

A Ansiedade da Judaicidade em Dostoiévski e a Poética de *Os irmãos Karamázov*¹

The Anxiety of Jewishness in Dostoyevsky
and the Poetics of *The Brothers Karamazov*

Maxim Shroyer²

RESUMO

O artigo oferece uma panorâmica bem ampla dos diversos aspectos que condicionam a preocupação de Dostoiévski com os judeus e o judaísmo. Ao adotar, em sua obra *Os irmãos Karamázov*, uma abordagem inteiramente nova para o problema do preconceito anti-judaico, o autor apresenta o complexo contexto histórico que domina os eventos mais controvertidos do romance e convida o leitor a buscar uma compreensão mais profunda das relações entre judeus e cristãos.

PALAVRAS-CHAVE: Dostoiévski; *Os Irmãos Karamázov*; Anti-semitismo

ABSTRACT

The article offers a comprehensive overview of various approaches to Dostoyevsky's preoccupation with Jews and Judaism. In advancing an entirely novel approach to the treatment of anti-Jewish prejudice in *The Brothers Karamazov*, the author steeps some of novel's most controversial scenes in a rich historical context while also challenging its readers to seek a deeper understanding of Jewish-Christian relations.

KEY-WORDS: Dostoevsky; Judaism; *The Brothers Karamazov*; Anti-Jewish

¹ Recebido em 30/05/2016. Aprovado em 30/09/2016. Trata-se de uma versão modificada de um artigo de Maxim Shroyer (2004). A tradução em português foi feita por Iago Medeiros e Adauto Villela, com revisão de Paula Vianna, no âmbito do projeto de extensão *Traduções Acadêmicas* do Bacharelado em Tradução da FALE-UFJF, coordenado pela Profa. Dra. Mayra Barbosa Guedes e o Prof. Dr. Adauto Villela, com apoio da Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Federal de Juiz de Fora.

² Doutor em Literatura pela Yale University (EA) e professor de Estudos Judaicos do Boston College (EUA). Email: shroyerm@bc.edu

Ambos, sim e não. Sim! —se considerarmos que o espírito humano, como uma figura geométrica, com todos os seus lados e ângulos, cabe na palma da mão, ajusta-se inteiramente em uma superfície plana; não! —pois percebemos que o coração humano possui uma profundidade insondável, é um mundo misterioso e autossuficiente, cheio de pistas não elucidadas e contradições insuperáveis.

(SHTEINBERG, 1928, p. 99)

... que desse homem não tenha vindo uma única palavra em defesa ou justificativa de um povo perseguido há milhares de anos —poderia ter sido tão cego? —cegado pelo ódio, talvez? —e ele nem sequer se referia aos judeus como um povo, mas como uma tribo, como se fossem um grupo de nativos da Polinésia ou de outro lugar —e a essa tribo eu pertencia, e muitos amigos e conhecidos, com quem eu discutia os problemas mais sutis da literatura russa, e que a essa tribo também pertenciam Leonid Grossman e Dolinin, Zil'bershtein e Rozenblyum, Kirpotin e Kogan, Fridlender e Bregova, Borshchevsky e Gosenpud, Mil'kina e Hus, Zundelovich e Shklovsky, Belkin, Bergman e Dvosya L'vovna Sorkina e muitos outros críticos literários judeus que conquistaram como que um monopólio do estudo de Dostoiévski.

(TSYPKIN, 1987, p. 116)

Qual seria a posição atribuída aos judeus na teocracia de Fiódor Dostoiévski? Teriam permissão para existir enquanto comunidade judaica em um meio amplamente cristão? Certamente, isso dependerá de quem for o teocrata: *stárietz* Zossima ou o Grande Inquisidor.

Se o par Igreja-Estado fosse estruturado de acordo com os ensinamentos do *stárietz* Zossima, os judeus provavelmente deveriam aguardar a sua fusão com os cristãos, quando as condições para isso estivessem favoráveis. Se o teocrata fosse o Grande Inquisidor, alguns dos judeus seriam obrigados a se converter e outros provavelmente passariam a ser considerados marranos, ao passo que todo o resto seria expulso, quando não exterminado. É em algum lugar entre esses dois polos que se situam as próprias opiniões de Dostoiévski com relação aos judeus e ao judaísmo, variando de momentos de um universalismo idealista e abertura de espírito a longos arroubos de inimizade e intolerância.³

Eu gostaria de deixar claro, desde o início, que penso que a questão judaica em Dostoiévski é principalmente religiosa, em vez de social ou ética. Considerações religiosas permeiam e suplantam outros aspectos dos textos de Dostoiévski a respeito da questão judaica e, de fato, a “questão judaica” poderia ser uma representação mais adequada daquilo com que Dostoiévski lida ao escrever sobre os judeus. Claro que existem ansiedades e fobias políticas e socioeconômicas em Dostoiévski, mas sua preocupação dominante é: o que fazer com os judeus em vista do fato óbvio de que se recusam a reconhecer o Cristo e a se converter, mesmo em face da perseguição? Eis o ponto crucial das divergências, medos, reclamações, animosidades e até mesmo inspirados arroubos de admiração e compaixão de Dostoiévski em relação ao Povo do Livro.

É evidente que existem versões mais ou menos bem-acabadas da judeofobia econômica de Dostoiévski —basta considerarmos a sua insistência em certos termos, como *usura* judaica, *comércio de ouro* judaico, suas explicações e argumentos quase marxistas e populistas sobre o envolvimento dos judeus com o comércio e os bancos. E existe a retórica social antijudaica de Dostoiévski quanto à variedade do “*jid* está vindo”: a ameaçadora mobilidade ascendente judaica (e por isso o *numerus clausus* deve ser mantido em vigor); o misterioso *kahal*; o *status in statu*; o individualismo e a exclusividade dos judeus. Uma vez retiradas dos seus respectivos contextos discursivos, epistolares ou ficcionais e sintetizadas, as considerações socioeconômicas e políticas de Dostoiévski sobre a questão judaica apontam para a existência de uma suposta conspiração judaica internacional e já antecipam os famigerados *Protocolos dos sábios de Sião*, os quais foram o resultado de um estratagema da polícia secreta tsarista.⁴ Os argumentos de Dostoiévski parecem aos historiadores dos judeus

³ Todas as citações em russo dos textos de Dostoiévski são de F. M. Dostoevskii, *Polnoe sobranie sochinenii v tridsati tomakh* (Leningrad, 1972-1990), doravante *PSS. Brat'ia Karamazovy* está disponível nos vols. 14-15. Todas as outras traduções do russo [para o inglês] são minhas. Elas não buscam capturar a poeticidade do original, uma vez que seu objetivo é ser tão literal quanto possível. Vários acadêmicos escreveram a respeito da presença do judaísmo na vida e na obra de Dostoiévski. A lista abaixo apresenta os trabalhos que não serão referenciados em outro lugar deste artigo: GRISHIN, 1974; JACKSON, 1970-72; JACKSON, 1991; KAUFMANN, 1976; KUNITZ, 1929; LEVIN, 1979; SCHWARTZ, 1933.

⁴ Os *Protokoly sionskikh mudretsov* foram documentos forjados em Paris por um autor anônimo, provavelmente empregado da polícia secreta russa (Okhrana). A primeira edição russa pública saiu pela S.A.

tanto familiares quanto previsíveis. Não há necessidade de refutá-los aqui: eles são o pão dormido dos cronistas da questão judaica, e somente os estudiosos da arte de Dostoiévski direcionam o seu olhar solitário a essas páginas em que a palavra *jíd* se abre como um buraco negro no meio de outras letras negras. Mesmo assim, não devemos esquecer que durante o julgamento de Beilis (1913), o promotor de justiça chefe O. Iu. Vipper invocou a autoridade moral de Dostoiévski quando discursou, em nome de todo o povo, a respeito dos “*jides*” que queriam “destruir a Rússia”.⁵ Poderíamos considerar notável que em 1995, as seções 1 a 3 do capítulo 2 do *Diário de um escritor* de Dostoiévski, datadas de março de 1877, foram reimpressas por uma editora russa ultra patriótica para a mesma série dos *Protocolos dos sábios de Sião* e do nefasto tratado de Henry Ford, *O judeu internacional*.⁶ Essa brochura, *A questão judaica*, a qual apresenta o nome de Dostoiévski na capa e toma seu título da primeira seção do ensaio sobre os judeus, também contém o “Meu testamento político”, de Adolf Hitler. A respeito disso, o comentário inflamado de Ronald Hingley vem à tona: “A idealização da guerra, a superstição em torno do grande destino do povo, a asserção acerca de projetos de territórios grandiosos, combinados com profissões pacifistas e, acima de tudo, o estilo de prosa exaltado, histérico e por vezes desarmônico —todas essas características que unem o *Diário de um escritor* ao *Mein Kampf*, de Hitler” (HINGLEY, 1978). Eu não vou render graças aos comentários do grupo de literatos russos ultranacionalistas que reivindicaram Dostoiévski como seu ancestral espiritual. Não importa quem mais tenham colocado em seu estandarte —Sergei Aksakov, Mikhail Bakhtin ou Fiódor Tiútchev —os Kozhinovs e Kuniaevs dos direitos culturais de hoje sempre permanecerão como pequenos vendedores da “Antissemita & Cia”.⁷

Em meados de 1870, perto do fim de sua carreira, Dostoiévski exercia uma autoridade extraordinária sobre o público leitor da Rússia. O problema com seus textos discursivos sobre os judeus, culminando nos capítulos de março do *Diário de um escritor* de 1877, não reside em sua novidade ou profundidade, mas no fato de que, por meio dessa obra, o raciocínio judeofóbico ganhou legitimidade nacional. Aliás, Arkadii Gornfel’d está com a razão ao afirmar que as acusações de Dostoiévski contra os judeus “não contêm evidências sérias, nem ideias particularmente interessantes” (GORNFEL’D, 1906, v. 7, p. 311). Na verdade, em várias ocasiões Dostoiévski mente sem fazer rodeios, como em seus comentários

Nilus em 1905 e foi seguida pela segunda edição em 1911. Os *Protocolos* ganharam notoriedade mundial no final da década de 1910 e início de 1920.

⁵ David I. Goldstein, *Dostoyevski and the Jews* (Austin, 1981), 131 (publicado originalmente como *Dostoyevski et les juifs* [Paris, 1976]); veja também Leonid Grossman, *Ispoved’ odnogo evreia* (Moscow, 1924), 65-66.

