

MEMÓRIAS DO LEITO DE MORTE: DELÍRIO PATOLÓGICO DE BRÁS CUBAS OU ACERTO DE CONTAS COM A MODERNIDADE?

Giscard Farias AGRA¹

Às portas da morte, sucumbindo ante uma pneumonia que lhe prostra no leito que virá a ser o de sua morte, Brás Cubas, personagem de Machado de Assis, descreve para o leitor de suas memórias póstumas o seu “delírio de morte”, prevendo ainda que, algum dia, por ser o primeiro a relatar tal experiência, a “ciência o agradecerá”.

Várias são as cenas que lhe sucedem nesse delírio: primeiro, é ele transformado na figura de um barbeiro chinês; depois, na *Summa Theologica* de S. Tomás; ainda, tornado novamente humano, cavalgou um hipopótamo em direção “à origem dos séculos”.

Por fim, em meio a essas tantas imagens que o findar de sua vida lhe proporciona, Brás tem a oportunidade de encontrar-se com a própria natureza, transfigurada numa gigantesca imagem feminina.

Caiu do ar? destacou-se da terra? não sei; sei que um vulto imenso, uma figura de mulher me apareceu então, fitando-me uns olhos rutilantes como o sol. Tudo nessa figura tinha a vastidão das formas selváticas, e tudo escapava à compreensão do olhar humano (...); ao cabo de algum tempo, que foi breve, perguntei quem era e como se chamava: curiosidade de delírio.
- Chama-me Natureza ou Pandora; sou tua mãe e tua inimiga. (...) Entendeste-me? (...)
- Não, respondi; nem quero entender-te; tu és absurda, tu és uma fábula. Estou sonhando, decerto, ou, se é verdade que enlouqueci, tu não passas de uma concepção de alienado, isto é, uma cousa vã, que a razão ausente não pode reger nem palpar (ASSIS, 2006, p. 26-27).

Ao contemplá-la de perto, o defunto autor descreve-a como sendo um ser “quieto”, sem “nenhuma contorção violenta, nenhuma expressão de ódio ou ferocidade”, “a feição única, geral, completa, era a da impassibilidade egoísta, a da eterna surdez, a da vontade imóvel”, mas, ao mesmo tempo, no rosto de “expressão glacial, havia um ar de juventude, mescla de força e viço” (ASSIS, 2006, p. 27).

No diálogo que se estabelece entre Brás e a natureza, esta lhe diz ser sua “mãe” e “inimiga”. O susto que o então futuro defunto tem ao ouvir tal assertiva é percebido pelo ser,

¹ Mestre em História pela Universidade Federal de Pernambuco e professor da Universidade Federal de Campina Grande (UAHG/UFCG).

que lhe revela que sua inimidade não mata, mas se configura no próprio ato de viver, por si só, uma dor. “Vives, não quero outro flagelo” (ASSIS, 2006, p. 26).

É neste momento que Cubas expressa uma outra visão sobre aquele ser: “tu és absurda, tu és uma fábula”.

Esta passagem nos parece extremamente significativa, a ponto de a elegermos para analisar neste texto. Somos levados a crer que a acusação de “absurda” e de “fábula” que Brás Cubas faz àquele ser não se deu somente em virtude da afirmação de que a vida em si é um flagelo, como poderíamos ser levados a crer numa primeira leitura. Lemos este trecho da obra sob outro enfoque, partindo de um outro problema, lançando um novo olhar.

A produção de (um) Brás Cubas

O diálogo estabelecido entre Brás Cubas e o ser que surgiu em seu delírio de morte não nos parece de maneira alguma delirante, como o defunto autor propõe. Machado de Assis, ao incluir tal trecho na obra, parece-nos ter narrado um verdadeiro ajuste de contas não entre um ser imaginário surgido em um delírio e o moribundo Brás Cubas, mas entre a própria natureza e aquilo que Cubas representava, o homem de ciência do século XIX.

