

serrrote



em quarentena

julho 2020

edição especial

Sumário

Carta do editor

O vínculo da vergonha

Carlo Ginzburg

Brasília, 1º de maio, 2020

Gabriel Giucci

O líder fascista como

encarnação da verdade

Federico Finchelstein

Homo bolsonarus

Renato Lessa

Símbolos sociais

No Martins

*Estratégias para
ficarmos vivos*
Jefferson Barbosa

Nosso apocalipse zumbi
Stephanie Borges

Em casa
Veridiana Scarpelli

*Dia após dia após dia
após dia*
Felipe Charbel

Os fins do luto
Carla Rodrigues

#IMSquarentena

Créditos

O Brasil desmente a hipótese de que sairemos melhores da pandemia. E é para desmentir o Brasil que a *serrote* ganha sua primeira versão digital. « Concebida em isolamento social, a revista interrompe a edição impressa para, em caráter excepcional, fazer circular o mais rápido e amplamente possível um instantâneo crítico de 2020. « Sete ensaístas e três artistas visuais fazem aqui uma crônica possível do que vivemos hoje, entre a longa duração da história e o efêmero do noticiário, a angústia pessoal e a tragédia coletiva. « Da abjeção dos métodos da extrema direita à delicadeza dos rituais do luto, constatamos que o peso do que nos oprime não esmaga a vitalidade de nossas resistências. « No ensaio que abre esta edição, Carlo Ginzburg afirma que “o país a que pertencemos não é, como quer a retórica mais corrente, o país que amamos, e sim aquele do qual nos envergonhamos”. « Talvez não exista hoje no Brasil um vínculo mais poderoso do que a vergonha. É em torno dela que temos a chance de nos unir – para dela nos livrarmos o mais rápido possível. « O EDITOR

Carlo Ginzburg

O vínculo da vergonha

De Aristóteles a Primo Levi,
envergonhar-se pelo outro
ou por aquilo em que não estamos
envolvidos ajuda a repensar as
relações complexas entre indivíduos
e comunidades

Há muitos anos, percebi de repente que o país a que pertencemos não é, como quer a retórica mais corrente, o país que amamos, e sim aquele do qual nos envergonhamos. A vergonha pode ser um vínculo mais forte que o amor. Repetidas vezes testei minha descoberta com amigos de diferentes países: todos reagiram da mesma forma – com surpresa, seguida imediatamente de completa concordância, como se minha sugestão fosse uma verdade evidente por si só. Não estou afirmando que esse fardo de vergonha seja sempre o mesmo: na verdade, ele varia imensamente de um país para outro. Mas o vínculo da vergonha – a vergonha como um vínculo – está sempre lá, para um número maior ou menor de indivíduos.

Aristóteles incluiu a “vergonha” (*aidos*) no rol das paixões, assinalando que ela “não é uma virtude” (*Ética a Nicômaco* 1108 a 30-31). A definição ainda faz sentido. A vergonha não é, em absoluto, uma questão de escolha: ela se abate sobre nós, ela nos invade – invade nossos corpos, nossos sentimentos, nossos pensamentos – como uma moléstia súbita. A vergonha é uma paixão na encruzilhada entre a biologia e a história: o domínio que Sigrid Weigel soube tornar tão distintamente seu.¹

I

Mas será possível submeter uma paixão como a vergonha à análise histórica? Em seu famoso livro *Osgregos e o irracional*, Eric R. Dodds sugeriu, com base em fontes literárias, da *Iliada* às tragédias, que a Grécia

antiga assistira ao desenvolvimento de uma cultura da culpa a partir de uma prévia cultura da vergonha.² Dodds tomara essa dicotomia do livro de Ruth Benedict, *O crisântemo e a espada*, uma análise antropológica, muito influente e muito polêmica, do Japão como exemplo de uma cultura da vergonha.³ Essa dicotomia era descrita nos seguintes termos: nas culturas da vergonha, o indivíduo se vê confrontado a uma sanção externa, corporificada na comunidade a que ele ou ela pertence; nas culturas da culpa, a sanção é introjetada.⁴

Mas Dodds e, até certo ponto, Benedict recusavam-se a considerar os dois tipos de cultura como incompatíveis, admitindo portanto a existência de estágios intermediários. Outros estudos, porém, deram nova forma à dicotomia numa perspectiva evolucionista, de conotações potencialmente racistas. Num artigo publicado em 1972 no *The American Journal of Psychiatry*, Harold W. Glidden postulava a existência de um “comportamento árabe” baseado numa cultura focada na vingança.⁵ As implicações eram óbvias: a alternativa às culturas da vergonha – arcaicas e atrasadas – eram as culturas da culpa, cujos traços distintivos são a interiorização e um código moral maduro – em outras palavras, a modernidade.