⁶ Veja F. M. Dostoevskii, *Evreiskii vopros* (Moscow, 1995), 3-13; veja PSS 25:75-93. Das seis seções do *Diário de um Escritor* para março de 1877, nas quais Dostoiévski discute a questão judaica, os editores dessa compilação incluíram somente, de forma vergonhosa, versões editadas das seções 1 (“Evreiskii vopros”), 2 (“Pro i contra”) e 3 (“Status in statu: Sorok vekov bytiia”).

⁷ Estou parafraseando a formulação de Vladimir Nabokov sobre Chichikov em *Almas Mortas*: “O próprio Chichikov é simplesmente o representante mal pago do Diabo, um caixeiro-viajante do Hades, nosso ‘Sr. Chichikov’, como poderíamos imaginar a empresa Satã & Cia. chamando seu agente complacente, de aparência saudável, mas com um interior cheio de tremores e podridão.” (NABOKOV, 1961, p. 73).

irresponsáveis sobre o sofrimento dos judeus no exército imperial: “Perguntai se abusam do judeu no quartel como um judeu, como um *jid*, por sua fé, por sua tradição?” (DOSTOIÉVSKI, 1972-1990, v. 25, p. 80). Se ao menos uma vez Dostoiévski tivesse falado do empenho dos *kantonisty*, os jovens recrutas judeus que muitas vezes passavam fome até a beira da inanição, recusando a violar as leis do *koshrut* e continuando a servir à Rússia e aos seus tsares! Ou pense no imprudente comentário de Dostoiévski sobre os judeus nos Estados Unidos do pós-guerra:

Mas deixai-os, deixai-os serem moralmente mais puros do que todas as nações do planeta, e certamente do que a nação russa, e nesse meio-tempo, acabei de ler na edição de março do *Vestnik Evropy* [Mensageiro Europeu] uma matéria mostrando que na América, nos estados do Sul, os judeus já atacaram com todo o seu poder as milhões de massas de pretos libertos, colocando-os sob o seu jugo, por meio do seu conhecido e secular ‘comércio de ouro’ [*zlotym promyslom*], e estão tirando vantagem da inexperiência e dos defeitos humanos dessa explorada tribo (Ibid, v. 25, p. 78).

Permita-me inclusive chamar atenção para o lado linguístico dos escritos de Dostoiévski sobre os judeus. No ensaio “A questão judaica”, Dostoiévski oferece uma justificativa para o uso do termo *zhid* (*jid* ou *kike*):

Será que me acusam de ‘ódio’ por eu chamar os judeus algumas vezes de ‘*jid*’? Mas, em primeiro lugar, não pensei que fosse tão ofensivo, e, em segundo lugar, a palavra *jid*, até onde me lembro, sempre utilizei para conotar certa ideia: ‘*jid*, *jidismo*, reino dos *jides*’ [*zhid*, *zhidovshchina*, *zhidovskoe tsarstvo*], etc. Eis uma certa noção, uma direção, uma característica do século que vinha se ampliando (Ibid, v. 25 p. 75)⁸.

Já foi sugerido que Dostoiévski estabelece uma distinção entre *evrei* [os hebreus bíblicos] e *zhidy* [seus contemporâneos judeus, os “*jides*” ou “*kikes*”]. Tais explanações dessas escolhas vocabulares oprobrias são problemáticas, pois o aspecto linguístico das opiniões de Dostoiévski acerca dos judeus envolve muitas variáveis para ser reunido em uma fórmula clara (e apologética): época e meio, conjuntura, intenção autoral, verossimilhança, falante, uso e

⁸ Sobre a palavra *zhid* na língua e cultura russa, consulte Henrik Birnbaum, “Some Problems with the Etymology and the Semantics of Slavic *Zid* ‘Jew,’” *Slavica Hierosolymitana: Slavic Studies of the Hebrew University*, vol. 8 (1985): 1-11; John D. Klier, “*Zhid*: Biography of a Russian Epithet”, *Slavonic and East European Review* 60, no. 1 (1982): 1-15.

contexto de fala⁹. Qualquer que tenha sido a sua intenção, quando os leitores leem as palavras *jid* ou *kike* em Dostoiévski, a mera força linguística desses termos depreciativos é tremenda —e obviamente muito maior do que quando esses termos vêm da boca de um delinquente das ruas.

E ainda, considerar a retórica de Dostoiévski sobre os judeus como “banal”, como fez Arkadii Gornfel’d, ou ignorar a presença da questão judaica na vida e na obra dele (como a maioria dos acadêmicos soviéticos foram forçados a fazer), é cometer uma injustiça tanto para com o autor quanto com a história dos judeus e do judaísmo. Acadêmicos e críticos abordaram esse problema por vários caminhos, e eu gostaria de tecer uma opinião sobre os diversos julgamentos já realizados¹⁰.

Em primeiro lugar, existem os apologistas, dos quais o mais requintado e mais sensível é Joseph Frank, que ficou famoso por chamar Dostoiévski de “antissemita culpado” (FRANK, 1981, p. xiv)¹¹. Em seguida, existem os proponentes de uma crítica psicanalítica, liderados pelo freudiano Felix Dreizin, que se referia a Dostoiévski como um “antissemita compulsivo” (DREIZIN, 1990, p. 113); os psicanalistas procuraram explicações para os comentários abomináveis do autor na sua infância e no seu relacionamento com os pais, bem como na sua saúde mental. Outros acadêmicos focaram vários aspectos da poética da questão judaica em Dostoiévski, gerando leituras atraentes dos seus trabalhos ficcionais: Felix Philipp Ingold, Gary Rosenshield e Michael Katz.¹² Outra abordagem para a fascinação mórbida de Dostoiévski

⁹ É difícil, por exemplo, “compreender” o uso leviano do substantivo *zhid* por Dostoiévski em seu ensaio “Po povodu vystavki” (Na ocasião de uma exibição), do *Diário de um Escritor*, de 1873; veja PSS 21:71.

¹⁰ Gornfel’d, “Dostoevskii, Fedor Mikhailovich”, 31; após uma versão desse ensaio ser apresentada no simpósio Dostoiévski em Baden-Baden de 2001, Horst-Jürgen Gerigk gentilmente me enviou um manuscrito de uma tradução para o russo de um longo e fascinante artigo do eslavista japonês Kennosuke Nakamura, “Dostoevskii i evreiskii vopros: Zametki” (Dostoiévski e a questão judaica: observações), traduzido do japonês para o russo por Aleksei Potapov. A versão original foi publicada na coleção em língua japonesa, Haruko Yasuoka, ed., *Nationalism in Contemporary Russian Culture* (Tokyo, 1998). O artigo de Nakamura traz uma importante contribuição para o estudo das opiniões de Dostoiévski acerca dos judeus, e só posso lamentar que eu não o tenha lido antes e que não esteja disponível em inglês.

¹¹ Na parte final da sua monumental biografia de Dostoiévski, que foi lançada na época da publicação original deste artigo, Joseph Frank dedicou um capítulo aos escritos de Dostoiévski sobre a questão judaica; veja Frank, “The Jewish Question”, *Dostoevsky: The Mantle of the Prophet, 1871-1881* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 301-319. Destinando várias páginas à instigante discussão de Dostoiévski com Avraam-Uria Kovner, Frank adota uma atitude menos apologética para com o antisemitismo discursivo de Dostoiévski. Sugerindo um modelo de “oscilação entre defesa e ataque” (316), Frank pergunta a si mesmo e a seus leitores se poderíamos “ver Dostoiévski como dividido em seu íntimo entre ideais cristão-filantropicos [...] e uma necessidade de encontrar um bode expiatório para as decepções, frustrações e agitações que mergulharam a vida russa no caos desde a libertação dos servos...” (319). Eu me pergunto, contudo, se Frank não minimiza a importância (por bem ou por mal) da natureza religiosa da judeofobia de Dostoiévski. Considere este comentário de Frank: “Não obstante, [Dostoiévski] não considera a si próprio como antissemita em razão de animosidade religiosa ou preconceito irrefletido...” (303).

¹² O trabalho de Felix Philipp Ingold (*Dostojevskij und das Judentum* [Frankfurt am Main, 1981]) é para mim o mais moderado em seu raciocínio e o menos desorientado por teorias universalistas. Veja também Gary Rosenshield, “Isai Fomich Bumshtein: The Representation of the Jew in Dostoevsky’s Major Fiction”, *Russian Review* 43, no. 3 (julho de 1984): 261-76; Rosenshield, “Dostoevskii’s ‘The Funeral of the Universal Man’ and ‘An Isolated Case’ and Chekhov’s ‘Rothschild’s Fiddle’: The Jewish Question”, *Russian Review* 56, no. 4

pelos judeus e pelo judaísmo foi a aplicação da ideia de um duplo dostoiévskiano a seus textos sobre a questão judaica. Mais recentemente, essa ideia foi formulada por Peeter Torop, que falou sobre os judeus como um duplo de Dostoiévski, em quem ele próprio estaria refletido: “ele não ama nem odeia a si próprio, mas ama ou odeia ele mesmo nesse outro” (TOROP, 1992, p. 310). Felix Dreizin, Dmitry Merezhkovsky, David Zaslavskii e outros apontaram para a ideia de “dois Dostoiévskis”. Refutando esse posicionamento, Katz destacou que “é evidente que existe somente um Dostoiévski, um muito complexo”.¹³

Três acadêmicos se destacam como autores dos trabalhos mais provocativos sobre Dostoiévski e os judeus: Leonid Grossman, David I. Goldstein e Gary Saul Morson. Grossman se ateu a um estudo de caso único, a correspondência de Dostoiévski com Avraam-Uria Kovner, o “Pisarev judeu”. Publicada em 1924, a cativante micro-história de Grossman, *Confession of a Jew* [Confissão de um judeu], estava muito à frente do seu tempo em métodos e conclusões oferecidas¹⁴. Poderíamos dizer seu protagonista, Kovner, foi ele próprio, um personagem dostoiévskiano, judeu e ateu que se converteu ao cristianismo 14 dias antes do seu casamento com uma mulher não judia, uma radical política e crítica utilitária, uma fraudadora idealista que roubou exatamente 3% dos lucros anuais do banco mais rico da Rússia. Kovner causou uma forte impressão em Dostoiévski, compelindo-o a abordar a questão judaica em um ensaio polêmico. Nos estudos contemporâneos sobre o autor, Grossman foi o primeiro a colocar as questões religiosas, e especificamente messiânicas, no centro do pensamento de Dostoiévski acerca dos judeus. Grossman demonstrou brilhantemente que um judeu, Jesus Cristo, e um livro judeu, o Velho Testamento, inquietaram a imaginação artística de Dostoiévski.¹⁵

[outubro de 1997]: 487-504; and Michael Katz, “Once More on the Subject of Dostoevsky and the Jews”, in Jeffery Rubin-Dorsky and Shelley Fisher Fishkin, eds., *People of the Book: Thirty Scholars Reflect on Their Jewish Identity* (Madison, 1996): 231-44.

