados pela historiografia em três países onde estas ações se destacaram: na Itália cinco pessoas teriam sido mortas e nove feridas, na França doze pessoas mortas e mais de 100 feridas e na Espanha existiriam entre 42 e 49 vítimas fatais e 98 e 105 não-fatais. JENSEN, R. 2004 op. cit. p. 150, nota 83.

[169] CAHM, C. Propaganda by deed: the development of the idea. _____. **Kropotkin and the rise of revolutionary anarchism**: 1872-1886. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. p. 76-91.

[170] "Um levante social como o da Comuna de Paris não deixa qualquer trabalhador indiferente. Você tem que procurar por um livro, você tem que comprar um jornal, mas ação revolucionária vem direto em sua própria casa, no interior da família e força-a a prestar-lhe atenção. Quem não é forçado a refletir quando encarado com as terríveis questões criadas na arena pública?" Citado por CAHM, C. ibid. p. 77.

grupos que agiriam mais diretamente contra o Estado czarista.[171] Brousse passaria, a partir daí, a sugerir protestos mais ativos por parte das associações revolucionárias como a melhor forma de angariar apoio das classes trabalhadoras.[172]

A "propaganda pela ação", dessa forma, inicialmente se referia a um incentivo ao protesto coletivo aberto (e até violento) em detrimento à propaganda pela palavra, entretanto, a partir das décadas de 80 e 90, como veremos, alguns anarquistas passariam a interpretá-la também como válida através do protesto *individual* violento, chegando ao ato terrorista em si, seja com o uso de bombas, segundo o modelo russo, ou de revólveres e punhais.[173]

Ainda neste mesmo círculo de influências, o mais célebre anarquista-terrorista da história, François Koeningtein, conhecido como Ravachol, conta em suas memórias que uma das inspirações que o levaria a aproximar-se do anarquismo na juventude foi a leitura do periódico de Paul Brousse, *Le Prolétariat*, mas que mesmo antes disso o impressionou de forma decisiva a leitura de um número do *Prolétaire* (antecessor de *Le Prolétariat*) que fazia apologia da comuna de Paris a também do niilismo russo.[174]

A partir das décadas de 1880 e 1890, com o início e ascensão dos atos terroristas cometidos por anarquistas[175], os jornais procurariam –e construiriam ativamente- cada vez mais semelhanças entre o pensamento e ações destes e dos "niilistas" russos. Os mesmos sentidos de "amoralidade", "frieza" e desejo de destruição, antes atribuídos ao "niilismo russo", seria reutilizado, talvez com ligeiras modificações, nas descrições dos atos e palavras dos anarquistas.

É importante destacar a ambivalência destes sentidos no imaginário social da época. Se, por um lado, a aproximação elaborada por jornais e governos entre o terrorismo-anarquista e o niilismo possuíam um claro objetivo político de deslegitimá-lo e desvalorizá-lo frente à opinião pública em geral, esta mesma característica de *aparente* "amoralidade", por exemplo, não seria totalmente rejeitada pelos próprios anarquistas e seus apoiadores, ela seria apenas *re-significada* de forma particular. Como veremos ao longo deste capítulo, a "frieza" e "amoralidade" de alguns poderia ser compreendida por outros como coragem, negação de uma

---

[171] Eventos já citados no Capítulo I p. 48.
[172] CAHM, C. op. cit. p. 80-82.
[173] JENSEN, R. 2004. op. cit. p. 125.
[174] RAVACHOL. Las memorias de Ravachol. p. 3. MAITRON, J. **Ravachol y los anarquistas**. Madrid: Huerga y Fierro, 2003. p. 53-95.
[175] Jensen registra que uma das primeiras ações de caráter terrorista cometida por um anarquista do ocidente foi a tentativa de assassinato de um "cavalheiro burguês", em 1881, pelo francês Émile Florion, tecelão desempregado. O alvo original de Florion era o líder republicano Léon Gambetta, mas como o anarquista não conseguiu aproximar-se o bastante acabou atirando a esmo na rua e ferindo um certo Dr. Meymard. JENSEN, R. 2004. op. cit. p. 130 e WOODCKOC. G. **Anarquismo**: uma história das idéias e movimentos libertários. Porto Alegre: L&PM, 1984. p. 57.

moral burguesa e excludente em defesa de uma nova moral, igualitária e libertária e assim por diante.

Ravachol talvez tenha se tornado tão conhecido em relação aos outros anarquistas-terroristas justamente por ser aquele que mais fortemente imprimiu na memória social esta ambigüidade de compreensões e sentimentos através de suas palavras e ações.

Às oito horas da manhã de 27 de março de 1892, o segundo dos quatro andares de um edifício na Rua Clichy n° 39, Paris, é praticamente destruído por uma forte explosão causada por uma bomba de 120 cartuchos de dinamite deixada nas escadarias do prédio. O alvo do atentado era o promotor de justiça Bulot, que havia trabalhado junto ao juiz Benoît que também sofrera ataque semelhante em sua casa dias antes (11 de março). Apesar dos imóveis destruídos, ambos conseguiram escapar ilesos; sete operários que trabalhavam em uma obra próxima à residência de Bulot feriram-se com estilhaços da explosão.[176]

Promotor e juiz haviam participado de um julgamento que condenou dois anarquistas, Decamps e Dardare[177], por participação em violentos conflitos com a polícia durante as manifestações do 1° de maio de 1891. Os atentados seriam, dessa maneira, uma forma de retaliação planejada por Ravachol –que detona as duas bombas-, Simon Charles Achille, Jas-Béalas e sua amante Mariette Soubère.[178]

A maior notoriedade de Ravachol acabaria sendo construída, como dito, através de suas próprias declarações, confissões e gestos em seus interrogatórios, julgamentos e até no momento de sua execução. Constantemente publicadas pelos jornais (sejam os grandes jornais ou os periódicos anarquistas e/ou operários)[179], as palavras e atos de Ravachol foram aos poucos ajudando a compor o complexo e ambíguo jogo de significações no imaginário social a respeito do anarquismo, do terrorismo e do niilismo.

A primeira característica sempre destacada pelos grandes jornais é a frieza, a aparente carência de valores morais demonstrada pelos revolucionários. Um suposto instinto de destruição niilista parecia apossar-se dos terroristas e cegá-los para os direitos humanos mais básicos, como a vida e o direito à autodefesa.

---

[176] MORE dynamite in Paris. **The New York Times,** Nova Iorque, 28 mar., 1892. p. 1 e RAVACHOL. op. cit. p. 53-54.

[177] Henri Louis Decamps (1859-??), preso em 1891, permaneceu encarcerado até 1896, quando emigrou para os Estados Unidos onde fez parte de uma colônia agrícola libertária em Nova Jersey. Charles Auguste Dardare (1866-??), preso junto a Decamps, foi condenado há três anos. Não há maiores informações sobre o anarquista.

[178] ANARCHIST plots in Paris. **The New York Times,** Nova Iorque, 16 apr., 1892. p. 1 e RAVACHOL. op. cit. p. 53.

[179] Utilizo neste trabalho o caso do *The New York Times* de Nova Iorque e do *Le Petit Journal* de Paris como exemplo destes "grandes jornais", que significa, em nosso caso, uma expressão referente à sua circulação mais ampla entre leitores não-anarquistas e sua postura geralmente não-apoiadora das ações anarquistas, socialistas e terroristas.

Esta primeira imagem apareceria construída de forma extremamente forte e concreta, como um exemplo marcante, no periódico parisiense *Le Petit Journal*. Este jornal, que circulou entre 1863 e 1944, tornou-se extremamente popular na França, especialmente com seu suplemento semanal ilustrado (*Le Petit Journal Illustré)* cujo primeiro número foi publicado em 1890. Como outros periódicos da época que também utilizavam esta fórmula, *Le Petit Journal Illustré* destacava as notícias consideradas mais importantes da semana por meio de ilustrações de caráter realista, que "flagravam" o ápice dos acontecimentos. Obviamente a pretensão "fotográfica" de registrar uma ação em seu transcurso só poderia ser realizada indiretamente pelo artista, através de relatos de testemunhas e observações do local do evento após o ocorrido, o que demandava uma considerável dose de imaginação do desenhista e, daí, uma inevitável liberdade na construção da imagem (que para milhares de leitores seria gravada como a representação fiel do fato).

O texto acompanhado pela gravura destacada a seguir comemorava a prisão do "patife" Ravachol, nas palavras do jornal. A reportagem insiste que Ravachol não era um criminoso político, mas "un criminel de droit commun, un assassin de vieillards et de vieilles femmes, un voleur et un violateur de sépultures", apenas "un odieux gredin" que ansiava apenas pela destruição da sociedade.[180]

Fig. 1. L'arrestation de Ravachol. Le Petit Journal Illustré. n° 73, Paris, 1892.

A imagem retrata o momento da prisão de Ravachol, realizada em 30 de março de 1892 no Café Very, em Paris, após a denúncia de um garçom, de nome Lhérot. Logo se destaca a violência da cena e a dificuldade dos policiais em deter o anarquista. Um cavalheiro (a julgar pela cartola tombada próxima ao chapéu de Ravachol) envolve-se na luta e também vai ao chão; um cliente, ou mesmo o proprietário do café, observa assustado a ação sem se atrever a aproximar-se.

Ravachol possui um revólver na mão direita e parece ser contido apenas sob a mira de uma arma empunhada por um segundo cavalheiro. A força quase sobre humana do terrorista destaca-se na imagem e, apesar de não dito

[180] "um criminoso de direito comum, um assassino de velhos e velhas mulheres, um ladrão e um violador de sepulturas"; "um patife odioso". L'ARRESTATION de Ravachol. **Le Petit Journal Illustré**. Paris, n° 73, samedi, 16 avr., 1892.

explicitamente no texto, remete facilmente às dificuldades em se conter loucos violentos, muitas vezes associados a uma força assombrosa.

Louco, ou mais ainda, alvo de algum tipo de *possessão* que o torna incontrolável. É interessante termos em mente a pertinência desta comparação. O romance de Dostoiévski, *Os Demônios*, foi por algum tempo traduzido em várias línguas como "*Os Possessos*"[181]; este fato envolve, é claro, um erro de tradução, mas também revela de forma sutil uma compreensão que editores, tradutores e talvez parte do público leitor tiveram a respeito da natureza do niilismo e de sua aparente sede de destruição e caos.

A "possessão" de Ravachol, indiretamente sugerida na ilustração, não se liga, para o próprio jornal, a um arrebatamento demoníaco-religioso e sim a um tipo de "mau-espírito" laico e social, que se incorporava nas nações européias há algum tempo a partir da Rússia, e gerava criminosos, terroristas e assassinos: o próprio niilismo.

Apesar da força desta imagem inicial –imagem no sentido mais amplo, dos significados simbólicos construídos no imaginário social-, a compreensão do anarquista-terrorista enquanto um sujeito impulsivo, louco e violento não se sustentou por muito tempo. Tão logo o comportamento de Ravachol na prisão, seus depoimentos e suas atitudes no tribunal fossem conhecidos e divulgados, forçou-se a elaboração social de novos sentidos simbólicos na tentativa da assimilação das palavras e ações daquele "niilista". Toda a calma, ponderação e polidez de Ravachol apresentadas após sua prisão tornaram-se um "risco empírico", nas palavras de Marshal Sahlins, frente ao qual o imaginário social foi obrigado a rever suas construções,[182] de modo que três semanas depois *Le Petit Journal Illustré* publicaria uma ilustração bem diferente da primeira.

Vemos aqui o que parece ser um outro Ravachol, extremamente controlado –paletó abotoado, como destacaria o texto da reportagem- que, com um gesto de eloqüência com o braço esquerdo, discursa em sua cela para dois guardas. A calma da situação permite que um deles se sente para escutar o anarquista, enquanto o outro apóia-se na parede mantendo também a atenção nas palavras de Ravachol.

---

[181] Fig. 2 Ravachol dans sa cellule. Le Petit Journal Illustré. n° 76, Paris, 1892. ro Paulo Bezerra (DOSTOIÉVSKI. P. cit 2004a. p. 7) e verificável

[182] SAHLINS, M. op. cit. p. 9. Ver a citação completa destacada na p. 40.

Esta representação acompanhava um texto a respeito do primeiro julgamento do terrorista, quando ele foi condenado à prisão com trabalhos forçados, e um dos grandes destaques da reportagem foi, mais uma vez, sua calma e cordialidade:

> Le plus calme était Ravachol lui-même, qui, suffisamment correct en sa redingote noire boutonnée, sur les lèvres un sourire que les dames, moins nombreuses que de coutume, déclarent agréable, il causait, placide e familier, avec son avocat, et de la main adressait un bonjour amical aux compagnons qui se trouvaient là.[183]

A partir deste "novo" comportamento percebido pelos jornais, autoridades policiais e judiciais e o público em geral, Ravachol –e todos os anarquistas-terroristas posteriores, como veremos- não mais seriam compreendido como loucos violentos. A negação niilista dos valores morais vigentes, entretanto, permaneceria forte no imaginário social relativo aos anarquistas, embora não mais identificada com atitudes furiosas, mas sim com um comportamento inquebrantavelmente frio; patológico, talvez, mas não mais "possesso".[184]

Falar sobre os próprios crimes sem demonstrar qualquer arrependimento e compaixão para com suas vítimas seria o grande marco desta aparente amoralidade demonstrada por Ravachol, que, ainda segundo *Le Petit Journal Illustré*, participava do julgamento "como se ele tratasse de um furto a uma frutaria."[185]

Em um depoimento dado ao juiz logo após sua prisão, diz Ravachol sobre seus atentados:

> I am proud of what I have done. You will not get a single word of repetance out of me. If I had not been arrested I would have continued my explosions, sparing nobody connected with the condemnation of other Anarchists. I would like to have blown up the Chamber of Deputies for imposing upon dynamiters the penalty of death. Let nothing stand in the way of Anarchist propaganda.[186]

---

[183] "O mais calmo era o próprio Ravachol, que, correto em sua sobrecasaca preta e abotoada, com um sorriso nos lábios que as damas, menos numerosas que de costume, declaravam agradável; ele conversava, plácido e familiar, com seu advogado e com a mão endereçava um amigável bom dia aos companheiros que lá se encontravam." RAVACHOL dans as cellule. **Le Petit Journal Illustré**. Paris, n° 76, samedi, 7 mai., 1892.

[184] Destacando que a "antropologia criminal" baseada na busca por deformações fisiológicas e degenerações cerebrais na explicação da "ação criminosa" estava em plena formação na época. Os anarquistas foram objetos de muitos estudos e controvérsias neste campo, incluindo do célebre médico Cesare Lombroso. Ver LOMBROSO, C. **Los anarquistas.** Madrid: Jucar, 1977. Dsponível em www.antorcha.net/biblioteca_virtual/derecho/lombroso/indice.html Acesso em 02/01/08 e também TOSTI, G. Anarchistic Crimes. **Political Science Quarterly.** New York, vol. 14, n. 3. p. 404-417. sep. 1899.

[185] RAVACHOL dans as cellule. op. cit.

[186] "Eu estou orgulhoso do que fiz. Você não irá tirar de mim uma única palavra de arrependimento. Se eu não tivesse sido preso iria continuar minhas explosões, sem poupar qualquer pessoa ligada à condenação de outros Anarquistas. Eu gostaria de ter explodido a Câmara dos Deputados por impor aos dinamitadores a pena de morte. Sem deixar nada impedindo o caminho da propaganda Anarquista." AN anarchist's confession. **The New York Times,** Nova Iorque, 4 apr., 1892. p. 1.

Após sua execução em 11 de julho, guilhotinado em Montbrison, o plano de Ravachol para a Câmara dos Deputados foi retomado por outro anarquista: Auguste Vaillant. Munido de uma bomba de fabricação própria, Vaillant dirigiu-se à Câmara durante uma sessão em 10 de dezembro de 1893 e, de um dos camarotes laterais, arremessou-a contra os políticos; atrapalhado, entretanto, por uma mulher que o vira acender o pavio, a bomba bate em uma cornija do salão e explode sem deixar vítimas fatais.[187]

Destaca-se para nós neste episódio a similaridade do discurso de Vaillant em relação a Ravachol. Defronte ao prefeito de polícia ele lamenta-se não ter conseguido matar nenhum deputado: "I am sorry I failled. I hope others who follow me will be more fortunate. Long live Anarchy!"[188]

A cobrança por palavras de arrependimento e perdão persiste até o fim, como no caso do espanto de *The New York Times* com a calma do assassino do presidente estadunidense William McKinley, o anarquista Leon Czolgosz. Enquanto ele era amarrado na cadeira elétrica em 20 de outubro de 1901 conversava tranquilamente com as testemunhas sentadas a sua frente; o jornal não deixa também de reiterar que "he said that he was not sorry for having commited his crime."[189]

Parte da composição de um discurso com significados singulares, as palavras dos anarquistas acabam por adquirir significações simbólicas e políticas bem diversas nas formas de veiculação de um jornal como *The New York Times* ou *Le Petit Journal.* Mais adiante nos deteremos sobre alguns sentidos dados pelos anarquistas para seus próprios discursos e ações. No momento, entretanto, chamo a atenção para a persistência da construção, pelos jornais, da imagem de "amoralidade" atribuída a todos os terroristas a partir de Ravachol. É interessante como o destaque dado a certa racionalidade e ironia dos anarquistas frente às autoridades policiais e judiciárias vão aproximando-os das características, discutidas no Capítulo I, dadas pelos escritores russos para seus personagens niilistas (como Bazárov e Piotr Stiepanóvitch).

Neste sentido, temos o exemplo marcante de uma reportagem sobre o anarquista italiano Luigi Lucheni, que assassinou com uma lima afiada a Imperatriz Elizabete da Áustria (mais conhecida como Sissi) em 10 de setembro de 1898. Lucheni também espantou a imprensa e a polícia –que armara um forte esquema de segurança ao seu redor- pela calma e

---

[187] Versão do próprio Vaillant, segundo o *The New York Times*. THE bomb thrower found. **The New York Times,** Nova Iorque, 11 dec., 1893. p. 1.

[188] "Sinto muito ter falhado. Eu espero que outros que se sigam a mim tenham mais sorte. Vida longa à Anarquia!" Ibid.

[189] "ele disse não estar arrependido por haver cometido seu crime". ASSASSIN Czolgosz is executed at Auburn. **The New York Times,** Nova Iorque, 30 oct., 1901. p. 5. Czolgosz atirou no presidente em 6 de setembro de 1901 durante uma feira na cidade de Buffalo; McKinley morreria oito dias depois em decorrência do ferimento.

polidez apresentada durante seu julgamento. Mais uma vez o jornal destaca a aparente impassibilidade moral do anarquista-terrorista:

> A curious feature of the trial was that whenever anything was said tending to show that he had attempted to deny his guilty or to escape its consequences, he invariably interrupted, openly glorying the crime, which, he said, was premeditated, adding in one instance: "I did my utmost to make the stroke fatal."[190]

Como o crime fora cometido em Genebra e não havia a pena de morte na Suíça, Lucheni foi condenado à prisão perpétua. Sabendo previamente deste fato, destaca novamente *The New York Times*, o próprio anarquista manifestou seu desejo de ser julgado na Áustria.

2.2- A imprensa e a difusão do terror

Mais ágeis e mais acessíveis que as obras literárias (na década de 1890, *The New York Times* era vendido por uma média de três centavos o exemplar, um custo relativamente baixo, mesmo considerando-se o valor do dinheiro), os jornais adquiriam em alguns países daquela segunda metade do século XIX uma inegável participação na construção de parcelas do imaginário social. Os sentidos adquiridos pelo niilismo, conforme estudado até aqui, consolidavam-se no ocidente na medida em que as notícias de atentados cometidos por anarquistas mostravam-se mais e mais interessantes para uma imprensa que buscava um alcance cada vez mais massivo.

> The Age of Anarchist Terrorism coincided with the begining of the Age of Mass Journalism. In Britain, the United States and throughout the western world, the 1880s witnessed the emergence of a "new journalism". Pioneered by such editors as Joseph Pulitzer with his St. Louis Post-Dispatch, and later his New York World, and W. T. Stead in his Pall Mall Gazette, the "new journalism", with its sensational headlines in heavy black letters, was less interested in hewing to a single political line or providing in depth and long-range analysis than churning out exciting news for mass consumption and entertainment.[191]

---

[190] "Um importante ponto do julgamento foi que toda vez que algo era dito tendendo a mostrar que ele havia tentado negar sua culpa ou escapar de suas conseqüências, ele invariavelmente interrompia, abertamente glorificando o crime, que, disse ele, foi premeditado, adicionando em uma ocasião: "Eu fiz meu máximo para tornar o golpe fatal." FOR killing the empress. **The New York Times,** Nova Iorque, 11 nov., 1898. p. 7.

[191] "A Era do Terrorismo Anarquista coincidiu com o começo da Era do Jornalismo de Massa. Na Grã-Bretanha, Estados Unidos e em todo o mundo ocidental, os 1880s testemunharam a emergência de um "novo jornalismo". Precedido por editores como Joseph Pulitzer com seu St. Louis Post-Dispach, e mais tarde seu New York World, e W. T. Stead em seu Pall Mall Gazette, o "novo jornalismo", com suas sensacionais manchetes em pesadas letras pretas, era menos interessado em limitar-se a uma simples linha política ou análises profundas e de longo alcance que produzir rapidamente notícias para consumo de massa e entretenimento." JENSEN, R. 2004. op. cit. p. 140.

Resguardadas as singularidades histórico-sociais, podemos pensar esta imprensa da segunda metade do século XIX com um valor aproximado para o terrorismo-anarquista à quase instantânea transmissão de imagens e informações via satélite para o terrorismo atual de grupos como, apenas para citar um exemplo célebre deste início do século XXI, Al-Qaeda. Faço tal comparação a partir das palavras de Jean Baudrillard, que nos lembra que nos ataques de 11 de setembro de 2001 à Washington e Nova Iorque, o papel da mídia televisiva (sobretudo) foi o de uma "entre outras armas do sistema que eles [os terroristas] viraram contra ele mesmo [o sistema], os terroristas exploraram o tempo real das imagens, e sua difusão mundial instantânea."[192]

Sem insistir em detalhes desta comparação delicada, chamo a atenção para que os anarquistas-terroristas também demonstravam uma consciência da imprensa como um veículo que, se por um lado poderia atuar contra eles – Ravachol por exemplo, foi denunciado pelo garçon Lhérot porque este o reconheceu por descrições e notícias de jornais[193] -, por outro tornou-se co-responsável pela difusão do medo entre a população.

Logo após os primeiros atentados de Ravachol, tornou-se comum o anúncio de que o "terror reinava em Paris". Incertos de onde poderia acontecer a próxima explosão (pois os alvos dos anarquistas não pareciam tão claros quanto os atentados políticos existentes até então), visitantes deixavam a cidade, trazendo prejuízos para hotéis e comércio.[194] Junto à notícia da prisão de Ravachol, *Le Petit Journal Illustré* também destacava:

> Paris tremblait, Paris n'oisait plus aller au théâtre, Paris faisait ses malles pour s'enfuir, et les visiteurs habituels de Paris défaisaient les leurs, peu curieux d'un voyage d'agrément au cours duquel on risquait la dynamite et ses atroces conséquences.[195]

Lendo tais reportagens é impossível não nos questionarmos (assim como fazemos hoje sobre os meios de comunicação atuais) o quanto esta imprensa voltada às "notícias excitantes para a massa", nas palavras citadas de Richard Jensen, realmente era uma espécie de "cúmplice" (mesmo que involuntário) na difusão do terror. Os atentados anarquistas era um

---

[192] BAUDRILLARD. J. **O espírito do terrorismo**. Porto: Campo das Letras, 2002. p. 33.
[193] Ravachol. op. cit. p. 55.
[194] TERROR reigns in Paris. **The New York Times,** Nova Iorque, 30 mar., 1892. p. 1.
[195] "Paris tremia, Paris não ousava mais ir ao teatro, Paris fazia suas malas para fugir, e os visitantes habituais de Paris desfaziam as suas, pouco curiosos de uma viagem recreativa ao curso da qual arriscava-se à dinamite e suas conseqüências atrozes." L'ARRESTATION de Ravachol. op. cit. A referência a "não ousar ir ao teatro" deve-se a certa ocasião em que parte do cenário de uma peça no *Gaité Théatre* caiu, fazendo a platéia fugir em pânico pensando tratar-se de uma ação anarquista. JENSEN, R. The International Anti-Anarchist Conference of 1898 and the origins of Interpol. **Journal of Contemporary History** , Londres, vol 16, n° 2, p. 323-347, apr. 1981. p. 325

tema muito apreciado na composição das chamativas ilustrações de *Le Petit Journal Illustré* (e outros do mesmo gênero, como *Le Progrés Illustré* e *Illustrated London News*).

No mesmo número onde, em palavras, o jornalista tentava acalmar a população parisiense anunciando a prisão de Ravachol, eram, ao mesmo tempo, publicadas cinco imagens de edifícios atingidos pela dinamite cuja ênfase na destruição (em perspectiva ou em detalhe, como nas duas ilustrações a seguir) certamente deixaria dúvidas para o leitor quanto a sua segurança na cidade.

Fig. 3. Rue Clichy –vue extérieur de la maison Le Petit Journal Illustré. n° 73, Paris, 1892.

Fig. 4. Boulevard Saint-Germain –antichambre du 1er étage. Le Petit Journal Illustré. n° 73, Paris, 1892.

Mais chocantes ainda eram as imagens que buscavam reproduzir o terrorismo em suas conseqüências imediatas sobre as pessoas, como a reproduzida logo abaixo, representando o tumulto formado após a explosão de uma bomba em 25 de abril de 1892, véspera do julgamento de Ravachol, que atingiu o Café Véry, local onde o anarquista fora preso.

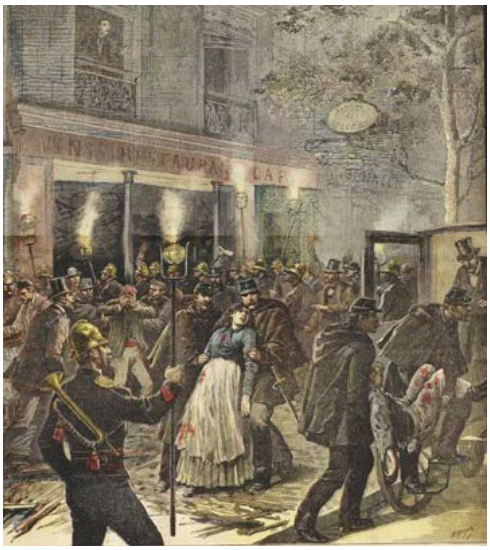

Fig.5. Le Restaurant Véry aprés l'explosion. Le Petit Journal Illustré. n° 76, Paris, 1892.

Vemos a escuridão da cena enfatizada pelas lanternas espalhadas entre as pessoas, que, assustadas pela forte explosão no meio da noite (por volta das 21 horas e 40 minutos), aglomeraram-se em frente ao Café destruído. O foco central da ilustração recai sobre uma mulher com as roupas salpicadas de sangue sendo amparada por dois homens. Trata-se provavelmente de *Madame* Véry, que apesar de não se ferir teve um ataque de histeria

após a explosão. Sua cabeça pende para a esquerda, na mesma direção dos olhares dos homens que a seguram e do oficial no primeiro plano, onde um homem desacordado é carregado; este, de acordo com o relato do jornal, é seu marido *M*. Véry, proprietário do Café e única pessoa ferida com gravidade (ele morreria no hospital, horas depois).