Brás Cubas, apesar de não reconhecer devidamente o papel da ciência na sua vida – ao graduar-se em Coimbra, por exemplo, afirma ter-se sentido “logrado, ainda que orgulhoso”, pois a Universidade havia-o atestado “uma ciência que (...) estava longe de trazer arraigada no cérebro” (ASSIS, 2006, p. 51) – demonstra em diversas situações práticas de sua vida que o seu contato com o conhecimento científico havia construído nele um olhar distinto dos demais, um olhar “superior”, que o levava a observar, ler, qualificar e nomear o mundo e as pessoas de maneira racional, lógica, linear, dicotômica.

Podemos citar como exemplo o ar de deboche de Brás quando percebe o temor de Eusébia e Eugênia ao depararem-se com uma borboleta preta na varanda de sua casa. Temor movido unicamente pela superstição “irracional” da cor do bicho. “Saí, a rir comigo da superstição das duas mulheres, um rir filosófico, desinteressado, superior” (ASSIS, 2006, p. 62). Cubas, entretanto, não poderia jamais temer a borboleta meramente por sua cor, por superstição, já que seu olhar sobre o mundo deveria ser científico. Por isso mesmo que, no dia seguinte àquela cena, ao deparar-se com outra borboleta preta, que lhe adentrou o quarto, pousou-lhe na testa e finalmente foi descansar sobre um retrato de seu pai, Brás não pôde rejeitar tal animal unicamente baseado na superstição de sua cor negra. Como homem movido por um olhar científico, Cubas racionalizou motivos para eliminá-la, motivos que não fossem

aqueles estabelecidos por uma visão supersticiosa, mas motivos baseados no olhar racional. “O gesto brando com que, uma vez posta, começou a mover as asas, tinha um certo ar escarinho, que me aborreceu muito” (ASSIS, 2006, p. 63)². O ar de deboche que o defunto autor sentiu no pequeno inseto selou o destino deste.

Cubas contradiz-se, entretanto, pois deixa escapar que, se fosse azul, a borboleta não teria tido o mesmo destino, não sendo, portanto, o ar escarinho da borboleta preta que a levou à morte por um golpe de toalha, mas, definitivamente, sua cor. “Também por que diabo não era ela azul?” (ASSIS, 2006, p. 63).

A superioridade que sentia ter sobre Eusébia, Eugênia e Eulália, para além da sua posição social e econômica no Brasil imperial escravocrata e paternalista, em parte, dava-se também pelo conhecimento científico que possuía em contraposição aos conhecimentos do senso comum possuídos por aquelas três mulheres, duas delas, pretendentes suas.

A “flor da moita” (ASSIS, 2006, p. 62), por exemplo, era bela, com olhos tão lúcidos, uma boca tão fresca, uma compostura tão senhoril... mas coxa. Machado de Assis inventa, desta maneira, uma personagem que representa justamente a oposição às idéias de eugenia que já circulavam no Brasil, e deposita tal crítica ironicamente sobre uma personagem nomeada “Eugênia”: alguém coxa, mal nascida de um relacionamento extra-conjugal entre o glosador Vilaça e Eusébia, de encontros na “moita” (CHALHOUB, 2003).

E Eulália, ou Nhã-Loló, filha do Damasceno, “moça graciosa”, mas “deselegante”, a “flor” no meio do “pântano” (ASSIS, 2006, p. 149), que, envergonhando-se por alguns hábitos protagonizados por familiares, como, por exemplo, do pai, que andava metido em rinhas de galo, “dava-se ao esforço de mascarar a inferioridade da família” (ASSIS, 2006, p. 149). A morte de Eulália, em decorrência de epidemia de febre amarela, como quase tudo na vida e na morte de Brás Cubas, também foi racionalizada: a “lógica da febre”, segundo a filosofia do humanitismo formulada por Quincas Borba – uma crítica machadiana às teorias científicas do século XIX, em especial, ao darwinismo social de Herbert Spencer –, assegurava a sobrevivência dos mais adaptados, descartando os mais fracos, daí Nhã-Loló sucumbir à doença, como alguém não adaptada àqueles tempos, alguém “inferior” (CHALHOUB, 2003).