¹³ Katz, “Once More on the Subject of Dostoevsky and the Jews”, 242. A respeito da noção de “dois Dostoiévskis”, veja D. S. Merezhkovskii, “Prorok russkoi revoliutsii: K iublieiu Dostoevskogo”, *Polnoe sobranie sochinenii D. S. Merezhkovskogo*, vol. II (St. Petersburg-Moscow, 1911), e D. S. Merezhkovskii, *L. Tolstoi i Dostoevskii: Zhizn', tvorchestvo i religii*, *Polnoe sobranie sochinenii D. S. Merezhkovskogo*, vol. 7 (St. Petersburg-Moscow, 1912); D[avid] Zaslavskii, “Dostoevskii o evreiakh [K stoletiiu so dnia rozhdeniia]”, *Evreiskii vestnik* 1 (1º de abril de 1922): 6-10.

¹⁴ O livro de Leonid Grossman está disponível em uma tradução inglesa; veja *Confession of a Jew*, trans. Ranne Moab (New York, 1975); o texto russo foi recentemente reimpresso: *Ispoved' odnogo evreia* (Moscow, 1999). O romance de Aleksandr Melikhov *Ispoved' evreia* [Confissão de um judeu] toma seu título do livro de Grossman; o romance de Melikhov foi publicado na *Novyi mir*, em 1993, e depois na forma de livro em 1994, veja Aleksandr Melikhov, *Ispoved' evreia* (St. Petersburg, 1994). O romance de Leonid Tsypkin *Leto v Badene* (1982) também tira sua inspiração de *Confessions of a Jew*, de Grossman; o qual foi recentemente trazido para o olhar do público pelo “Loving Dostoevsky”, de Susan Sontag, *New Yorker*, 1º de outubro de 2001, 98-105. O romance de Tsypkin está disponível em tradução inglesa, *Summer in Baden-Baden*, trans. Roger and Angela Keys (London, 1987). O ensaio de Peter Scotto explora questões judaicas no influente estudo de Grossman “Lermontov and the Cultures of the East”; veja “Censorship, Reading, and Interpretation: A Case Study from the Soviet Union”, *Publications of the Modern Language Association of America* 109, no.1 (1994): 61-70.

¹⁵ Veja, em particular, Leonid Grossman, “Dostoevskii i iudaizm”, *Ispoved' odnogo evreia* (Moscow, 1924), 165-81.

Dostoyevski and the Jews (Dostoiévski e os judeus), de David I. Goldstein ainda desconcerta muitos estudiosos do escritor. Embora o livro de Goldstein seja muito útil e confiável, sua crítica denunciatória é inapropriada. Opinando sobre o livro, Gary Saul Morson aponta para a recusa de Goldstein em aceitar a possibilidade de que passagens e mesmo trabalhos completos de gênios possam “comunicar visões inumanas, fanáticas e moralmente inaceitáveis” (MORSON, 1983, p. 312)¹⁶. Morson ainda sugeriu que o sucesso e o resultado de uma leitura dos textos de Dostoiévski sobre os judeus dependem de cada conjuntura individual, posicionamento, crenças morais e predileções estéticas:

Uma razão para muitos críticos considerarem perturbadoras as passagens antissemitas de Dostoiévski é que esses críticos são, ao contrário deste, hostis ao antissemitismo. [...] É arriscado deduzir fatos acerca do processo de criação de um autor diretamente a partir de um julgamento de valor, ou de algum relato de resposta do leitor, pois as circunstâncias, restrições e preocupações que moldaram a feitura de uma obra não precisam coincidir com aquelas que moldaram a sua recepção (MORSON, 1983, p. 310).

Assim, suceder-se-ia que cada pensamento e escrita sobre o pensamento e escrita de Dostoiévski a respeito dos judeus torna-se um ato *individual* da leitura do autor acerca do assunto. Essa é uma ideia instigante e admonitória. Quais escolhas devemos fazer em uma leitura e interpretação de Dostoiévski quanto à questão judaica? Seria a recusa de ler Dostoiévski a única resposta verdadeiramente moral às suas censuráveis opiniões judeofóbicas? E, finalmente, seria preciso distinguir as considerações feitas por Dostoiévski a respeito dos judeus em sua ficção e em seus textos discursivos?

De todos os antigos e atuais leitores de Dostoiévski, Vladimir Soloviov foi o que chegou mais perto de compreender seus pontos de vista divididos e, contudo, assombrosamente integrais. Soloviov indica que Dostoiévski concebeu a sua própria fórmula do ideal russo - uma fórmula articulada por ele em seu discurso sobre Pushkin de 1880 “... mais como sábio e artista do que como pensador” (SOLOVIOV, 1883-1897, p. 383).

Enquanto me preparava para escrever este artigo, reli tanto o ensaio de Soloviov, “The Russian National Ideal”) O idealismo nacional russo (1891) quanto o discurso sobre Pushkin, de Dostoiévski (1880). Na revista *New York Times*, eu me deparei com uma entrevista de uma senhora idosa, Maude McLeod, cujos ancestrais eram judeus negros. A entrevista me tocou enquanto dostoiévskiana em espírito e pela sua relevância para o tema deste ensaio. Transcrevo a justificativa de McLeod para o seu retorno ao judaísmo:

¹⁶ Morson reescreveu o seu artigo de revisão de 1983 para publicação em uma coleção de ensaios de acadêmicos judeus; veja Gary Saul Morson, “Apologetics and Negative Apologetics; ou, Dialogues of a Jewish Slavist”, in Rubin-Dorsky and Fishkin, eds., *People of the Book: Thirty Scholars Reflect on Their Jewish Identity*, 78-97.

Eu cresci na ilha de Montserrat, e meus pais eram supostamente cristãos. Porém, nos anos em que estive em casa, sempre me perguntei por que minha família era tão meticulosa naquilo que fazia. Nós não comíamos carne de porco. Todos os meus tios eram circuncidados. Comíamos o pão *challah* na noite de sexta-feira. [...] Fazíamos tudo isso e não sabíamos por quê; afinal, eles nos disseram que éramos cristãos. Mas eu sabia que havia algo errado, percebe? Meu avô disse à minha mãe que tínhamos vindo do oeste da África. E muitos anos depois eu ouvi dizer que as pessoas de Montserrat eram hebreias que tinham sido capturadas como escravas em Gana e carregadas para a ilha. [...] Eu vim para Nova York em 1923, quando tinha 19 anos. [...] Foi em 1927 que me encontrei pela primeira vez com o Rabino Matthew na Avenida Lenox. Ele estava parado em uma escada portando um *yarmulke* e [...] pregava dizendo que não éramos cristãos como nos haviam dito, e sim a casa perdida de Israel. Eu ouvi o chamado. [...] Eu não me uni à fé hebraica —eu *retornei*. Simplesmente estava no caminho errado e encontrei o caminho de volta. [...] Quando vou à sinagoga e o Shemá ressoa, eu canto “Shemah yisroel adonai elohanu adonai echad”, e minha voz é *firme* (ênfase no original, MCLEOD; ISAY, 1999, p.116)¹⁷.

O que Dostoiévski diria a respeito desse “caso individual” de um cristão recuperando suas raízes judaicas? O prospecto de uma cristandade ortodoxa judaizada parece algo bem improvável para Dostoiévski. No *Diário de um escritor*, ele faz uma pergunta sinistra e dá uma resposta mais sinistra ainda:

E, nesse ínterim, uma fantasia passou algumas vezes por minha cabeça: veja bem, se existissem três milhões de russos, e não judeus, na Rússia; e existissem 80 milhões de judeus —bem, o que seria feito dos russos sob o domínio deles e como abusariam deles? Dar-lhes-iam a chance de ter os mesmos direitos? Permitir-lhes-iam orar livremente entre eles? Não transformariam logo [os russos] em escravos? Pior ainda, não arrancariam nossa pele fora? [*ne sodrali by kozhu sovsem*] (DOSTOIÉVSKI, 1972-1990, v. 25 p. 80).

Eu me pergunto como Dostoiévski teria reagido a um relato de vilarejos em que camponeses russos, barbudos e com cabelos cor de palha —os seguidores dos judaizantes — seguiam a lei de Moisés, mantinham o *kosher* e jejuavam durante o Yom Kippur.¹⁸

¹⁷ Agradeço à minha esposa, Karen, por despertar a minha atenção para essa entrevista.

¹⁸ Para um proveitoso relato da história dos judaizantes na Rússia, veja “Zhidovstvuiushchie” in L. Katsnel’son and D.G. Gintsburg, eds., *Evreiskaia entsiklopediia*, (St. Petersburg, n.d.), 7:582-88. Pequenas comunidades judaicas de camponeses russos sobreviveram ao período soviético pós-Segunda Guerra Mundial e foram perseguidos pelas autoridades soviéticas. Como exemplo, acompanhe um relato feito pelos membros do Grupo de Helsinki, incluindo Vlasimir Slepak e Anatoly Sharansky, de uma visita ao vilarejo (*selo*) de Il’inka, no distrito

Vladimir Soloviov estava absolutamente certo em enfatizar a centralidade dos aspectos religiosos para a retórica de Dostoiévski acerca da questão judaica. Acadêmicos sugeriram que Soloviov começou a sua própria campanha para a reconciliação e unificação da ortodoxia com o cristianismo do ocidente e o judaísmo no seu terceiro discurso em memória de Dostoiévski, em 1883.¹⁹ Quase uma década depois, no ensaio “The Russian National Ideal” (O idealismo nacional russo), Soloviov reconheceu que a intolerância de Dostoiévski ia contra a própria índole do universalismo cristão proclamado pelo escritor:

Se estamos de acordo com Dostoiévski, que a verdadeira essência do espírito nacional russo, seu grande mérito e vantagem, consiste em estar aberto à compreensão de todos os elementos estrangeiros, em amá-los, em ser transformado neles, e se, junto com Dostoiévski, aceitamos que o povo russo é capaz e está destinado a realizar, em uma união fraternal com as outras nações, o ideal de toda-humanidade [*vsechelovechestvo*] —então, nunca poderemos ser simpáticos aos próprios acessos [*vykhodkam*] de Dostoiévski contra os ‘jides’, os poloneses e os franceses (SOLOVIOV, 1883-1897, p. 382-383).