Trata-se por certo de uma cena perturbadora para leitores alarmados pelas notícias de atentados anteriores, uma vez que se destaca o sofrimento de pessoas inocentes – as mulheres ganhavam destaque neste tipo de representação -, pegas de surpresa por um ataque inesperado e aparentemente sem explicação. Mesmo que tais imagens, descrições e notícias veiculadas pelos periódicos tivessem como único intuito o anunciado desejo de "informar" os leitores dos acontecimentos, não podemos desconsiderar a sua contribuição para a criação e manutenção do sentimento de terror e insegurança entre a população.

A seqüência de atentados ao longo da década de 90 acabou por gerar no imaginário de autoridades governamentais e policiais (e depois de parte da população em geral com sua difusão pela imprensa) uma teoria de uma grande e organizada "conspiração anarquista" na Europa e América:[196]

> It is believed now that the outrage commited by Emile Henry at the café of the Hôtel Terminus on Monday night, when twenty-four persons were injured by the explosion of a bomb throw by him, was part of a vast Anarchist conspiracy. It is thougth that the plot was prepared in London, and that twenty-three men, among them Henry, were assigned to execute the outrage. Henry has confessed that he held communication with Dr. Paul Reclus, for whom the police have been looking for a long time in consequence of his alleged connection with Vaillant.[197]

O "ultraje" mencionado havia ocorrido quatro dias antes em um café freqüentado, nas palavras do próprio anarquista Émile Henry, pela "burguesia" parisiense.[198] Preso ao tentar fugir do café – e não sem antes balear um policial e duas outras pessoas que tentaram agarrá-

---

[196] As notícias vindas da Europa e o fortalecimento da atuação anarquista nos Estados Unidos disseminavam este temor pelo país. O governo dos EUA passou a preocupar-se mais fortemente com os anarquistas após 1886 e os acontecimentos da praça de Haymarket em Chicago, quando oito anarquistas foram acusados de lançarem uma bomba contra a polícia durante uma greve em prol das oito horas de trabalho. FINE, S. Anarchism and the assassination of McKinley. **The American Historical Review**. Washington , vol. 60, n° 4, p. 777-199, jul. 1955. p. 777-779. Sobre os acontecimentos de Chicago ver o clássico de Ricardo Mella: **Primeiro de maio, dia de luto e luta**: A tragédia de Chicago. Rio de Janeiro: SINDSPREV-RJ/SINDISCOPE/Achiamé, 2005.

[197] "Acredita-se agora que o ultraje cometido por Emile Henry no café do Hotel Terminus na noite de segunda-feira, quando vinte e quatro pessoas foram feridas pela explosão de uma bomba arremessada por ele, foi parte de uma vasta conspiração Anarquista. Pensa-se que o conluio foi preparado em Londres e vinte e três homens, entre eles Henry, foram designados para executar os ultrajes. Henry confessou que manteve comunicação com Dr, Paul Reclus, que a polícia vem vigiando a um longo tempo por sua alegada conecção com Vaillant." VAST anarchist conspiracy." **The New York Times,** Nova Iorque, 16 feb., 1894. p. 5.

[198] Ver a ata de acusação e o interrogatório de Henry em MAITRON, J. **Ravachol y los anarquistas**. Madrid: Huerga y Fierro, 2003. p. 97-119 e também THE bomb again in Paris **The New York Times,** Nova Iorque, 13 feb., 1894. p. 1; THE Paris bomb thrower. **The New York Times,** Nova Iorque, 14 feb. 1894. p. 5 e UNE bombe au Café Terminus. **Le Petit Journal Illustré**. Paris, n° 171, samedi, 26 fev., 1894.

lo -, Henry foi acusado ainda de ser o responsável por um atentado que matou quatro policiais no comissariado de polícia da *Rue des Bons-enfants* em 8 de novembro de 1892.[199] Condenado à morte, foi guilhotinado em 21 de maio de 1894 aos vinte e dois anos de idade.

Em nenhum momento das investigações sobre o caso de Émile Henry, ou de qualquer outro anarquista-terrorista, conseguiu-se realmente comprovar qualquer tipo de rede de ligações maior do que quatro ou cinco cúmplices, mesmo assim, amigos próximos do terrorista e não apoiadores internacionais. Mais importante ainda, nos depoimentos e memórias de nenhum deles, Ravachol, Vaillant, Émile Henry, Caserio, Lucheni ou Czolgosz, pudemos perceber que os anarquistas não restringiam suas confissões de culpa e até as qualificações de seus crimes; não existe a mínima menção a uma ameaça de conspiração anarquista-terrorista *organizada.*

Apesar disso, a construção de uma "Internacional Negra" terrorista, ao que parece, encaixou-se muito bem no imaginário social de governantes, imprensa e parte da população dos países ocidentais da época, mesmo que baseada em "comprovações" tênues e inconclusas como as apresentadas na última notícia citada: Henry manteve comunicação com Paul Reclus (que não era um defensor da ação terrorista), que, por sua vez, possuía algum tipo inexato de "ligação" com Vaillant.

Nesse sentido, os chamados "niilistas" russos aparecem novamente como um paradigma de compreensão. Conforme discutido anteriormente neste capítulo, a imprensa revela uma dificuldade do imaginário de certa parte da sociedade em "absorver" as significações simbólicas presentes nas palavras e ações dos anarquistas-terroristas: estranhamente, diferente dos criminosos comuns, eles não tentavam negar seus crimes frente aos juízes e júris (pelo contrário, orgulhavam-se deles); não demonstravam qualquer arrependimento, nem como subterfúgio para a atenuação das sentenças e, aliás, só demonstravam satisfação no caso de condenados à pena capital.

De difícil compreensão para o imaginário individualista moderno das sociedades européia e estadunidense do período, os valores morais e sentidos simbólicos apresentados pelos anarquistas tiveram que ser "deglutidos" (embora nunca tivessem sido totalmente "digeridos") com a ajuda de um "tempero" considerado familiar: o terrorismo "niilista" russo. A ligação deste com os anarquistas ocidentais de fato existiu, conforme discutido, mas ela foi

---

[199] O anarquista, que confessou o crime, construiu e deixou uma bomba de efeito retardado na porta dos escritórios da Companhia Carmaux de mineração, que havia solicitado à polícia uma repressão violenta a uma greve de seus empregados; encontrada por um funcionário, a bomba foi entregue à polícia e levada até o comissariado, onde explodiu. MAITRON, J. op. cit. p. 103-108. LA dynamite à Paris. **Le Petit Journal Illustré**. Paris, n° 104, samedi, 19 nov., 1892.

elaborada com sentidos particulares por imprensa e governos, que partiram de uma organização típica do movimento revolucionário russo das décadas de 1870 e 1880, as redes de círculos "conspiratórios" secretos, para explicarem a ação anarquista, que possuía outra lógica de funcionamento.

Esta construção imaginária que criou o mito conspiratório de uma "Internacional Negra" terrorista foi tão forte e "real" que motivou ações efetivas dos governos, como a criação de diversas leis anti-anarquistas[200] e de uma grande "Conferência Internacional Anti-Anarquista", realizada em Roma, 1898.

A Conferência de Roma foi organizada logo após o assassinato da Imperatriz da Áustria por Luigi Lucheni em setembro de 1898 e de rumores de que o fato era o início de uma série de assassinatos planejados por anarquistas europeus, sendo o rei Humberto I da Itália o próximo alvo.[201] De fato, a "pista" da próxima vítima foi apontada pelo próprio Lucheni que, depois de preso, disse que se possuísse 50 francos para a viagem ele teria escolhido o monarca italiano ao invés da Imperatriz, tendo acrescentado ainda: "It does not matter, however, as another will kill Humbert shortly."[202]

O vago desejo de que alguém cumprisse seus planos –como no caso de Ravachol e a menção à explosão da Câmara dos Deputados de Paris, cumprida por Vaillant- reforçou o medo da "Internacional Negra" terrorista. Vinte e um países, como França, Rússia, Grã-Bretanha, Bélgica, Suíça, Itália e Espanha, enviaram delegados a Roma, onde diversas reuniões se sucederam entre 24 de novembro e 21 de dezembro de 1898.[203]

Podemos perceber como um exemplo da força da ação terrorista no imaginário social através da própria definição de "anarquismo" adotada pela Conferência; ao discutirem o que deveria ser considerado o anarquismo para efeito de lei, foi aceita a sugestão do delegado de Mônaco, Hector de Rolland, que o descreveu através do que considerava ser a ação

---

[200] Ver sobre a perseguição aos anarquistas nos EUA em FINE, S. op. cit. p. 782-787. Gaetano Manfrédonia, do Institut d'Études Politique de Paris, destaca a criação das "leis celeradas" na França, que proibiam a apologia às ações consideradas criminosas, a associação suspeita de conspiração contra "pessoas e propriedades" e, após o assassinato do presidente Sadi Carnot pelo anarquista Sante Caserio, proibiam diretamente a propaganda anarquista. MANFRÉDONIA, G. **1894:** les lois scélérates. Disponível em increvablesanarchistes.org. Acesso em 23/07/06.

[201] JENSEN, R. 1981. op. cit. p. 325.

[202] "Não tem problema, de qualquer modo outro irá matar Humberto logo." FOR killing the Empress. **The New York Times,** Nova Iorque, 11 nov., 1898. p. 7. A vontade de Lucheni seria cumprida algum tempo depois, quando o anarquista Gaetano Bresci matou o rei com três tiros, em julho de 1900.

[203] JENSEN, R. 1981. op. cit. p. 327.

anarquista: o ato que "having as its aim the destruction through violent means of all social organization"[204]

Encontramos, assim, novamente a fórmula do niilismo sendo adotada como "solução" para a compreensão e explicação do terrorismo-anarquista; ignorando toda proposta de reconstrução social que sustentava a "propaganda pela ação", o anarquismo resumiu-se, na compreensão dos governantes, à destruição de *toda* organização social.

A atuação efetiva da Conferência foi limitada, até porque não havia de fato uma "rede" de terroristas organizada contra a qual lutar. Jensen destaca, porém, que ela foi o início de uma maior cooperação policial entre os países participantes (o que originaria, mais tarde, a Interpol) e da disseminação de algumas técnicas de investigação, como o retrato falado:

> Its real legacy included the popularization of certain extradiction practices such as the *attentat* clause for political crimes and the diffusion of the use of *portrait parlé*, a new technique of scientific police detection. More notably, the Rome Conference became a point of departure for moves toward increased intra-European police communication and information exchange, culminating in 1904 with na anti-anarchist protocol which was signed at St. Petersburg by half of Europe.[205]

2.3- O "niilismo" segundo os "niilistas": o imaginário anarquista-terrorista

A "vontade de destruição", a aparente "amoralidade", a indiferença e até alegria em dispor da própria vida pela revolução foram características historicamente reunidas naquilo em que se convencionou chamar nas últimas décadas do século XIX de "niilismo". Entretanto, esta construção imaginária não foi elaborada apenas ao longo do *tempo* – modificando-se cronologicamente a partir da década de 1870 e daí por diante -, mas também *socialmente*, dispondo de diferentes sentidos de acordo com cada camada e segmento social.

Como bem afirma Howard Lay:

> *Compagnons* tended accordingly to read the explosions as acts of individual reprisal against the various agencies of authority responsible for the injustice, each of them a proven enemy. Vaillant's attack on the *Chambre de Députés* in December 1893 made sense too, precisely because it took direct aim at the symbolic and administrative heart of bourgeois society.[206]

---

[204] "tendo como seu objetivo a destruição por meios violentos de toda organização social". Citado por Ibid. p. 327.

[205] "Seu real legado incluiu a popularização de certas práticas de extradição como as da cláusula do *attentat* para crimes políticos e a difusão do uso do *portrait parlé*, uma nova técnica científica de investigação policial. Mais notavelmente, a Conferência de Roma tornou-se um ponto de partida rumo a uma crescente troca de informações e comunicação intra-européia, culminando em 1904 com um protocolo anti-anarquista, que foi assinado em São Petersburgo por meia Europa." JENSEN, R, 1981. op. cit. p. 323-324.

[206] " *Compagnons* tendiam consensualmente a ler as explosões como atos de represália contra as várias agências de autoridade responsáveis pela injustiça, cada uma delas um inimigo comprovado. O ataque de Vaillant à *Chambre de Députés* em dezembro de 1893 fez sentido também, precisamente por dirigir-se diretamente ao

Este é um detalhe fundamental para a compreensão da ação destes anarquistas-terroristas em seu aparente desejo de destruição, tão destacado por governos e imprensa. Se atentarmos para o que nos chamou a atenção Howard Lay, que as escolhas e atos terroristas passam pela consideração de valores *simbólicos*, poderemos perceber que a "destruição" inerente ao ideal anarquista é claramente limitada e direcionada, diferente do sentido comum do niilista como "destruidor de toda organização social" (relembrando o delegado de Mônaco durante a Conferência de Roma).

Se a imprensa demonstrava a dificuldade de certa parcela da sociedade em entender (pois *aceitar* seria outra história) o ataque a *indivíduos* considerados inocentes, mortos aparentemente de forma aleatória em cafés ou delegacias, para aqueles que compartilhavam dos sentidos simbólicos dos anarquistas, o alvo de terroristas como Vaillant, para utilizar o exemplo de Lay, nunca eram "indivíduos", mas instituições simbólicas de um poder social considerado opressor e injusto.

Baudrillard também destaca esta característica fundamental ao refletir sobre o caso dos ataques nos EUA em 2001 e o terrorismo atual:

> Esta violência não é um retorno inflamado da realidade, nem da história. Esta violência não é "real". É pior, num certo sentido: é simbólica. A violência em si pode ser perfeitamente banal e inofensiva [para efeitos de terror]. Só a violência simbólica é geradora de singularidade.[207]

A própria idéia de *destruição* era utilizada com sentidos particulares no imaginário anarquista, que destoava do aparente objetivo de aniquilação total da sociedade, mas que era, simbolicamente como diz Baudrillard, uma arma política para a difusão do terror entre a "burguesia". É o interessante caso do uso da dinamite pelos terroristas.

A dinamite, ou mais diretamente a *marmite*[208], acabou tornando-se um objeto identificador do anarquista-terrorista (e, para muitos, do anarquismo em geral) no imaginário social desde fins do século XIX. Símbolo do pânico da população por não escolher vítimas quando arremessada entre uma multidão, a dinamite era, entretanto, pragmaticamente uma das piores armas a serem utilizadas pelos terroristas:

---

coração simbólico e administrativo da sociedade burguesa." LAY, H. "Beau Geste!" (On the readabily of terrorism). **Yale French Studies.** New Haven, n° 101, p. 79-100, 2001. p. 86.

[207] BAUDRILLARD. J. op. cit. p. 36.

[208] A "*marmite*" refere-se ao fato de que muitas das bombas eram construídas artesanalmente pelos próprios terroristas e estes, freqüentemente, utilizavam-se de panelas (com as hastes retiradas e a tampa soldada) como invólucro para os ácidos, cartuchos de dinamite e, às vezes, balas ou cravos que as compunham.

> Dynamite was much powerful than previous explosives, but in practice it often proved less lethal and more cumberstone than expected. Most's manuals on explosives were inaccurate and attempts by amateurs to concoct dynamite bombs often ended in premature explosions. Even when the terrorists stole or purchased commercially produced dynamite (which Most recommended over his homemade recipes), huge quantities were often necessary to guarantee success. Most was wrong when he wrote that a ten-pound bomb could sink a warship. Even if the explosion had not taken place prematurely, the historian Walter Laqueur claims that the seventy pounds of dynamite placed under the Tsar's dining room in the Winter Palace by the People's Will would have been insufficient to harm him.[209]

Retomando os atentados à bomba de Ravachol, Vaillant e Émile Henry, vemos que, de fato, *numericamente* as vítimas fatais não foram tantas quanto poder-se-ia esperar: nenhuma para Ravachol e Vaillant, quatro no caso semi-acidental de Henry da *Rue des Bons-enfants*. Este último, inclusive, no episódio do Café Terminus esteve mais próximo de tirar a vida de pessoas com seu revólver durante a fuga do que com a explosão do café em si.[210]

As dificuldades práticas para a confecção, transporte e uso das bombas, contudo, eram aparentemente superadas pela força simbólica e psicológica de seu uso: pretendia-se mandar pelos ares a sociedade capitalista, reduzi-la e escombros como os cafés e casernas atingidos pela dinamite, além do que sua capacidade de espalhar o medo era muito maior do que a do punhal ou a da pistola.[211] Percebemos o anúncio explícito desta "vantagem" em uma das várias canções anarquistas criadas na época para a apologia ao terrorismo e ao assassinato de autoridades do governo: *La Dynamite*, atribuída ao anarquista francês Martenot e publicada em jornais libertários a partir de 1893:

> Placez une marmite/ Bourrée de dynamite/ Quelle que soit la raison/ En faisant explosion/ La nouvelle ira vite/ Car pour inspirer la terreur/ Il n'y a rien d'meilleur/ Qu'la dynamite![212]

---

[209] "Dinamite era mais poderosa que explosivos anteriores, mas na prática freqüentemente provou-se menos letal e mais desajeitado do que se esperava. O manual de Most sobre explosivos era inexato e tentativas por amadores de preparar bombas de dinamite freqüentemente terminavam em explosões prematuras.Mesmo quando os terroristas roubavam ou adquiriam dinamite comercial (que Most recomendava sobre suas receitas caseiras), enormes quantidades eram muitas vezes necessárias para garantir sucesso. Most estava errado quando escreveu que uma bomba de dez libras poderia afundar um navio de guerra. Mesmo se a explosão não acontecesse prematuramente, o historiador Walter Laqueur afirma que setenta libras de dinamite colocadas sob a sala de jantar do Czar no Palácio de Inverno pelo Vontade do Povo não seria suficiente para feri-lo." JENSEN, R. 2004. op. cit. p. 30.

[210] Rever p. 75.

[211] Apesar, mais uma vez, de pragmaticamente estes dois recursos serem mais viáveis nos atentados. Basta nos recordarmos que, com a exceção do czar russo, todos os principais governantes assassinados por anarquistas na época –o presidente Carnot da França (1894), o primeiro-ministro espanhol Canovas del Castillo (1897), a imperatriz Elizabete I da Áustria (1898), o rei Humberto I da Itália (1900) e o presidente dos EUA William McKinley (1901)- pereceram por estas duas armas.

[212] "Coloque uma marmita/ Repleta de dinamite/ Qualquer que seja a razão/ Fazendo-se a explosão/ A notícia correrá rápido/ Pois para inspirar o terror/ Não há nada melhor/ Que dinamite!" LES 4 Barbus. La Dynamite. In: LES 4 Barbus. **Chansons Anarchistes**. Paris: Studios Emo, s/d. 1 disco. Lado 1, faixa 2. (Coleção Hommes et faits du XXeme Siècle). Outras canções célebres do gênero são LES 4 Barbus. La Ravachole. op. cit. Lado 1, faixa 7 [1894]; LES 4 Barbus. Ravachol. In: op. cit Lado 1, faixa 7 [??]; GORI, Pietro. Sante Caserio. In: **Canções Revolucionárias 1**. Natal: DHNET, 2006. 1 CD (MP3). [1894]; FIORENZO; SANTINO. Inno Individualista. In:

Assim como nos discursos dos anarquistas, em nenhuma das canções analisadas (citadas na nota anterior), a dinamite, ou qualquer ação anarquista, é colocada como simples arma de destruição geral, pelo contrário, há sempre um direcionamento claro, guiada pela posição simbólica e de poder que o "alvo" ocupa na sociedade.

Insisto na importância do valor simbólico atribuído à escolha das vítimas dos atentados anarquistas (o que de forma alguma diminui a violência real de seus atos), pois em nenhum momento de seus discursos e depoimentos há ameaças a *indivíduos* específicos. O terror se mantém exatamente quando a possibilidade de assassinato coloca-se para qualquer pessoa que ocupe (ou reocupe) as posições de, para citar a canção *La Ravachole*, "magistrats vendus", "financiers ventrus", "sénateurs gâteux, "députés véreux"...[213]

Ou mais comumente, dirige-se como uma ameaça de vingança – também de forma ampla, com um não-particularizado *"vous"* neste caso- contra aqueles que se coloquem contra os anarquistas:

> Vous pouvez dresser l'échafaud/ La potence et la guillotine/ Nous, nous avons ce qu'il nous faut/ Pour vous faire sauter en sourdine/ Si vous croyez qu'ça finira/ Vous êtes loin de votre affaire/ Pour un homme qu'on nous tuera/ Nous en foutrons cinq-cents par terre![214]

Mais uma vez a força real da dinamite é deliberadamente superestimada –colocar "quinhentos por terra" é um exagero notável- para, retoricamente, ampliar o sentimento de medo entre as autoridades que condenassem os anarquistas e, ao mesmo tempo, a coragem entre os demais que se habilitassem a seguir o companheiro caído.

Tentando refletir sobre os principais sentidos criados no imaginário social da época para o niilismo e atribuídos também aos anarquistas-terroristas, deparando-nos com a importância dos valores simbólicos para a "propaganda pela ação", acabamos por realizar um movimento duplo, e a meu ver inevitável, na compreensão deste niilismo.

Se, por um lado, contestamos uma validade social *exclusiva* daquela compreensão do niilismo de autoridades governamentais, judiciárias e dos segmentos dominantes manifesta na imprensa e parte da literatura da época (a destruição total dos laços e valores sociais, a amoralidade absoluta, a indiferença frente ao futuro), por outro lado, não podemos deixar de

---

Canções Revolucionárias 2. Natal: DHNET, 2006. 1 CD (MP3). [1900]. RENÉ BINAMÉ. La java des bons-enfants. In: _____. **71-86-21-36**. Houx: Aredje, 1996. 1 CD. Faixa 6 [1912].

[213] "magistrados vendidos, banqueiros pançudos, senadores caducos, deputados cheios de vermes". LES 4 Barbus. La Ravachole. op. cit. Lado 1, faixa 7 [1894].

[214] "Vocês podem preparar o cadafalso/ A forca e a guilhotina/ Nós temos o que precisamos/ Para mandá-los pelos ares na surdina/ Se vocês crêem que isso terminará/ Vocês estão enganados/ Por cada homem que matarem/ Nós colocaremos quinhentos por terra!".LES 4 Barbus. La Dynamite op cit.

considerar pertinente a crítica de Dostoiévski ao niilismo: em suas próprias palavras, carregadas com um claro tom de desprezo, que "o niilista é um lacaio do pensamento".[215]

Em um contraste com o "individualismo" das sociedades européia e estadunidense daquela segunda metade do século XIX, vemos os anarquistas-terroristas utilizarem-se de uma outra escala de valores, inclusive morais, para guiarem suas ações; outra compreensão da *individualidade*. Para eles havia uma forte indissociação da existência individual com a social (coletiva); o valor do indivíduo, seja para ser selecionado como potencial alvo de um atentado ou para ser cuidadosamente poupado dele, só se definiria em suas relações sociais efetivas.

A "amoralidade" e "frieza" niilista dos terroristas só podem ser minimamente consideradas segundo seus próprios sentidos imaginários se tivermos em mente estas ressalvas. Émile Henry, por exemplo, marcou-se pela indiferença com que respondia as perguntas sobre o atentado ao Café Terminus durante o interrogatório de seu julgamento.

> -Por qué fue usted al Café Terminus?
> -Al principio fui a casa Bignon, al Café de la Paix y al Americain, pero no había bastante gente, entoces fui al Terminus y espere.
> -Había uma orquesta. Cuánto espero usted?
> -Una hora.
> -Por qué?
> -Para que hubiera más gente.
> -Y después?
> -Usted ya lo sabe.[216]

Henry reiterou ainda que não pretendia apenas ferir os freqüentadores do café, mas matar o maior número possível de pessoas. Quando o promotor, voltando-se para os jurados, destaca que o anarquista acabara de confessar seus crimes com cinismo, Henry responde ironicamente: "No es cinismo, es convicción."[217]

É com uma "convicção" semelhante que Ravachol confessa seus crimes ao ditar suas memórias para seus próprios guardas da prisão. Roubo de frangos, contrabando de álcool, falsificação de dinheiro, profanação de sepulturas, arrombamento de casas e –motivo pelo qual foi oficialmente condenado à morte- o assassinato de um velho eremita em Notre-Dame-de-Grâce são confessados sem constrangimento ou arrependimento.[218] Mesmo em seus crimes "comuns", a segurança moral de Ravachol baseia-se na convicção de que a maior responsabilidade por seus atos não recai sobre si enquanto pessoa, mas sobre toda a

---

[215] Rever p.55, no Capítulo I.
[216] Interrogatório de Émile Henry em MAITRON, J. Emile Henry, el Benjamín de la anarquia. p. 109. _____. op. cit. p. 97-139.
[217] MAITRON, J. Emile Henry, el Benjamín de la anarquia. op. cit. p. 111.
[218] RAVACHOL. Las memórias de Ravachol. MAITRON, J. op. cit. p. 76-87.

organização social injusta e miserável que o recebeu no mundo desde o nascimento. Sobre o roubo de frangos, por exemplo, diz:

> Em aquel momento, mi hermana acababa de tener un hijo con su amante. Mi hermano y yo estábamos sin trabajo y sin um céntimo de reserva. No teníamos más que el pan que el panadero tenía a bien darnos. Al no encontrar trabajo em ninguna parte me vi obligado a salir em busca de alimento. (...) Me era penosa ir a coger las aves a desgraciados campesinos que quizá no tenían más que eso para vivir, pero no sabía cuáles eran los ricos y no podia dejar que muriéramos de hambre mi madre, mi hermana y su hijo, mi hermano y yo.[219]

Com o tempo, demonstra retrospectivamente Ravachol em suas memórias, a consciência de si enquanto um indivíduo considerado sem valor pela sociedade francesa leva-o a considerar também os "causadores" de sua miséria como um todo indistinto: "no podia resignarme a morir de hambre al lado de gentes que nadaban em lo superfluo."[220]

Assim, com atenção podemos perceber a "amoralidade niilista" dos anarquistas-terroristas como uma elaboração do imaginário social da segunda metade do século XIX criada em *locus* sociais específicos, não sendo compartilhada em todos os seus sentidos por toda a sociedade (inclusive pela totalidade dos anarquistas). Há sim um outro sentido para a moral, que não se baseia exatamente nos valores "individualistas" dominantes, mas em figurações simbólicas do social. Perguntado em seu interrogatório se ele "deprecia a vida humana", Émile Henry responde de forma direta: "No, la vida de los burgueses."[221]

Neste mesmo sentido, é notável o relato de Henry sobre sua decisão de retaliação à Companhia Carmaux de Mineração após esta reprimir com violência uma greve de seus empregados:

> Assim, preparei a bomba. Num certo momento, lembrei-me da acusação que havia sido feita em Ravachol. E as vítimas inocentes? Mas logo resolvi esse problema. Os edifícios onde a Companhia Carmaux mantinha seus escritórios eram habitados apenas por burgueses: não haveria, portanto, vítimas inocentes. Todos os burgueses vivem da exploração dos menos afortunados e justos e deveriam pagar pelo seu crime. Assim, foi com a mais absoluta confiança na legitimidade do meu ato que deixei a bomba diante da porta dos escritórios da Companhia.[222]

---

[219] Ibid. p. 75-76.