Assim agindo em suas práticas cotidianas e nas relações que estabelecia com os outros à sua volta, Brás Cubas, apesar de afirmar que a ciência não havia lhe “arraigado no cérebro”, era um homem que lia e classificava o mundo segundo a formação acadêmica do

² Cubas tenta entender, até mesmo, os motivos pelos quais a borboleta teria pousado inicialmente em sua testa e logo depois ido descansar sobre a foto de seu pai, atribuindo certa racionalidade aos atos do animal.

século XIX com que tinha entrado em contato em seus estudos na Europa, guiando-se em muitos episódios de sua vida conforme regia o conhecimento científico. Havia, portanto, tornado-se um homem de ciência.

E, até mesmo em seu delírio de morte, Cubas é orientado por tal conhecimento. Quando se defronta com um ser que se denomina como a própria “Natureza”, a reação do homem de ciência é exatamente a de rejeitar a existência de tal coisa, a de classificar-lhe por “absurda”, chamar-lhe de “fábula”.

Talvez resida aí justamente a “responsabilidade” que o diploma acadêmico lhe impunha: reger sua vida pelos enunciados da ciência. “Explico-me: o diploma era uma carta de alforria; se me dava a liberdade, dava-me a responsabilidade” (ASSIS, 2006, p. 51). E, até mesmo, a intenção juvenil, “superficial”, “tumultuária” e “petulante” de “prolongar a Universidade pela vida adiante...” tenha também o caráter simbólico de levar a ciência para os diversos setores de leitura das coisas do mundo (ASSIS, 2006, p. 51).

Como homem formado por uma academia, sujeito do século XIX, conhecedor do saber científico, Cubas é produzido como aquele que está colocado num lugar privilegiado socialmente, instituído pela força persuasiva dos discursos modernizantes. Cubas é, assim, alguém “superior” aos demais, alguém que olha a todos por cima, um sujeito conhecedor das “verdades do mundo” e, desta maneira, ocupante de um lugar privilegiado na sociedade que vive, mesmo vivendo basicamente do nome de sua família.

Desta maneira, como homem de ciência do século XIX, circulador dos discursos modernizantes, Cubas organiza a sua leitura de mundo de acordo com esses ideais. É a partir destes elementos que enxerga e descreve tudo à sua volta, inclusive as relações que estabelece com os demais sujeitos, consigo próprio e com o ambiente que o cerca.

É, desta maneira, portanto, racional, objetiva e culturalmente, que vê, lê e organiza a natureza e o seu próprio corpo.

A ciência de Cubas

O conhecimento científico do século XIX tinha como um de seus objetivos a libertação do homem dos domínios do mundo natural, a sua emancipação da natureza, pretendendo inverter a relação que o humano tinha para com o natural: relação que, de submissão, deveria passar a ser de dominação, de controle, previsão, ordem. Uma das pretensões científicas que embasou a construção do mundo moderno consistiu exatamente em inverter a relação de poder que a natureza tinha para com o homem, oferecendo a este a

possibilidade de manipulá-la, de subjugar-la, de colonizá-la, de aplicar-lhe a sua própria racionalidade. Ofereceu-lhe, assim, a possibilidade de não mais depender da natureza, criando condições para que ele fosse se distanciando dela.

O mundo moderno, na tentativa de afastar cada vez mais a influência da natureza sobre o homem, recorreu ao extremo oposto, paulatinamente quebrando as relações que o humano estabelecia com o natural. Foi, desta maneira, inventando categorias de operacionalização do cotidiano que não mais se ligassem ao meio natural.