São óbvios os maus usos possíveis da dicotomia, mas seu potencial cognitivo merece um exame mais atento. Para os fins do meu teste, vou partir de dois livros, ambos de 1993 e de tema coincidente: as conferências Sather de Bernard Williams, publicadas sob o título de *Vergonha e necessidade*, e o estudo de Douglas L. Cairns, *Aidos: a psicologia e a ética da honra e da vergonha na literatura grega antiga*. Suas abor-

dagens são muito diferentes entre si. Williams, filósofo, oferecia uma “descrição filosófica de uma realidade histórica” ao sugerir que as ideias gregas sobre a ação e a responsabilidade eram tão próximas quanto distintas das nossas, insistindo, ao mesmo tempo, que “o passado grego é o passado da modernidade”.⁶ Cairns, o classicista, reunia e analisava em minúcia um dossiê volumoso de uma perspectiva quase etnográfica, enfatizando a distância entre a cultura grega e a nossa.⁷

“A experiência básica relacionada à vergonha”, escreveu Williams, “é a de ser visto, de modo constrangedor, pelas pessoas erradas na situação errada.”⁸ Essa hipótese inicial, oriunda do esforço introspectivo de um filósofo britânico do fim do século 20, é consistente com um método que explica fenômenos culturais a partir de um foco voltado para o indivíduo. Mas partir da mesma noção de individualismo que se busca demonstrar parece implicar uma *petitio principii*: o risco de anacronismo é evidente. Para evitá-lo, Williams alega “levantar-se pelos próprios cabelos” (a metáfora é inspirada numa famosa história do barão de Münchhausen), recorrendo a um processo cognitivo que se autoalimenta e procede sem auxílio externo.⁹ A hipótese inicial deve servir como um ponto de partida que novos dados enriquecerão ou transformarão. Até que ponto essa estratégia de pesquisa rendeu frutos?

Um teste crucial para a hipótese inicial de Williams tem a ver com o uso frequente, na *Iliada*, do termo *aidos* a fim de inspirar coragem no campo de batalha. *Aidos!* (“Vergonha!”) é uma censura dirigida aos guerreiros, às vezes seguida de um argumento compacto: “Tende vergonha uns dos outros

nos potentes combates!/ A maior parte dos homens com vergonha não morre, mas salva-se.” Em outras palavras, agir corajosamente é o melhor modo de sobreviver. Essa fórmula ocorre duas vezes no poema (V, 529-532 e XV, 561-564). Contudo, numa passagem famosa (XV, 661-666), a relação face a face ganha outra amplitude. Diz Nestor:

Amigos, sede homens! Ponde nos corações a vergonha/
perante outros homens e lembrai-vos, cada um de vós,
dos vossos filhos e mulheres, dos haveres e dos pais,
independentemente de ainda serem vivos, ou já mortos.
/ Por aqueles que aqui não estão vos suplico que firmes/
permaneçais e que não vireis as costas em fuga!¹⁰

Williams faz uma breve citação dessa passagem, e então comenta: “É possível ver essa espécie de vergonha prospectiva como uma forma de medo”.¹¹ Mas essa sugestão leva o autor a um novo desdobramento, ensejado por uma palavra – *nemesis* – que a *Ilíada* muitas vezes associa a *aidos* e que evoca a raiva e a indignação:

Nemesis, como *aidos*, pode se dar dos dois lados de uma relação social. As pessoas têm ao mesmo tempo um sentido de honra pessoal e um respeito pela honra alheia; elas podem sentir indignação ou outras formas de raiva diante da violação da honra, tanto a própria como a de outrem. Esses são sentimentos compartilhados a propósito de objetos semelhantes, e servem para vincular as pessoas umas às outras numa comunidade de sentimentos.¹²