[220] Ibid. p. 79. Uma sensibilidade muito semelhante é compartilhada por Luigi Lucheni, que em suas memórias, escritas na prisão de Genebra, também responsabiliza diretamente a corrupção da sociedade por sua desgraçada vida desde seu nascimento. Ver LUCHENI, L. História de um menino abandonado no fim do século XIX contada por ele mesmo. CAPPON, S.; LUCHENI, L. **Memórias do assassino de Sissi**. São Paulo: Novo Conceito, 2007. p. 71-140.

[221] MAITRON, J. op. cit. p. 109.

[222] HENRY, É. A defesa de um terrorista. p. 181. WOODCOCK. G. **Os grandes escritos anarquistas.** Porto Alegre: L&PM, 1998. p. 178-185.

Após o atentado de Vaillant à Câmara dos Deputados, o governo francês iniciou uma grande onda de repressão aos anarquistas do país. Novamente Henry justifica seus atos, explicitando o porquê de desconsiderar a "inocência" individual de cada uma de suas potenciais vítimas durante um atentado:

> A bomba encontrada no Café Terminus é a resposta a todas as violações à liberdade, às prisões, às buscas, às leis contra a imprensa, às deportações em massa, às guilhotinas. Mas –perguntarão vocês- por que atacar os pacíficos clientes de um café que estavam apenas sentados ouvindo música e que, sem dúvida, não eram juízes, nem deputados, nem burocratas? Por quê? É muito simples. Os burgueses não faziam distinções entre os anarquistas. Vaillant, um homem que agia sozinho, jogou uma bomba; mais da metade de seus camaradas nem ao menos o conhecia, mas isso não teve nenhuma importância: era uma perseguição em massa e qualquer pessoa que tivesse ligações com os anarquistas por menores que fossem, deveria ser caçada.[223]

Em uníssono também ouvimos a voz de Sante Caserio, assassino do presidente francês Carnot, durante seu julgamento:

> Not long ago, Vaillant threw a bomb in the Chamber of Deputies, to protest against the present system of society. He killed no one, only wounded some persons; yet bougeois justice sentenced him to death. And not satisfied with the condemnation of the guilty man, they began to pursue the anarchists, and arrest not only those who had know Vaillant, but even those who had merely been present at any anarchist lecture. (...) Gentlemen of the jury, you are representatives of bourgeois society. If you want my head, take it, but do not believe that in so doing you will stop the anarchist propaganda.[224]

Esta valorização das pessoas através de seus papéis sociais compôs um conjunto de significações imaginárias tão singular a respeito da individualidade das pessoas que talvez seja uma das características que tanto incomodou Dostoiévski em sua consideração sobre os niilistas como "lacaios do pensamento". Os simbolismos instituídos no imaginário social, de fato, adquiriam para estes revolucionários –russos e anarquistas ocidentais- um valor tão forte enquanto condutor de ações que não era somente a individualidade dos "burgueses" aparentemente desconsiderada; em nome do ideal de revolução, os sentidos de

---

[223] HENRY, É. op. cit. p. 183.

[224] "Não muito tempo atrás, Vaillant jogou uma bomba na Câmara dos Deputados para protestar contra o presente sistema da sociedade. Ele não matou ninguém, apenas feriu algumas pessoas, mas ainda assim a justiça burguesa sentenciou-o à morte. E não satisfeita com a condenação do homem culpado, eles começaram a perseguir os anarquistas e a prender não apenas aqueles que conheciam Vaillant, mas mesmo aqueles que meramente haviam estado presente em qualquer encontro anarquista. (...) Senhores do juri, vocês são representantes da sociedade burguesa. Se vocês querem minha cabeça, tomem-na, mas não acreditem que fazendo isso vocês pararão a propaganda anarquista." Citado por GOLDMAN, E. The psycology of political violence. _____. **Anarchism and other essays**. New York/London: Mother Earth Publishing Association, 1911. p. 85-114. Disponível em: dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives. Acesso em 10 set. 2006.

"individualismo", dominantes socialmente, perdiam a importância para os terroristas mesmo a respeito de si mesmos.

A negação do valor de si em comparação com o de uma causa maior era utilizada como uma arma pelos anarquistas na política do terror. Não só em seus discursos, mas, sobretudo, em seus gestos; o não-arrependimento e a indiferença frente à morte significavam que a luta revolucionária não terminava no cadafalso, pois outro surgiria para dar-lhe continuidade. Ravachol foi o grande "inaugurador" deste gesto político naquele momento, possível através da ampla cobertura da imprensa sobre cada detalhe de sua prisão, julgamento e execução.

Como citado anteriormente, *Le Petit Journal Illustré* destaca a calma de Ravachol durante seu julgamento –onde ele certamente imaginava a possibilidade de condenação à morte- [225] e, com efeito, ele recusa-se a tentar se defender, uma vez que se encontra moralmente convencido de que suas ações não foram responsabilidades unicamente de si enquanto indivíduo:

> Si je prends la parole, ce n'est pas pour me défendre des actes dont on m'accuse, car seule la société, qui par son organisation met les hommes em lutte continuelle les uns contre les autres, est responsable.[226]

A mesma fórmula de recusa de defesa seria utilizada ainda nos discursos de Émile Henry e Sante Caserio durante seus julgamentos. [227]

Os relatos de *The New York Times* mostram Ravachol também extremamente calmo no dia em que seria guilhotinado. Acordando disposto, brincou com os guardas que o preparavam para a execução; preocupando-se com suas últimas palavras ("I want to address the crowd. I have a few words to say."), logo é advertido pelo promotor de que não haveria multidão para ouvi-lo. "Ah, Procureur!", exclama decepcionado.[228]

Frente ao capelão do presídio, que insiste em dirigir-lhe palavras de consolo religioso e arrependimento, responde irritado:

---

[225] RAVACHOL dans as cellule. **Le Petit Journal Illustré**. Paris, n° 76, samedi, 7 mai., 1892.

[226] "Se eu tomo a palavra, não é para defender-me dos atos que me acusam, pois só a sociedade, que por sua organização coloca os homens em luta contínua uns contra os outros, é responsável." RAVACHOL. **Déclaration de Ravachol (interdite lors de son procès en 1892)** Zanzara athée, 2004. p. 3. Disponível em www.infokiosque.lautre.net Acesso em 08 de fev. 2006.

[227] HENRY, É. op. cit. p. 178 e GOLDMAN, E. op. cit.

[228] RAVACHOL put to death. **The New York Times,** Nova Iorque, 12 jul., 1892. p.9

> I don't care a rap for your religion. I don't want to see your crucifix. If you show it to me I will spit upon it. You are, all of you, people who encourage superstition and try to make people believe what you cannot prove.[229]

Zomba ainda do carrasco que o prepara para a guilhotina e tenta falar para as pessoas presentes, mas é rapidamente colocado na máquina, que corta seu pescoço, interrompendo um grito de "Vive la Re...!"[230]

Quase dois anos depois, a atitude de Auguste Vaillant no momento de sua execução seria a mesma de Ravachol. Com uma coragem descrita pelo jornal como "memorável", o anarquista recusa a bebida oferecida pelo diretor do presídio ("No. I shall have enough courage without that."), apoiado na convicção de que "seu corpo não é nada comparado ao progresso de seus princípios e a certeza de que será vingado". Recusa também o consolo religioso do capelão. Com passos firmes, sobe ao cadafalso e, em suas últimas palavras antes de ser morto, feita a uma multidão estimada em mil e duzentas pessoas, grita: "Death to the bourgeoisie! Long live Anarchy!"[231]

É possível perceber como esta impassibilidade "niilista" dos anarquistas, a desconsideração do valor do "individualismo" vigente em relação a um ideal e a um mundo visto através de suas instituições simbólicas coletivas[232], conseguiu realizar alguns de seus objetivos na luta revolucionária via terrorismo. De alguma forma, as palavras e gestos destes anarquistas conseguiram produzir, durante certo tempo, a temida sucessão de atentados motivados pela queda do companheiro anterior. Não se tratou, contudo, de uma organização prévia de redes revolucionárias como a quase mítica "Internacional Negra", mas sim de um jogo bem-sucedido de sensibilização pessoal entre indivíduos que já compartilhavam de sentidos imaginários (racionais e de sentimentos) semelhantes, onde a morte não significava o fim da própria essência.

Analogamente, podemos pensar nas dificuldades do restante da sociedade européia e estadunidense da época (governos, autoridades policiais, "burguesia" em geral) para

---

[229] "Eu quero me dirigir à multidão. Tenho umas palavras a dizer."; "Eu não dou a mínima para sua religião. Não quero ver seu crucifixo. Se você mostrá-lo para mim cuspirei sobre ele. Vocês são, todos vocês, pessoas que encorajam a superstição e tentam fazer as pessoas acreditarem naquilo que vocês não podem provar." Ibid.

[230] Ibid. Uma pequena polêmica formou-se depois sobre a última frase de Ravachol. Inicialmente entendida como "Vive la République!", logo se percebeu que não seria uma homenagem própria para o anarquista, sendo "Vive la Révolution!" uma hipótese mais provável. DID Ravachol's head utter a word? **The New York Times,** Nova Iorque, 17 aug., 1892. p. 3

[231] " Não. Eu devo ter coragem suficiente sem isso"; "Morte à burguesia! Vida longa à Anarquia!". THE guillotine's sure work. **The New York Times,** Nova Iorque, 6 feb., 1894. p. 5.

[232] É necessário destacar, no entanto, que esta "desvalorização" não é absoluta, uma vez que o ideal de liberdade individual continua a ser mencionado pelos terroristas como por outras correntes anarquistas. Vemos, entretanto, que a opção da luta via terrorismo foi construída por estes anarquistas justamente através da diminuição da importância da pessoa do revolucionário preso/morto como garantia da permanência da ameaça à burguesia.

compreender e enfrentar este imaginário através de uma consideração feita por Jean Baudrillard sobre os terroristas suicidas do século XXI:

> Eles [os terroristas] lograram fazer da sua própria morte uma arma absoluta contra um sistema que vive da exclusão da morte, cujo ideal é o da zero mortes. Todo o sistema de zero mortes é um sistema de soma nula. Todos os seus meios de dissuasão e de destruição nada podem contra um inimigo que já fez da sua própria morte uma arma ofensiva. "Que importam os bombardeamentos americanos! Os nossos homens têm tanto desejo de morrer como os americanos de viver!"[233]

Embora os anarquistas não fossem diretamente suicidas e sua esperança de além-vida não passasse por uma crença religiosa de vida celeste, mas sim pela transformação futura da sociedade terrena, a relação construída com a morte causou tanto estranhamento no século XIX quanto o fez o terrorismo islâmico em nossa sociedade ocidental, onde a morte é (e era desde aquela época) algo de difícil assimilação.

Alguns vestígios, entretanto, mostram-nos que aos poucos as autoridades do século XIX, sempre aliadas à imprensa "de massa", começaram a descobrir uma possível forma de "matar" de forma definitiva o anarquista-terrorista, tentando bloquear a continuidade de sua vida no prosseguimento da luta por seus companheiros. Além da criação de leis que proibiam reuniões, apologia à violência revolucionária e propaganda anarquista em geral[234] e das deportações denunciadas por Henry[235], começou-se a buscar a destruição daquela "invencibilidade" do anarquista frente à morte.

Dois dias após a execução de Émile Henry, uma notícia pequena e aparentemente sem importância foi publicada em *The New York Times* (e, sem dúvida, também por jornais europeus):

> Dr. Benoit, one of the Faculty of the Ecole de Medicin, after a through examination of the body of Emile Henry, the Anarchist, who was beheaded yesterday morning, expresses his opinion that Henry was already dead when the knife fell. Dr. Benoit believes that the Anarchist died from syncope, due to intense excitement before the knife was released.[236]

Como seus companheiros guilhotinados anteriormente, Émile Henry portara-se de forma quase indiferente frente à morte, tendo gritado para a multidão (e para si?) justamente

---

[233] BAUDRILLARD, J. op. cit. p. 21-22.
[234] Rever a nota 37.
[235] Rever p.84.
[236] "Dr. Benoit, da Faculdade da Escola de Medicina, depois de um exame completo no corpo de Émile Henry, o Anarquista, que foi decapitado na manhã de ontem, expressou a opinião que Henry já estava morto quando a lâmina caiu. Dr. Benoit acredita que o Anarquista morreu de síncope, causada por intensa emoção antes da lâmina ser solta." DIED before the knife fell. **The New York Times,** Nova Iorque, 23 may., 1894. p. 5

as palavras: "Courage, comrades! Long life Anarchy!"[237] A "revelação" de sua morte por "intensa emoção" aos pés da guilhotina seria o suficiente para colocar por terra esta "coragem" inquebrantável, derrotando com um só golpe a arma "niilista" dos anarquistas para a continuidade do terror.

Mais declarado ainda seria este mesmo esforço realizado pela imprensa no caso de Sante Caserio. Na manchete que anunciou sua morte em 16 de agosto de 1894, lemos em *The New York Times* apenas uma breve descrição dos momentos finais do anarquista:

> A few minutes before 5 o'clock the condemned man was led from his cell to the guillotine. His arms were firmly bound behind him. When the attendants seized him to lay him under the knife, he struggled fiercely to free himself. At 4:55 o'clock all was ready. Caserio shouted, "Courage, comrades! Long life Anarchy!" The knife fell at 5 o'clock precisely, and Caserio's head dropped into the basket.[238]

Entretanto, no dia seguinte o jornal retoma o assunto de um modo nunca feito antes para as execuções de anarquistas, com um tom de deboche e ódio pouco comum para um tipo de imprensa que se colocava como "imparcial", e em contraste evidente com a primeira reportagem:

> There is nothing in the history os anarchistic executions so wholesome, edifying and likely to diminish the supply of "propagandists by the deed" as the story of this coward quaking and whimpering before the doom that he had invited and that he had so loudly defied while it was yet at a distance. The combination of misanthropy and dideased vanity that makes na Anarchist criminal has been strong enough in many cases to defy the fear of immediate death. (...) This one died like a coward, and the surviving Anarchists find him of no more use than civilized people found him living. The blood of a reluctant and cowardly martyr is not the seed of any kind of a Church.[239]

O motivo do tom de zombaria a respeito do temor de Caserio frente à morte é explicitado pelo próprio autor da reportagem: um terrorista considerado covarde não seria

---

[237] "Coragem, camaradas! Vida longa à Anarquia!". THE guillotine's sure work. **The New York Times,** Nova Iorque, 21 may, 1894. p. 1

[238] "Poucos minutos antes das 5 horas o homem condenado foi levado de sua cela para a guilhotina. Seus braços foram firmemente amarrados em suas costas. Quando os encarregados colocaram-no para deitar sob a lâmina, ele lutou fortemente para libertar-se. Às 4:55 tudo estava pronto. Caserio gritou: "Coragem, camaradas! Vida longa à Anarquia!"A lâmina caiu precisamente às 5 horas e a cabeça de Caserio rolou para o cesto." CASERIO at the guillotine. **The New York Times,** Nova Iorque, 16 aug, 1894. p. 1.

[239] " Não há nada na história das execuções anarquistas tão benéfico, edificante e apropriado para diminuir o estoque de "propagandistas pelo ato" como a estória deste covarde tremendo e choramingando antes do destino que ele pedira e que desafiara tão fortemente enquanto ele ainda estava a distância. A combinação de misantropia e vaidade doentia que compõe o criminoso anarquista veio sendo forte o suficiente em vários casos para desafiar o medo da morte imediata.(...) Este morreu como um covarde e os Anarquistas sobreviventes não mais encontram uso nele morto como pessoas civilizadas encontravam nele vivo. O sangue de um mártir relutante e covarde não é semente para qualquer tipo de Igreja." CASERIO'S death. **The New York Times,** Nova Iorque, 17 aug, 1894. p. 4.

transformado em mártir e não atrairia seguidores dispostos a vingar sua morte. A estranha impassibilidade de niilistas russos e anarquistas, compreendida pelo jornal como "misantropia" e "vaidade doentia", que tanto desafiou a compreensão e a ação de governos e autoridades judiciárias, estaria, espalhando-se notícias como esta, finalmente derrotada.

A onda de atentados anarquistas ainda demoraria alguns anos para cessar. Três anos após a morte de Caserio, em agosto de 1897, o primeiro-ministro espanhol seria assassinado pelo anarquista Angiolillo; em 1898 morreria a imperatriz da Áustria pelas mãos de Lucheni e em 1900 o rei da Itália seria baleado por Ângelo Bresci. A morte do presidente dos EUA, em 1901, fecharia o ciclo dos grandes atentados do terrorismo-anarquista.

A grande repressão promovida pelos governos e, também de fundamental importância, a crescente oposição de muitos anarquistas influentes à opção de ação terrorista –como Jean Grave, Piotr Kropotkin e Sébastien Faure- levou a mudanças na estratégia geral da luta anarquista, quando a aproximação dos sindicatos mostrou-se cada vez mais interessante.

Nestes dois primeiros capítulos, o niilismo foi discutido como produto do imaginário social na Rússia e em países ocidentais da segunda metade do século XIX com significados diversos e, às vezes, divergentes. Apesar das diferenças, pudemos destacar alguns princípios comuns aos significados do niilismo conforme a imprensa, a literatura da época e o imaginário anarquista-terrorista segundo suas palavras e ações.

As rupturas – ativas ou passivas, desejadas ou não- com as instituições, valores e laços coletivos parecem ser um dos pontos-chave do niilismo, em consonância com o imaginário do século XIX. Observamos que ganhou destaque inicialmente uma feroz e destrutiva contestação ao que se considerava "tradicional", ao que provinha do passado e insistia em permanecer vivo no presente; a este desejo, atribuído pela literatura e pelos jornais à juventude revolucionária russa e, mais tarde, aos anarquistas-terroristas ocidentais, ligou-se um suposto anseio pela ruptura também com o futuro, pois, aparentemente, não se pretendiam recriar instituições sólidas para a sociedade. Aparentemente haveria um desejo de fragmentação total da duração da temporalidade.

Por outro lado, algumas questões surgidas a partir das obras de Dostoiévski e das discussões a respeito do sentimento de humilhação das elites russas frente ao ocidente, permitiram-me pensar em um outro lado do niilismo, onde as rupturas com instituições e valores não partem exatamente de um simples "desejo de destruição" das tradições, mas também de uma insegurança frente a existência do futuro. Como se estes "niilistas" sentissem

que a sociedade *já estivesse* em perigo de fragmentação, restando-lhes tentar de alguma forma fazer parte deste processo.

O niilismo, dessa forma, relacionou-se a um sentido mais completo de *duração temporal*, onde o que estava em questão não era exatamente uma ruptura compartimentada e clara entre o "passado" e o "futuro" em relação ao "presente", mas um jogo ambivalente de atividade e passividade de indivíduos em meio a rupturas que ocorriam -outras que poderiam ocorrer- e que se faziam sentir, afetando simultaneamente toda a estrutura da duração, ou seja, da continuidade das instituições sociais no tempo, retrospectiva e prospectivamente no imaginário das pessoas.

No capítulo seguinte retomarei esta problemática do niilismo e temporalidade, desta vez pensando nossa própria sociedade contemporânea.

O segundo ponto-chave, também sempre presente como algo central no niilismo segundo o imaginário do século XIX, é a construção da *individualidade*, quer dizer, a formação do "eu" em relação ao outro, ao conjunto da sociedade e do mundo. A partir das rupturas com os valores e instituições coletivos antes tidos como "verdades" imutáveis e fora do alcance da intervenção humana, evidencia-se o problema da liberdade individual; liberdade de ação, de escolha, de vontade e de construção dos próprios valores.

Também neste elemento destacaram-se as diferenças nas significações do imaginário social. Por um lado, o niilista poderia ser compreendido como alguém que obedeceria apenas suas vontades imediatas – notadamente uma "vontade de destruição"- e colocar-se-ia quase como um ser "auto-suficiente" em relação às instituições sociais; foi o caso do niilismo em Turgueniev e parte da imprensa da época. O niilismo elaborado por Dostoiévski, mais repleto de nuances em seus significados, acrescentaria ao indivíduo uma submissão capital frente às próprias idéias, aos princípios e limitações construídos pelo próprio pensamento.

Aparentemente possuindo características semelhantes, os anarquistas-terroristas permitiram-nos abordar outros sentidos para esta peculiar elaboração imaginária das relações entre o "eu" pessoal e o coletivo. A aparente "amoralidade", por exemplo, apontada pela imprensa como a principal "marca" dos terroristas poderia ser vista como uma diferenciação nas significações imaginárias entre os segmentos sociais envolvidos do que comporia a "moral" e qual seria o real papel do dever individual face à sociedade.

A noção particular do "eu" criada pelos anarquistas é acompanhada pela elaboração de um "nós" ideal, válido para o momento presente, sendo utilizado como justificativa para suas ações, e também para o futuro, atuando como uma forma de "imortalização" do terrorista caído em outros que de algum modo partilhassem de seus ideais e valorizassem sua memória.

Também no Capítulo III voltarei a esta problemática: as relações entre niilismo, formação da individualidade e dever moral na contemporaneidade.

Capítulo III

Niilismo e Contemporaneidade

Fig.1- Saturno devorando um de seus filhos

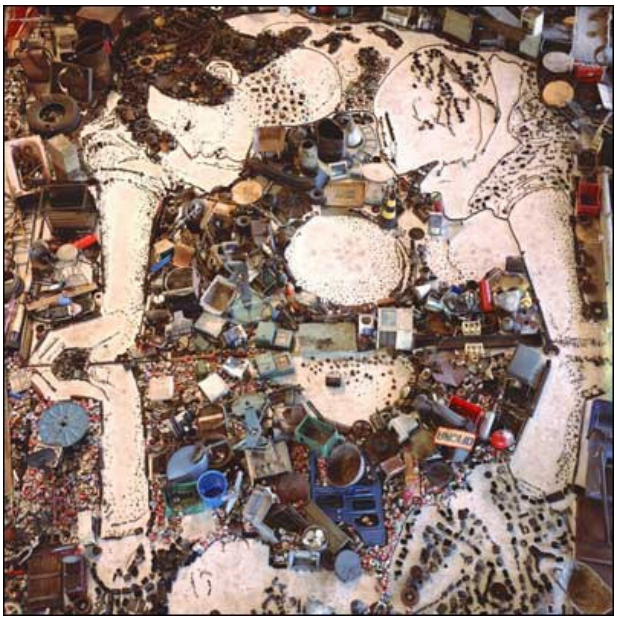

Fig.2- Narciso, depois de Caravaggio

CAPÍTULO III
NIILISMO E CONTEMPORANEIDADE

Neste capítulo realizaremos um dos objetivos centrais da dissertação: a tentativa da comparação de algumas características do niilismo de acordo com os diferentes significados elaborados no imaginário da segunda metade do século XIX e, se realmente mostrar-se pertinente, discutir algumas significações do niilismo no imaginário contemporâneo. Destaco mais uma vez que esta comparação visa, sobretudo, os contrastes entre as significações imaginárias das diferentes épocas e também das diferentes relações elaboradas entre as categorias de niilismo, temporalidade e individualidade. As discussões deste capítulo possuem um caráter próximo ao de um ensaio, não havendo uma pretensão de esgotamento das problemáticas a respeito da sociedade atual.

Pela própria característica de análise comparativa sugerida, algumas diferenças marcam este terceiro capítulo em relação aos precedentes. Nos primeiro e segundo capítulos, a discussão realizou-se através de compreensões explícitas de sujeitos sociais sobre o niilismo. Embora o objetivo continue a ser a reflexão sobre o imaginário social, as significações específicas do niilismo na contemporaneidade não são buscadas neste terceiro capítulo diretamente como palavras impressas nas fontes de análise (como foi o caso do termo "niilismo" destacado na literatura e imprensa do século XIX), mas sim através das variadas imagens simbólicas presentes na "literatura de auto-ajuda" que, se não se referem explicitamente ao niilismo, continua sendo uma rica fonte das significações imaginárias atuais a seu respeito, inclusive em suas relações com as elaborações da temporalidade e individualidade.

O niilismo como ponto de partida para análises de problemáticas sociais não é uma novidade. De fato, sua recorrência nos debates acadêmicos não se deve exatamente aos revolucionários russos do século XIX, mas muito mais ao filósofo Friedrich Nietzsche, que posiciona o niilismo como um meio de reflexão sobre a Europa de seu próprio tempo. Suas considerações às vezes aproximam-se e outras vezes distanciam-se das significações imaginárias do niilismo discutidas até aqui, mas alguns pontos centrais mantêm-se em destaque.

Nietzsche também identifica a origem do niilismo na perda da supremacia dos valores tradicionais como fontes de verdades absolutas e supra-humanas (marcadamente, para ele, os valores morais cristãos). A perda da crença nas hierarquias claras de valor e na rigidez e

segurança das instituições do passado são a marca do niilismo europeu e, ao mesmo tempo, da chamada *modernidade:*

> A modernidade (*Modernität*) é, para Nietzsche, a época de declínio do poder e da disciplina do espírito. O homem moderno (*der moderne Mensch*) é marcado por uma "irritabilidade doentia", por um caos de instintos e pulsões que não estão mais ordenados hierarquicamente. Como características da modernidade, são ressaltadas: "o desenvolvimento superabundante das formações intermediárias, a atrofia dos tipos, a ruptura com as tradições [...], o enfraquecimento da força de vontade (XII, 9(168) –inverno de 1887) (...) Sobrecarregado de impressões, o homem moderno não consegue mais "digerir" os estímulos externos, apenas reagir a eles. Sobrevêm-lhe, então, um cansaço e um peso; conseqüências do "enfraquecimento da força da digestão" (XII, 10(18) –inverno de 1887).[240]

Nietzsche preocupa-se inicialmente com os aspectos *negativos* do niilismo surgidos com a modernidade: a passividade, a incapacidade de lidar com os inúmeros estímulos externos e a falta de força da vontade. A abertura criada pela modernidade para a contestação às "verdades" sociais[241], entretanto, carrega também uma potencialidade positiva, criadora:

> Na verdade, os homens deram a si próprios a sua regra do bem e do mal. Na verdade, não o tomaram nem a encontraram, e esta não lhes apareceu como uma voz vinda do céu. Foi o homem que deu às coisas o seu valor, a fim de se pôr em segurança; foi ele que lhes deu um sentido humano. É por isso que se chama "homem" –o medidor das coisas. Avaliar é criar – ouvi, ó criadores! São as suas avaliações que transformam as coisas avaliadas em tesouros e em jóias. Avaliar é criar valores, sem essa avaliação a existência seria uma noz oca. Ouçam, ó criadores![242]

Somente em seus últimos anos, antes da doença que lhe impediu de continuar seus trabalhos, Nietzsche tornaria mais nítido para o leitor o caráter ambivalente do niilismo, tentando destacar a polarização entre *atividade* e *passividade* que seguem (e também são causa) as rupturas com a "verdade" absoluta dos valores. Com estas rupturas pode surgir, por um lado, a oportunidade de criação de novos valores e, por outro, o medo, insegurança e retrocesso no poder criativo. Neste caso o indivíduo passa a buscar refúgio em novas "verdades", substitutas das antigas:

---

[240] ARALDI, C. **Niilismo, criação, aniquilamento:** Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo/Ijuí: Discurso Editorial/Ed. UNIJUÍ, 2004. p. 64. As referências do autor nesta citação são os números e datas dos aforismos de Nietzsche, publicados postumamente.