A ciência moderna prometeu ao homem um completo domínio e controle sobre a natureza, invertendo, assim, a relação anteriormente estabelecida. A ciência opunha-se, desta maneira, à natureza e a tudo o que ela representava. O mundo moderno e seu conhecimento científico pretenderam manter controle total sobre o mundo natural, passando a considerá-lo mero objeto de colonização do homem moderno. Com isso, pretenderam também desatar os nós que ligavam o sujeito moderno à natureza há séculos, relações que haviam sido estabelecidas pelo humano e que permitiam uma vivência cooperativa com os elementos daquele mundo. Relações, estas, que os discursos modernizantes instituíram como dependência e pretenderam quebrar para que os homens estabelecessem outras relações.

Assim, a dependência humana da luz natural, sua orientação temporal pela posição ocupada pelo Sol, o transporte por meio de carros a tração animal e o trabalho na agricultura foram sendo substituídos pela luz elétrica, pelo tempo abstrato medido pelo relógio, pelo transporte por trens e carros e pelo trabalho nas indústrias e no comércio, etc. Neste mesmo sentido, as diversas tradições das chamadas medicinas populares – práticas indígenas, africanas, européias, asiáticas, dentre outras –, que estabeleciam uma íntima ligação entre os corpos doentes e os elementos da natureza, como plantas medicinais, chás, ervas, etc., foram sendo substituídas pela medicina científica alopática, exercida em hospitais e clínicas e tendo por profilaxia e terapêutica a posologia de soluções químicas laboratorialmente produzidas segundo a ciência farmacológica (AGRA, 2008).

Com a modernidade, portanto, essas relações entre homem e natureza que existiam há séculos foram paulatinamente sendo quebradas para dar lugar a outros vínculos, não mais com a natureza, mas com a artificialidade da ciência moderna pautada na racionalidade iluminista. O mundo natural, desta maneira, foi se transformando em um estranho para o homem de ciência que parecia querer ignorar a própria existência de uma realidade fora do ambiente científico, de uma realidade não manipulável, de uma realidade espontânea, enxergando tão somente o espaço laboratorial recortado para sua livre manipulação pelo homem (LATOURETTE, 2001, pp. 13-38).

E é exatamente esse estranhamento que lemos no delírio de morte de Brás Cubas. Ele, como homem de ciência, recusa-se a aceitar a própria existência da Natureza como um ser externo à ciência. Ao ser apresentado a ela, Cubas a repudia, não podendo crer que, no momento final de sua vida, é com a natureza, e não com a ciência, que ele deve tratar. Mais assustador ainda para ele deve ter sido perceber o quanto a ciência falhara em sua pretensão de domínio e classificação do natural, já que, segundo sua própria observação, mesmo sem ainda saber de quem se tratava, afirmou que na natureza “tudo escapava à compreensão do olhar humano” (ASSIS, 2006, p. 26).

Desta maneira, Brás Cubas, que ao longo de sua vida guiou-se pelo conhecimento científico, lendo e classificando o mundo de acordo com esses preceitos, até mesmo em seu delírio de morte age como um homem de ciência do século XIX ao ser confrontado pela natureza. Para ele – e, de maneira geral, para o conhecimento científico oitocentista –, a natureza deveria ser controlada, colonizada, manipulada, posto que era caótica, desordenada, irracional, “absurda”, uma “fábula”.

A racionalidade e a ordem deveriam, assim, ser estabelecidas pela ciência em detrimento da irracionalidade e da desordem do mundo natural. Era necessário, portanto, fazer prevalecer o discurso da ciência, os elementos da modernidade, e apagar os sinais que fossem ligados a elementos do atraso. A ciência em oposição à natureza, a cultura prevalecendo sobre o natural: eis a pretensão moderna.

Entretanto, o projeto de racionalidade moderna se mostra como uma mera pretensão nesta passagem da obra machadiana. E tal imagem nos é propiciada justamente por outro elemento que se tentou colonizar na modernidade, mas que fugia ao controle do império das luzes: o corpo.