“As pessoas têm ao mesmo tempo um sentido [...]; elas podem sentir indignação ou outras formas de

raiva [...]. Esses são sentimentos compartilhados a propósito de objetos semelhantes [...]” – sobre quais bases, pode-se bem indagar, Williams faz afirmações dessa ordem? Terá ele acesso aos sentimentos íntimos das “pessoas” com base em suas próprias experiências? A referência a “pessoas” implica que a conexão entre “vergonha” e “raiva” é um fenômeno transcultural? A cuidadosa formulação da passagem citada contrasta com a referência lacônica de Williams ao estudo de James M. Redfield sobre *Natureza e cultura na Ilíada: a tragédia de Heitor*.¹³ Nesse livro, o autor tenta ganhar acesso às paixões e aos sentimentos vividos pelos gregos antigos não a partir de nossas próprias paixões e sentimentos (que podem apenas servir para que formulemos perguntas), e sim a partir da evidência linguística. Com efeito, a conexão entre *aidos* e *nemesis* já fora assinalada pelo grande linguista (e grande filósofo) Émile Benveniste, em seu estudo sobre *Nomes de agente e nomes de ação em indo-europeu*:

A partir desse ponto, a evolução do sentido [de *nemesis*] pode ser iluminada pela evolução do sentido de um termo associado na língua homérica, *aidos* (*Ilíada*, XIII, 122: *aidos kai nemesis*, “a vergonha e a indignação”): ambos se referem a representações *coletivas*. *Aidos* designa o sentido coletivo de honra e as obrigações decorrentes para o grupo. Mas esse sentimento é fortalecido e essas obrigações são sentidas de modo mais agudo quando a honra coletiva é ferida. Nesse momento, a “honra” ferida de todos torna-se a “vergonha” de cada um.¹⁴

Benveniste traduz a conexão entre *aidos* e *nemesis* na forma de um argumento acessível a nós. Estamos lon-

ge da suposta transparência do autoexame psicológico. Voltemos por um instante a Williams: “Esses são sentimentos compartilhados a propósito de objetos semelhantes, e servem para vincular as pessoas umas às outras numa comunidade de sentimentos”.

Mas a que se refere Williams – a sentimentos compartilhados ou a palavras compartilhadas? De nada valeria fugir à pergunta, respondendo “a ambos”. A relação entre o fluxo incessante de sentimentos e emoções, de um lado, e a taxonomia discreta criada pelas palavras, de outro, continua a nos escapar. Chegaremos um dia a captar o impacto da palavra *aidos*, gritada num campo de batalha, sobre o “efeito vinculante e interativo da vergonha”?¹⁵ O que teria acontecido se *aidos*, esse termo poderosamente performativo, não existisse?

De resto, *aidos* é e não é idêntico a “vergonha”.¹⁶ Na língua homérica, como bem demonstrou Cairns em seu estudo minucioso, *aidos* e afins significam “medo”, “respeito”, “honra”, “veneração”, “modéstia”, “partes sexuais”. O substantivo latino *verecundia* cobre um campo semelhante, uma gama de sentidos que incluem “temor religioso”, “vergonha”, “veneração”, “partes sexuais” (*verenda*).¹⁷ Quando nos voltamos para outras línguas, logo nos damos conta de que substantivos como *fear*, *Furcht*, *crainte*, *timore* coincidem apenas em parte com a gama de sentidos associada a *aidos*. Mais uma vez, duas verdades se impõem a nós: traduções são sempre possíveis; traduções são sempre inadequadas.

Verdades singelas e desafios tremendos: as palavras que Nestor dirige aos soldados confrontam-nos com uma associação entre vergonha e honra, estranha às nossas intuições.¹⁸ *Aidos* é um sentimento

(uma paixão) que envolve uma comunidade, visível e invisível, de vivos e de mortos:

Amigos, sede homens! Ponde nos corações [*thumos*] a vergonha [*aidos*]/ perante outros homens e lembrai-vos, cada um de vós,/ dos vossos filhos e mulheres, dos haveres e dos pais,/ independentemente de ainda serem vivos, ou já mortos./ Por aqueles que aqui não estão vos suplico que firmes/ permaneçais e que não vireis as costas em fuga!