[241] Sobre a "*verdade"*, diz o filósofo*:* "Que o *valor* do mundo está na nossa interpretação (...), que as interpretações existentes até agora são avaliações de perspectiva, em virtude das quais nos conservamos na vida. (...) O mundo que *nos importa em certa medida* é falso, ou seja, não é um estado de coisas, mas o resultado de invenção e do arredondamento de uma escassa soma de observações; ele se encontra 'no fluxo' como algo que se transforma, como uma falsidade que está sempre se deslocando, que nunca se aproxima da verdade: pois não existe 'verdade' alguma." NIETZSCHE, F. **Sabedoria para depois de amanhã.** São Paulo: Martins Fontes, 2005. 2[108] –outono de 1885-1886. p. 223-224.

[242] NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra.** São Paulo: Rideel, 2005. p. 54.

> Ele [o niilismo] é ambíguo.
> A) Niilismo como sinal do *poder aumentado do espírito*: como niilismo ativo. Ele pode ser um sinal de *força*: a força do espírito pode ter crescido de tal forma que os objetivos até agora ("convicções", artigos de fé) lhe são inadequados.(...)
> B) Niilismo como *declínio e retrocesso do poder do espírito*: o niilismo passivo. Como um sinal de fraqueza: a força do espírito pode estar *exausta*, de modo que os objetivos e valores *existentes até agora* são inadequados e não encontram mais crença.[243]

Durante as discussões a respeito do movimento revolucionário russo e do terrorismo-anarquista pudemos destacar também como no imaginário da segunda metade do século XIX o niilismo surge com significações diversas, às vezes até aparentemente contraditórias. Isso não significa, porém, que a ambivalência do niilismo no imaginário social corresponda *ipsis litteris* às análises filosóficas de Nietzsche. Para nós, a importância de Nietzsche é muito mais a de apontar a possibilidade destas ambivalências do niilismo do que descrevê-las.

É certa a existência de várias diferenças entre o imaginário social do século XIX e o atual no que diz respeito às formas de construção do "eu" e às suas relações com a temporalidade e individualidade. Entretanto, penso haver alguns pontos em comum no imaginário destas duas épocas que nos permitem realizar a comparação proposta. Este ponto comum relaciona-se aos princípios da chamada "*modernidade*", apontada por Nietzsche como época por excelência do niilismo.

Será que ainda poderíamos falar em modernidade ao descrevermos nosso início de século XXI e o último par de décadas do século XX? Ou estaríamos, de fato, em uma "pós-modernidade"?

Buscando "as origens da pós-modernidade" enquanto conceito, Perry Anderson descreve inúmeros sentidos adquiridos pelo termo desde a década de 1930, quando se referiu a uma tentativa de inovação estilística na literatura espanhola, ou durante a década de 1970, sendo utilizado nos EUA para descrever novos estilos arquitetônicos que surgiam.[244] Somente em 1979 a "pós-modernidade" adquiriria uma significação para além das "vanguardas" artísticas (ou para além da constatação do fim das vanguardas), passando a um conceito analítico mais amplo, que descreveria a cultura ou a mentalidade geral de uma época. Anderson aponta a obra *A condição pós-moderna*, de Jean-François Lyotard, como o marco desta transformação:

> Para Lyotard, a chegada da pós-modernidade ligava-se ao surgimento de uma sociedade pós-industrial –teorizada por Daniel Bell e Alain Touraine- no qual o conhecimento tornara-se a principal força econômica de produção numa corrente desviada dos Estados Nacionais, embora

---

[243] NIETZSCHE, F. 2005. op. cit. 9[35] –verão de 1887. p. 238-239.
[244] ANDERSON, P. **As origens da pós-modernidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. p. 9 e 29.

> ao mesmo tempo tendo perdido suas legitimações tradicionais (...) Na verdade, sua [da ciência] pretensão à superioridade como verdade denotativa em relação aos estilos narrativos do conhecimento comum escondia a base de sua própria legitimação, que classicamente residiu em duas formas grandiosas de narrativa. A primeira derivada da Revolução Francesa, colocava a humanidade como agente heróico de sua própria libertação através do avanço do conhecimento; a segunda, descendente do idealismo alemão, via o espírito como progressiva revelação da verdade. Esses foram os grandes mitos justificadores da modernidade. O traço definidor da condição pós-moderna, ao contrário, é a perda da credibilidade dessas metanarrativas.[245]

Lyotard destaca como diferenciação central da "pós-modernidade" em relação à "modernidade" o advento do conhecimento como a principal fonte de riqueza e poder, ao mesmo tempo, todavia, as bases de legitimação deste mesmo conhecimento são quetionadas. As promessas de "libertação" e "progresso" das metanarrativas modernas, existentes a partir da Revolução Francesa, perdem credibilidade.

No mesmo ano de 1979, Christopher Lasch publicava *The culture of narcissism*[246] e, apesar de realizar uma análise social por uma vertente diferente, através da psicanálise, também destaca em sua obra o declínio da crença no valor das tradições e a diminuição do otimismo com o "progresso" da humanidade. Lasch destaca na sociedade "the weakness of stablish tradition"; nem mesmo os historiadores acreditariam mais na existência de uma continuidade clara entre o passado, o presente e o futuro: "the historians in the past assumed that men learned from their previous mistakes. Now that the future appears troubled and incertain, the past appears 'irrelevant' even to those who devote their lives to investigating it."[247]

O passado, ainda segundo o autor, não é mais fonte de lições, não se aceita mais a continuidade temporal em uma posição de domínio sobre a vida presente. Apesar disso, o passado ainda mantém uma grande importância política e psicológica, principalmente com seu uso como busca de segurança ante as incertezas do futuro.[248]

Se a modernidade no século XIX marcava-se para Nietzsche pelas rupturas com instituições e valores tradicionais –sedo, na sua concepção, o cristianismo uma das instituições centrais-, através do niilismo o filósofo não deixa de considerar as possibilidades de novas criações. Para Nietzsche, o niilismo que acompanha o fim das "verdades" sociais absolutas

---

[245] ANDERSON, P. op. cit. p. 32.
[246] LASCH, C. **The culture of narcissism.** New York: WW Norton & Company, 1991.
[247] "a fraqueza da tradição estabelecida"; "os historiadores no passado afirmavam que os homens aprendiam com seus erros anteriores. Agora que o futuro aparece problemático e incerto, o passado aparece como 'irrelevante' mesmo para aqueles que devotam suas vidas para investigá-lo". Ibid. p. XIII e XIV.
[248] LASCH, C. 1991. op. cit. p. XVIII.

não possui como único caminho um sentido de insegurança e perda de referências "completos", que necessariamente levariam à dúvidas sobre a existência do porvir.

Lasch e Lyotard refletem sobre um outro momento da modernidade, quando, como citado, a crise das "metanarrativas" na segunda metade do século XX continuam a denunciar a presença das rupturas na modernidade recente, mas com características diferenciadas. Trata-se de uma modernidade já incerta da validade e aplicabilidade dos ideais construída por ela mesma em seus princípios. Valores então "novos", como "progresso", "racionalismo", dentre inúmeros outros, encontram sua vez de serem superados enquanto "verdades" hegemônicas e, principalmente, enquanto garantias de segurança na duração temporal.

Mesmo que a modernidade contemporânea, como discutido ao longo deste capítulo, caracterize-se pela insegurança e fragmentação das referências sociais, isto não significa que anteriormente inexistiam conflitos entre as propostas de rupturas –como destacou-se nos capítulos anteriores. Nas palavras de Zygmunt Bauman:

> A libertação é uma bênção ou uma maldição? Uma maldição disfarçada de bênção, ou uma bênção temida como maldição? Tais questões assombraram os pensadores durante a maior parte da era moderna, que punha a "libertação" no topo da agenda da reforma política e a "liberdade" no alto da lista de valores. (...) Houve dois tipos de resposta. A primeira lançava dúvidas sobre a prontidão do "povo comum" para a liberdade. (...) A segunda inclinava-se a aceitar que os homens podem não estar inteiramente equivocados quando questionam os benefícios que as liberdades oferecidas podem lhes trazer.[249]

Neste mesmo sentido, Lipovetsky chama a atenção para a continuidade dos problemas surgidos nas primeiras "modernidades" e evidentes, como um duplo problema, nas décadas de 1980 e 1990, época chamada por ele "hipermodernidade":

> Eis agora o tempo do desencanto com a própria pós-modernidade, da desmitificação da vida no presente, confrontada que está com a escalada das inseguranças. O alívio é substituído pelo fardo, o hedonismo recua ante os temores, as sujeições do presente se mostram mais fortes que a abertura de possibilidades acarretada pela individualização da sociedade. De um lado, a sociedade-moda não pára de instigar aos gozos já reduzidos do consumo, do lazer e do bem-estar. De outro, a vida fica menos frívola, mais estressante, mais apreensiva.[250]

Dessa forma, para o autor, a "pós-modernidade" e a "hipermodernidade" não passam de diferentes momentos da "modernidade", que ainda não foi superada em suas questões fundamentais.

---

[249] BAUMAN, Z. **Modernidade líquida.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 26. Ver também sobre estas questões o fundamental FROMM, E. **Medo à liberdade.** Rio de Janeiro: Zahar ed., 1977.
[250] LIPOVETSKY, G. 2004, op. cit. p.64-65.

A partir daí, surge um questionamento: se cada vez mais os referenciais coletivos tornam-se tênues e voláteis na modernidade, se os valores e instituições têm que enfrentar bombardeios periódicos de questionamentos e "renovações", ampliando-se a insegurança nas relações entre as pessoas, como os indivíduos na contemporaneidade têm construído sua própria individualidade, ou seja, a consciência de seu "eu" pessoal, seus valores, suas referências, diferenças e aproximações com o outro?[251]

Bauman também se preocupa com o problema, destacando a volatilidade dos "lugares de referência" para os indivíduos na atualidade:

> Não são fornecidos "lugares" para a "reacomodação", e os lugares que podem ser postulados e perseguidos mostram-se frágeis e freqüentemente desaparecem antes que o trabalho de "reacomodação" seja completado. O que há são "cadeiras musicais" de vários tamanhos e estilos, assim como em números e posições cambiantes, que fazem com que as pessoas estejam constantemente em movimento, e não prometem nem a "realização", nem o descanso, nem a satisfação de "chegar", de alcançar o destino final, quando se pode desarmar-se, relaxar e deixar de se preocupar. Não há perspectiva de "reacomodação" no final do caminho tomado pelos indivíduos (agora cronicamente) desacomodados.[252]

A partir destas colocações, podemos retomar nossa problemática do niilismo. Não que se pense para nossa contemporaneidade em um niilismo conforme algumas significações do século XIX, como um fim total de todas as referências, instituições, tradições e valores morais, mas a força das rupturas, em seus padrões atuais, com os laços sociais não deixa de apresentar suas conseqüências para os indivíduos de hoje, como exemplifica Lipovetsky:

> "Se pelo menos eu pudesse sentir alguma coisa!" Esta frase traduz o "novo" desespero que aflige um número cada vez maior de pessoas. Neste ponto, parece que é geral a concordância dos psicólogos: depois dos vinte e cinco ou trinta anos são as perturbações narcisísticas que constituem a maior parte das perturbações psíquicas tratadas pelos terapeutas, enquanto as "neuroses" clássicas do século XIX, histeria, fobias e obsessões, sobre as quais a psicanálise tomou corpo, não representam mais a forma predominante dos sintomas.[253]

Recoloca-se, então, a questão: se estes "lugares" de referência para a composição da individualidade, seus padrões morais e de sociabilidade geral mostram-se tão instáveis, como o indivíduo contemporâneo constrói seu próprio "eu"? A partir de si mesmo? Apesar de improvável esta parece ser uma "solução" ideal aceita no imaginário social atual para o

---

[251] Tentei discutir esta questão por um viés mais psicológico em uma monografia a respeito da construção da autonomia individual. Nela apresento brevemente como autores diferentes (Freud, Henri Wallon e Jean Piaget) defendem a fundamental importância do *outro* na formação da individualidade. **Liberdade e autonomia**: dificuldades emocionais em sua construção educativa. Uberlândia: Faculdade Católica de Uberlândia, 2006. [Monografia].

[252] BAUMAN, Z. 2001. op. cit. p. 42-43.

[253] LIPOVETSKY,G. **A era do vazio.** Barueri: Manole, 2005. p. 55.

enfrentamento das dificuldades oriundas da rapidez das transformações e da fluidez dos valores e instituições. Este é o cerne da "literatura de auto-ajuda":

> Em síntese, o fenômeno refere-se ao conjunto textualmente mediado de práticas através das quais as pessoas procuram descobrir, cultivar e empregar seus supostos recursos interiores e transformar sua subjetividade, visando conseguir uma determinada posição individual supra e intramundana. Fundamenta-se no princípio de que "você tem em seu interior todos os recursos necessários para obter sucesso, a concretização se seus objetivos, felicidade e qualquer outra coisa necessária para desfrutar uma vida completa", conforme resume o autor de *Ajuda-te pela auto-hipnose* [Paul Adam].[254]

A "literatura de auto-ajuda", nesta definição inicial de Francisco Rüdiger, parece ser uma fonte favorável para nossas discussões comparativas entre o imaginário do século XIX e da contemporaneidade, especialmente por envolver dois dos temas relacionados com a problemática do niilismo: a formação da individualidade e a percepção da temporalidade.

3.1- Niilismo, temporalidade e duração

Mesmo em meio à variedade de significações elaboradas para o niilismo no imaginário social do século XIX, parece existir um ponto-chave, sem o qual não há seu reconhecimento: os questionamentos e rupturas com valores, instituições e "verdades" absolutas oriundos do passado. Ainda no primeiro capítulo desta dissertação, discutimos através de Dostoiévski a possibilidade de um sentido de ruptura com a duração temporal não apenas em relação ao passado, mas também em relação ao porvir. Ruptura esta que pode tomar forma no imaginário social através de sentimentos de insegurança e angústia.

A insegurança, a angústia e os sentimentos difusos de desorientação e "vazio" não são tão incomuns na sociedade atual, conforme apontaram autores anteriormente citados, como Bauman, Lasch e Lipovetsky. São temas também recorrentes na "literatura de auto-ajuda" contemporânea –entendida como as obras publicadas a partir das duas últimas décadas do século XX.

A grande profusão de temas, variedades de estilos e mídias torna extremamente difícil a classificação clara de um texto como "auto-ajuda".[255] Uma obra considerada pelos próprios editores como "auto-ajuda" pode ser encontrada em uma livraria em espaço reservado à

---

[254] RÜDIGER,F. **Literatura de auto-ajuda e individualismo.** Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1996. p. 11.

[255] Nesta pesquisa restrinjo-me ao amplo universo da "auto-ajuda" em sua forma de livro, embora seja possível, dependendo da abordagem, considerar outras formas de "auto-ajuda" como alguns programas de televisão, colunas de jornais e revistas, palestras, correntes de mensagens por correio eletrônico etc.

"administração", "puericultura", "espiritismo" ou outras.[256] Em uma tentativa de realizar um levantamento sobre os principais temas da "literatura de auto-ajuda" mais recente, consegui destacar algumas das problemáticas mais freqüentes.[257] O objetivo principal deste levantamento era tentar descobrir algumas das inseguranças e dúvidas dos indivíduos –neste caso restritos ao público-alvo de autores e editoras- que a "literatura de auto-ajuda" se propusesse a "solucionar", ou pelo menos ser uma fonte de orientação para as pessoas.

Um dos principais temas é a busca pela compreensão de como se estabelecem (ou como se pensa que deveriam se estabelecer) as relações inter-pessoais em geral (20,7% do total), incluindo aí orientações para o tratamento de cônjuges, parentes, amigos, colegas de trabalho, assim como dúvidas sobre as formas de educar os filhos (7,8%).

Mais freqüentes são temas de caráter mais intimo, voltados diretamente a problemas do "eu" individual: a busca pela "realização pessoal" (que envolve compreensões vagas como a procura pela "felicidade" e o "sucesso pessoal") soma 20,7% do total das obras pesquisadas; o "autoconhecimento" totaliza 18,7% e a "auto-estima" 12,1%. Por outro lado, preocupações mais "pragmáticas" como a busca pela saúde física (7,1%) e "sucesso profissional" (7,8%), apesar de presentes nos livros estão presentes, mas parecem não se destaca tanto no mercado editorial e dos leitores.[258]

Para a problemática do niilismo atual e suas relações com a duração temporal no imaginário social, um outro pequeno grupo chama a atenção. Algumas obras, 5,0% do total, não se apresentaram possuindo um objeto central bem definido como, por exemplo, educação de crianças ou relacionamentos de casais; são livros que tratam genericamente de "transformações" e "mudanças" nas vidas das pessoas. Aparentemente este é um tema numericamente minoritário no universo da "literatura de auto-ajuda", mas penso ser possível – após a leitura de outras obras de temáticas mais específicas- afirmar o oposto: o que estes livros propõem é justamente sintetizar e trabalhar de forma mais direta um dos problemas centrais que se refere grande parte das demais obras.

---

[256] Ver p. 147 do Anexo. As relações entre a "auto-ajuda", a religiosidade e as religiões contemporâneas mereceriam uma grande pesquisa à parte. O espiritismo kardecista é um exemplo característico desta conflituosa fusão, carregada de ambigüidades. Do total das 140 resenhas editoriais de obras pesquisadas, 20 delas, ou seja, 14,2 %, tinham explicitamente autores de alguma forma ligados ao espiritismo. Ver Anexo p. 149.

[257] Parti de um levantamento das obras mais vendidas semanalmente segundo a Revista Veja (de acordo com uma classificação própria da revista em uma coluna de "auto-ajuda/esoterismo"), de 2000 à 2005; busquei, então, os temas e o teor geral de alguns destes livros, 140 no total, através das resenhas editoriais reproduzidas pela Livraria Cultura (www.livrariacultura.com.br). De acordo com a "problemática" de cada livro e de algumas palavras-chaves sempre recorrentes ("felicidade", "transformação", "sucesso", "realização", "autoconhecimento", "relacionamento", "educação" e "saúde"), dividi-os em alguns grupos –que, como dito, não são exatos e de limites rígidos. Ver os detalhes desta pesquisa em Anexo.

[258] Ver a tabela completa na p. 149 do Anexo.

Um dos representantes deste grupo temático é o título mais bem colocado entre os mais vendidos do período de 2000 a 2005, estando sempre presente na lista dos dez melhores colocados (193 semanas no total do período) e várias vezes ocupando o primeiro lugar (29 semanas)[259]: *Quem mexeu no meu queijo?*, de Spencer Johnson.[260] Cito a contracapa desta edição como um exemplo da forma como a "mudança" é colocada como um tema abrangente e que parece fazer parte de vários problemas do indivíduo contemporâneo:

> Quem mexeu no meu queijo? é uma parábola que revela verdades profundas sobre mudanças. Dois ratinhos e dois homenzinhos vivem em um labirinto em busca de queijo –metáfora para o que se deseja ter na vida, de um bom emprego à paz espiritual. Um deles é bem-sucedido e escreve o que aprendeu com sua experiência nos muros do labirinto. As palavras rabiscadas nas paredes ensinam a lidar com as mudanças para viver com menos estresse e alcançar mais sucesso no trabalho e na vida pessoal.[261]

Através desta situação, colocada sob a forma de uma história de leitura leve e ágil, o autor vale-se de diversas imagens para tentar apresentar conselhos para os problemas de seus leitores; estas imagens podem também nos servir como indícios para nossa discussão a respeito do niilismo e sua relação com os sentidos imaginários da temporalidade hoje. Logo no início do livro, Johnson revela através de uma epígrafe do romancista e dramaturgo escocês Archibald Joseph Cronin (1896-1981), os significados da imagem do *labirinto* em sua obra:

> A vida não é um corredor reto e tranqüilo que nós percorremos livres e sem empecilhos, mas um labirinto de passagens, pelas quais nós devemos procurar nosso caminho, perdidos e confusos, de vez em quando presos em um beco sem saída.[262]

Neste labirinto confuso, cheio de bifurcações e sem mapas que garantam um caminho correto, os personagens do autor –os dois ratos e os dois homenzinhos- não avançam de forma cautelosa; não deixam qualquer tipo de rastro para retrocederem caso o caminho escolhido não seja favorável, pelo contrário, Johnson deixa claro que eles devem *correr* pelos corredores do labirinto todos os dias (os ratos vestem "roupas de correr e tênis").[263]

A principal questão apresentada em toda a obra é o conflito freqüente dos homenzinhos entre uma vontade de acomodar-se uma vez encontrada certa porção de queijo e uma necessidade externa de manterem o ritmo de corrida e aventurarem-se pelo labirinto, a tal

---

[259] Ver tabela da p. 146 do Anexo.
[260] JOHNSON, S. **Quem mexeu no meu queijo?** Rio de Janeiro: Record, 2005.
[261] Ibid. Contracapa.
[262] JOHNSON, S. op. cit. p. 6.
[263] JOHNSON, S. op. cit. p. 24.

ponto que eles deveriam apreciar o movimento constante. Segundo Zigmunt Bauman este seria um dos grandes temores em nossa atualidade:

> As preocupações mais intensas e obstinadas que assombram esse tipo de vida [a "vida líquida" atual] são os temores de ser pego tirando uma soneca, não conseguir acompanhar a rapidez dos eventos, ficar para trás, deixar passar as datas de vencimento, ficar sobrecarregado de bens agora indesejáveis, perder o momento que pede mudança e mudar de rumo antes de tomar um caminho sem volta.[264]

Esta parece ser uma diferença digna de nota em relação ao niilismo no imaginário do século XIX no que tange os revolucionários russos e anarquistas e as significações que envolvem as mudanças e rupturas em nossa contemporaneidade: se os "niilistas" do passado buscavam, em grande medida, *ativamente* as transformações sócio-históricas em nome de um futuro diferente, hoje parece existir um destaque para o medo das transformações.

Este contraste entre as significações do niilismo relacionam-se, em suas razões de ser, à diferentes posturas frente à ordem social dos sujeitos sociais em suas realidades. Mais do que isso, revela também elementos de diferenciação mais amplos no imaginário de dois momentos históricos, quando contrapõe-se um maior otimismo com as transformações do porvir à uma insegurança com o futuro.

Spencer Johnson utiliza em seu texto o termo "mudança" para se referir ao movimento constante em que seus personagens (e leitores) encontram-se. Poderíamos questionar, no entanto, se o que a "literatura de auto-ajuda" tem como tema seria de fato *transformações* profundas nos valores e instituições. Tal questionamento justifica-se pela posição extremamente defensiva e passiva sugerida pelo autor de *Quem mexeu no meu queijo?* frente às "mudanças"; parece existir um grande temor em ser, digamos, "atropelado" por elas, como se representassem uma força que se tornou exterior ao indivíduo; algo incontrolável, a menos que –de uma forma extremamente ambivalente- a pessoa deixe-se "levar" por elas.

> Adaptabilidade às mudanças é uma condição indispensável para a sobrevivência de pessoas e organizações, e mais ainda para seu sucesso na economia global de hoje. Quem consegue se adaptar é recompensado. A maioria dos gerentes bem-sucedidos sabe disso e tenta criar ambientes que ajudem as pessoas a mudar –e *apreciar* as mudanças. Quando a velocidade da mudança aumenta, mais do que nunca todos nós precisamos nos adaptar.[265]

Quais seriam as conseqüências para aqueles que se recusam ou são incapazes de acompanhar este movimento constante? Sobre isso, *Quem mexeu no meu queijo?* apresenta a

---

[264] BAUMAN, Z. **Vida Líquida.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007b. p. 8.
[265] JOHNSON, S. op. cit. p. 14.

resposta de forma categórica com uma única frase em destaque: "Se você não mudar, morrerá."[266]

Algumas páginas adiante há um exemplo deste perigo: um dos "homenzinhos" decide parar de correr após encontrar um estoque de queijo em um dos setores do labirinto; seu comodismo, porém, não o deixa perceber que o queijo foi se estragando e acabando com o tempo. O homenzinho, então, vê-se surpreendido pela falta do alimento que garante sua felicidade, sucesso e segurança.[267]

Gilles Lipovetsky também destaca situação semelhante na relação entre a formação e existência do "eu" e as transformações constantes nas instituições e valores sociais:

> ...o que nos define não é bem o "presente perpétuo" de que falava Orwell, mas antes um desejo de perpétua renovação do eu e do presente. Na fúria consumista, exprime-se a recusa ao tempo exaurido e repetitivo, um combate contra esse envelhecimento das sensações que acompanha a rotina diária. É menos a negação da morte e da finitude do que a angústia de fossilizar-se, de repetir, de não mais sentir.[268]

Talvez fosse possível pensarmos também em um caráter de ambivalência neste temor de "fossilizar-se" ou ser pego pelo fluxo do movimento "tirando uma soneca", nas palavras de Bauman. Para os personagens de *Quem mexeu no meu queijo?*, o medo não é exatamente, ou unicamente, o de que o queijo acabe, mas que a própria *pessoa* se consuma com o tempo caso não procure mover-se constantemente. De fato, *permanecer "parado" não se coloca como uma opção possível*: ou antecipa-se às mudanças, realizando-as por iniciativa própria, ou o movimento atuará sozinho sobre o indivíduo caso ele tente rejeitá-lo. De qualquer maneira, Cronos continua a alcançar e devorar seus filhos cada vez mais vorazmente.

Além de *Quem mexeu no meu queijo?*, a ordem expressa para manter-se em movimento é recorrente em várias outras obras. Algumas vezes, como é o caso de *Heróis de verdade*, de Roberto Shinyashiki, ações que busquem a segurança pessoal por receio das mudanças são diretamente condenadas:

> Podemos observar várias situações em que as escolhas das pessoas são motivadas pelo medo de perder a segurança, como: - Pensar em só acumular bens materiais para não correr o risco de passar necessidades novamente, - Ficar acomodado em um emprego que dá segurança, -

---

[266] Ibid. p. 46.

[267] Ibid. p. 51. Um exemplo mais real de "morte" é dado mais adiante, no debate entre as pessoas que ouviam a história do "quem mexeu no meu queijo?". Uma delas lembra-se de um amigo: "seu departamento estava fechando, mas ele não queria enxergar isso. Começaram a realocar as pessoas. Todos nós tentamos falar com ele sobre as muitas outras oportunidades que existiam na empresa, para aqueles que quisessem ser flexíveis, mas ele não achava que deveria mudar. Ele foi o único que ficou surpreso quando seu setor fechou. Agora está tendo dificuldades para se ajustar às mudanças que achava que não aconteceriam." Ibid. p. 83.

[268] LIPOVETSKY, G. 2004, op. cit. p. 80.