As tentativas de construção de um sujeito moderno tentaram efetivar várias políticas de constituição de “corpos modernos”, entendidos estes como corpos saudáveis, produtivos e controláveis, segundo as normatizações da medicina higienista, do capitalismo industrial e do liberalismo. Estes projetos muitas vezes acabaram esbarrando, por sua vez, em elementos que impediam que tais corpos fossem o que se esperava deles, encontrando, desta maneira, corpos doentes, improdutivos e rebeldes contra os quais se produziu todo um arcabouço normativo de cunho legal no intuito de submetê-los ao condicionamento pretendido (FOUCAULT, 2000). A fragilização do corpo por meio de um agente nosológico, assim, aparece como um dos principais elementos que impedem a concretização do ideal de organismo saudável e produtivo e, desta maneira, de uma sociedade saudável e, portanto, moderna.

Os historiadores já há algum tempo vêm estudando como algumas doenças, quando irrompem em determinados espaços geográficos limitados e acometem um grande número de pessoas, constituindo-se, desta maneira, na forma “epidêmica”, podem lançar fagulhas das representações que a sociedade faz de si própria e de seus sujeitos, ajudando, assim, a ler como os sujeitos aí se articulam cultural e socialmente, entre si e para com os seus mortos, para lidarem com e resistirem à morte batendo-lhes à porta.

A doença é quase sempre um elemento de desorganização e de reorganização social; a esse respeito ela torna freqüentemente mais visíveis as articulações essenciais do grupo, as linhas de força e as tensões que o traspassam. O acontecimento mórbido pode, pois, ser o lugar privilegiado de onde melhor observar a significação real de mecanismos administrativos ou de práticas religiosas, as relações entre os poderes, ou a imagem que uma sociedade tem de si mesma (PETER et REVEL, 1995, p. 144).

Entretanto, a essa leitura, de cunho mais social, buscando as articulações entre os grupos que compõem uma sociedade ou uma comunidade, propomos uma outra, de cunho mais cultural, de viés mais intimista, mais voltada ao sujeito entendido como uma singularidade. Em vez de olhar para um universo com o objetivo de entender o indivíduo, propomos olhar para o indivíduo como possuidor de um universo próprio, particular, como um sujeito inserido sim em determinadas relações sociais e culturais, mas destacável nas maneiras de ver e perceber a doença e a morbidade. São essas experiências particulares do perceber-se doente e do sentir a fragilidade do corpo que propomos ao leitor, experiências possíveis de serem lidas a partir da adoção de textos intimistas – tais como diários ou memórias – como fontes para a operação historiográfica (CERTEAU, 2000).

E lemos a importância de tal desdobramento metodológico ao analisamos como o corpo constituiu o elemento silenciado pelos discursos modernizantes, nomeado como fonte de toda irracionalidade e impeditivo na produção de conhecimentos para a ciência. O conhecimento moderno tentou calar tudo aquilo que distanciava a ciência de sua pretensão de enunciar verdades absolutas, obtidas por meio de um aparato científico objetivo, e o corpo, visto como espaço das subjetividades, constituiu o alvo contra o qual a modernidade se voltou, tentando calá-lo na produção do conhecimento e submetê-lo a sua tecnologia de poder na pretensão de colonizá-lo e racionalizá-lo, tornando-o dócil com o fim de que não servisse mais como entrave à produção do sujeito moderno.

Entretanto, o corpo se rebelava, esgueirando-se por entre os salões, adentrando os laboratórios, por vezes gritando para poder ser ouvido. A ciência nunca conseguiu se livrar

absolutamente da presença desse “mal quisto”, pois o homem nunca chegou a ser um “cérebro extirpado” (LATOURE, 2001), ou um sujeito meramente filosófico tal qual a construção discursiva que inventou a figura de Sócrates como um corpo filosófico (ONFRAY, 1999), mas mesmo o cientista era um sujeito que possuía um corpo que muitas vezes possibilitava-lhe ou não algumas ações e alguns pensamentos. Um corpo que lhe permitia ver e dizer algumas coisas, e impedia-lhe de ver e dizer outras coisas. Um corpo que se cansava, sentia sede, fome, sono, angústia... um corpo que adoecia.