Essa passagem da *Iliada* explica por que o vínculo suscitado pela vergonha pode ser estendido não apenas ao ato de ter vergonha de si mesmo, mas também ao ato de ter vergonha pelo comportamento de outrem, vivo ou morto. Numa nota de rodapé, Cairns trata explicitamente dessa extensão do sentido de *aidos*, citando um exemplo de Ésquines, o orador: os “homens de bem [...] cobriram seus olhos, sentindo vergonha pela cidade”, quando se viram diante do aspecto repugnante do corpo nu de Timarco.¹⁹ A fórmula patética e verbal, a *Pathos- e Logos-formel*, que Homero associara a relações face a face ou a vínculos familiares (inclusive entre os vivos e os mortos) terminou por ser expandida de modo a incluir a cidade.

A vergonha encarna a relação entre o corpo individual e o corpo político. Como animal político, o homem não pode ser identificado exclusivamente a seu corpo físico: é por isso que as fronteiras do *ego* são sempre problemáticas. Fazendo eco a Ernst Kantorowicz, poderíamos falar dos “dois corpos” de todos nós.

2

Os gregos antigos não tinham uma palavra específica para “culpa”.²⁰ Seria tentador presumir que essa ausência captura perfeitamente a diferença entre uma cultura da vergonha como a da Grécia antiga e uma cultura da culpa como a nossa, conformada pela ênfase judaica e cristã no pecado original e na Queda. Mas essa espécie de dicotomia nítida seria ilusória. As ideias de pecado original e de culpa primordial não circulavam apenas no Livro do Gênesis: espalharam-se pelo Mediterrâneo e podiam ser encontradas em sociedades conformadas pela “comunidade da honra”.²¹ Como interagiam esses dois conjuntos de ideias tão distintas?

O estudo de um exemplo particular pode nos dar uma resposta. A escolha mais óbvia recairia sobre Santo Agostinho, o professor de retórica pagão que descreveu em detalhe o longo e doloroso percurso que o conduziu ao cristianismo. A começar pelo título – *Confissões* –, a culpa ocupa o centro de seu relato. Mas a linguagem que Santo Agostinho usa para se confessar a Deus é cheia de nuances. Ao falar de seus próprios pecados, ele insiste em distinguir *facinora* e *flagitia*. A mesma distinção reaparece, mais ou menos ao mesmo tempo, em seu escrito *De doctrina christiana*.²² *Facinora* são sempre crimes. Numa passagem famosa, Santo Agostinho contava como, aos 16 anos, ele roubou com seus amigos incontáveis frutos de uma pereira que havia em sua cidade natal: “Não para nosso banquete, mas para jogá-los aos porcos; ainda que tenhamos comido alguns, fizemos aquilo pelo prazer do proibido [*dum tamen fieret a nobis quod eo liberet, quo non liceret*]”.²³

Recordando, consternado, Santo Agostinho tenta entender o que fez e por que o fez:

E eu, miserável, o que amava em ti, meu roubo, delito [*facinus*] meu noturno, no décimo sexto ano de minha idade? Não eras belo [*pulchrum*], porque eras um roubo. [...] Eram belos [*pulchra*] os frutos que roubamos, porque eram tuas criaturas, ó mais belo de todos, criador de tudo, Deus bom [...]. E agora, Senhor meu Deus, investigo o que me agradou no roubo [*quid me in furto delectaverit*], e não encontro nenhuma beleza.

Alguns leitores modernos zombaram dessa passagem: quanto barulho por umas poucas peras! Não atinaram para o ponto essencial. Santo Agostinho estava sugerindo a seus leitores que o furto juvenil das peras repetia a cena do pecado original: “A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista [*pulchrum oculis aspectuque delectabile*] [...]. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também a seu marido, que com ela estava, e ele comeu.” (Gênesis 3, 6)

Santo Agostinho está dizendo que a propensão humana para o mal evidencia-se até num furto juvenil. Depois da Queda, ninguém é inocente – nem mesmo os bebês: “E se *fui concebido na iniquidade e minha mãe me alimentou no útero entre os pecados* [Salmos 51, 5], onde, peço-te, meu Deus, onde, Senhor, eu, teu servo, onde ou quando fui inocente?” (*Confissões*, I, VII, 12).