> Escolher o companheiro pela segurança que ele transmite, - Viver sozinhas para não correr o risco de uma separação.[269]

Nossa preocupação aqui não é a de julgar a validade das opiniões dos autores, mas, dentro de nossa proposta comparativa, a de destacar algumas diferenças da sensibilidade no imaginário social atual em relação ao do passado. "Acomodar-se a um emprego" ou "escolher um companheiro pela segurança que ele transmite" poderiam ser conselhos considerados extremamente positivos e comuns entre a camada média da população, por exemplo, na modernidade do século XIX. Hoje, segundo as significações imaginárias presentes neste tipo de literatura, parece existir um paradoxal "risco em se tentar evitar os riscos". Pode-se "morrer" enquanto individualidade, consumindo-se no tempo caso insista-se em rejeitar as "mudanças" sociais, ou, no mínimo, despertar sentimentos negativos que acompanham a insistência na acomodação, como a frustração, a angústia e a solidão:

> Nunca pare de aprender e de adaptar. O mundo está sempre mudando. Se você se limitar àquilo que sabia e com que você se sentia à vontade em outra época da vida, irá se isolando à medida que envelhecer e sentindo cada vez maior frustração com as circunstâncias à sua volta.[270]

Será este desejo (ou esta necessidade) de movimento constante e de rompimento contínuo com o *passado* colocado por algumas obras de "auto-ajuda" algo isolado de uma percepção de *futuro*? A memória humana, atuante no imaginário social, consegue realizar uma separação tão definida da percepção temporal (com o "passado" isolado do "presente" e este do "futuro")?

As construções simbólicas que envolvem as percepções da temporalidade –ritmo, fluxo, continuidades e rupturas, imagens simbólicas de representação do tempo- mantém forte relação histórica e social com o conjunto do imaginário social. Nesse sentido, pudemos destacar no primeiro capítulo alguns indícios de que a elaboração imaginária da memória social e da temporalidade na modernidade da segunda metade do século XIX não ocorre de forma segmentada, em "compartimentos" bem delimitados de tempos "passado", "presente" e "futuro". As percepções de Dostoiévski a respeito da importância da insegurança frente ao futuro para o niilismo são exemplos destes indícios.[271]

Apoiando-se nas concepções de memória de Marcel Proust e Henri Bergson, afirma Jacy Alves de Seixas:

---

[269] SHINYASHIKI, R. **Heróis de verdade.** São Paulo: Ed. Gente, 2005. p. 105.
[270] NIVEN, D. **Os 100 segredos das pessoas felizes**. Rio de Janeiro: Sextante, 2001. p. 21.
[271] Rever p. 57-58.

> A memória não é jamais como aparece superficialmente, ou seja, como uma retrospectiva, um resgate passivo e seletivo de fatias do passado que vêm, como um decalque, compor ou ilustrar nosso presente; seu movimento, ao contrário, é antes de mais nada o de prolongar o passado no presente. A memória não é regressiva (algo que parte do presente fixando-se no passado); ela é prospectiva e, mais do que isso, é projetiva, lançando-se em direção ao futuro.[272]

A memória possui, ao mesmo tempo, um caráter prospectivo e projetivo porque existe uma percepção de *continuidade*, quer dizer, de *duração* no fluxo temporal por parte das pessoas. O filósofo francês Henri Bergson afirma que esta continuidade da temporalidade do mundo deve-se inicialmente a uma percepção pessoal da continuidade em nossa própria vida individual[273], posteriormente esta duração é projetada para fora de nós mesmos:

> Percebemos o mundo material e essa percepção nos parece, com ou sem razão, estar concomitantemente em nós e fora de nós: por um lado, é um estado de consciência; por outro, é uma película superficial de matéria onde coincidiriam o senciente e o sentido. A cada momento de nossa vida interior corresponde assim um momento de nosso corpo e de toda a matéria circundante, que lhe seria "simultânea": essa matéria parece então participar de nossa duração consciente. Gradualmente, estendemos essa duração ao conjunto do mundo material, porque não vemos nenhum motivo para limitá-la a vizinhança imediata de nosso corpo.[274]

Sentindo necessidade, entretanto, de mensurar e dividir esta duração percebida no tempo, o ser humano acaba por espacializá-lo, imaginando-o como o desenrolar de um fio[275] Com esta espacialização, a duração adquire uma ligação dos sentidos de passado, presente e futuro, mesmo que involuntariamente:

> O ato pelo qual introduzimos o passado e o presente no espaço esparrama nele, sem nos consultar, o porvir. Esse porvir continua sem dúvida oculto por um anteparo; mas agora o temos lá, pronto, dado como o resto.[276]

Não temos "acesso" ao porvir, mas o futuro passa inevitavelmente a participar da duração. Passa a ligar-se não só a uma percepção espacializada de um nexo "presente-futuro", mas também acaba por participar de nossas incursões imaginárias, através da memória, ao passado.

"A história do tempo", afirma Bauman, "começou com a modernidade".[277] Para o autor, isto não significa fora da modernidade não existam compreensões particulares sobre o tempo, mas que a modernidade marca-se pela maior necessidade de divisão, mensuração e

---

[272] SEIXAS, J. Os tempos da memória: (des)continuidade e projeção. Uma reflexão (in)atual para a história? p. 45. **Projeto história.** São Paulo, n°24, jun. 2002. p. 43-63.
[273] BERGSON, H. **Duração e simultaneidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 51.
[274] Ibid. p. 52.
[275] BERGSON, H. 2006. op. cit. p. 60-61.
[276] Ibid. p. 72.
[277] BAUMAN, Z. 2001. op. cit. p. 128.

controle sobre ele. Bauman reitera a importância da *espacialização* da temporalidade na modernidade como fez Bergson a respeito da *duração* e seu fluxo retilíneo entre passado, presente e futuro.

Na "modernidade sólida", nas palavras de Bauman -que compreenderia o primeiro momento de nossas reflexões, o século XIX-, as conquistas territoriais realizadas através do desenvolvimento tecnológico dos meios de transporte e comunicação (por parte das nações colonialistas, sobretudo) marcou esta fusão de significações entre "tempo" e "espaço".[278] O espaço-tempo deveria ser dominado, mensurado, dividido e protegido:

> Quando, porém, chegava o momento da fortificação do espaço conquistado, de sua colonização e domesticação, fazia-se necessário um tempo rígido, uniforme e inflexível: o tipo de tempo que pudesse ser cortado em fatias de espessuras semelhantes e passível de ser arranjado em seqüências monótonas e inalteráveis.[279]

Nesta "primeira modernidade" o porvir estaria também "dominado" em certo sentido. "Oculto com um anteparo", como afirma Bergson, mas a duração temporal, assim como o espaço conquistado, não deixaria dúvidas da existência do futuro de características mais ou menos previsíveis.

Qual é a relação de todos estes elementos com a problemática do niilismo no imaginário atual e a "literatura de auto-ajuda"? Mais do que isso, como estas considerações ajudariam na comparação entre as significações imaginárias da temporalidade do século XIX e a contemporaneidade?

Através, por um lado, das considerações sobre os sentimentos de humilhação das elites russas frente ao ocidente capitalista e as dúvidas do personagem Ivan Karamázov a respeito da vida imortal e, por outro, da forte crença na transformação revolucionária da sociedade dos anarquistas e sua disposição em morrer por este projeto, tivemos alguns indícios de que a suposta fúria niilista contra o passado não se separa também de sentimentos, angustiados ou esperançosos, relacionados ao porvir.[280]

No caso dos anarquistas-terroristas, o sentido de duração temporal, mais rígido e seguro que na atualidade, parece claro: é legítima a ruptura –embora não total- com instituições do passado, mas estas rupturas não teriam razão de ser sem que o fluxo da duração portasse em si o futuro. Esta elaboração da noção de temporalidade, diferente da atual

---

[278] Ibid. p. 130-132.
[279] Ibid. p. 134.
[280] Rever Capítulo I p. 43-44 e 57-58; Capítulo II p.85-88.

conforme discutiremos, relaciona-se, por sua vez, à significações do niilismo também particulares àquela realidade histórica específica.

O sentido de duração parece não mais se destacar nas significações da temporalidade da modernidade presente. De uma forma antevista por Dostoiévski através de seu personagem Ivan Karamázov (que por este "pioneirismo" nas representações literárias chamou a atenção de Albert Camus), a percepção de uma fragmentação da duração temporal, especialmente destacada no fluxo presente-futuro e futuro-passado, demonstra outra significação imaginária para a temporalidade e também para o niilismo.

A respeito desta fragmentação na contemporaneidade, afirma Bauman:

> O medo é reconhecidamente o mais sinistro dos demônios que se aninham nas sociedades abertas de nossa época. Mas é a insegurança do presente e a incerteza do futuro que produzem e alimentam o medo mais apavorante e menos tolerável. Essa insegurança e essa incerteza, por sua vez, nascem de um sentimento de impotência: parecemos não estar mais no controle, seja individual, separada ou coletivamente.[281]

Haveria, então, um fim da esperança, um conformismo com os padrões de ruptura com a duração temporal na contemporaneidade? Uma forma de "niilismo completo", considerando sua relação com a temporalidade?[282]

Mesmo se nos limitar-nos à esfera da "literatura de auto-ajuda", podemos perceber que há no imaginário social atual uma grande dose de ambivalência nos sentimentos e significações relacionados ao problema do rompimento com a duração temporal. Apesar de haver relativo consenso entre vários autores da "auto-ajuda" sobre a existência de uma situação de insegurança e angústia entre os indivíduos frente à situação de movimento constante, não há entre eles uma fórmula única para o enfrentamento das transformações sociais, nem mesmo uma postura clara se as pessoas deveriam encarar o ritmo acelerado das "mudanças" em suas vidas como algo positivo ou negativo.

Augusto Cury, por exemplo, sugere que é necessário tentar "desacelerar" um pouco o ritmo do pensamento, da absorção de informações e das preocupações na vida, ou isso trará problemas sérios à pessoa:

> Muitos cientistas não percebem, mas o ritmo de construção do pensamento do homem moderno acelerou-se de um século para cá. As causas? O excesso de informações, estímulos, estresse e preocupações sociais. Como você não gerencia e aquieta seus pensamentos, seu cérebro começa a protegê-lo. Como? Desligando-o. Sua memória fica péssima. E você e

---

[281] BAUMAN, Z. **Tempos líquidos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007a. p. 32.

[282] Gilles Lipovetsky também aponta a impossibilidade desta hipótese. Ver LIPOVETSKY, G. **A felicidade Paradoxal.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007a. p. 19.

> alguns médicos desinformados começam a achar que você está com alterações cerebrais. Na realidade, nosso cérebro tem mais juízo do que nós mesmos.[283]

David Niven, em seu *Os 100 segredos das pessoas felizes*, em um sentido semelhante defende um aparente retorno aos laços tradicionais rompidos e uma luta contra a suposta tendência "centrífuga", se podemos denominá-la assim, da sociedade para o isolamento das pessoas:

> Reaproxime-se dos antigos amigos e aproveite as oportunidades no trabalho ou na vizinhança para expandir seu círculo de amizades (...) Pesquise sua origem e celebre-a. Todos nós pertencemos a um grupo ou a uma família que tem sua história, seus valores, sua cultura, que passou por muitas experiências e desafios até chegar a você. Isso traz um enorme reforço à sua identidade e faz com que você se sinta um ser único e original no meio de um mundo vasto e complexo.[284]

Entretanto, longe de significar o desejo do fim da possibilidade de rupturas e o anseio por uma volta às situações de estabilidade do passado (seus valores, instituições e relações), tais passagens revelam-nos muito mais um posicionamento paradoxal (ou ambivalente) do imaginário social frente à temporalidade.[285] Ao realizar esta aparente defesa da duração, não se procura um presente e um futuro pré-determinados, quer-se, no exemplo de Niven, uma segurança de grupo e "um reforço à identidade", mas apenas na medida em que isso permitiria sentir-se "um ser único e original", um indivíduo aparentemente livre de determinações coletivas.

Outras obras afirmam mais explicitamente que o acomodamento é prejudicial ou irrealizável, que o movimento constante seriam algo inevitável em nossa sociedade "do *aparecer* e do *parecer* [que] é também o mundo do *perecer*", nas palavras de Roberto Shinyashiki[286]. O autor afirma ainda a impossibilidade da duração permanente das situações de felicidade pessoal:

> O mito da felicidade, que se baseia na falsa idéia da alegria permanente e diária, serve apenas para enriquecer quem vive às custas da felicidade artificial, do consumo desenfreado, do uso de medicamentos que anestesiam a voz da consciência, do tráfico de drogas... Sim, as drogas nada mais são do que uma ilusão de felicidade instantânea.[287]

---

[283] CURY, A. **Você é insubstituível.** Rio de Janeiro: Sextante, 2002. p. 82-83.
[284] NIVEN, D. op. cit. p. 26 e 28.
[285] Ver sobre este aparente "retorno" ao passado em sua forma contemporânea em LIPOVETSKY, G. 2004. op. cit. p. 85-100.
[286] SHINYASHIKI, R. op. cit. p. 27.
[287] Ibid. p. 60.

O "permanente", segundo o autor, é um mito; é interessante destacar também, que neste caso o "instantâneo" também significa uma espécie de permanência, pois indicaria uma possibilidade de *repetição sucessiva* da mesma fonte de experiência de felicidade, processo em que o ritmo temporal de nossa sociedade parece não suportar.

Nesse mesmo sentido, Bauman defende que a modernidade contemporânea requer

> um imediato e profundo *esquecimento* de informações defasadas e o rápido envelhecimento de hábitos pode ser mais importante para o próximo sucesso do que a memorização de lances do passado e a construção de estratégias sobre um alicerce estabelecido pelo aprendizado prévio.[288]

Apesar não serem unânimes em reforçar o "mito da felicidade permanente", todas as obras de "auto-ajuda" citadas mantém o princípio básico de tentar fornecer alguma segurança e orientação aos leitores, e não angustiá-los ainda mais. Nesse mesmo sentido *Quem mexeu no meu queijo?* defende a corrida permanente pelo "labirinto" –sem a possibilidade de longos descansos- não para que os indivíduos permaneçam em uma situação de insegurança, mas para que se acostumem a "assumir o controle [sobre as "mudanças"], em vez de simplesmente deixar que as coisas lhe aconteçam."[289]:

> Começando a correr pelo corredor escuro, Haw [,um dos homenzinhos,] sorriu. Ainda não se dera conta disso, mas estava descobrindo o que alimentava sua alma (...) Para surpresa sua, começou a gostar cada vez mais do que estava fazendo. "Por que eu me sinto tão bem?", perguntou-se. "Não tenho nenhum Queijo e não sei para onde estou indo."[290]

Tem-se, então, a situação ideal segundo Spencer Johnson, quando os problemas trazidos pelas "mudanças" seriam superados através de um domínio sobre o fragmentado ritmo temporal: a libertação em relação ao passado, a obediência antecipada às "mudanças" e, assim, a segurança frente ao futuro.[291] "Àquela altura, Haw havia se libertado do passado e estava se adaptando ao presente."[292] Dessa forma, a solução apresentada pelo autor não seria a imobilidade, mas o movimento incessante (outra forma de imobilidade?), que requer uma reconquista freqüente da felicidade, constantemente consumida pelo tempo.

Creio que, mais uma vez ressaltando que em essência a "auto-ajuda" continua tentando fornecer conselhos que ajudem os indivíduos na superação das inseguranças e angústia, obras

---

[288] BAUMAN, Z. 2007a. op. cit. p. 9-10.
[289] JOHNSON, S. op. cit. p. 50.
[290] JOHNSON, S. op. cit. p. 56.
[291] Destacando mais uma vez que "mudanças" permanece utilizado entre aspas como um termo usado pelos próprios autores da "auto-ajuda" e deve ter seus significados compreendidos com ressalvas pela situação de passividade do indivíduo enquanto sujeito social nos conselhos de este tipo de literatura.
[292] Ibid. p. 72.

mais recentes não persistem tão diretamente em promessas de "felicidade plena" como considera o pesquisador Arnaldo Chagas:

> As promessas, sustentadas pelo discurso de auto-ajuda, apontam a possibilidade de alcançar a "felicidade absoluta", o fim de *todo* e qualquer *mal-estar*. O sujeito, aprisionado pelo desejo (sua crença e a ilusão de felicidade enlaçam-se e se mantêm nesse discurso, na tentativa de alcançar um *ideal de completude*, de perfeição), teria, pois, encontrado o caminho que o levaria ao domínio de si. Esse seria o lugar do êxito autêntico, onde tudo funciona perfeitamente.[293]

Como se discutiu através de algumas obras, parte desta "literatura de auto-ajuda" compartilha (quer dizer, é instituída por ao mesmo tempo que ajuda a instituir) as significações imaginárias contemporâneas que (re)afirmam o movimento constante, o rápido perecimento dos valores e instituições. Anunciam as rupturas na duração temporal, a perda constante de segurança e da felicidade e, no limite, o perecimento do próprio "eu" pessoal. A felicidade é *consumida*, bem como a individualidade, quer se insista em permanecer "parado", procurando manter uma continuidade na duração, quer se acompanhe ativamente as mudanças, embora a ambivalência nas significações continue a não definir claramente se esta situação é positiva ou não.

Tudo isso parece aproximar-se ao que afirma, com certa ironia, Zygmunt Bauman em suas análises sobre nossa contemporaneidade:

> Nesse mundo, poucas coisas são predeterminadas, e menos ainda irrevogáveis. Poucas derrotas são definitivas, pouquíssimos contratempos, irreversíveis; mas nenhuma vitória é tampouco final. Para que as possibilidades continuem infinitas, nenhuma deve ser capaz de petrificar-se em realidade para sempre. Melhor que permaneçam líquidas e fluídas e tenham "data de validade", caso contrário poderiam excluir as oportunidades remanescentes e abortar o embrião da próxima aventura (...) Porém, estar inacabado, incompleto e subdeterminado é um estado cheio de riscos e ansiedade, mas seu contrário também não traz um prazer pleno, pois fecha antecipadamente o que a liberdade precisa manter aberto.[294]

Destacando-se o contraste na comparação entre as significações elaboradas para a temporalidade na segunda metade do século XIX e na atualidade, poderíamos chamar a atenção para a fragmentação da duração, simbolicamente espacializada naquele primeiro momento. Hoje, conforme os sentidos discutidos da "literatura de auto-ajuda", a ligação do presente com o porvir coloca-se de forma muito fragilizada, de tal forma que valores, relações e instituições de "longo prazo" revelam-se uma "concha vazia sem significado".[295]

---

[293] CHAGAS, A. **O sujeito imaginário no discurso de auto-ajuda.** Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2002. p. 146. Ver também CHAGAS, A. **A ilusão no discurso da auto-ajuda e o sintoma social.** Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2001. p. 18.
[294] BAUMAN, Z. 2001. op. cit. p. 74.
[295] BAUMAN, Z. 2001. op. cit. p. 145.

3.2 – O "eu" e o "outro" na história da auto-ajuda

Para nossa discussão comparativa a respeito do niilismo e sua relação com a composição da individualidade no imaginário social, será interessante destacarmos alguns elementos da historicidade deste grupo amplo e, até certo ponto, indefinido da literatura chamado "auto-ajuda."

Chamou-se a atenção no início deste capítulo para as dificuldades de uma classificação clara de temática ou estilo da "literatura de auto-ajuda." Alguns autores, como também foi destacado, classificam-na como textos que procuram ajudar as pessoas a "descobrir e empregar recursos internos" em busca de uma melhoria individual.[296] Benjamin Lago considera que a "literatura de auto-ajuda" marca-se pela tentativa de ajudar a "vontade e o desejo firmes" a conquistar a felicidade e saúde, mas que muitas vezes há certo "charlatanismo" ao prometer a resolução de todos os problemas.[297]

Lago é sociólogo e escritor e neste livro propõe-se a oferecer ao leitor uma espécie de opção alternativa à "auto-ajuda" apresentando-lhe uma obra de conhecimentos e orientações denominada por ele "interajuda":

> Esta obra serve para reforçar suas partes sadias e ajudá-lo a tornar-se o mais feliz e mentalmente sadio que for possível (...) Um bom livro de auto-ajuda só pode reforçar suas felicidades filosóficas, psicológicas e, dependendo de suas necessidades interiores e tendências pessoais, religiosa. Mas, certamente, essas hão de ajudá-lo s ser mais feliz noutras dimensões da existência humana. Um livro de "interajuda" pode, além disso, orientar sua participação e a de grupos sociais interessados em esforços de melhoria do convívio e da sociedade humana, procurando refletir sobre os fins e meios adequados para essa tarefa.[298]

O que o autor parece ignorar, ou simplesmente não se importar, é que sua aparente inovação com a "interajuda" aproxima-se bastante do significado da literatura de "auto-ajuda" em seus princípios, em meados do século XIX.

Em 1859, o escritor escocês Samuel Smiles publicou a mais famosa de suas obras: *Self-help*, que, apesar de não ser o primeiro livro a propor conselhos para que indivíduos melhorem a própria vida e superem suas dificuldades –certamente remontaríamos à Antiguidade se prospectássemos tais tipos de textos-, tornou-se um ícone na modernidade por discutir maneiras de se conseguir o "progresso" pessoal. Como bem destaca Francisco

---

[296] RÜDIGER, F. op. cit. p. 11 e CHAGAS, A. 2001. op. cit. p. 26.
[297] LAGO, B. **Revendo a auto-ajuda.** Petrópolis: Vozes, 1999. p. 9.
[298] LAGO, B. op. cit. p. 10.

Rüdiger, uma análise mais detalhada do trabalho de Smiles denuncia grandes diferenças na concepção de "auto-ajuda" em relação a como comumente a compreendemos hoje.[299]

Samuel Smiles revela que seu livro surgiu a partir de uma experiência como orador convidado por um grupo de jovens que "resolved to meet in the winter evenings, for the porpose of improving themselves by exchanging knowledge with each other."[300] O autor diz que sentiu-se "tocado pelo admirável espírito de auto-ajuda" dos jovens, cujo grupo e determinação cresceram com o tempo.[301]

Nesse ponto podemos perceber que a compreensão de "auto-ajuda" de Smiles afasta-se de sua significação atual. Longe de indicar uma busca por recursos interiores na individualidade da pessoa, esta "auto-ajuda" do século XIX liga-se, conforme palavras utilizadas pelo autor a "mutual improvement", "self-culture", "self-discipline" e "self-control".[302]

A preocupação com a melhoria das condições de vida dos indivíduos é, para o escritor, inseparável dos interesses de toda a nação; por isso, muito mais do que o "sucesso" ou a "felicidade" pessoal, a "auto-ajuda" (que muitas vezes confunde-se com um sentido que poderíamos compreender como *ajuda-mútua*) passa necessariamente por rigorosos critérios de aprimoramento moral: "The greatest slave is not he who is ruled by a despot, great though that evil be, but he who is the thrall of his own moral, ignorance, selfishness and vice."[303] O bom exemplo moral de um indivíduo poderia influenciar todo o bem-estar do país, não só para esta, mas também para as futuras gerações.[304]

Talvez uma das diferenças de maior destaque entre *Self-help* de Samuel Smiles e nossa "auto-ajuda" contemporânea seja um elemento quase impensável de apresentar-se nas páginas desta última, imersa como está em um imaginário de insegurança frente à fragmentação da duração temporal: a defesa veemente do auto-sacrifício das satisfações presentes em nome de recompensas futuras.

> The provident and careful man must necessarily be a thoughtful man, he lives not merely for the present, but with provident forecast makes arrangements for the future. He must be a

---

[299] RÜDIGER, F. op. cit. p. 37.
[300] "resolveu encontrar-se nas noites de inverno com o propósito de melhorarem a si mesmos pela troca de conhecimento." SMILES, S. **Self-help.** Boston: Ticknor and Fields, 1863. [1859]. Introd. I-2. Disponível em www.gutenberg.org/etext/935. Acesso em 12/01/2007.
[301] Ibid. p. I-4
[302] "Crescimento mútuo", "auto-cultivo", "auto-disciplina" e "autocontrole" SMILES, S. op cit. I-3 e I-4.
[303] "O maior escravo não é aquele comandado por um déspota, por pior que possa ser, mas aquele que é preso por sua própria moral, ignorância, egoísmo e vício." Ibid. Chapter I, I-3.
[304] Ibid. Chapter I, I-5.

> temperate man, and exercise the virtue of self-denial, than which nothing is so much calculated to give strength to the character.[305]

Poderíamos ainda apenas imaginar como um leitor da "auto-ajuda" atual reagiria defronte ao exemplo dado por Smiles, de acordo com seu próprio julgamento, de um ícone de "sucesso" a ser seguido, o violinista italiano Felice di Giardini (1716-1796): "Giardini said to a youth who asked him how long it would take to learn it [o violino], 'Twelve hours a day for twenty years together'. Industry, it is said, fait l'ours danser."[306]

Ainda neste capítulo discutiremos como o imaginário social contemporâneo, nas significações presentes na "literatura de auto-ajuda", parece elaborar esta questão de "auto-sacrifício" (a "habilidade de sacrificar uma pequena gratificação presente por um bom futuro", nas palavras de Smiles)[307]. Através dos indícios destacados durante a discussão do niilismo e temporalidade, "doze horas por dia durante vinte anos" talvez não fosse um tempo que as pessoas estivessem dispostas a utilizar para o desenvolvimento de uma única habilidade.

Christopher Lasch destaca que até o século XVIII a moral protestante anglo-saxã, especialmente nos Estados Unidos, era uma das bases do *self-made man* (o homem que faz a si mesmo), aquele que superaria os obstáculos sociais através do "trabalho duro" e "iniciativa individual". "He lived for the future, shunning self-indulgence infavor of patient painstaking accumulation."[308] No século XIX, o auto-aperfeiçoamento passa gradativamente a ligar-se mais ao ganho monetário e ao trabalho, como bem podemos notar em Smiles, mas o "sucesso" naquela época não se baseava tanto na competição e sim na disciplina e auto-sacrifício.[309]

> Na América, Channing, Whitman, Emerson e outros proclamavam à mesma época, por sua vez, o advento do personalismo, anunciando para breve a chegada do *self-help man*; o começo de uma nova era, na qual a preocupação não seria mais com o dever, mas com o cultivo à personalidade.[310]

Nos EUA, como chama a atenção Rüdiger, a influência de alguns pensadores do século XIX, como Ralph Emerson e William James, e dos liberais do século XVIII, como Thomas Jefferson, ajudariam a compor no início do século XX uma forma de literatura talvez mais

---

[305] "O homem providente e cuidadoso precisa necessariamente se um homem zeloso, ele vive não somente para o presente, mas com providente prevenção realiza planos para o futuro. Ele precisa ser um homem de temperança e exercitar a virtude da auto-renúncia, frente a qual não há nada tão propício para dar força ao caráter." Ibid. Chapter IX, IX-1.

[306] "Giardini disse a um jovem que o perguntara quanto tempo demoraria a aprender a tocar o violino, 'Doze horas por dia, por vinte anos'. Esforço, é dito, 'faz o urso dançar'." Ibid. Chapter III, III-7.

[307] SMILES, S. op cit. Chapter IX, IX-2.

[308] "Ele viveria para o futuro, evitando a auto-indulgência em favor de uma paciente e cuidadosa acumulação." LASCH, C. 1991. op. cit. p. 52-53.