E é este corpo doente que queremos focar aqui neste texto. Se, como já vimos, os estudos históricos sobre a doença analisam-na como elemento que expõe uma determinada articulação entre sujeitos no meio social, entendemos que também a doença pode ser vista como algo que expõe determinadas articulações no âmbito particular dos sujeitos que aflige, articulações que dizem respeito às maneiras de ver e dizer o mundo a partir de um corpo fragilizado, a partir dos gritos do organismo, quando a materialidade corpórea acaba falando mais alto que a racionalidade cerebral.

É assim que lemos o acerto de contas entre Brás Cubas e a natureza no findar da vida daquele. Cubas que, como dissemos, regeu a sua vida pelos conhecimentos científicos, acometido de uma doença, passou a ter “delírios” que lhe precederam a morte física. Dentre esses delírios, que para um homem como ele eram imagens irracionais, posto que a racionalidade que estava presente em seu cérebro era a racionalidade linear e objetiva iluminista, encontrou-se ele com a natureza, estabelecendo o diálogo com o qual iniciamos o presente texto.

Deste encontro, Cubas, apesar de ter tentado negar o que presenciou e atribuir tudo à irracionalidade de seu delírio de morte, admitiu que a natureza era um elemento que a ciência não era capaz de subjugar ou mesmo de compreender. Esta passagem é essencial na obra, posto que encontramos o homem de ciência admitindo a falha na pretensão do conhecimento que se queria como absoluto, englobante, mostrando, portanto, como o conhecimento moderno estava longe de submeter e apreender a realidade material à abstração recortada da ciência. Assim, seu delírio fez-lhe perceber como a natureza não é possível de ser apreendida ou culturalizada em sua totalidade, mas que a ciência é um conhecimento limitado à apreensão de meros recortes destacáveis e, portanto, produtos de uma discricionariedade do cientista.

Todas essas conclusões, entretanto, são formuladas em seu leito de morte, produtos de um corpo doente, de um organismo moribundo devido à pneumonia contraída. Todas essas conclusões, portanto, acabam não passando de produtos delirantes de um quase defunto que,

nos momentos finais de vida, percebe todas as pretensões científicas que guiaram a sua vida definharem juntamente com os seus órgãos e tecidos.

Mas, ao final, terão sido mesmo tão delirantes os “delírios de morte” do famoso defunto-autor machadiano?

Referências Bibliográficas

AGRA, Giscard F. **Modernidade aos goles**: a produção de uma sensibilidade moderna em Campina Grande, 1904 a 1935. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco, CFCH/UFPE, Recife, 2008, 220p.

ASSIS, Machado de. **Memórias Póstumas de Brás Cubas**. 28 ed. São Paulo: Ática, 2006, 208p. [Série Bom Livro].

CERTEAU, Michel de. “A operação historiográfica”. In: **A escrita da História**. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, pp. 65-122.

CHALHOUB, Sidney et al. **Artes e ofícios de curar no Brasil**. Campinas, SP: Unicamp, 2003, 430p.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Curso no Collège de France (1975-1976) [trad. Maria Ermantina Galvão]. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LATOUR, Bruno. “‘Você acredita na realidade?’ – notícias das trincheiras das Guerras na Ciência”. In: **A esperança de Pandora**. [trad. Gilson César Cardoso de Sousa] Bauru, SP: EDUSC, 2001, pp. 13-38 (Coleção Filosofia e Política).

ONFRAY, Michel. “Da anterioridade do melão sobre a razão”. In: **A arte de ter prazer**. São Paulo: Martins Fontes, 1999, pp. 29-97.

REVEL, Jacques et PETER, Jean-Pierre. “O corpo – o homem doente e sua história”. In: LE GOFF, Jacques et NORA, Pierre. **História: novos objetos** [trad. Terezinha Marinheiro]. 4 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995, pp. 141-159.