Em *Jewry and the Christian Question* (Os judeus e a questão cristã), escrito em 1884, três anos após a morte de Dostoiévski, Soloviov propôs três questões principais sobre a ortodoxia russa e o judaísmo:

1. Por que era Cristo judeu, por que o ponto de partida da igreja internacional foi tirado da Casa de Israel? 2. Por que a maioria de Israel não reconhece seu Messias, por que a igreja do Antigo Testamento não se dissolveu na igreja do Novo Testamento, e por que a maioria dos judeus prefere ficar completamente sem templo, a se juntar ao templo cristão? 3. E, finalmente, por que e para qual propósito a parte mais sólida (no aspecto religioso) dos judeus foi transferida para a Rússia e a Polônia, colocada no limite dos mundos greco-eslavo e latino-eslavo? (SOLOVIOV, 1884, p. 9)²⁰.

Eu sugeriria que essas mesmas questões atormentaram Dostoiévski, moldando sua visão acerca dos judeus e unificando suas simpatias divididas. Gostaria, inclusive, de destacar que Soloviov minimizou a importância do medo e da inveja de Dostoiévski dos judeus e

de Talovaia, na província de Voronezh, em junho de 1975; “Soobshchenie o Sele Il’inka”, *Gruppa Sodeistviia vypolneniiu Khef’ sinskikh soglashenii v SSSR. Dokumenty, Vol’ oe slovo*, vol. 25-26, (Frankfurt/Main, 1977), 108-110.

¹⁹ Veja V.S. Solov’ev, “Tri rechi v pamiat’ Dostoevskogo”, in R. Gal’tseva and I. Rodnianskaia, eds., *Filosofiiia iskusstva i literaturnaia kritika* (Moscow, 1991), 250-51. Veja Marina Kostalevsky, *Dostoevsky and Soloviev: The Art of Integral Vision* (New Haven, 1997), 28-34.

²⁰ Judith Deutsch Kornblatt discute os textos de Solov’ev’s sobre os judeus e o judaísmo em “Vladimir Solov’ev on Spiritual Nationhood, Russia and the Jews”, *Russian Review* 56, no. 2 (April 1997): 157-77.

minimizou, também, a relevância da visão paranoica de uma rivalidade entre a velha Israel [os judeus] e os russos [a nova Israel] no pensamento de Dostoiévski. Escrevendo em 1928 para jornal de exilados russos e enfatizando —na esteira de Grossman —a centralidade da bíblia judaica na imaginação literária de Dostoiévski, Aron Shteinberg observou de forma astuta que para Shatov-Dostoiévski “o povo russo escolhido por Deus é em essência uma presente reencarnação atual de Israel” [Shatov é um dos principais personagens do romance *Os demônios* de Dostoiévski]. [SHTEINBERG, 1928, p. 103]. Em *Os demônios*, Shatov explica para Stavrogin sua ideia de uma consciência nacional religiosa: “Um povo é o corpo de Deus. Um povo só permanece um povo enquanto possuir o seu próprio Deus e excluir todos os outros deuses sem nenhuma reconciliação; enquanto acreditar que, com o seu Deus, vencerá e expelirá todos os outros deuses do mundo. [...] Os judeus viveram somente para esperar o verdadeiro Deus, e legaram ao mundo um verdadeiro Deus” [DOSTOIÉVSKI, 1972-1990, v. 10 p. 199]. As chaves para as mais problemáticas considerações de Dostoiévski sobre os judeus residem no seu desejo e inabilidade para reconciliar uma visão abrangente e universalista com os seus ímpetos xenofóbicos e provincianos.²¹ Dmitry Merezhkovsky poderia ter dito isso melhor em “The Prophet of the Russian Revolution” (O Profeta da Revolução Russa), um tributo escrito para o vigésimo quinto aniversário da morte de Dostoiévski: “Quando os cristãos chamam os judeus de ‘jides’, eles blasfemam Cristo através do ventre da sua mãe, no mistério do seu nascimento, na sagrada Israel. Os verdadeiros ‘jides’ não são os judeus, mas aqueles cristãos que retornaram do Novo Testamento para o Velho, do Cristo universal para o Messias de um único povo” [MEREZHKOVSKY, 1911, p. 195-96]. Nas mesmas páginas, Merezhkovsky também tratou da “ortodoxia jidaizante [zhidovstvuiushchee pravoslaviē] nacionalmente exclusiva, predeterminada e ‘circuncidada’ do próprio Dostoiévski”. Eu me pergunto, entretanto, se Merezhkovsky não estava articulando aquilo do que a primeira parte do seu argumento parecia caçoar.

No seu discurso sobre Pushkin, Dostoiévski estabelece para si mesmo um ideal quase inalcançável: “Mostrai-me ao menos um desses grandes gênios que possuiriam a mesma aptidão à sensibilidade universal como teve o nosso Pushkin. [...] E onde reside a força do espírito do povo russo, se não em seus esforços para alcançar a meta do universalismo e da humanidade inclusiva?” [DOSTOIÉVSKI, 1972-1990, v. 26, p. 147]. Possuiria Dostoiévski aquele mesmo tipo de dom universal, por ele próprio glorificado no discurso sobre Pushkin?

Meu objetivo não é acusar ou denunciar. Não desejo reabrir o caso contra Dostoiévski nos domínios do antijudaísmo e do antisemitismo. De fato, confesso que enquanto judeu da diáspora, judeu pós-Shoah e ainda por cima ex-soviético, fui bem condicionado a esperar comportamentos judeofóbicos. Às vezes me canso de definir a minha identidade pela negação, através de culpa e autodefesa, lutando cada batalha judaica que aparece no meu caminho.

²¹ Veja a apaixonada análise de Nathan Rosen para o livro de David I. Goldstein, *Dostoyevski and the Jews*, *Dostoevsky Studies* 3 (1982): 200-203.

Gostaria de ser capaz de encarar os meus alunos sem estar totalmente desnortado pela conversa sobre o libelo de sangue em *Os irmãos Karamázov*, desnortado por Dostoiévski e pela minha própria inabilidade em encarar essa cena nos próprios termos do texto. Eu gostaria de trazer à tona, na abordagem de Dostoiévski sobre os judeus —em *Os irmãos Karamázov* e outros trabalhos de ficção —, aquilo que Grossman certa vez descreveu tão afetuosamente: “Porém, nas profundezas e alturas do seu trabalho criativo, ali, onde todas as minúcias desapareciam e o absoluto era exposto, ele se separava de seus manifestos de revista e tendências de publicitário. Dostoiévski, enquanto artista e pensador, em fragmentos intermitentes de suas páginas, revelava subitamente uma profunda atração pela complexa essência do espírito bíblico” [GROSSMAN, 1924, p. 167].

Permita-me passar para o texto do último romance de Dostoiévski.²² Primeiramente, referências em pequena escala aos judeus são mais numerosas aqui do que nos primeiros trabalhos de Dostoiévski (contei 10 casos separados no texto de *Os irmãos Karamázov*). Fiódor Pávlovitch Karamázov, fazendo referência aos seus primeiros anos em Odessa, narra o seu encontro com “muitos *jides, jidezinhos, jidocas e jidachos*” (*Zhidami, zhidkami, zhidishkami i zhideniatami*) e, depois, a sua acolhida não somente por *jides*, mas “até por judeus” (*i u evreev byl priniat*). Grúchenka é até certo ponto comparável a uma judia, devido à sua competência financeira (*prozvali ee suchshei zhidovkoj*). A fim de conseguir dinheiro para chegar a Chermashnia, Dmitri vende o seu relógio a um relojoeiro judeu; uma banda judaica toca em Mókroie; Dmitri vincula os seus inimigos aos judeus, sugerindo que o pretendente polonês de Grúchenka usaria advogados, “polacos e jidezinhos” (*poliachkov da zhidkov*) [DOSTOIÉVSKI, 1972-1990, v. 14, p. 21; 311; 453].

A conversa do libelo de sangue acontece no livro XI, capítulo III da quarta parte, e foi escrita logo após a viagem de Dostoiévski a Moscou, em maio de 1880. É paradoxal observar que, ao retornar de Moscou, tendo articulado no discurso sobre Pushkin seus mais profundos ideais estéticos, éticos e metafísicos, Dostoiévski escreve o libelo de sangue. Petr Berlin chamou isso de “a oscilação de um pêndulo entre a proclamação de grandes ideias cristãs e considerações práticas que não têm nada a ver com tais ideias.”²³ O dia descrito no livro XI é um grande dia para Aliócha Karamázov; ele andava em ziguezague pela cidade de Skotoprigonievsk fazendo visitas: do Capitão Snieguirióv e Iliúcha até Grúchenka e Khokhlakova. O capítulo em que ele conversa com Liza é chamado de “Besenok” (Um demoniozinho); lembremos inclusive que no capítulo quatro do livro cinco, Ivan chama Aliócha de “demoniozinho”, após Aliócha ter recomendado a execução de um general sadista,

²² Nota dos tradutores: todas as citações do texto de *Os irmãos Karamázov*, bem como a grafia dos nomes de seus personagens, foram retiradas da seguinte tradução brasileira, realizada diretamente do russo: DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*; tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2012 (3ª edição), doravante referida como “DOSTOIÉVSKI, 2012”. No artigo original, o autor valeu-se de uma versão modificada da tradução inglesa de Constance Garnett intitulada *The Brothers Karamazov* (New York, 1957), referida no original inglês como BK.

²³ P.A. Berlin, “Dostoevskii i evrei”, *Novyi zhurnal* 83 (1966):266.

por este haver enviado uma matilha de cães atrás de um garotinho. A conversa sobre o libelo de sangue é iniciada quando Liza faz a Aliócha a controversa pergunta:

—Aliócha, é verdade que os *jides* [*zhidy*] roubam e devoram crianças na Páscoa [em russo, a mesma palavra, *paskha*, é usada tanto para Páscoa quanto para Pessach]?

—Eu não sei.

—Pois eu tenho um livro, eu li sobre um julgamento ocorrido em algum lugar, no qual um *jide* primeiro arrancou os dedinhos de ambas as mãos de um menino de quatro anos e depois o crucificou na parede, pregou com pregos e crucificou, e depois declarou no julgamento que o menino tinha morrido logo, quatro horas depois. Como foi depressa! Diz ele: gemia, gemia sem parar, enquanto ele, postado, deliciava-se ao contemplá-lo. Isso é bom!

—Bom?

—Bom. Às vezes penso que fui eu mesma que o crucifiquei. Ele está pendurado e geme, enquanto me sento à sua frente e tomo compota de ananás. Gosto muito de compota de ananás. Tu gostas?

Aliócha calava e olhava para ela. O rosto pálido-amarelado dela ficou subitamente desfigurado, os olhos brilharam.