[309] Ibid. p. 56-57.

[310] RÜDIGER, F. op. cit. p. 34.

próxima das significações atuais da "auto-ajuda" e divergentes, em alguns pontos, do *Self-help* de Samuel Smiles.[311]

O movimento do *"Novo Pensamento"*, por exemplo, destacou-se no país na virada do século XIX e começo do XX com obras que prometiam auxiliar no sucesso e saúde das pessoas através do "poder do pensamento" de cada um.[312] Em algumas destas obras podemos perceber como as significações a respeito da individualidade e do dever moral dos indivíduos para com a sociedade elaboravam-se através de significações da "auto-ajuda" já distantes do sentido de "ajuda-mútua", ainda parcialmente presente em Samuel Smiles. No *Novo Pensamento* a compreensão de "auto-ajuda", como visto a seguir, está mais próxima de uma crença na capacidade do "eu", devidamente orientado, superar seus problemas de forma mais direta e "prática".

Prentice Mulford, em *Thougths are things* (1908), apresenta-nos, nesse sentido, um exemplo dos usos do "poder de concentração" do pensamento:

> ...to command the body through the power of the spirit, so that can feel no pain (...); it shall bring us all that we need of house or land or food or clothes, and without robbing or doing injustice to anyone (...); to make ourselves so full of happines and use for others, that our presence may ever be welcome to them.[313]

Não nos deteremos nos detalhes das diferentes significações atribuídas à individualidade nas obras do *Novo Pensamento*; este é citado aqui apenas como um movimento cultural que teve participação importante na história da "literatura de auto-ajuda", sendo uma inspiração direta para autores posteriores, surgidos ainda na primeira metade do século XX e até hoje publicados, como é o caso de Norman Vincent Peale e Dale Carnegie[314], ambos considerados por Lasch como marcantes na ruptura com a "auto-disciplina" e "auto-

---

[311] Tentei, para esta pesquisa, compreender as influências de um destes pensadores estadunidenses do século XIX, Ralph Waldo Emerson, para a "literatura de auto-ajuda", encontrando indícios que esta parece realmente ser uma aproximação possível. Por motivos de organização e espaço, entretanto excluo este estudo da dissertação. MONTEIRO, F. O "Transcendentalismo Americano" de Ralph Emerson: uma inspiração para a literatura de auto-ajuda. **XIª Semana de Filosofia/I Colóquio de Ontologia/I Encontro Nacional de Pesquisa em Filosofia: Resumos de Comunicações.** Uberlândia, 2006. Resumo de trabalho apresentado no evento. [CD-ROM]

[312] O "Novo Pensamento" envolvia escritores como William Atkinson, Prentice Mulford e Elizabet Towne e além de livros abarcava também a publicação de revistas, realização de palestras, cursos e congressos para a difusão de suas idéias. Ver RÜDIGER, F. op. cit. p. 72-88.

[313] "...para comandar o corpo através do poder do espírito, podendo assim não sentir dor (...); isto pode trazer-nos tudo o que precisamos de casa ou campo ou comida ou roupas, sem roubar ou cometer injustiça a ninguém (...); para fazer nós mesmos tão cheios de alegria e úteis para os outros que nossa presença possa ser sempre bem-vinda por eles." MULFORD, P. **Thoughts are things**. Cornerstone Publishing, 2001. [1908] (Edição eletrônica). Disponível em cornerstone.wwwhubs.com/framepage.htm. Acesso em 26/03/05. Capítulo 9.

[314] PEALE, N. **O poder do pensamento positivo.** São Paulo: Cultrix, 2004 [1952] e CARNEGIE, D. **Como fazer amigos e influenciar pessoas.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2003. [1936].

cultura" do século XIX em favor de "formulas de sucesso" pouco dependentes do sacrifício individual.[315]

Alguns dos preceitos colocados pelo *Novo Pensamento* seriam ainda mais duradouros, persistindo em muitas obras até a década de 1990 (e talvez além), onde o "pensamento" e a concentração da vontade individual seria a base das fórmulas para a auto-ajuda:

> Don't waste your Thought Force, but use it to advantage. Stop attracting to yourself failure, unhappiness, inharmony, sorrow –begin now and send out a current of bright, positive, happy thought. Let your prevailing thought be "I Can and I Will"; think "I Can and I Will"; dream "I Can and I Will"; say "I Can and I Will" and act "I Can and I Will". Live on the "I Can and I Will" plane, and before you are aware of it, you will feel the new vibrations manifesting themselves in action; will see them bring results; will be conscious of the new point of view; will realize that your own is coming to you."[316]

Para nossa problemática específica –as relações entre individualidade e niilismo no imaginário social contemporâneo na "literatura de auto-ajuda"- penso não ser necessário continuarmos a tentar construir uma "história da auto-ajuda" em seus detalhes e especificidades. Certamente outros problemas sobre o tema demandariam tal trabalho, pois são realmente muitas as singularidades entre, por exemplo, a "auto-ajuda" produzida entre as décadas de 1950 e 1990 e nossa atualidade, como, por exemplo o surgimento de temas "esotéricos" e "orientais" pós década de 1960, fora, é claro, as peculiaridades internas a este vago "gênero literário".

Nas obras do *Novo Pensamento*, destaca-se uma construção da individualidade como independente das experiências de auto-sacrifício moral em nome da coletividade, como era o caso do *Self-help* de Samuel Smiles. Além disso, apesar de não existir um tom de angústia e urgência nas obras do *Novo Pensamento*, Norman Vincent Peale ou Dale Carnegie com a força presente em textos atuais, nota-se a busca por soluções dos problemas pessoais no interior do "eu" individual, compartilhando uma significação próxima à "auto-ajuda" contemporânea.

---

[315] LASCH, C. 1991. op. cit. p. 58.

[316] "Não desperdice sua Força do Pensamento, mas use-a em sua vantagem. Pare de atrair para si mesmo fracasso, infelicidade, desarmonia e aflição –comece agora e coloque para fora uma corrente de pensamento brilhante, positiva e feliz. Deixe que seu pensamento dominante seja "Eu Posso e Eu Consigo"; pense "Eu Posso e Eu Consigo"; sonhe "Eu Posso e Eu Consigo"; diga "Eu Posso e Eu Consigo" e aja "Eu Posso e Eu Consigo". Viva no plano "Eu Posso e Eu Consigo" e antes que você perceba irá sentir as novas vibrações se manifestando em ação; será consciente do novo ponto de vista; irá perceber que seu eu está vindo para você" ATKINSON, W. **Thought vibration**. Cornerstone Publishing, 2001. [1908] (Edição eletrônica). Disponível em cornerstone.wwwhubs.com/framepage.htm. Acesso em 26/03/05. Capítulo VI.

Alguns autores atuais também apresentam a necessidade da busca por uma "essência" pessoal em meio às inúmeras e variáveis influências do meio social[317]:

> Quando falamos sobre quem somos, estamos centrados na essência. Já quando a questão é o que deveríamos ser, os parâmetros são outros. Como vivemos em uma época de valorização do marketing, muitos tentam adivinhar o que as pessoas querem ouvir para, a seguir, escolher o que vão dizer. Lembre-se: as respostas têm de vir de dentro de você, não de fora...[318]

Nesse mesmo sentido, a "mudança de perspectiva", ou seja, a construção do mundo a partir do ponto de vista individual, de uma forma supostamente "pura", é ainda um conselho fundamental de vários autores para o enfrentamento das inseguranças, dúvidas e para a busca da felicidade. Nas palavras de Augusto Cury:

> Precisamos encontrar os oásis em nossos desertos. Os perdedores vêem os raios. Os vencedores vêem a chuva e com ela a oportunidade de cultivar. Os perdedores paralisam-se diante das perdas e dos fracassos. Os vencedores vêem uma oportunidade para começar tudo de novo.[319]

E de David Niven, entre outros diversos exemplos:

> Durante o dia fazemos inúmeras coisas que podem ser realizadas de forma automática e rotulada de "tarefas", mas que podem também ser vividas como diversões prazerosas. Levar o cachorro para passear é algo que precisa ser feito, sem dúvida, mas enquanto caminha com o cachorro você está fazendo exercício, tem tempo para pensar e uma oportunidade de ver a paisagem e a vizinhança.[320]

Com tudo isso, seria possível pensar mais uma vez na "sociedade paradoxal" de Lipovetsky, ou na "ambivalência" de Bauman, através de um questionamento: conforme discutido até aqui, o imaginário social contemporâneo parece marcar-se por grandes inseguranças e angústia motivada em parte pela perda de referências sólidas e duradouras. Como este indivíduo fragilizado na formação e estruturação de seu "eu" poderia se "auto-

---

[317] Embora o caráter desta "essência" seja variável de acordo com o discurso de autoridade que "sustenta" cada obra. O movimento do *Novo Pensamento*, por exemplo, unia motivações religiosas ("você é parte de Deus ou a Força Infinita", "o Deus em seu interior" MULFORD,P. op. cit. Cap. 9) e científicas (as leis de gravitação, magnetismo, óptica ATKINSON, W. op. cit. Cap. I). Hoje, além dos ainda presentes discursos de inspiração religiosa e científica, acrescenta-se em muitíssimos casos a psicologia. Muitas vezes, porém, a "autoridade" é simplesmente a própria experiência do autor, uma celebridade, um "especialista" ou uma pessoa "comum" que tenha passado por uma vivência singular.
[318] SHINYASHIKI, R. op. cit. p. 136.
[319] CURY, A. 2002. op. cit. p. 96.
[320] NIVEN, D. op. cit. p. 17.

ajudar"?[321] Conseguiria o indivíduo contemporâneo desatolar-se (com cavalo e tudo) puxando-se pelos próprios cabelos?

A construção do "eu" em nossa época, seus valores e estrutura psíquica, parece não ser algo particularmente simples, uma vez que os referenciais externos são mais "voláteis"; os próprios indivíduos, dessa forma, sentir-se-iam mais frágeis em suas bases de sustentação:

> Em um tempo marcado pelo enfraquecimento dos enquadramentos coletivos e pela exigência, martelada em toda parte, de tornar-se um eu, ator de sua vida, responsável por suas competências, a tarefa de ser sujeito torna-se extenuante, depressiva, cada vez mais difícil de assumir. Daí decorreriam a emergência dos desequilíbrios psíquicos, a cascata dos sentimentos de insuficiência pessoal e de insegurança interior. Então, se a socialização "rígida" e os grandes flagelos do passado desapareceram, a vida nem por isso tornou-se mais fácil, tendo deixado de oferecer a segurança identitária e os apoios comunitários outrora prevalecentes.[322]

Algumas obras de "auto-ajuda" compartilham significações imaginárias semelhantes sobre da formação da individualidade, na medida em que também devolvem toda a responsabilidade aos indivíduos caso eles não consigam seguir seus conselhos e conquistar o "sucesso" e a "felicidade".

A obra *Quem mexeu no meu queijo?* baseia-se na idéia de um acompanhamento constante e da antecipação às "mudanças" como forma de alcançar o "sucesso" e "felicidade" pessoal. Ao final do livro, uma grande lista de empresas e corporações, cujos membros utilizaram-se do livro em seus negócios e vida pessoal, é apresentada como uma espécie de "prova" da eficácia de seus ensinamentos.[323] Além disso, na introdução do livro há uma espécie de aviso implícito –um tipo de "cláusula contratual" com o leitor- que garante a isenção de responsabilidade da obra caso os conselhos de sua fábula não surtam efeito:

> Quando um de nossos executivos seniores, que estava tendo dificuldade de adaptação, disse que a história era perda de tempo, outras pessoas zombaram dele dizendo que sabiam qual personagem ele era na história –aquele que não aprendeu nada e não mudou.[324]

Muito semelhante é o alerta dado pelo autor de *Os 100 segredos das pessoas felizes* na primeira frase de seu texto: "Ninguém é capaz de fazer os outros felizes em um passe de

---

[321] Não entrando no mérito da breve contradição lógica -mas não contradição *social*- da existência de um *livro*, portanto escrito por alguma outra pessoa, de *auto*-ajuda, ou seja, uma fonte externa de "ajuda" que se sustenta em um discurso que muitas vezes defende que a única ajuda possível provém do próprio leitor.
[322] LIPOVETSKY, G. 2007a. op. cit. p. 201-202.
[323] Apple, AT&T, General Motors, Kodak, Shell, Xerox, além do exército, marinha e força aérea dos Estados Unidos são algumas delas. JOHNSON, S. op. cit. p.107.
[324] Ibid. p. 22.

mágica. O que podemos é ajudar as pessoas a verem aquilo que precisam ver, apontar o caminho e torcer para que elas o sigam."[325]

Não se trata, entretanto, de uma "propaganda enganosa", sendo o supostamente ingênuo leitor ludibriado pelas "letras miúdas" deste contrato mal lido com o autor. Como avalia Bauman, o indivíduo contemporâneo de fato busca orientações, referências e sentidos que lhe dêem segurança no mundo, mas, ao mesmo tempo, ele não deseja ver-se novamente (como imagina ter sido o caso de seus antepassados não-tão-modernos) preso a laços, valores e instituições sociais rígidas.[326]

> A promoção da segurança sempre requer o sacrifício da liberdade, enquanto esta só pode ser ampliada à custa da segurança. Mas segurança sem liberdade equivale a escravidão (e, além disso, se uma injeção de liberdade, acaba por ser afinal um tipo muito inseguro de segurança); e a liberdade sem segurança equivale a estar perdido e abandonado (e, no limite, sem uma injeção de segurança, acaba por ser uma liberdade muito pouco livre).[327]

Por mais angustiante que possa parecer, ainda tendo em mente as idéias de Bauman, no imaginário social contemporâneo elaboram-se significações para a individualidade que cobram das pessoas *aceitar* –e, como evidencia Johnson em *Quem mexeu no meu queijo?*- até mesmo *gostar* de ser culpabilizado por não ser capaz de alcançar a almejada "felicidade" e "sucesso". Negar a culpa pessoal do próprio fracasso, colocando a responsabilidade no mundo exterior, significaria também negar a "liberdade" individual frente aos valores e instituições sociais e, assim, negar-se-ia uma parte essencial das significações da individualidade em ação em nosso tempo.

Situações de "escolhas" como estas entre "liberdade" e "segurança" –que parecem não serem realmente elaboradas no imaginário social como "escolhas", mas como uma incômoda e insolúvel situação dada pela realidade social- colocadas em evidência pela "literatura de auto-ajuda" remetem-nos novamente à possibilidade de considerar a validade do problema do niilismo na contemporaneidade e sua relação com a construção da individualidade.

3.3 – Individualidade, dever moral e niilismo

No segundo capítulo desta dissertação, discutiu-se que o niilismo em algumas significações da segunda metade do século XIX envolvia um estranhamento de segmentos sociais dominantes (governantes, autoridades policiais e judiciais, imprensa de massa e

---

[325] NIVEN, D. op. cit. p. 7.
[326] BAUMAN, Z. **Amor líquido**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 8.
[327] BAUMAN, Z. **Comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 24.

"burgueses" em geral, segundo as classificações dos anarquistas) em relação a valores e sentidos dados pelos revolucionários terroristas à individualidade das pessoas.

Para estes segmentos sociais, um "estranho" e até "ausente" senso de moral parecia permitir aos chamados "niilistas" o sacrifício de pessoas (dos outros e de si mesmos) sem os dilemas e medos que afetariam os indivíduos ditos "normais". "Misantropia", "vontade de destruição", "lacaiagem do pensamento" foram tentativas de explicação deste comportamento que envolvia, por parte dos revolucionários, muito mais significações *diferentes* para "individualidade" e "moral" que uma real *ausência* de valores.

Concentrando-nos agora no imaginário atual, ainda nos limites das significações presentes na "literatura de auto-ajuda", como poderíamos compreender as formas de construção do "eu" individual? Perceberíamos um indivíduo inseguro, mas livre, determinante, potente e auto-criador?

Mais uma vez as obras de "auto-ajuda" transparecem uma ambivalência ao reafirmarem a capacidade das pessoas em atuar nas "mudanças" em suas vidas, decidir sobre sua felicidade e sucesso, ao mesmo tempo em que reconhecem a citada ansiedade dos indivíduos frente ao futuro e os difusos sentimentos de "vazio" e de não se conhecer realmente. É nesse mesmo sentido que o tema da "felicidade" é recorrente em várias obras: os indivíduos de nosso tempo parecem sequer saber o que é a felicidade e o que poderia ser feito para conquistá-la.

Roberto Shinyashiki, por exemplo, lamenta-se ao notar que muitas pessoas ricas e famosas acabam por destruir suas vidas por não saberem exatamente o que as fariam felizes: "Uma sensação de tristeza tomou conta de mim e comecei a pensar nas muitas pessoas que sofrem por embarcar em uma viagem que não tem nada a ver com seu coração"[328]

Nem as pessoas "comuns", jovens e crianças estariam livres das conseqüências negativas da volatilidade dos valores e instituições:

> Os jovens conhecem cada vez mais o mundo em que estão, mas quase nada sobre o mundo que são. No máximo conhecem a sala de visitas de sua própria personalidade. Quer pior solidão do que esta? O ser humano é um estranho para si mesmo! A educação tornou-se seca, fria e sem tempero emocional. (...) Nunca o conhecimento médico e psiquiátrico foi tão grande, e nunca as pessoas tiveram tantos transtornos emocionais e tantas doenças psicossomáticas. A depressão raramente atingia as crianças. Hoje há muitas crianças deprimidas e sem encanto pela vida. Pré-adolescentes e adolescentes estão desenvolvendo obsessão, síndrome do pânico, fobias, timidez, agressividade e outros transtornos ansiosos.[329]

---

[328] SHINYASHIKI, R. op. cit. p. 12.
[329] CURY, A. 2003. op. cit. p. 15.

Se na primeira metade do século XX a solução apresentada pela "literatura de auto-ajuda" da época parecia simples, bastando o indivíduo reconhecer e utilizar seu "poder interior" de transformar a própria vida e superar seus problemas, hoje acrescenta-se o desafio de primeiro descobrir quem é este "eu" estranho para si mesmo, "onde" ele se encontra na intimidade do indivíduo e quais são seus reais desejos, tudo isso antes de existir a possibilidade de utilizar seu "poder" de solucionar as inseguranças da vida. Mais uma vez destaca-se a passagem de Augusto Cury citada na Introdução deste trabalho:

> Quando o homem explorar intensamente o pequeno átomo e o imenso espaço e disser que domina o mundo, quando conquistar as mais complexas tecnologias e disser que sabe tudo, então ele terá tempo para se voltar para dentro de si mesmo. Nesse momento descobrirá que cometeu um grande erro. Qual? Compreenderá que dominou o mundo de fora, mas não dominou o mundo de dentro, os imensos territórios da sua alma. Descobrirá que se tornou um gigante na ciência, mas que é um frágil menino que não sabe navegar nas águas da emoção e que desconhece os segredos que tecem a colcha de retalhos da sua inteligência.[330]

Uma das dificuldades dos indivíduos, que David Niven pretende ajudar a superar em seu *Os 100 segredos das pessoas felizes,* também relaciona-se à busca pela felicidade, mas, diz o autor, antes de fazê-lo, é preciso "compreender as diferenças entre as pessoas felizes e as pessoas infelizes" para que o leitor descubra "o que lhe causa tristeza"; aí sim, após esta necessária auto-descoberta seria possível alcançar a felicidade pessoal.[331]

Não saber as causas da própria infelicidade também é um elemento destacado por Cury, metaforicamente neste exemplo, ao questionar o leitor:

> Todo ser humano passa por turbulências em sua vida. A alguns falta o pão na mesa; a outros, a alegria na alma. Uns lutam para sobreviver. Outros são ricos e abastados, mas mendigam o pão da tranqüilidade e da felicidade. Que pão falta em sua vida?[332]

A partir de questões como essas, recorrentes em grande parte da "literatura de auto-ajuda" analisada, poderíamos pensar então a aparente supremacia da individualidade no imaginário contemporâneo. Apesar de extremamente valorizada, a individualidade não parece possuir significações tão claras para as pessoas, especialmente quando deixamos de buscar tais significações apenas em seus aspectos conceituais e racionais (o indivíduo atual certamente "sabe" que possui uma singularidade em relação ao outro) e nos atentamos a seus aspectos de sensibilidade.

---

[330] CURY, A. 2002. op. cit. p. 8 e 9.
[331] NIVEN, D. op. cit. p. 10 e 16.
[332] CURY, A. 2002. op. cit. p. 7.

Permanece o problema: se o poder de escolha, a liberdade e a chave da felicidade, segundo a "auto-ajuda", está no "eu verdadeiro", como encontrá-lo em meio à imensa carga de influências externas, voláteis e em constante alternância, em nossa sociedade atual? Mesmo que encontrar, de fato, este "eu" idealizado e isolado seja uma tarefa um tanto irrealizável, esta continua parecendo ser uma busca importante no imaginário contemporâneo.

> Já que ser um indivíduo comumente se traduz por "ser diferente dos outros" e é do "eu" que se espera destaque, a tarefa parece intrinsecamente auto-referencial. Parece que quase não temos escolha senão buscar um indício de como se aprofundar cada vez mais no "interior" de nós mesmos, aparentemente o nicho mais privado e protegido num mundo de experiências parecido com um bazar lotado e barulhento. Eu procuro pelo meu "verdadeiro eu" que suponho estar escondido em algum lugar da obscuridade do meu eu *prístino*, não-afetado (não poluído, não suprimido, não deformado) pelas pressões externas.[333]

Chega-se novamente à aparente contradição carregada pela "auto-ajuda" atual e já apontada aqui: se os próprios autores insistem na unicidade do "eu" como fonte de recursos para a superação dos problemas pessoais, por que seus leitores –indivíduos portadores desta centelha divina que é considerada a individualidade- necessitariam de seus conselhos? É sobre este indício da real fragilidade da supostamente "poderosa" individualidade contemporânea que Bauman continua sua reflexão sobre as tentativas do indivíduo "escutar" seu "eu interior":

> Obviamente, precisamos que alguém nos ajude a entender o que ouvimos, mesmo que apenas para garantir que nossas percepções se sustentem. Querer é poder. E quando existe demanda, a oferta não demora a aparecer. Em nossa sociedade de indivíduos que buscam desesperadamente sua individualidade, não há escassez de auxílios, registrados ou autoproclamados, que (pelo preço certo, é claro) se mostrarão totalmente dispostos a nos guiar pelos calabouços sombrios de nossas almas, onde os nossos autênticos "eus" permanecem supostamente aprisionados, lutando para escapar em busca da luz.[334]

A "literatura de auto-ajuda", bem como os autores que refletem sobre o tema, permitem-nos pensar como o indivíduo contemporâneo mostra-se frágil na busca por referenciais, laços inter-pessoais, que se rompem com facilidade, e, no limite, na construção da própria individualidade. Podemos destacar um grande contraste entre a formação do "eu" entre os anarquistas-terroristas do século XIX: se a individualidade de cada um deles parece "fundir-se" à um "nós" idealizado, ancorado nos ideais revolucionários libertários, destaca-se, ao mesmo tempo, uma maior segurança destes indivíduos na duração temporal. Uma confiança de que esta relação "eu-nós" poderia perenizar-se no futuro através da luta revolucionária, mesmo após a morte do anarquista.

---

[333] BAUMAN, Z. 2007b. op. cit. p. 27.
[334] BAUMAN, Z. 2007b. op. cit. p. 28.

Pensando a problemática da individualidade contemporânea, Christopher Lasch elabora uma forma particular da teoria do narcisismo que é de grande valia na composição do que talvez pudéssemos chamar de niilismo no imaginário social da contemporaneidade: "O narcisismo significa uma perda da individualidade e não a auto-afirmação; refere-se a um eu ameaçado com a desintegração e por um sentido de vazio interior."[335]

Para o autor, o narcisismo seria uma espécie de defesa psíquica contra as inseguranças trazidas pela organização social atual, uma defesa composta pela "apatia seletiva, o descompromisso emocional frente aos outros, a renúncia ao passado e ao futuro, a determinação de viver um dia de cada vez." O narcisismo seria, conforme Lasch, uma das proteções mais comuns contra um "colapso pessoal".[336]

Ao contrário do que se poderia pensar, o narcisismo gerado a partir destas inseguranças e incertezas na atualidade não envolve um "egoísmo" em sentido comum, mas sim, como chama a atenção Lasch, a busca por algo analisado por Sigmund Freud como "sentimento oceânico".[337] Freud inicia esta discussão a partir de uma crítica feita por um amigo a sua obra anterior *O futuro de uma ilusão*[338], onde em suas análises sobre a religião, o psicanalista não teria "apreciado corretamente a verdadeira fonte da religiosidade": um sentimento de "eternidade", de fazer-se parte de algo ilimitado.[339]

Tal sentimento, escreveu Freud, seria uma tentativa de retorno à segurança da psique do recém-nascido, que inicialmente não se sente como algo separado do restante dos objetos do mundo. Apenas gradativamente, e às vezes à custa de grandes frustrações, a criança diferenciar-se-ia do *todo* que a cerca.[340] "Isso equivale a dizer que [o "sentimento oceânico"] se trata do sentimento de um vínculo indissolúvel, de ser uno com o mundo externo como um todo."[341]

Para Lasch, o narcisismo teria sua origem em uma forma de defesa psicológica semelhante, como uma busca pelo retorno a esta segurança "primeira", embora as *formas* –

---

[335] LASCH, C. **O mínimo eu.** São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 47.
[336] LASCH. C. 1990. op. cit. p. 48. Longe de confundir-se com a noção de niilismo, o narcisismo relaciona-se aqui a uma situação específica da sensibilidade em risco de fragmentação, o que não sustenta a totalidade das significações do niilismo. Podemos, entretanto, realizar algumas aproximações limitadas entre o narcisismo, a formação da individualidade contemporânea e o niilismo atual.
[337] FREUD. S. **O mal-estar na civilização.** Rio de Janeiro: Imago, 1997b. p. 9.
[338] FREUD, S. **O futuro de uma ilusão.** Rio de Janeiro: Imago, 1997a.
[339] FREUD. S. 1997b. op. cit. p. 9.
[340] Ibid. p. 9. Além de pesquisadores do interior da própria psicanálise, como Melanie Klein e Winnicott, a teoria da separação gradual entre eu/mundo em linhas gerais é compartilhada por autores com outros referenciais teóricos, como Henri Wallon. Iniciei também uma reflexão nesta linha na monografia anteriormente citada. MONTEIRO, F. 2006. op. cit.
[341] FREUD. S. 1997b. op. cit. p. 10.

imaginárias, poderíamos dizer- específicas da manifestação deste sentimento não se separem das instituições e significações disponíveis na sociedade em questão:

> O narcisismo anseia pela ausência do anseio, a paz absoluta defendida como o estado mais elevado da perfeição espiritual, em tantas tradições místicas e também sustentado, como vimos, em boa parte da arte e da literatura contemporânea.[342]

Na especificidade da modernidade atual, este "eu" projetado e confundido exageradamente com o restante do mundo não ocorreria somente, nem sequer *principalmente*, como uma projeção sobre outras *pessoas* (visando uma unidade coletivo-social), mas sim através de *objetos* (concretos ou simbólicos) de consumo:

> Despido de qualquer característica "transicional", o mundo das mercadorias situa-se como algo completamente separado do eu; não obstante ele assume simultaneamente a aparência de um espelho do eu, um cortejo estonteante de imagens, onde podemos ver tudo o que desejarmos. Em lugar de estender uma ponte sobre o vazio entre o eu e seu meio circundante, ele apaga a diferença entre estes.[343]

É importante destacar que a "paz absoluta" buscada pelo narcisista de Lasch poderia, em um primeiro momento, aparentar ser uma contradição em um imaginário social que, conforme as significações presentes na "auto-ajuda", sustenta-se no movimento constante e na fluidez das instituições e valores. Talvez mais apropriado que uma *contradição* social seria considerar a situação de *paradoxo*, nos termos de Lipovetsky, pois, mesmo quando há um incentivo explícito ao movimento incessante (na "mudança"), como é o caso marcante de *Quem mexeu no meu queijo?*, o objetivo final é que o indivíduo se acostume com a fluidez dos laços e que se "sinta bem" com a situação de reconstrução permanente, de modo que as inseguranças e angústias não se imponham.[344]

Christopher Lasch constrói sua teoria do narcisismo tendo em vista sua –nossa- própria sociedade, mas não é possível deixar de destacar uma conseqüência no mínimo controversa de suas idéias se nos voltássemos aos anarquistas-terroristas do século XIX.