Mas Santo Agostinho não deixava de traçar cuidadosamente uma distinção entre o criminoso *facinus* e o vergonhoso *flagitium*, na medida em que este último pertencia a um âmbito que devia ser

avaliado segundo as circunstâncias.²⁴ Em *De doctrina christiana*, Santo Agostinho escreveu:

Desnudar-se num banquete, entre bêbados e dissolutos, é vergonhoso [*flagitiose*], mas nem por isso é vergonhoso [*flagitium*] desnudar-se nos banhos. [...] É preciso, pois, considerar cuidadosamente o que é conveniente em relação aos momentos e aos lugares e às pessoas, para que não se acusem temerariamente os homens de pecados [*flagitia*].²⁵

O antigo professor de retórica, conhecedor da noção de decoro ou conveniência (*to prepon*, em grego), estava implicitamente relendo o Livro do Gênese: “Ora, os dois estavam nus, o homem e sua mulher, e não se envergonhavam [*et non erubescabant*]” (Gênese 2, 25). Depois da Queda, a vergonha penetra no mundo: “Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus [*cumque cognovissent se esse nudos*]; entrelaçaram folhas de figueira e cingiram-se” (Gênese 3, 7). O sentido da nudez agora é outro. Homem e mulher sentiram necessidade de cobrir suas partes sexuais, agora transformadas em vergonhas (*pudenda*). Doravante, a vergonha será associada à condição humana, ao lado do medo e da culpa, inextricavelmente vinculados na resposta de Adão ao chamado de Deus após a Queda: “‘Ouvi teu passo no jardim’, respondeu o homem; ‘tive medo porque estou nu, e me escondi’. Ele [Deus] retomou: ‘E quem te fez saber que estavas nu? Comeste, então, da árvore que te proibi de comer?’” (Gênese 3, 10-11)

A despeito de seu uso do Livro do Gênese como subtexto, Santo Agostinho quer sublinhar a dimen-

são social da nudez – assim como, de modo mais geral, do *flagitium*. Outra passagem de *De doctrina christiana* refere-se às roupas, em vez da nudez, a fim de assinalar que a percepção de um dado comportamento como vergonhoso ou deplorável pode mudar ao longo do tempo:

Outrora, entre os antigos romanos, era considerado infame [*flagitium*] vestir uma túnica que chegasse até os tornozelos e tivesse mangas compridas, ao passo que hoje, entre as pessoas bem-nascidas, é uma vergonha [*flagitium*] não vestir túnicas: do mesmo modo, deve-se tentar evitar que a paixão se misture no uso que fazemos das coisas.²⁶

O contexto da passagem – uma discussão da poligamia dos patriarcas bíblicos – torna a observação de Santo Agostinho ainda mais notável. Os costumes matrimoniais mudam, assim como mudam as roupas; nossa percepção a respeito varia de lugar para lugar, de ano para ano, o que pode lhes conferir um aspecto vergonhoso. *Facinus* não está submetido à mudança – ao contrário de *flagitium*. A vergonha é parte da história da humanidade.

As *Confissões* de Santo Agostinho apresentam-se como um solilóquio dirigido a Deus. Em seu ser mais íntimo, por meio de um autoexame sem quartel, Santo Agostinho descobriu um Deus que era um juiz eterno – ao mesmo tempo que não perdeu de vista que comunidades diversas julgam de forma diferente, seja para aprovar, seja para reprovar. Em sua experiência, a cultura da culpa e a cultura da vergonha estavam estreitamente entretecidas.

3

Partimos de uma experiência disseminada: o país a que pertencemos é o país do qual nos envergonhamos. Podemos testar o argumento tanto reduzindo a escala de referência (cidade, família) como ampliando-a. Surge então a seguinte questão: se a vergonha supõe proximidade, quais serão os limites plausíveis de uma comunidade baseada na vergonha?

Talvez seja o caso de recordar, neste contexto, o começo de *A trégua*, de Primo Levi. A guerra acabou; junto a um grupo de sobreviventes de Auschwitz, Levi vai ao encontro de seus libertadores, quatro cavalarianos do Exército Vermelho:

Não acenavam, não sorriam; pareciam sufocados não apenas pela compaixão, mas também por uma confusa reserva, que selava suas bocas e prendia seus olhos ao cenário funesto. Era a mesma vergonha conhecida por nós, a que nos esmagava após as seleções e sempre que tínhamos de suportar ou assistir a um ultraje: a vergonha que os alemães desconheciam, aquela que o justo experimenta diante do crime alheio, afligindo-se que o crime exista, que tenha sido irrevogavelmente introduzido no mundo das coisas que existem, e que sua própria boa vontade tenha sido fraca ou nula e não lhe tenha servido de defesa.²⁷