—Sabes, assim que li sobre esse *jide* passei a noite inteira tremendo em lágrimas. Imagino uma criancinha gritando e gemendo (porque os meninos de quatro anos compreendem), e toda essa ideia da compota não me deixa um instante. Pela manhã mandei uma carta a uma pessoa pedindo que viesse *sem falta* me visitar. Ele compareceu, e de repente eu lhe contei sobre o menino e a compota, contei *tudo, tudo*, e disse que “aquilo é bom”. Ele deu uma súbita risada e disse que aquilo era realmente bom. Em seguida levantou-se e foi embora. Ficou apenas cinco minutos. Estaria me desprezando? Diz, diz, Aliócha, estaria me desprezando ou não? —Liza endireitou-se no canapé, seus olhos brilharam (ênfase no original, DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 758).

A “pessoa” a quem Liza se refere é sem dúvida Ivan Karamázov, o mesmo Ivan que teria recusado o Reino de Deus se, para alcançá-lo, o preço fosse o sofrimento de uma criança. Em seguida, Aliócha sai rapidamente carregando a carta de Liza para o seu irmão Ivan. Após a sua saída, Liza “abriu imediatamente o ferrolho, entreabriu levemente a porta, pôs um dedo na fenda e, batendo a porta com toda força, imprensou o dedo. Dez segundos depois, já com a mão livre, caminhou lentamente e de mansinho para a sua poltrona, sentou-se toda reta e se pôs a olhar fixamente para o seu dedo escurecido e o sangue pisado debaixo da unha” (Ibid, p. 761). Depois disso, Aliócha visita Dmitri na cadeia, em seguida, encontra-se com Ivan; o encontro de Aliócha com Ivan resulta em uma infeliz conversação e em uma discussão entre os dois (livro XI, capítulos IV e V).

Primeiramente, Liza fala de dois supostos crimes. Além do assassinato ritual (a acusação de que judeus supostamente utilizaram o sangue de bebês cristãos para fazer *matzás*), ela também se refere à profanação da hóstia (nesse caso, a crucificação de uma criança cristã). Do décimo segundo século em diante (o caso Guilherme de Norwich), os judeus da Europa vêm sendo acusados desses crimes por perseguidores com o intuito de justificar a violência antijudaica e as medidas restritivas.²⁴ Ambas as acusações tiveram uma história na Rússia — considere o caso de Velizh, em 1823.²⁵ Dostoiévski conhecia o suficiente do assunto para ser capaz de realizar um julgamento fundamentado e imparcial.²⁶ Ele estava familiarizado com as importantes defesas acadêmicas dos judeus através da monografia de D. A. Khvol'son, *About Some Medieval Accusations against the Jews* (Sobre algumas acusações medievais contra os judeus, 1861), uma versão condensada da qual fora publicada em 1879, no auge do caso de Kutaisi.²⁷ Paralelamente, Dostoiévski também teve acesso a vários livros antisemitas notórios, como o de Iakov Brafman, *The Book of Kahal* (O livro de Kahal, 1869), cujas cópias ele possuía. De fato, quando Liza conta a Aliócha sobre a leitura de certo livro, ela provavelmente se refere ao relato de 1844, “An Inquiry into the Killing of the Christian Infants by the Jews” (Uma pesquisa sobre o assassinato de crianças por judeus), comumente atribuído a Vladimir Dal'.²⁸ Ademais, Dostoiévski seguiu de perto o caso de Kutaisi de 1879 (o

²⁴ Veja Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Antisemitism*. (Philadelphia, 1943), 109-55; veja também “Krov'”, in Garkavi and Katsnel'son, gen. eds., *Evreiskaia entsiklopediia*, 9:866-69; John Doyle Klier, “The Occult Element in Russian Judeophobia”, *Imperial Russia's Jewish Question, 1855-1881* (Cambridge, Eng., 1995), 417-49.

²⁵ Veja “Velizhskoe delo”, in Garkavi and Katsnel'son, gen. eds., *Evreiskaia entsiklopediia*, 5:398-406.

²⁶ Sobre o tópico do assassinato ritual em Dostoiévski, veja Goldstein, *Dostoyevski and the Jews*, 95-98; 122-26; 155-59.

²⁷ D. A. Khvol'son, *O nekotorykh obvineniakh protiv evreev: Istoricheskoe issledovanie po istochnikam* (St. Petersburg, 1861); D.A. Khvol'son, *Upotrebliaut li evrei khristianskuiu krov'*? (St. Petersburg, 1879).

²⁸ Iakov Brafman, *Kniga Kagala: Materialy dlia izucheniia evreiskogo byta* (Vil'na, 1869); lu. Gessen et al., eds., *Zapiska o ritual'nykh ubiistvakh (pripisvyaemaia V.I. Dalii) i ee istochniki* (St. Petersburg, 1914). O relato, atribuído a V. I. Dal', foi originalmente publicado como *Rozyskanie o ubienii evreiami khristianskikh mladentsev i upotreblenii krovi ikh* (St. Petersburg, 1844); veja John Doyle Klier, *Imperial Russia's Jewish Question, 1855-1881* (Cambridge, Eng., 1995), 419; sobre as outras duas figuras associadas à autoria do relato de Dal' de 1844, veja 495n6. Um acadêmico dostoiévskiano muito importante, Boris Tikhomirov, gentilmente compartilhou comigo a sua recente descoberta, lançando uma nova luz sobre a possível fonte da informação de Liza. Feito em conexão com a descrição da biblioteca pessoal de Dostoiévski (reconstrução), o achado de Tikhomirov aparece em *Nauchnoe opisanie biblioteki F.M. Dostoevskogo (rekonstruktsiia)*, ed. N.F. Budanova (St. Peterburg, 2005). Tikhomirov sugere que o livro a que Liza se refere seja de Ippolit Liutostanskii, cujo título é *Vopros ob upotreblenii evreiami-sektatorami khristianskoi krovi dlia religioznykh tselei, v sviai s voprosom ob otnoshenii evreistva k khristianstvu voobshche*, [A questão do uso, por membros da seita judaica, do sangue cristão para fins religiosos, em conexão com a questão das opiniões dos judeus a respeito da cristandade como um todo], 1sted. (Moscow, 1876). I. Liutostanskii, um ex-sacerdote católico polonês, despadrado em 1867 e subsequentemente ordenado como um sacerdote ortodoxo russo, baseou o seu livro em uma dissertação escrita e defendida por ele enquanto estudante em um seminário ortodoxo (sobre Liutostanskii e sua carreira, veja seu próprio *Pokaiannoe pis'mo Ippolita Liutostanskogo* [Kiev, 1911]). Tikhomirov traça a referência de Liza no registro de 1876-1877 do diário de Dostoiévski, onde podemos encontrar a seguinte entrada: “‘Moskovskie vedomosti’. No. 296. Kniga ob upotreblenii evreiami khristianskoi krovi. Tsena 2 rub. Po Sadovoi u Korableva” (Dostoevskii, *PSS*, 24: 296). Dostoiévski faz referência a um anúncio impresso no n.º 296 do jornal *Moskovskie vedomosti* anunciando a publicação e venda do livro de Liutostanskii, porém sem o nome do seu autor. A natureza dos

juízo de um grupo de judeus georgianos falsamente acusados de assassinarem, em um ritual, uma garota camponesa cristã da Geórgia, no vilarejo de Sachkheri) e teceu observações horripilantes sobre o assunto. “Quão repugnantes são os *jides* de Kutaisi [*kutaiskikh zhidov*], e foram absolvidos”, escreveu para O. A. Novikova em 1879. “Agora eles são indubitavelmente culpados.”²⁹ [O caso de Kutaisi, demonstrado primeiramente por Grossman, passou assim a fazer parte do espaço ficcional de *Os irmãos Karamázov* no episódio do libelo de sangue.³⁰ Permita-me inclusive sugerir que, tipologicamente falando, tanto o assassinato ritual quanto a profanação da hóstia são noções atraentes para a poética de Dostoiévski; seus perpetradores são acusados de violar a imagem de Deus, cometendo atos de *bezobrazie* (tanto desumanização quanto desestetização), reencenando a crucificação para zombar dela.³¹ Tipologicamente falando, existe uma congruência entre Fiódor Pávlovitch Karamázov cuspir em um ícone, ou ter relações sexuais com uma santa louca, e o ato de crucificar uma criança e assistir à sua morte, como descrito por Liza.

Comentando a conversa acerca do libelo de sangue em *Os irmãos Karamázov*, Máximo Gorki escreveu em 1913:

Quando uma garota [de quatorze anos] fala que um “*jid* primeiro arrancou os dedinhos de ambas as mãos de um menino de quatro anos e depois o crucificou [...]”, o leitor sabe que a garota foi caluniada: ela não disse, ela não poderia dizer uma coisa tão vil e repugnante. E do mesmo modo, ao responder à questão dessa garota caluniada: “É verdade que os *jides* roubam e devoram crianças na Páscoa?”, o justo Aliócha responde, “Eu não sei”, e o leitor compreende que Aliócha não poderia ter respondido dessa maneira; Aliócha não poderia “não saber”; ele não acredita “na famigerada lenda”, organicamente, ele não pode acreditar, mesmo sendo um Karamázov [GOR’KII, 1956, p. 396].

Estudiosos de Dostoiévski discordam sobre a credibilidade da resposta ambivalente de Aliócha à terrível historieta antissemita de Liza. Ingold demonstrou que a inerente ambivalência da resposta de Aliócha produz variadas interpretações: “Eu não tenho nenhum conhecimento do assunto”; “Eu não estou certo se é verdade ou não”; “Eu não descarto a

registros do diário de Dostoiévski aponta para a sua intenção de comprar o livro, ainda que não saibamos se de fato o comprou. Desde que Liza se referiu especificamente a “odna kniga” (um livro), a hipótese de Tikhomirov parece mais fundamentada do que a bem-conhecida convenção de que Liza se refere aos materiais publicados nas críticas da *Grazhdanin* de 1878 [veja Dostoevskii, *PSS* 15: 588].

²⁹“Kutaiskoe delo”, in Garkavi and Katsnel’son, gen. Eds., *Evreiskaia entsiklopediia*, 9:863-65. Para os comentários de Dostoiévski, veja *PSS* 30.1:59.

³⁰ A pesquisa de Grossman é discutida em Goldstein, *Dostoyevski and the Jews*, 157-58, 217 n33.