Entendendo o narcisismo como uma decorrência psicológica da não-separação "satisfatória" original entre o "eu" e o "não-eu"[345], neste ponto como Freud o entendia, Lasch parece ampliar as possibilidades da existência de uma condição narcísea para diferentes situações sociais e, assim, também da existência de conseqüências particulares para a sensibilidade, pensamentos e ações de diferentes indivíduos "narcisistas". Ao mesmo tempo

---

[342] LASCH, C. 1990. op. cit. p. 167.
[343] LASCH, C. 1990. op. cit.. p. 180.
[344] Rever p. 110.
[345] LASCH. C. 1990. op. cit. p. 149.

em que o narcisismo poderia significar uma imersão no mundo do consumo desenfreado como busca de um espelho para o "eu", como na contemporaneidade, ele poderia em outros contextos dar origem a mártires idealistas:

> Ele busca libertar-se da prisão do corpo, não porque procure a morte –embora possa levar as pessoas a cometer suicídio-, mas porque não possui uma concepção de morte e encara o ego corporal como uma forma inferior de vida, assediada pelas prementes exigências da carne. Ele segue uma "trajetória inversa" em direção a um paraíso perdido, mas pode também tornar-se a base de um maduro idealismo tão exaltado que sacrificará o conforto físico por uma causa, e mesmo a própria vida, preferindo a morte à desonra.[346]

Poderíamos destacar uma problemática analogamente próxima na análise de Carlo Ginzburg sobre o caso do "homem dos lobos" de Freud.[347] Neste texto, Ginzburg parte de um caso de neurose de um homem russo analisado por Freud e publicado em 1918 com o título de *Da história de uma neurose infantil* e detém-se especialmente em um detalhe não explicado pelo psicanalista: a razão dos angustiantes sonhos de infância do paciente envolvendo lobos.[348] Ginzburg, rejeitando as explicações de Freud que relacionavam aspectos da filogênese com a ontogênese, coloca a possibilidade da imagem simbólica dos lobos fazer-se presente devido aos mitos populares eslavos envolvendo estes animais, mitos absorvidos pelo paciente desde tenra idade pelas histórias contadas por sua ama (*njanja*, em russo) e por seu avô.[349]

Para nossa problemática, o que chama a atenção é a aproximação feita por Ginzburg do caso do "homem dos lobos" de Freud com a seita dos *Benandanti* dos séculos XVI-XVIII, que acreditavam, por circunstâncias especiais de seu nascimento e após sonhos iniciáticos, tornarem-se lobisomens e combater feiticeiros na Itália:

> No sonho do homem dos lobos, podemos assim decifrar um sonho de caráter iniciático, induzido pelo ambiente cultural circundante. Mais precisamente por parte dele. Submetido a pressões culturais contraditórias (a *njanja*, a governanta inglesa, os pais, os mestre), o homem dos lobos não seguiu o caminho que lhe estaria aberto dois ou três séculos antes. Em vez de se tornar lobisomem, tornou-se neurótico, à beira da psicose.[350]

Sensibilidades próximas de indivíduos diferentes teriam, nesse caso, manifestações completamente diversas de acordo com as possibilidades sociais e históricas de cada um e de acordo com os limites das significações simbólicas disponíveis para cada um deles. Os

---

[346] LASCH, C. 1990. op. cit. p. 167-168.
[347] GINZBURG, C. Freud, o homem dos lobos e os lobisomens. p. 207-217. _____. **Mitos, emblemas, sinais.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
[348] Ibid. p. 207.
[349] Ibid. p. 209.
[350] Ibid. p. 210.

Benandantis não eram "neuróticos", mesmo considerando-se "lobisomens", ou talvez, não eram neuróticos *porque* poderiam no imaginário social de sua realidade histórica utilizar dos sentidos simbólicos e das significações inerentes ao lobisomem como meio de concretização de seus sentimentos e pensamentos.

Talvez a ambigüidade de Lasch nas diferentes manifestações dos sentimentos narcíseos, presente na citação anterior, pudessem relacionar-se também a diferenças análogas de realidades sociais distintas para os revolucionários do século XIX e os indivíduos contemporâneos (que definitivamente não construiriam seu narcisismo sobre o idealismo e o auto-sacrifício, mas sobre o consumo como espelho do "eu" e segurança para a individualidade).

De qualquer forma, os problemas de tal aproximação permanecem: do mesmo modo que os *Benandanti* não poderiam ser classificados como "neuróticos", não poderíamos rotular os anarquistas do século XIX diretamente como "narcisistas" por ser esta uma noção muito específica de uma época e realidade social. Além do mais, considerar toda a aproximação da construção do "eu-mundo" algo próximo do "patológico" seria eleger determinadas significações históricas da individualidade como "padrão de normalidade universal" de forma um tanto arbitrária.

Dessa forma, o problema permanece em aberto. Aproximação de Lasch entre narcisismo e idealismo de auto-sacrifício baseia-se na própria essência da condição narcísea: a consciência da morte individual pressupões a separação do "eu" e do "mundo,

> o narcisismo não reconhece a existência separada do eu, enquanto coisa distinta do ego corporal, ele não teme a morte. Narciso afoga-se em seu próprio reflexo, sem jamais compreender que é um reflexo.[351]

Este aspecto específico do narcisismo seria inválido, fora das possibilidades hegemônicas das significações disponíveis, para o imaginário de nossa sociedade, mas aproxima-se do que Dostoiévski chamou de "lacaiagem do pensamento" referindo-se aos niilistas russos. Contudo, talvez o melhor conceito para descrever as elaborações para a construção da individualidade dos terroristas não seja o narcisismo, pois o termo precisaria ser acompanhado de tantas ressalvas a ponto de descaracterizá-lo. Apesar disso, algumas aproximações não podem ser ignoradas, de modo que outras pesquisas poderiam utilizá-las como indício inicial, como ponto de partida para a construção de melhores ferramentas para a reflexão sobre a individualidade terrorista no imaginário do século XIX.

---

[351] LASCH, C. 1990. op. cit. p. 168.

Como um último elemento problematizador em nossa comparação entre a individualidade no imaginário de duas épocas temos o contraste das significações dos deveres morais. Conforme discutido no segundo capítulo, o niilismo para as significações imaginárias de segmentos dominantes na segunda metade do século XIX carregaria uma suposta "amoralidade": se não há perspectiva de vida futura –lembremos de Ivan Karamázov- "tudo é permitido". Por outro lado, pudemos também destacar como no caso dos anarquistas-terroristas o niilismo carregaria, de fato, um forte sentimento de dever moral para com seus companheiros e a classe trabalhadora; sentimento este que não tinha seus significados compartilhados pela "burguesia" e, assim, não era reconhecido por ela como possuindo realmente um valor moral. O que diríamos dos sentimentos de dever moral para o indivíduo no imaginário atual?

Foi destacado anteriormente (p.113) que Samuel Smiles em seu *Self-help* preocupava-se com o "auto-cultivo" individual em nome do bem-estar da nação e das gerações futuras; o auto-sacrifício dos prazeres imediatos e o esforço a longo prazo eram alguns dos métodos recomendados para a melhoria pessoal. Atualmente, na "literatura de auto-ajuda" os objetivos buscados e as formas de consegui-los parecem ser bem diferentes.

A busca pela felicidade é um tema preponderante, seja em livros onde este é explicitamente o foco central, como é o caso d'*Os 100 segredos das pessoas felizes*, seja em obras que anunciam conselhos para outras dificuldades dos leitores. Como um exemplo deste último caso, temos *Quem mexeu no meu queijo?*, que embora trate das "mudanças" cotidianas da vida das pessoas, também tem a felicidade como um objetivo final. É o que, enfim, significa o "queijo" na história do livro:

> ...uma metáfora para o que queremos ter na vida: seja um emprego, um relacionamento, dinheiro, uma casa grande, liberdade, saúde, reconhecimento, paz espiritual ou até mesmo uma atividade como corrida ou golfe. Cada um de nós tem a sua própria idéia do que é o Queijo, e o procuramos porque acreditamos que nos fará felizes.[352]

Inúmeros outros são os exemplos da preocupação com a felicidade na "auto-ajuda": Roberto Shinyashiki, em *Heróis de verdade,* também coloca um questionamento sobre o que nos traz a felicidade[353], na mesma direção de Augusto Cury, cujo *Pais brilhantes, professores fascinantes* anuncia na capa a busca por "jovens felizes e inteligentes"[354], apesar do autor nos alertar em outro de seus livros como é difícil para o indivíduo "conquistar e controlar a

[352] JOHNSON, S. op. cit. p. 11-12.
[353] SHINYASHIKI, R. op. cit. p. 56.
[354] CURY, A. 2003. op. cit.

felicidade."[355] O mesmo avisa ainda Bárbara e Allan Pease, para quem é preciso aprender as "novas regras" de convivência social "se quisermos ser felizes e vivermos emocionalmente ilesos no século XXI."[356]

Tudo isso quer dizer que o indivíduo contemporâneo, em seu imaginário narcisista, perde todos seus valores morais, toda preocupação com o outro e volta-se apenas para si mesmo e sua própria felicidade? Christopher Lasch destacara que o narcisismo não significa diretamente um tipo de "egoísmo". O mesmo acredita o filósofo Gilles Lipovetsky, que reflete sobre os valores morais nas relações sociais na atualidade através do conceito de "sociedade pós-moralista":

> Assim entendemos uma sociedade que repudia a retórica do dever rígido, integral e estrito e, paralelamente, consagra os direitos individuais à autonomia, às aspirações de ordem pessoal, à felicidade... É uma sociedade que, em suas camadas mais profundas, deixou de estar baseada nas exortações ao cumprimento integral dos preceitos, e que só procura acreditar nas normas indolores da existência ética. Eis a razão pela qual nenhuma contradição existe entre o aumento de popularidade da temática ética e a lógica pós-moralista, uma vez que a atual concepção de ética não exige nenhum sacrifício maior, nenhuma renúncia a si mesmo.[357]

"Pós-moralista", no entendimento do autor, não quer dizer "pós-moral". A busca por regulamentos, valores e leis de todos os tipos é crescente; os movimentos de caridade se ampliam, assim como campanhas contra o aborto, eutanásia, bem-estar dos animais etc. Nada, porém, que exija um grande sacrifício de si em nome da moral:

> Na verdade, o ritual do dever perdeu o direito de cidadania visível na sociedade, muito embora os costumes não tenham mergulhado na anarquia. O bem-estar e os prazeres são exaltados, mas a sociedade civil anseia por ordem e moderação: os direitos subjetivos dominam nossa cultura, mas "nem tudo é permitido".[358]

Para estas significações imaginárias, ações como dos anarquistas-terroristas (ou mesmo de terroristas atuais), que abriam mão de suas vidas em nome de um dever moral tornam-se completamente sem sentido, sendo consideradas "anomalias". Mesmo um sacrifício do bem-estar presente buscando-se uma vantagem para si mesmo no futuro –já que não há garantias de como e se este futuro se tornará realmente presente para que se possa "resgatar" o investimento- não parece ser um bom negócio na sociedade contemporânea. Mais uma vez é possível recordar quão estranho soaria hoje o conselho de Smiles (p. 113) para seguirmos o

---

[355] CURY, A. 2002. op. cit. p. 13.
[356] PEASE, A e PEASE, B. **Por que os homens fazem sexo e as mulheres fazem amor?** Rio de Janeiro: Sextante, 2000. p. 18.
[357] LIPOVETSKY, G. **A sociedade pós-moralista.** Barueri: Manole, 2005. p. XXX.
[358] LIPOVETSKY, G. 2005. op. cit. p. 27-28.

exemplo do violinista que se dedicou doze horas por dia durante vinte anos de sua vida "apenas" para tornar-se competente no instrumento. Zygmunt Bauman destaca esta característica na sociedade atual:

> A sociedade líquido-moderna de consumidores considera os feitos dos mártires, heróis e todas as suas versões híbridas quase incompreensíveis e irracionais e, portanto, ultrajantes e repulsivos. Essa sociedade promete uma felicidade fácil que pode ser obtida por meios inteiramente não-heróicos e que portanto devem estar, tentadora e satisfatoriamente, ao alcance de todos (ou seja, de todo consumidor). Quanto ao martírio e, de modo mais geral, todo tipo de sofrimento "em prol de", ela o representa como o resultado da iniqüidade de alguém ou como um caso de delito do próprio autor que só pode ser explicado como premeditação criminosa (exigindo que os culpados sejam encontrados e punidos) ou disfunção psicológica (quando então devem ser submetidos a uma terapia na esperança de ser curado).[359]

Ao longo do século XX, na visão de Lipovetsky, o *dever* como um valor dos indivíduos foi deslocando-se aos poucos da esfera moral (dever para com os outros, com o coletivo), para o dever de felicidade pessoal (que surge como *direito* no século XVIII).[360] A felicidade que, ainda segundo o autor, envolve um sentimento de bem-estar e conforto[361], torna-se quase uma obrigação no imaginário social contemporâneo, sem, no entanto, exigir (ou aceitar) sacrifícios pessoais para sua realização. As significações específicas para a busca da felicidade podem nos ajudar em nossa comparação das relações entre niilismo e individualidade, que, conforme discutido até aqui, parecem envolver um tipo de "fusão" narcísea entre o "eu" e o mundo.

Se no século XIX tínhamos, com o exemplo dos terroristas revolucionários, uma pessoa cuja individualidade colocava-se fortemente "submersa" no coletivo, mas disposta ainda a sacrificar-se por ele em nome de um dever moral, hoje parece predominar um tipo de indivíduo mais "livre" frente aos deveres morais, embora perdido em termos de referenciais sociais e com um "eu" constantemente ameaçado de fragmentação e, por isso, indisposto ao auto-sacrifício.

A fragilidade na composição da individualidade no imaginário contemporâneo, que, como vimos, parece indissociável das constantes rupturas com a duração temporal e das inseguranças e angústia daí advindas, também se coloca em destaque na "literatura de auto-ajuda". A busca por um suposto "eu verdadeiro", acessível através de *insights* e intuições em geral, a ojeriza ao "longo prazo" e ao auto-sacrifício, mesmo na busca pela preciosa

---

[359] BAUMAN, Z. 2007b. op. cit. p. 65.
[360] LIPOVETSKY, G. 2005. op. cit. 25-26.
[361] Ibid. p. 217-220.

"felicidade", destacam-se no exemplo marcante citado a seguir, retirado da obra "conjunta" do Dalai-Lama XIV e de Howard Cutler.[362]

A obra em questão, apesar de anunciada como tendo o Dalai-Lama como co-autor, foi na realidade escrita pelo psiquiatra estadunidense Howard Cutler, que organizou e adaptou trechos de entrevistas e palestras do monge tibetano de acordo com seus próprios temas e problemas. Seu objetivo anunciado seria o de "traduzir" a sabedoria budista em usos cotidianos para o leitor:

> Embora seja um monge budista com toda uma vida de estudos e formação budistas, comecei a me perguntar se seria possível isolar um conjunto das suas crenças ou práticas que pudessem ser utilizadas por não-budistas também –práticas que pudessem ter aplicação direta à nossa vida, para simplesmente nos ajudar a ser mais felizes, mais fortes, talvez ter menos medo.[363]

Uma das preocupações freqüentes de Cutler ao longo de toda a obra é reiterar ao leitor a "praticidade" dos conselhos do Lama, como se tratasse de uma garantia de que não haverá qualquer "perda de tempo" com estudos doutrinários, filosóficos ou teológicos. O "isolamento", em suas palavras, de partes estratégicas de suas idéias, ou seja, uma seleção e acondicionamento de pensamentos, forneceria uma possibilidade de consumo rápido de referências para a conquista da felicidade e segurança. De fato, o autor admite que "em certas passagens preferi omitir partes das palestras do Dalai-Lama que se dedicavam a alguns pontos mais filosóficos do budismo tibetano."[364]

A questão da temporalidade parece fundamental n'*A arte da felicidade*, sendo freqüente o contraste entre as décadas de dedicação e estudos necessárias ao Dalai-Lama para a compreensão da filosofia budista e a quase obsessiva busca do psiquiatra em adaptar tal filosofia para leitores que não estão dispostos, ou não têm a possibilidade, de esperar resultados em um tempo futuro e a sacrificar seu presente para isso.

Cutler chama a atenção do leitor para a dedicação do monge ao budismo desde seus quatro anos de idade[365]. Provavelmente nenhum leitor desejasse repetir tal esforço, mas destacar esse fato funcionaria como comprovação da "qualidade" de seus ensinamentos. Qualquer um que nos dias de hoje tenha a coragem ou o privilégio de dispor o tempo desta maneira, criando tão longa duração na composição do próprio "eu", certamente é alguém especial –quase "sobre-humano" para os padrões atuais. Mas, felizmente para as pessoas comuns, garante Cutler, "estudos científicos" demonstram que "com a mobilização dos nossos

---

[362] CUTLER; DALAI LAMA XIV. **A arte da felicidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
[363] CUTLER; DALAI LAMA XIV. op. cit. p. 4.
[364] Ibid. p. 10.
[365] Ibid. p. 49.

pensamentos e a prática de novos modos de pensar, podemos remodelar nossas células cerebrais e alterar o modo do nosso cérebro", sendo possível realizar este processo em quatro semanas –garantem as pesquisas dos National Institutes of Mental Health- "a idéia de treinar a mente para a felicidade passa a ser uma possibilidade real."[366]

O argumento "científico" tornou-se importante para a "literatura de auto-ajuda" desde o Novo Pensamento no início do século XX e apesar de ter perdido sua posição de unanimidade como fonte de "verdades" absolutas ao longo do tempo, ainda é muito presente (em formas simplificadas e adaptadas) nas obras atuais. O que nos chama a atenção nesse caso, entretanto, é a colocação de Cutler como opostos quase excludentes idéias de "felicidade" e "dedicação de tempo". De forma muito direta, Lipovetsky descreve a tendência dos leitores deste tipo de literatura em buscar a chamada "felicidade fácil":

> ...os neoleitores procuram nos livros de sabedoria os caminhos que podem aproximá-los da felicidade, mas querem chegar a isso com facilidade, sem os "exercícios espirituais" persistentes que prescreviam os mestres da Antigüidade. (...) Centrada no imediatismo e no emocional, a sabedoria que sobrevém é uma sabedoria *light* em perfeita concordância com o hiperconsumidor experiencial: deparamo-nos menos com uma "revolução espiritual" que com uma das figuras do consumo-mundo.[367]

Não se trata, por outro lado, de condenar o indivíduo contemporâneo simplesmente como adepto voluntário da "lei do menor esforço". Trocar cinqüenta anos de estudos, como no caso do Dalai-Lama, por quatro semanas de práticas de "novos modos de pensar" não é só um bom negócio em termos de tempo, mas a única maneira *possível* –esta é a palavra é a utilizada por Cutler na citação anterior- de conquistar a felicidade nas condições do mundo contemporâneo. Os limites da confiança na duração temporal parecem colocar a possibilidade de sacrifícios do tempo presente, mesmo em nome de um benefício futuro, como algo *irreal*, de fato, *absurdo.*

Outro elemento que se destaca n'*A arte da felicidade* e que parece envolver diretamente as significações discutidas do "narcisismo" na formação da individualidade no imaginário contemporâneo é a busca do autor por um "eu" interno possuidor de potencialidades quase ilimitadas para a transformação da vida do indivíduo.

Em certo ponto do livro, coloca-se o tema do papel da disciplina moral para a constituição do indivíduo e para sua busca da felicidade. Howard Cutler cita o Dalai-Lama em discurso direto nesta passagem:

---

[366] CUTLER; DALAI LAMA XIV. op. cit. p. 50-51.
[367] LIPOVETSKY, G. 2007. op. cit. p. 150.

> Quando falo de disciplina, refiro-me à autodisciplina, não à disciplina que nos é imposta de fora por outros. Além disso, refiro-me à disciplina que é aplicada com o objetivo de superar nossas qualidades negativas. Uma gangue de criminosos pode precisar de disciplina para efetuar um roubo com êxito, mas essa disciplina é inútil.[368]

A menção à necessidade de uma "autodisciplina" parece desagradar ao psiquiatra, que contra-argumenta, dirigindo-se ao monge:

> Se nos é natural querer evitar o sofrimento, por que não sentimos, de modo espontâneo e natural, uma repugnância maior pelos comportamentos negativos ou prejudiciais, à medida que amadurecemos? (...) Por que deveríamos precisar de tanta educação, treinamento e disciplina para que esse processo se desenrole?[369]

Páginas adiante, Cutler dá um exemplo ao leitor do que ele esperava ouvir do Dalai-Lama como método mais "espontâneo" e "natural" de busca da felicidade. Estava ele em uma tarde escutando uma palestra quando "algo aconteceu": com sua mente "divagando" enquanto distraidamente puxava um fio solto na manga da camisa, ele "naturalmente" começou a pensar em todas as pessoas envolvidas no processo de confecção da roupa, do lavrador do algodão ao lojista. Quando se deu conta disso, Cutler foi "dominado por uma profunda noção da interdependência e da interligação de todos os seres."[370]

Dois aspectos das significações da formação da individualidade no imaginário atual parecem evidenciar-se aqui: o esforço, o auto-sacrifício e o investimento a longo prazo na formação do "eu" dão lugar a um desejo de "espontaneidade"; uma composição mais rápida e flexível de si substitui o lento auto-cultivo da modernidade do século XIX; o *insight* sobrepõe-se ao estudo.

O segundo ponto relaciona-se ao primeiro: quando Cutler rejeita o "treinamento e disciplina" sugeridos pelo Dalai-Lama em nome de um conhecimento via intuição, não parece tratar-se apenas de um desejo de economia de tempo, *mas de uma busca considerada mais autêntica do "eu verdadeiro" do indivíduo*, aquela essência da individualidade que se esconderia nos locais mais profundos da intimidade e estaria livre das inúmeras e invasivas influências sociais sobre o indivíduo.

A intuição (ou *insight*) nas significações imaginárias presentes na "literatura de auto-ajuda" não deixaria dúvidas sobre a autenticidade do "eu" e sua unicidade frente ao outro. Ela denotaria a capacidade do indivíduo em transformar a própria vida, sua liberdade e um "sentir-se-especial" em meio à multidão. Mas... ...novamente a ambivalência contemporânea parece

---

[368] CUTLER; DALAI LAMA XIV. op. cit. p. 52.
[369] Ibid. p. 53.
[370] Ibid. p. 83.

fazer-se presente: a descoberta última deste "eu verdadeiro", deste guardião da unicidade e liberdade individual é justamente "uma profunda noção da interdependência e da interligação de todos os seres."

O narcisismo atual -e o niilismo atual- parece não suportar a idéia de um sacrifício direto do indivíduo em nome da coletividade, sendo a tentativa de "fusão" com o mundo (ou re-fusão, segundo Freud) realizada através de objetos e sensações consumidas, que atuariam – como no caso do consumo da "literatura de auto-ajuda"- como fontes alternativas, embora ainda fluidas, de referências e segurança em uma sociedade onde as instituições passam por questionamentos freqüentes.

Com tudo isso, mais uma peculiaridade da turbulenta formação da individualidade no imaginário atual poderia ser destacada: se o "eu" individual tenta se proteger da fragmentação total de si (devido à fragmentação constante de seus referenciais externos) fundindo-se ao mundo exterior, nem por isso este mundo perde suas características de "liquefação" permanente. Este "eu", unido ao mundo de forma narcísea, passa a ser obrigado a acompanhar as transformações sociais e "reinventar-se" constantemente –como tanto insiste Spencer Johnson em *Quem mexeu no meu queijo?*-[371], sob pena não só de perder seu lugar no mercado de trabalho ou desacompanhar a moda e a tecnologia, mas, principalmente de ver a própria individualidade, o que lhe faz uma "pessoa", envelhecer, perecer e, enfim, tornar-se *nada. Este seria um dos sentidos mais temidos do* niilismo*, ou da "nadificação", no imaginário contemporâneo.* A grande diferenciação do niilismo no século XIX com o niilismo atual destaca-se enfim: enquanto aqui teme-se a fragmentação do "eu" individual, o temor niilista naquele momento é o da fragmentação do mundo social, o medo que os laços, valores e instituições deixem de existir.

O segundo ponto-chave discutido nos contrastes entre o niilismo no imaginário do século XIX e o atual são as rupturas com a duração temporal. Em qualquer uma das épocas da modernidade, uma relação ambivalente envolve as formas de negação das instituições e valores tradicionais, entendidos como uma *continuidade* com o passado e, talvez, com o futuro: há uma promessa de liberdade para a criação de novos valores e instituições com o fim da continuidade, mas surge também a possibilidade de sobrevirem sentimentos de insegurança e angústia pelo fim da solidez dos referenciais sociais.

Porém, na situação dos revolucionários do século XIX, a permanência mais definida da duração temporal permite-lhes questionar muitas das instituições de seu tempo, não há,

---

[371] Rever p. 103.

entretanto, uma paralisação nos projeto de futuro, sendo a esperança em uma organização social diferente o que permite a forma específica assumida pelo narcisismo e o niilismo no imaginário terrorista. Hoje, o tempo é fragmentado e esta fragmentação parece colocar em risco qualquer projeção mais perene do futuro, eliminando também as disposições para valores morais que envolvam dever e auto-sacrifício.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A noção de modernidade carrega em si significados de renovação, de ruptura com o passado e da possibilidade do ser humano, questionando a validade de "verdades" antes absolutas e supra-humanas, construir ativamente as instituições e valores sociais.

Esta "libertação", entretanto, não se realiza para os indivíduos de forma ideal e plena, livre de sobressaltos; permanecem desejos ambivalentes de destruição e de manutenção do que está posto. O niilismo representaria esta situação: sentimentos ambíguos, significações diversas a respeito das rupturas e da duração, diferentes entendimentos e temores a respeito do "*nada*" que poderia advir com o fim das "verdades" absolutas.