³¹ Robert Louis Jackson elucidou a centralidade da oposição *obraz-bezobrazie* na poética e na estética de Dostoiévski; veja, em particular, seu *The Art of Dostoevsky: Deliriums and Nocturnes* (Princeton, 1981), 304-18. Investiguei o problema da desumanização linguística em “Metamorphoses of *bezobrazie* in *Dostoevskij’s The Brothers Karamazov*. Maksimov-Von Sohn-Karamazov”, *Russian Literature* 37 (1995): 93-108.

possibilidade de ser verdade” (INGOLD, 1981, p. 88-95). Deveríamos também considerar o lugar do libelo de sangue (*krovavyi navet*) na imaginação popular do povo russo no final do século XIX. Morson “não detectou nenhuma falha de criação artística em ‘[Um] demoniozinho’”. Rosenshield também acredita que a repostagem “Eu não sei” é “mais crível e artisticamente motivada” do que qualquer outra variante: “se os russos são culpados por infligir crueldades similares em suas próprias crianças [compare o relato de violência de Ivan contra crianças, o qual a carta de Liza a Ivan rememora], poderia Aliócha [...] acreditar que os judeus não seriam ao menos potencialmente capazes de similares abominações?” (MORSON, 1983, p. 310; ROSENSHIELD, 1984, p. 275)³². Penso que isso seja bem verdade, mas com uma condição: Aliócha pode bem imaginar sadistas e malfeitores à maneira de Marquês de Sade entre os judeus e os gentios, mas parece improvável que o discípulo do *stárietz* Zossima daria crédito à acusação de assassinato ritual e profanação da hóstia como acusações religiosas contra todo o povo judeu. (“Aliócha, é verdade”, pergunta Liza, “os *jides* roubam e devoram crianças que na Páscoa [*Pessach*]?”)

Em termos do romance como um todo, qual teria sido a motivação artística de Dostoiévski para a inclusão dessa cena? Poderíamos identificar outros episódios que elucidariam o significado da invocação das acusações antisemitas de Liza e da resposta vaga de Aliócha?

Um episódio que vem à mente quanto à essa conexão ocorre na segunda parte do romance, quando Aliócha encontra pela primeira vez os “garotos” (*mal’chiki*), incluindo Kólia Krassótkin e Iliúcha Krassótkin. No livro IV, capítulo III (Os colegas), Aliócha abandona o seu pai bêbado e se dirige aos Khokhlakova. No caminho da casa deles, Aliócha se depara com um pitoresco grupo de garotos lançando pedras uns nos outros —na verdade, seis atacando um, Iliúcha Snieguióriov. Aliócha intercede: —O que estão fazendo? Não se envergonham, senhores? Seis contra um, assim vão matá-lo! Um dos garotos, vestindo uma camisa vermelha, explica que Iliúcha “começou primeiro”. “[E]le é um canalha, ainda há pouco deu uma canivetada em Krassótkin, escorreu sangue.” Aliócha percebeu que os garotos implicavam com Iliúcha Snieguióriov usando o apelido *mochalka* (esfregão). Aliócha pergunta aos garotos por que eles “o [Iliúcha] odeiam tanto”. Eles avisam para que ele “tome cuidado”, pois Iliúcha “lhe dará uma canivetada à traição... como fez com Krassótkin”. Aliócha então tenta ponderar com Iliúcha, que joga uma pedra nele. Eis a descrição de Dostoiévski para o que se segue:

Calado e com ar de desafio, o menino só esperava que agora Aliócha investisse forçosamente contra ele; vendo, porém, que nem agora ele

³² Em uma breve passagem figurando no contexto de uma análise minuciosa de *Os irmãos Karamázov*, Frank destaca que a resposta de Aliócha é “verossímil, dadas as suas limitações intelectuais; e pelo fato de que [Aliócha] não afirma simplesmente que a verdade [sic] da sua acusação possa ser considerada uma pequena concessão à decência (Frank, *Dostoevsky*, 669-670). Frank enfatiza, sem nenhum equívoco, que a introdução de Dostoiévski para o tópico do libelo de sangue “deixa uma mácula permanente na sua reputação”.

investia, o menino ficou totalmente furioso, como um animalzinho: precipitou-se de onde estava e lançou-se contra Aliócha, e antes que este tivesse tempo de se mexer o menino mau já baixava a cabeça e lhe agarrava a mão esquerda com as duas mãos, mordendo-lhe dolorosamente o dedo médio. Cravou os dentes nele e não largou durante uns dez segundos. Aliócha gritou de dor, puxando o dedo com toda força. O menino finalmente o largou e recuou de um salto para a posição anterior. A mordida no dedo havia sido dolorida, profunda, chegando ao osso e à unha; o sangue jorrou. Aliócha tirou um lenço e, com ele, enfaixou com forma a mão ferida [DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 254].

Apesar da dor e do sangramento, Aliócha continua a se comunicar com o “animalzinho” (*zverenok*), perguntando: “Agora me diga, o que foi que eu lhe fiz?” (Ibid.).

No capítulo seguinte, Aliócha faz uma visita à casa Khokhlakovapela primeira vez no romance. Ele chega com o dedo sangrando, e Liza reage histericamente ao ver aquele ferimento. A palavra *sangue* é repetida várias vezes. Senhora Khokhlakova: “Meu Deus, que ferimento, é um horror!” Liza: “Ele podia se esvair em sangue, mamã! Onde foi isso, onde foi isso? Em primeiro lugar, água, água! É preciso lavar o ferimento, simplesmente mergulhar o dedo na água fria para passar a dor e mantê-lo, mantê-lo sempre lá...” (Ibid., p. 257). Mais tarde, Catierina Ivánovna combina com Aliócha de dar uma quantia de dinheiro aos Snieguirióv. Aqui o leitor descobre, a partir dela, a história da agressão do embriagado Dmitri ao pai de Iliúcha, o Capitão reformado Snieguirióv. Catierina Ivánovna sente-se terrivelmente envergonhada pelo comportamento abusivo de Dmitri:

Dmitri Fiódorovitch cometeu um ato ensandecido e injusto, muito feio. Em nossa cidade existe um lugar abjeto, uma taverna. Lá ele encontrou aquele oficial reformado, aquele capitão que seu *bátiuchka* usou em certas atividades. Enfurecido com esse capitão não se sabe por quê, Dmitri Fiódorovitch o agarrou pela barba e diante de todos os presentes o arrastou humilhantemente para a rua, e na rua o puxou por mais tempo ainda, e dizem que um menino, filho desse capitão, uma criança que estuda na escola daqui, ao presenciar aquilo ficou correndo o tempo todo ao lado, chorando alto, correndo para todos os presentes e pedindo que defendessem seu pai, mas todos riam (Ibid., p. 270).

E então acontece um curioso desenrolar. Aliócha visita os Snieguirióv, e, na sua presença, Iliúcha admite ter mordido seu dedo. O Capitão Snieguirióv, falando histericamente, entrelaça o assunto do dedo ensanguentado com suas palavras:

Que dedo foi esse que ele mordeu? [...] Foi seu dedo que ele mordeu? [...] E o senhor pensou que eu fosse açoitá-lo? Que eu ia pegar Iliúchetchka e açoitá-lo agora mesmo, em sua presença, para sua plena satisfação? Por que essa pressa toda? [...] Lamento por seu dedo, senhor, mas não quer que eu, antes de açoitar Iliúchetchka, arranque quatro dedos meus com esta faca aqui, agora mesmo, diante de seus olhos, para a sua justa satisfação? Acho que quatro dedos bastam para o senhor saciar sua sede de vingança, será que não vai querer o quinto?... (Ibid., p. 279-80).

Aliócha finalmente se dá conta de que o garoto o atacou para se vingar da violenta humilhação infligida por seu irmão Dmitri ao pai dele. Durante um passeio que Aliócha e o Capitão Snieguirióv fazem juntos, o capitão ilustra a profunda empatia que o seu filho nutre por ele:

Súbito precipitou-se para mim, agarrou-se com ambas as mãozinhas em meu pescoço, apertou-me [...] “Papaizinho, brada, papaizinho, meu querido papaizinho, como ele te humilhou!” Nisso eu também caio no pranto, estamos sentados e nos abraçamos sacudidos pelos soluços. [...] “Iliúcha, digo-lhe, Iliúchetchka!”, na ocasião ninguém nos via, só Deus nos via. [...] Não, não vou açoitar meu menino para sua satisfação! (Ibid., p. 289).

A sequência de episódios desde encontro de Aliócha com os garotos até sua visita aos Snieguirióv é pontuada de referências a sangue, canivetadas, feridas e violência contra crianças. Um dos garotos veste uma camisa vermelha, e a cor vermelha é justamente uma alusão no sobrenome de Iliúcha, Snieguirióv, de *snegir’*, (dom-fafe), uma ave com largo peito vermelho. De forma mais significativa, o tema do dedo —mordido, sangrando, cortado fora —recebeu muita atenção nas cenas discutidas por mim anteriormente.³³ Eu sugeriria a existência de um forte vínculo entre a primeira sequência de episódios, em que Aliócha serve como um condúite estrutural entre Iliúcha Snieguirióv e Liza Khokhlakova, e, depois, a problemática cena em que Liza conta a Aliócha a história de um velho homem judeu que supostamente cortou fora os dedos de um garotinho e o crucificou.³⁴ Na memória e imaginação dos leitores de Dostoiévski, a conversa de Liza a respeito do suposto crime ritual cai em solo fértil. O que nos resta é elucidar o sentido do vínculo sugestivo entre a história de Snieguirióv pai e filho e o relato de Liza acerca das populares acusações antissemitas.

³³ Outra refração do assunto do dedo diz respeito ao nascimento do filho do criado Grigori com seis dedos; sou grato a Horst-Jürgen Gerigk por ter destacado isso.

³⁴ Poderíamos argumentar que perto do fim do romance, o assunto do sangue ganhou ainda mais proeminência: o assassinato sangrento do velho Karamázov, a ferida cruenta do criado Grigori, o sangue nas roupas e mãos de Dmitri e assim por diante.

A história da agressão de Dmitri Karamázov contra o Capitão Snieguirióv, paralelamente à rinha dos garotos com Iliúcha na escola, representa um modelo clássico de bode expiatório e perseguição. A vitimização é baseada na diferença e na vulnerabilidade da vítima. Como René Girard argumentou de forma persuasiva em *The Scapegoat* (O bode expiatório), a perseguição é baseada na própria crise do opressor.³⁵ Dmitri ataca o miserável Capitão Snieguirióv porque o velho Karamázov o havia empregado; e Dmitri descarrega no capitão os seus próprios ímpetos parricidas. Os garotos importunam e escarnecem de Iliúcha na escola por ser ele filho do seu pai, o filho do “esfregão”, fraco, porém orgulhoso. E o que é típico da dinâmica da perseguição, os atormentadores de Iliúcha (os garotos) culpam a sua vítima pela sua própria vitimização, culpando a vítima ao invés do vitimizador.³⁶ Enquanto os primeiros episódios envolvendo o pai e filho Snieguirióv sugerem um paradigma de perseguição, a invocação por Liza dos supostos crimes rituais —uma referência gratuita somente à primeira vista —introduz o tema do antissemitismo e dos populares preconceitos antissemitas. Mas este não seria um romance de Dostoiévski, especialmente um em que os “garotos russos” deveriam ser os principais heróis, se o final não oferecesse uma perspectiva unificante, tanto para o comportamento perseguidor, quanto para a questão judaica.

Na quarta parte do romance, o livro X é intitulado “Os meninos” e precede cronologicamente o capítulo em que Liza invoca o libelo de sangue. No livro X, o leitor compreende que Iliúcha Snieguirióv tornara-se o centro de gravidade de um grupo de estudantes, ao passo que Aliócha Karamázov atua como mentor e líder espiritual dos garotos. O livro X termina com um pronunciamento médico sobre o do estado de Iliúcha, sobre o qual seu pai “exclamou com um murmúrio terrível”, com os lábios trêmulos e os braços erguidos: “Não quero um bom menino! Não quero um bom menino! [...] Se eu te esquecer, Jerusalém, apegue-se-me [a língua]...”. Aparentemente intrigado pelo comentário do Capitão Snieguirióv, Kólia Krassótkin pergunta a Aliócha: “Que história é essa de Jerusalém... O que significa mais essa?” “É uma passagem da Bíblia”, Aliócha explica. “Se eu de ti me esquecer, oh Jerusalém”, ou seja, se esquecer tudo o que há de mais precioso para mim, se vier a trocá-la por algo, então que minha língua se apegue...”, “Entendi, basta”, diz Kólia, e então o livro X termina (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 731-2).

O Capitão Snieguirióv cita o salmo 137, “Junto aos rios de Babilônia...”Esta é a segunda metade do salmo:

Mas como entoaremos o cântico do Senhor
em terra estrangeira?
Se eu me esquecer de ti, ó Jerusalém,
esqueça-se a minha destra da sua destreza.

³⁵ Veja René Girard, *The Scapegoat*, trans. Yvonne Freccero (Baltimore, 1986), esp. chap.2, “Stereotypes of Persecution”. Publicado originalmente como *Le bouc émissaire* (Paris, 1982).

³⁶ Berlin tratou desse processo em “Dostoevskii i evrei”.

Apegue-se-me a língua ao céu da boca,
se não me lembrar de ti,
se eu não preferir Jerusalém
à minha maior alegria.
Lembra-te, Senhor, contra os edomitas,
do dia de Jerusalém,
porque eles diziam: Arrasai-a, arrasai-a
até os seus alicerces.
Ah! filha de Babilônia, devastadora;
feliz aquele que te retribuir
consoante nos fizeste a nós;
feliz aquele que pegar em teus pequeninos
e der com eles nas pedra.³⁷

No clássico ensaio sobre “O Violino de Rothschild”, de Anton Tchekhov, Robert L. Jackson defende que Tchekhov empregou a poesia bíblica — a poesia que interessou tanto ao fabricante de caixões, quanto ao violinista judeu — e, com isso, sugeriu um caminho para a reconciliação entre russos e judeus (e cristãos e judeus). Na resposta à questão de Kólia Krassótkin, Aliócha Karamázov opta por uma explicação moderada do salmo: “Se eu de ti me esquecer, Jerusalém’, ou seja, se esquecer tudo que há de mais precioso para mim, se vier a trocá-la por algo, então que minha língua...” A explicação de Aliócha recorre à letra e ao espírito da primeira parte do salmo 137. Ao mesmo tempo, o pai de Iliúcha poderia ter algo mais radical em mente quando fez a citação desse salmo. O antigo salmista judeu termina com uma clara nota de vingança, a vingança da vítima pelo sofrimento e perseguição impostos aos judeus pelos seus captores. Ao ofender e humilhar o Capitão Snieguirióv, Dmitri emblematicamente puxa a sua barba, um ato terrível contra uma pessoa religiosa, para quem a barba representa a barba dos patriarcas. Se pensarmos nas ações de Iliúcha: dar uma caniveteada em um colega de classe, atacar e morder Aliócha, elas parecem atos de vingança em consonância com os últimos versos do salmo. Sob a luz da conclusão do salmo, as ações de Iliúcha talvez alegorizem uma vingança iminente daqueles que foram esmagados e falsamente acusados pelos seus opressores e assassinos. Poderíamos aproveitar para lembrar que o romance de Dostoiévski saiu justo na véspera da grande onda de violência antijudaica de 1881-1882, a qual mudou o curso da história russo-judaica.

Entrando no espaço narrativo de *Os irmãos Karamázov* em duas proeminentes sequências, o tema judeu paira sobre a conclusão do romance e amplia a sua mensagem. Dmitri, é claro, já foi sentenciado, e a narrativa do parricídio chega ao fim. O funeral de Iliúcha coroa o final do romance. Aliócha Karamázov, cujo primeiro nome na sua forma diminutiva rima sugestivamente com o de Iliúcha, profere um notável discurso:

³⁷ Nota dos tradutores: citação retirada de *A Bíblia Sagrada*, tradução João Ferreira de Almeida (1628-1691), L.C.C. - Publicações Eletrônicas (<http://www.culturabrasil.org>).

Combinemos aqui, junto à pedra de Iliúcha, que nunca esqueceremos, em primeiro lugar, Iliúchetchka, e, em segundo lugar, uns aos outros. E que, independentemente do que mais tarde venha a acontecer em nossas vidas, mesmo que passemos vinte anos sem nos vermos, ainda assim haveremos de recordar como sepultamos o pobre menino, no qual antes atiraram pedras perto da ponte. —estais lembrados? —e a quem depois todos passamos a amar. Era um menino excelente, bondoso e valente, que compreendia a honradez e a amarga ofensa infligida a seu pai, contra a qual se rebelou. [...] Talvez mais tarde até nos tornemos perversos, até sejamos incapazes de resistir a um ato mau, talvez venhamos a rir das lágrimas humanas e das pessoas que dizem, como Kólia ainda há pouco: “Quero sofrer por todos”, e a zombar talvez maldosamente dessas pessoas. E mesmo assim, por mais malvados que nos tornemos, que Deus não o permita, tão logo nos lembremos de como sepultamos Iliúcha, de como o amamos em seus últimos dias, e de como conversamos agora com tanta harmonia e tão juntos aqui ao pé desta pedra, nem o mais cruel e o mais zombeteiro de nós —se assim nos tornarmos —se atreverá a zombar intimamente de como foi bom, de como foi belo neste nosso momento! (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 996).

Aliócha trata especificamente da dinâmica da perseguição e da coragem de Iliúcha em vista da rinha dos garotos: “Guardemos na lembrança o seu rosto, sua roupa, suas botinhas pobres, seu caixãozinho, e seu pai infeliz e pecador, e como ele valentemente se levantou sozinho em sua defesa contra a turma inteira” E então, Kólia Krassótkin alça o discurso a uma nota ainda mais elevada: “Karamázov!, —exclamou Kólia —, será mesmo verdade o que diz a religião, que todos ressuscitaremos dos mortos, e tornaremos a viver, e tornaremos a ver uns aos outros, todos, até Iliúchetchka?” Esse é um momento oportuno para Aliócha, e ele o aproveita: “Inevitavelmente ressuscitaremos [...] —respondeu Aliócha meio sorridente, meio extasiado” (Ibid., p. 998-9).

Em *Jewry and the Christian Question* (O povo judeu e a questão do cristianismo), Soloviov destaca que “o propósito final dos cristãos e dos judeus é o mesmo: teocracia universal, realização da lei divina no mundo dos humanos e encarnação do celestial no mundano” (SOLOVIOV, 1884, p. 28). Lendo a conclusão de *Os irmãos Karamázov* sob a luz dos principais textos de Dostoiévski, mas também sob a luz da visão de Soloviov acerca das relações russo-judaica e cristão-judaica, poderíamos recordar outra cena de funeral em Dostoiévski.³⁸ Considere “O funeral do ‘homem universal’” e “Um caso isolado” como duas seções do capítulo III do *Diário de um escritor* de Dostoiévski para março de 1877. Publicados

³⁸ Gary Rosenshield aponta para uma conexão entre “O Funeral do ‘homem universal’” e *Os irmãos Karamázov* no seu artigo “Dostoevskii’s ‘The Funeral of the Universal Man’”, “O Funeral do ‘homem universal’ de Dostoiévski” esp. 488, 492-94, 501.

na mesma parte, eles se encontram imediatamente após as três seções do *Diário de um escritor* devotadas à questão judaica e à polêmica de Dostoiévski com A.-U. Kovner e T. V. Braude, um físico de São Petersburgo.³⁹ Dostoiévski escreve sobre o funeral do Dr. Hindenburg. Ele ouvira sobre o médico de Sofia E. Lure, uma judia de Minsk que conheceu em São Petersburgo em abril de 1876 e com quem se correspondeu entre 1876 e 1877.⁴⁰ Na verdade, Dostoiévski incluiu a carta de Lure de 13 de fevereiro de 1877 no texto de “O funeral do ‘homem universal’”.⁴¹ Dr. Hindenburg era obstetra, alemão e protestante, cujo objetivo de toda a vida foi ajudar os pobres, sem qualquer discriminação ética ou religiosa. Ele morreu na pobreza.⁴² Na missão do médico alemão, Dostoiévski vê uma resposta para os seus próprios “prós e contras”: “O pobre judeuzinho recém-nascido se contorce na cama diante dele; um cristão toma em seus braços o judeuzinho [*evreichick*] e o enrola numa camisa tirada dos seus próprios ombros. Senhores, eis a solução para a questão judaica!” E esta é a descrição de Dostoiévski do funeral do Dr. Hindenburg:

Embora esse homem que servia a todos seja um caso isolado, ele uniu toda a cidade em torno do seu caixão. Camponesas russas e pobres judias [*russkie baby i bednye evreiki*], juntas, beijaram o seu pé no caixão, juntas se aglomeraram em torno dele, juntas prantearam. [...] Toda a cidade se despede dele, os sinos de *todas* as igrejas tocam, preces são entoadas em todas as línguas. O Pastor fala com lágrimas nos olhos junto à cova aberta. O Rabino aguarda ao lado, esperando o Pastor terminar, e então toma a palavra e faz o seu discurso e verte as mesmas lágrimas. E nesse mesmo momento, a mesmíssima “questão judaica” está próxima de ser resolvida! Com efeito, o Pastor e o Rabino se uniram em um amor comum, quase se abraçaram junto à cova, sob os olhos de cristãos e judeus [ênfase no original, DOSTOIÉVSKI, 1972-1990, v. 25, p. 91-92].