Desde seu surgimento na segunda metade do século XIX com o sentido do desejo/temor do "nada" motivado por razões político-revolucionárias, o niilismo carrega uma grande variedade de significações no imaginário social. Igualmente diversas são as relações elaboradas em diferentes épocas e sociedades entre o niilismo e outros aspectos do imaginário, como a percepção da temporalidade e as formas de construção da individualidade.

Tanto a imprensa quanto a literatura do século XIX, nesta pesquisa restrita aos russos Turgueniev e Dostoiévski, revelaram uma significação do niilismo muito difundida na Europa da época: o niilista seria aquele que não respeita tradições, valores e instituições caros aos demais indivíduos de seu meio. Cético e materialista, nada seria sagrado para ele, nem mesmo os valores morais mais elementares como o respeito à vida. O niilista, nesta compreensão específica, não se importaria com a continuidade da organização social; suas propostas revolucionárias de ruptura com o passado não incluiriam possibilidades viáveis para o porvir.

Além desta construção imaginária, Dostoiévski amplia os sentidos do niilismo ao destacar em suas obras o que Albert Camus chamou de "revolta metafísica"[372], evocando como um de seus ícones o personagem Ivan Karamázov. Ivan, Kiríllov e outros personagens do romancista apontam para outra significação do niilismo, mas que não se coloca em contradição com a primeira: o niilista, desesperado em um mundo cujas instituições encontram-se em processo de fragmentação, agarra-se a ideais (a "Liberdade", a "Causa" etc.) como fonte de orientação de suas condutas. O grande problema para Dostoiévski é que o niilista torna-se "lacaio" do próprio pensamento, dispondo-se até mesmo a morrer em nome de seu ideal.

---

[372] CAMUS, A. op. cit. p. 37-123.

Da Rússia à Europa ocidental e Estados Unidos, a compreensão de niilismo, em ambas as significações mencionadas, seria ainda mais difundida pela imprensa após a escalada do terrorismo-anarquista. “Fanatismo”, “amoralidade”, “vontade de destruição” de toda a organização social foram algumas das características “niilistas” atribuídas aos anarquistas. Pudemos discutir, todavia, como tais noções possuíam significações diversas ao atentar para os valores e imagens simbólicas dos próprios terroristas: sentidos particulares de individualidade e dever moral tornavam os revolucionários, de certa forma, incompreensíveis para governantes, imprensa e “burguesia” da época.

De forma geral, as significações discutidas para o niilismo na segunda metade do século XIX convergem para o grande temor face à possibilidade, colocada pela modernidade, da transformação social pelos indivíduos. Pode-se romper com as instituições e valores do passado, e os revolucionários pretendiam fazê-lo ativamente em nome de seus ideais socialistas e anarquistas; os favoráveis à ordem social do momento, porém, temiam que tais ideais simplesmente colocariam fim a *toda* organização social. Assim, no imaginário de segmentos detentores do poder, o niilismo – a aniquilação, o advento do “nada” - significava a possibilidade do mundo social niilificar-se por completo.

Em contraste com esta significação, discutiu-se os sentidos do niilismo no imaginário atual: mais do que o temor do fim da organização social, o niilismo contemporâneo revela o medo da fragmentação da individualidade.

Um primeiro elemento imaginário relacionado a esta nova significação é a percepção de uma temporalidade cujo fluxo tornou-se descontínuo. A confiança na duração temporal, fundamental para os projetos revolucionários do século XIX, parece esvair-se para o indivíduo contemporâneo; com ela esvai-se também a tolerância ao auto-sacrifício e aos valores morais que envolvam engajamento e *deveres* para com o outro.

A duração fragmentada indica a desintegração constante dos referenciais sociais –laços interpessoais, deveres morais e instituições. O indivíduo contemporâneo, envolto nesta fluidez, não possui o espelho do “outro” para a construção de seu próprio “eu”, tampouco uma referência sólida de “iguais” em uma comunidade.

Esta sensibilidade temerosa, angustiada e insegura encontra-se envolta no niilismo, na ameaça de tornar-se “nada”, embora desta vez não significando o fim do mundo social, mas o fim de si mesmo enquanto individualidade. Nesse sentido o narcisismo se coloca em relação estreita com o niilismo (mas sem confundir-se com ele): como uma defesa psicológica manifesta através das significações simbólicas disponíveis em cada realidade social, o narcisismo buscaria um novo triunfo do “eu”, poderoso e onipresente, que abraçaria mais uma

vez – levando-se em consideração seu caráter psicologicamente regressivo - o mundo que circunda o indivíduo.

A ambivalência, entretanto, mantém-se: a tentativa de “fusão” “eu-mundo” deve realizar-se, no imaginário atual, através do movimento constante, não pelo repouso ou um “retorno” aos laços rígidos das comunidades do passado. O novo “eu” narcisista tampouco deve ser fixo ou ele não conseguiria unir-se a um mundo fluído, ele deve reconstruir-se a todo o momento, deixando-se levar pelas novidades do consumo, da moda, das “tribos” e grupos, da tecnologia etc.

Eis o indivíduo contemporâneo, cuja única esperança é a vã tentativa de “auto-ajudar-se”, de apoiar-se nos poucos fragmentos sólidos de seu “eu” para tentar buscar rápidas golfadas de ar em meio aos vagalhões etéreos da fluidez vazia de nosso tempo.

FONTES

Artigos de Jornais

-AN anarchist's confession. **The New York Times,** Nova Iorque, 4 apr., 1892.
-ANARCHIST plots in Paris. **The New York Times,** Nova Iorque, 16 apr., 1892.
-ASSASSIN Czolgosz is executed at Auburn. **The New York Times,** Nova Iorque, 30 oct., 1901.
-CASERIO at the guillotine. **The New York Times,** Nova Iorque, 16 aug, 1894.
-CASERIO'S death. **The New York Times,** Nova Iorque, 17 aug, 1894.
-DEEDS of the terrorists. **The New York Times**, Nova Iorque, 15 sep. 1881.
-DID Ravachol's head utter a word? **The New York Times,** Nova Iorque, 17 aug., 1892.
-DIED before the knife fell. **The New York Times,** Nova Iorque,23 may., 1894.
-EUROPE'S struggle with the anarchists. **The New York Times**, Nova Iorque, 5 apr. 1881.
-FOR killing the Empress. **The New York Times,** Nova Iorque, 11 nov., 1898.
-FOR killing the empress. **The New York Times,** Nova Iorque, 11 nov., 1898.
-FRENCH Nihilists. **The New York Times,** Nova Iorque, 28 oct., 1882.
-L'ARRESTATION de Ravachol. **Le Petit Journal Illustré**. Paris, n° 73, samedi, 16 avr., 1892.
-LA dynamite à Paris. **Le Petit Journal Illustré**. Paris, n° 104, samedi, 19 nov., 1892.
-GENERAL foreign: from the Executive Committee. **The New York Times**, Nova Iorque, 25 dec., 1879. p. 3.
-MORE dynamite in Paris. **The New York Times,** Nova Iorque, 28 mar., 1892.
-NECHAYEFF the Nihilist. **The New York Times**, Nova Iorque, 19 feb., 1884.
-RAVACHOL dans as cellule. **Le Petit Journal Illustré**. Paris, n° 76, samedi, 7 mai., 1892.
-RAVACHOL put to death. **The New York Times,** Nova Iorque, 12 jul., 1892.
-RECORD of the assassins. **The New York Times**, Nova Iorque, 25 abril, 1879.
-SEM título. **The New York Times**, Nova Iorque, 25 dez. 1866.
-TERROR reigns in Paris. **The New York Times,** Nova Iorque, 30 mar., 1892.
-THE bomb again in Paris **The New York Times,** Nova Iorque, 13 feb., 1894.
-THE bomb thrower found. **The New York Times,** Nova Iorque, 11 dec., 1893.
-THE guillotine's sure work. **The New York Times,** Nova Iorque, 6 feb., 1894.
-THE nihilists. **The New York Times**, Nova Iorque, 1 set. 1878.
-THE Paris bomb thrower. **The New York Times,** Nova Iorque, 14 feb. 1894.
-THE russian nihilists. **The New York Times**, Nova Iorque, 24 abril, 1881.
-THE russian peasantry. **Freedom**, Londres, vol. 2, n. 24, sep. 1888.
-UNE bombe au Café Terminus. **Le Petit Journal Illustré**. Paris, n° 171, samedi, 26 fev., 1894.
-VAST anarchist conspiracy." **The New York Times,** Nova Iorque, 16 feb., 1894.
-WHAT the nihilists have done. **The New York Times**, Nova Iorque, 14 março, 1881.
-WHAT the Nihilists want. **The New York Times**, Nova Iorque, 24 mar. 1881.

Canções

-FIORENZO; SANTINO. Inno Individualista. In: **Canções Revolucionárias 2**. Natal: DHNET, 2006. 1 CD (MP3). [1900].
-GORI, Pietro. Sante Caserio. In: **Canções Revolucionárias 1**. Natal: DHNET, 2006. 1 CD (MP3). [1894].

-LES 4 Barbus. La Dynamite. In: LES 4 Barbus. **Chansons Anarchistes**. Paris: Studios Emo, s/d. 1 disco. Lado 1, faixa 2. (Coleção Hommes et faits du XXe Siècle).
-_____. La Ravachole. **Chansons Anarchistes**. Paris: Studios Emo, s/d. 1 disco. Lado 1, faixa 7 [1894]. (Coleção Hommes et faits du XXe Siècle).
-_____. Ravachol. In: **Chansons Anarchistes**. Paris: Studios Emo, s/d. 1 disco. Lado 1, faixa 6. [??] (Coleção Hommes et faits du XXe Siècle).
-RENÉ BINAMÉ. La java des bons-enfants. In: _____. **71-86-21-36**. Houx: Aredje, 1996. 1 CD. Faixa 6 [1912].

Literatura (Rússia)

-DOSTOIÉVSKI, F. **Os demônios.** São Paulo: Ed. 34, 2004a. [1872]
-_____. **Os irmãos Karamázov.** Rio de Janeiro: Ediouro, 2004b. [1880]
-_____. **Recordações da casa dos mortos**. São Paulo: Nova Alexandria, 2006. [1861-1862]
-TURGUENIEV. I. **Pais e filhos.** São Paulo: Abril, 1981. [1862]

Literatura (Auto-ajuda)

-ATKINSON, W. **Thought vibration**. Cornerstone Publishing, 2001. [1908] (Edição eletrônica). Disponível em cornerstone.wwwhubs.com/framepage.htm. Acesso em 26/03/05.
-CARNEGIE, D. **Como fazer amigos e influenciar pessoas.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2003. [1936].
-CURY, A. **Pais brilhantes, professores fascinantes.** Rio de Janeiro: Sextante, 2003 [2003].
-_____. **Você é insubstituível** (bolso). Rio de Janeiro: Sextante, 2002 [2002].
-CUTLER, H.; DALAI-LAMA XIV. **A arte da felicidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1998].
-JOHNSON, S. **Quem mexeu no meu queijo?** Rio de Janeiro: Record, 2005 [1998].
- LAGO, B. **Revendo a auto-ajuda.** Petrópolis: Vozes, 1999. [1999]
-MARTHE, M. O alto-astral da auto-ajuda. **Veja**. São Paulo, ano 35, n° 45, p.115. nov. 2002.
-MULFORD, P. **Thoughts are things**. Cornerstone Publishing, 2001. [1908] (Edição eletrônica). Disponível em cornerstone.wwwhubs.com/framepage.htm. Acesso em 26/03/05.
-NIVEN, D. **Os 100 segredos das pessoas felizes.** Rio de Janeiro: Sextante, 2000 [2000].
-PEALE, N. **O poder do pensamento positivo.** São Paulo: Cultrix, 2004 [1952].
-PEASE, A e PEASE, B. **Por que os homens fazem sexo e as mulheres fazem amor?** Rio de Janeiro: Sextante, 2000. [2000].
-SHINYASHIKI, R. **Heróis de verdade.** São Paulo: Gente, 2005 [2005].
-SMILES, S. **Self-help.** Boston: Ticknor and Fields, 1863. [1859]. Disponível em www.gutenberg.org/etext/935. Acesso em 12/01/2007.

Depoimentos, memórias e demais fontes

-AVAKUMOVIC. I. A statistical approach to the revolutionary movement in Rússia, 1878-1887. **Slavic and East European Review.** Beloit, vol. 18, n. 2, p. 182-186, apr. 1959.
-BERKMAN, A. **Prison memoirs of an anarchist.** New York: The New York Review of Books, 1999.
-CAPPON, S.; LUCHENI, L. **Memórias do assassino de Sissi**. São Paulo: Novo Conceito, 2007.
-CLAUSEWITZ, C. **A campanha de 1812 na Rússia**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
-EMERSON, R. **A conduta para a vida.** São Paulo: Martin Claret, 2003.

-_____. **Ensaios**. São Paulo: Martin Claret, 2003.
-GOLDMAN, E. **Living my life.** New York: Penguin Books, 2006.
-_____. **O indivíduo na sociedade**. Lisboa: Colectivo Maquinetas, 1986.
-_____. The psycology of political violence. _____. **Anarchism and other essays**. New York/London: Mother Earth Publishing Association, 1911. p. 85-114. Disponível em: dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives. Acesso em 10 set. 2006.
-HENRY, É. [Interrogatório]. MAITRON, J. **Ravachol y los anarquistas**. Madrid: Huerga y Fierro, 2003. p. 97-119.
-_____. A defesa de um terrorista. WOODCOCK. G. **Os grandes escritos anarquistas.** Porto Alegre: L&PM, 1998. p. 178-185.
-_____. Lettre au directeur de la Conciergerie. GUÉRIN, D. **Ni dieu ni maitre:** anthologie de l'anarchisme III. Paris: François Maspera, 1980. p. 58-65.
-LOMBROSO, C. **Los anarquistas.** Madrid: Jucar, 1977. Dsponível em www.antorcha.net/biblioteca_virtual/derecho/lombroso/indice.html Acesso em 02/01/08.
-MAQUIAVEL, N. **A arte da guerra.** Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.
-NETCHAÏEV, S. Le catéchisme du révolutionnaire. **Hermésia**. Aout. 2003. Disponível em webzine.hermesia.org. Acesso em 03/01/2006.
-PROUDHON. P-J. **Sistema de contradições econômicas ou Filosofia da miséria.** São Paulo: Ícone, 2003.
-RAVACHOL. **Déclaration de Ravachol (interdite lors de son procès en 1892)** Zanzara athée, 2004. p. 3. Disponível em www.infokiosque.lautre.net Acesso em 08 de fev. 2006.
-_____. Las memorias de Ravachol. MAITRON, J. **Ravachol y los anarquistas**. Madrid: Huerga y Fierro, 2003. p. 53-95.
-STIRNER, M. **O único e sua propriedade.** Lisboa: Antígona, 2004.
-THOREAU, H. **A desobediência civil.** Porto Alegre: L&PM, 2001.
-TOSTI, G. Anarchistic Crimes. **Political Science Quarterly.** New York, vol. 14, n. 3. p. 404-417. sep. 1899.
-ULIANOV. A. Programa da Fração Terrorista do partido A Vontade do Povo. FERNANDES, R. (org).**Dilemas do socialismo:**a controvérsia entre Marx, Engels e os populistas russos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 121-123. [1887].

Ilustrações das Capas dos Capítulos

→ Capítulo I
-Fig.1 –BOMB attack on Alexander II. Illustrated London News, Londres, 23 apr., 1881. Retirado de encarta.msn.com. Acesso 14/09/2006.
-Fig.2 – SERGEI Nechaev. Rússia, fotógrafo desconhecido, data desconhecida. Retirado de www.art.com. Acesso 14/09/2006.

→ Capítulo II
-Fig.1- RAVACHOL. França, fotógrafo desconhecido (Ficha policial/Arquivos da Prefeitura de Polícia de Paris), [1892?]. Reproduzido a partir de RAVACHOL. **Déclaration de Ravachol (interdite lors de son procès en 1892)** Zanzara athée, 2004. p. 3. Disponível em www.infokiosque.lautre.net Acesso em 08 de fev. 2006.
-Fig.2- GAETANO Bresci. Lugar desconhecido, fotógrafo desconhecido, data desconhecida. Reproduzido a partir de it.wikipedia.org. Acesso em 08 de fev. 2006.
-Fig. 3- CZOLGOSZ. EUA, fotógrafo desconhecido (Ficha policial), 1901. Reproduzido a partir de www.departments.bucknell.edu. Acesso em 08 de fev. 2006.

-Fig. 4- MICHELE Angiolillo. Lugar desconhecido, fotógrafo desconhecido, data desconhecida. Reproduzido a partir de www.anarca-bolo.ch/a-rivista/310/65.htm Acesso em 08 de fev. 2006.
-Fig.5- VAILLANT. Lugar desconhecido, artista desconhecido, data desconhecida. Reproduzido a partir de ytak.club.fr/images/vaillant.gif. Acesso em 08 de fev. 2006.
-Fig.6- LUCHENI Louis. Suíça, fotógrafo desconhecido (Ficha policial), 1898. Reproduzido a partir de CAPPON, S.; LUCHENI. L. **Memórias do assassino de Sissi.** São Paulo, Novo Conceito, 2007.
-Fig.7- GERONIMO Caserio. França, fotógrafo desconhecido (Ficha policial/Arquivos da Prefeitura de Paris), 1894. Reproduzido a partir de MAITRON, J. **Ravachol y los anarquistas.** Madrid: Huerga & Fierro, 2003.
-Fig. 8- ÉMILE Henry. França, fotógrafo desconhecido (Ficha policial/Arquivos da Prefeitura de Paris), 1894. Reproduzido a partir de MAITRON, J. **Ravachol y los anarquistas.** Madrid: Huerga & Fierro, 2003.

→ Capítulo III

-Fig.1- GOYA, Francisco José. **Saturno devorando a uno de sus hijos.** 1821. Óleo sobre gesso transferido para tela. Madri, Museo del Prado. Retirado de www.culturageneral.net. Acesso em 10/05/2008.
-Fig.2- MUNIZ, Vik. **Narciso, depois de Caravaggio**: Pictures of Junk. 2005. Fotografia de Instalação. Retirado de http://www.renabranstengallery.com/Muniz_Narcissus.html. Acesso em 10/05/2008.

BIBLIOGRAFIA

-ANDERSON, P. **As origens da pós-modernidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
-ANSART. P. As humilhações políticas. MARSON, I.; NAXARA, M. (org.) **Sobre a Humilhação**: sentimentos, gestos palavras. Uberlândia: EDUFU, 2005. p. 15-30.
-ARALDI, C. **Niilismo, criação, aniquilamento:** Nietzsche e a filosofia dos extremos. Sãp Paulo/Ijuí: Discurso Editorial/UNIJUÍ, 2004.
-BAKHTIN, M. **Problemas da poética de Dostoiévski.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
-BAUDRILLARD. J. **O espírito do terrorismo**. Porto: Campo das Letras, 2002.
-BAUMAN, Z. **Amor líquido**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
-_____. **Comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
-_____. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
-_____. **Tempos líquidos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007a.
-_____. **Vida líquida.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
-BERGSON, H. **Duração e simultaneidade.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.
-_____. **Matéria e memória.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.
-BERLIN, I. **Pensadores Rusos.** Mexico D.F.: Fondo de Cultura Econômica, 1980.
-BLOCH, M **Apologia da história ou o ofício do historiador.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
-BRUNELLI, A. **"O sucesso está em suas mãos":** análise do discurso de auto-ajuda. Campinas: UNICAMP, 2004. (tese de doutorado).
-CAHM, C. Propaganda by deed: the development of the idea. _____. **Kropotkin and the rise of revolutionary anarchism**: 1872-1886. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. p. 76-91.
-CAMUS, A. **O homem revoltado.** Rio de Janeiro: Record, 2003.

-CASTORIADIS, C. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
-_____. **As encruzilhadas do labirinto III:** o mundo fragmentado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
-_____. **As encruzilhadas do labirinto IV:** a ascensão da insignificância. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
-_____. **Feito e a ser feito:** as encruzilhadas do labirinto V. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
-CHAGAS, A. **A ilusão no discurso da auto-ajuda e o sintoma social.** Ijuí: UNIJUÍ, 2001.
-_____. **O sujeito imaginário no discurso de auto-ajuda.** Ijuí: UNIJUÍ, 2002.
-ELIAS, N. **A sociedade dos indivíduos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
-FERNANDES, R. **Dilemas do socialismo:** a controvérsia entre Marx, Engels e os populistas russos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
-FINE, S. Anarchism and the assassination of McKinley. **The American Historical Review**. Washington , vol. 60, n° 4, p. 777-199, jul. 1955. p. 777-779.
-FOERSTER-NIETZSCHE, E. Prefácio à edição alemã [1901]. In: NIETZSCHE, F. **Vontade de Potência**. Rio de Janeiro: Ediouro. s/d. p. 74-80.
-FREUD. S. **Inibições, sintomas e angústia.** Rio de Janeiro: Imago, 2001.
-_____. **O futuro de uma ilusão.** Rio de Janeiro: Imago, 1997a.
-_____. **O mal-estar na civilização.** Rio de Janeiro: Imago, 1997b.
-FROMM, E. **Medo à liberdade.** Rio de Janeiro: Zahar ed., 1977.
-GINZBURG, C. Freud, o homem dos lobos e os lobisomens. p. 207-217. _____. **Mitos, emblemas, sinais.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
-GOOCH, B. A century of historiography on the origins of the Crimean War. **The American Historical Review**. Washington, vol. 62, n° 1, oct. 1958. p. 33-58.
-GREGORY, S. Dostoevsky's The Devils and the Antinihilist Novel. **Slavic Review**. Champaign, vol. 38, n. 3, p. 444-455, sep. 1979.
-HAROCHE, C. Descontinuidade e intangibilidade da personalidade: a relação com o tempo no individualismo contemporâneo. **ArtCultura.** Uberlândia, n° 9, p. 93-99. jul-dez, 2004.
-HOBSBAWN, E. **A era do capital, 1848-1875.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
increvablesanarchistes.org. Acesso em 23/07/06.
-JENSEN, R. Daggers, rifles and dynamite: anarchist terrorism in nineteenth century Europe. **Terrorism and Political Violence**. Oxford, vol. 16, n. 1. p. 116-153. spring, 2004.
-_____. The International Anti-Anarchist Conference of 1898 and the origins of Interpol. **Journal of Contemporary History** , Londres, vol 16, n° 2, p. 323-347, apr. 1981.
-LASCH, C. **O mínimo eu**: sobrevivência psíquica em tempos difíceis. São Paulo: Brasiliense, 1990.
-_____. **The culture of narcissism.** New York: WW Norton & Company, 1991.
-LAY, H. "Beau Geste!" (On the readabily of terrorism). **Yale French Studies.** New Haven, n° 101, p. 79-100, 2001.
-LIPOVETSKY,G. **A era do vazio.** Barueri: Manole, 2005.
-_____. **A felicidade Paradoxal.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007a
-_____. **A sociedade da decepção.** Barueri: Manole, 2007b.
-_____. **A sociedade pós-moralista.** Barueri: Manole, 2005.
-_____. **Os tempos hipermodernos.** São Paulo: Barcarolla, 2004.
-LOPREATO, C. A respeito de si mesmo: humilhação e insubmissão. MARSON, I.; NAXARA, M. (org.) **Sobre a Humilhação**: sentimentos, gestos palavras. Uberlândia: EDUFU, 2005. p. 247-263.
-MADISON, C. Benjamin R. Tucker: individualist and anarchist. **The New England Quarterly.** Boston, vol. 16, n° 3, p. 444-467, sep. 1943.

-MANFRÉDONIA, G. **1894:** les lois scélérates. Disponível em increvablesanarchistes.org. Acesso em 23/07/06.
-McCLELLAN, W. Nechaevshchina: an unknown chapter. **Slavic Review**. Champaign, vol. 32, n° 3, sep. 1973. p. 546-553.
-MELLA, R. **Primeiro de maio, dia de luto e luta**: A tragédia de Chicago. Rio de Janeiro: SINDSPREV-RJ/SINDISCOPE/Achiamé, 2005.
-MONTEIRO, F. **Liberdade e autonomia**: dificuldades emocionais em sua construção educativa. Uberlândia: Faculdade Católica de Uberlândia, 2006. [Monografia].
-_____. O "Transcendentalismo Americano" de Ralph Emerson: uma inspiração para a literatura de auto-ajuda. **XIª Semana de Filosofia/I Colóquio de Ontologia/I Encontro Nacional de Pesquisa em Filosofia: Resumos de Comunicações.** Uberlândia, 2006. Resumo de trabalho apresentado no evento. [CD-ROM]
-NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Rideel, 2005 [1883-85].
-_____. O niilismo europeu. _____. **Vontade de Potência**. Rio de Janeiro: Ediouro. s/d. p. 85-126.
-_____. **Genealogia da Moral.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998 [1887].
-_____. **Sabedoria para depois de amanhã.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.
-NORTE, S. **Bakunin:** sangue, suor e barricada. Campinas: Papirus, 1988.
-PECORARO, R. **Niilismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
-PASSETTI,E; OLIVEIRA, S. (orgs) **Terrorismos.** São Paulo:EDUC, 2006.
-PEIXOTO, P. **Atentados políticos.** São Paulo: Paumape, 1990.
-PIPES, R. Russian conservatism in the second half of the nineteenth century. **Slavic Review**. Champaign, vol. 30, n. 1, p. 121-128, mar. 1971.
-_____. **Russia under the old Regime.** London: Penguin Books, 1995.
-POMPER, P. Netchaev and Tsaricide: the conspiracy within the conspiracy. **Russian Review**. Lawrence,vol. 33, n° 2, apr. 1974. p. 123-138.
-REIS FILHO, D. Revolução e liberdade: a trajetória de Alexandre Herzen. **Verve**. São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais/PUC-SP, n° 3, p. 50-74. abril 2003.
-RÜDIGER, F. **Literatura de auto-ajuda e individualismo.** Porto Alegre: Ed.UFRGS, 1996.
-SAHLINS, M. **Ilhas de História.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
-SEIXAS, J. Os tempos da memória: (des)continuidade e projeção. Uma reflexão (in)atual para a história? **Projeto história.** São Paulo, n°24, jun. 2002. p. 43-63.
-_____. Mémoire et oubli – anarchisme et syndicalismo révolutionnaire au Brésil. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1992.
-STIRNER, M. **O Único e sua Propriedade**. Lisboa: Antígona, 2004. [1845].
-SUMNER, B. **Pedro, o Grande e o despertar da Rússia.** Rio de Janeiro: Zahar, 1963.
-TRATEMBERG, M. **A revolução russa.** São Paulo: Faísca, 2007.
-VOLPI, F. **O niilismo**. São Paulo: Loyla, 1999.
-WOODCOCK, G. **Anarquismo:** uma história das idéias e movimentos libertários. vol. 2. Porto Alegre: L&PM, 1984.
-ZE'EV, I. Individual terror: concept and typology. **Journal of Contemporary History**. Londres, vol 12, n° 1, p. 43-63, 1977.

ANEXO

Nestas tabelas a primeira linha refere-se às datas de publicação da listagem dos mais vendidos da semana. Os números da tabela referem-se à colocação daquele título entre os 10 mais vendidos durante aquela semana (onde “0” significa décimo lugar e “-” que ele não apareceu entre os mais vendidos naquela data).