³⁹ Em “Leskov and Dostoevsky, Parable and Icon”, uma seção do seu recente livro *Rewriting the Jew*, Gabriella Safran tece comentários provocativos acerca do “O Funeral do ‘homem universal’” e “A questão judaica”, de Dostoiévski; veja Safran, *Rewriting the Jew: Assimilation Narratives in the Russian Empire* (Stanford, 2000), 135-46.

⁴⁰ Veja S. A. Ipatova, ed., “Neizdannye pis’ma k Dostoevskomu [letter of S. E. Lur’e]”, *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia* (St. Petersburg, 1996), 12:205-26. Das cartas de S. E. Lure’s para Dostoiévski restaram nove e o envelope da décima (elas estão no Institut Russkoi Literatury, Rossiiskaia Gosudarstvennaia Biblioteka, São Petersburgo); sabe-se que Dostoiévski escreveu 10 cartas para Lure, das quais três sobreviveram e foram publicadas (veja *PSS* 29:81, 146, 150). Veja também Frank, *Dostoevsky*, 223-24, 316-17. O assunto da relação de Sofia Lure com Dostoiévski aguarda os seus investigadores.

⁴¹ Veja Dostoevskii, *PSS* 25:89-90.

⁴² Minha principal fonte de informação sobre Hindenburg é a carta de Sofia Lure para Dostoiévski de 13 de fevereiro de 1877. Uma publicação recente das cartas de Lure para Dostoiévski menciona um obituário, publicado em alemão *Sankt-Petersbourger Herold*, fevereiro de 1877; veja S. A. Ipatova, ed., “Neizdannye pis’ma k Dostoevskomu”.

Valendo-se de uma entonação similar àquela que retumbava na conclusão de *Os irmãos Karamázov*, aqui Dostoiévski elevou o “amor comum” à nota espiritual compartilhada por judeus e cristãos, ou que poderiam compartilhar, enquanto comunidades ávidas pelo Messias —na sua primeira ou segunda vinda. No discurso sobre Pushkin, escrito cerca de três anos depois, quando já trabalhava em *Os irmãos Karamázov*, Dostoiévski convocou os seus compatriotas “a se esforçarem para introduzir uma reconciliação final nas contradições europeias [...] para que a alma russa abraçasse [...] todos os nossos irmãos” (Ibid., 26:148).

Por que Dostoiévski não fez do Capitão Snieguirióv um judeu? Por que escolheu, em vez disso, esboçar um modelo de perseguição e bode expiatório (os episódios de Snieguirióv) e vinculá-lo à história do antissemitismo e das crenças populares antijudaicas (a discussão de Liza sobre o libelo de sangue)? Não se pode, é claro, responder a essa questão sem uma dose de especulação. A verdade é que personagens judeus inspiradores e atraentes encontram-se visivelmente ausentes da ficção de Dostoiévski.⁴³ Criar personagens judeus profundos se tornou a tarefa dos escritores russos que vieram após Dostoiévski, primeiro Anton Tchekhov e Vladimir Korolenko, depois uma plêiade de neorrealistas —Leonid Andreiev, Ivan Bunin, Máximo Gorki, Alexandre Kuprin e outros. Alguns desses escritores foram menos filossemitas que outros em suas vidas privadas, mas, nos seus trabalhos, tentaram atenuar de forma consistente o grande fardo de culpa da Rússia, criando retratos emocionantes dos judeus e condenando o antissemitismo dos seus compatriotas. Das gerações de escritores russos que sucederam Dostoiévski nos anos 1880 e 1900, muitos acreditavam que uma reconciliação russo-judaica (cristão-judaica) demandaria uma admissão da culpa pela Rússia. Seguindo os passos de Dostoiévski, os escritores russos da atualidade continuam a lugar consigo mesmos ao criarem personagens judeus.⁴⁴ Seria desejável que esses escritores russos relessem não somente *Os irmãos Karamázov*, mas também os trabalhos de Vladimir Soloviov, o qual obteve a sua inspiração universalista da arte de Dostoiévski. “Os judeus sempre nos trataram de acordo com a fé judaica”, escreveu Soloviov em 1884, “nós, os cristãos, pelo contrário, temos ainda que aprender a tratar os judeus à moda cristã” (SOLOVIOV, 1884, p. 3).

NOTA

Eu gostaria de agradecer minha esposa, Dr.^a Karen E. Lasser, por despertar minha atenção para uma entrevista que me ajudou a formular as ideias e por ler e comentar pacientemente

⁴³ Um catálogo com os principais personagens judeus na ficção de Dostoiévski inclui: Isai Fomich Bumshtein em *Memórias da casa dos mortos*, Aquiles em *Crime e castigo*, e Liamshin em *Os demônios*. No princípio de 1840, Dostoiévski trabalhou em uma peça intitulada *Zhid lankel'* (lankel, o *jid*), inspirada no livro de Nikolai Gogol, *Taras Bul'ba*.

⁴⁴ Discuto a carreira dos três maiores representantes da prosa campestre russa, Viktor Astafiev, Valentin Rasputin e Vasily Belov, em conexão com os seus textos sobre os judeus, em “Anti-Semitism and the Decline of Russian Village Prose”, *Partisan Review* 3 (2000): 474-85.

uma versão deste ensaio. Desde a publicação deste ensaio em inglês, e também nas traduções para o russo e croata, muitos acadêmicos contribuíram ainda mais para a discussão acerca das conexões com os judeus e o judaísmo em Dostoiévski. Eu vou mencionar os seguintes estudos: Gary Rosenshield, "Religious Portraiture in Dostoevsky's 'Notes from the House of the Dead': Representing the Abrahamic Faiths," *The Slavic and East European Journal* 50. 4 (Winter, 2006): 581-606; Raffaella Vassena, "The Jewish Question in the Genre System of Dostoevskii's 'Diary of a Writer' and the Problem of the Authorial Image," *Slavic Review* 65. 1 (Spring, 2006): 45-65; James L. Rice, "The Covert Design of 'The Brothers Karamazov': Alesha's Pathology and Dialectic," *Slavic Review* 68. 2 (Summer, 2009): 355-375; Steven Cassedy, *Dostoevsky's Religion* (Stanford: Stanford University Press, 2005); Susan McReynold, *Redemption and the Merchant God: Dostoevsky's Economy of Salvation and Antisemitism* (Evanston: Northwestern University Press, 2008).

Referências bibliográficas

DOSTOIÉVSKI, F. M. *Polnoe sobranie sochinenii v tridtsati tomakh*. Leningrad: Nauka 1972-1990.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*; tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2012.

DREIZIN, Felix. Dostoevsky's Kike. In: GUASPARI, David. (ed). *The Russian Soul and the Jew: Essays in Literary Ethnocentrism*. Lanham, Md., 1990.

FRANK, Joseph. Foreword. In: GOLDSTEIN, David. *Dostoyevski and the Jews*. University of Texas Press, 1981.

GOR'KII, M. Eshche o 'karamazovshchine' In: DMITRIIEVA, A. (ed.). *F. M. Dostoevskii v russkoi kritike*. Moscow, 1956.

GORNEL'D, Arkadii. Dostoevskii, Fedor Mikhailovich. In: *Evreiskaia entsiklopediia*. St. Petersburg: A. Garkavi and L. Katsnel'son, 1906.

GRISHIN, D.V. Byl li Dostoevskii antisemitom?. In: *Vestnik russkogo khristianskogo dvizheniia*, v.114, p. 73-88, 1974.

GROSSMAN, Leonid. *Ispoved' odnogo evreia*. Moscow, 1924.

HINGLEY, Ronald. *Dostoevsky: His Life and Works*. New York: Charles Scribner's Sons, p. 174-75, 1978.

INGOLD, Felix Philipp. *Dostojewskij und das Judentum*. Buchbeschreibung: Frankfurt am Main, 1981.

JACKSON, Robert Louis. A Footnote to Selo Stepancikovo. *In: Ricerche Slavistiche*, v.17-19, p. 247-57, 1970-1972.

JACKSON, Robert Louis. The Bathhouse Scene in Notes from the House of the Dead. *In: Literature, Culture, and Society in the Modern Age: In Honor of Joseph Frank. Stanford Slavic Studies*, v.4, n. 1, p. 260-68, 1991.

KAUFMANN, Walter. Tolstoy versus Dostoevsky. *In: Existentialism, Religion, and Death: Thirteen Essays*. New York: New American Library, p. 15-27, 1976.

KUNITZ, Joshua. *Russian Literature and the Jew*. New York: Columbia University Press, p. 51-54, 1929.

LEVIN, E. Vladimir Solov'ev protiv antisemitizm. *In: Evrei v SSSR*, v. 19, january, p. 418-38, 1979.

MCLEOD, Maude; ISAY, David. I Did Not Join the Hebrew Faith — I Returned. *In: New York Times Magazine*, 29 set. 1999.

MEREZHKOVSKEY, D. S. Prorok russkoi revoliutsii: Kiublieu Dostoevskogo. *In: Polnoe sobranie sochinenii D. S. Merezhkovskogo*, v. 11, St. Petersburg-Moscow, 1911.

MORSON, Gary Saul. Dostoevsky's Anti-Semitism and the Critics: A Review Article. *In: Slavic and East European Journal*, v. 27, n. 3, 1983.

NABOKOV, Vladimir. *Nikolai Gogol*. New York: New Directions, 1961.

ROSENSHIELD, Gary. Isai Fomich Bumshtein: The Representation of the Jew in Dostoevsky's Major Fiction. *In: Russian Review*, v. 43, n. 3, julho de 1984.

SCHWARTZ, M. Dostoevsky and Judaism. *In: Jewish Review*, v. 4, april-june, p. 57-63, 1933.

SHRAYER, Maxim. The Jewish Question and The Brothers Karamazov. *In: JACKSON, Robert Louis (Ed.). A New Word on "The Brothers Karamazov"*. Evanston: Northwestern University Press, p. 210-233, 2004.

SHTEINBERG, A. Z. Dostoevskii i evreistvo. *In: Versty*, v. 3, 1928.

SOLOVIOV, V.S. *Evreistvo i khristianskii vopros*. Moscow, 1884.

SOLOVIOV, V.S. Russkii natsional'nyi ideal. *In: Sobranie sochinenii*, v. 5. St. Petersburg, 1883-1897.

TOROP, P. Dostoevskii: Logika evreiskogo voprosa. *In: Sbornik statei k 70-letiiu prof. Iu. M. Lotmana*. Tartu, 1992.

TSYPKIN, Leonid. *Summer in Baden Baden*. (trad. Roger & Angela Keys). London: Quartet Books, 1987.