As vítimas e os libertadores, pensava Levi, estavam envergonhados e sentiam-se culpados por terem sido incapazes de evitar a injustiça; os algozes e seus cúmplices não sentiam vergonha. Essas palavras, escritas em 1947, foram publicadas em 1963. Em seu último livro, *Os submersos e os salvos*, publicado

em 1986, Levi voltou ao tema num capítulo intitulado “Vergonha”, novamente associando vergonha e culpa: “A vergonha, que é um sentimento de culpa”, “um sentimento de vergonha ou culpa”.²⁸ Em páginas de intolerável lucidez, Levi explorou seus sentimentos de culpa e falou dos que haviam sobrevivido aos campos de extermínio apenas para, pouco depois, cometerem suicídio. Mencionou então “uma vergonha mais vasta, a vergonha do mundo”: vergonha diante do mal cometido por outrem, vergonha de pertencer, como os algozes e os cúmplices, a uma mesma humanidade. “O mar de dor, passada e presente, circundava-nos, e seu nível foi subindo ano a ano, até quase nos afogar.”²⁹ Levi suicidou-se um ano depois.

Só em casos extremos o mundo chega a viver essa espécie de vergonha. Mas sua mera possibilidade lança alguma luz sobre a questão geral que mencionei acima: as fronteiras do *ego*. Não basta dizer que cada ser humano é constituído por dois corpos (o físico e o social, o visível e o invisível). Talvez seja mais útil considerar o indivíduo como ponto de convergência de muitos conjuntos. Pertencemos simultaneamente a uma espécie (*Homo sapiens*), a um gênero sexual, a uma comunidade linguística, a uma comunidade política, a uma comunidade profissional, e assim por diante. Ao fim e ao cabo, chegaremos a um conjunto, definido por dez impressões digitais, em que só há um membro: cada um de nós. Definir um indivíduo com base em suas impressões digitais só faz sentido em alguns contextos. Mas um indivíduo não pode ser identificado a seus traços singulares. Se quisermos chegar a entender de maneira mais plena os atos e os pensamentos de um indivíduo, no passado ou

no presente, devemos explorar a interação entre os conjuntos, específicos ou genéricos, a que ele ou ela pertence. A emoção da qual parti – a vergonha por alguém que é distinto de nós, a vergonha por algo em que não estamos envolvidos – é uma chave para que repensemos de um ângulo inesperado nossas múltiplas identidades, suas interações e sua unidade.

-
1. Este ensaio foi publicado originalmente em um volume em homenagem a Sigrid Weigel, *Passionen. Objekte – Schauplätze – Denkstile* (Munique, 2010), organizado por Corina Caduff, Anne-Kathrin Reulecke e Ulrike Vedder. Agradeço a Sam Gilbert pelos conselhos linguísticos e a Maria Luisa Catoni pelas sugestões.
 2. Eric R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951; edição italiana: *I Greci e l'irrazionale*. Introdução de Arnaldo Momigliano. Florença: La Nuova Italia, 1959, pp. 59 e seguintes. [Edição brasileira: *Os gregos e o irracional*. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.]
 3. Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*. Nova York: Houghton Mifflin, 1946; edição italiana: *Il crisantemo e la spada*. Introdução de Paolo Beonio Brocchieri. Milão: Rizzoli, 1991, cap. x; à p. 244, Benedict diz que a dicotomia é mencionada com frequência em pesquisas de antropologia cultural. [Edição brasileira: *O crisântemo e a espada*. Trad. Cesar Tozzi. São Paulo: Perspectiva, 1972.]
 4. Há uma boa discussão a respeito em Douglas L. Cairns, *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1993, pp. 27-47.
 5. Harold W. Glidden, “The Arab World”. *The American Journal of Psychiatry*, v. 128, n. 8, fev. 1972, pp. 984-988. Atentei para esse artigo a partir da crítica severa a que o submeteu Edward W. Said em *Orientalism* (Nova York: Pantheon Books, 1978, pp. 48-49). [Edição brasileira: *Orientalismo*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.]

-
6. Bernard Williams, *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 1993, pp. 16 e 3.
 7. Leia-se a conclusão: “Essas são categorias do nosso pensamento moral, não as dos gregos [...]”, *in*: Douglas L. Cairns, *op. cit.*, p. 434.
 8. Bernard Williams, *op. cit.*, pp. 78 e seguintes, 219-223.
 9. *Ibidem*, pp. 219 e seguintes (“Endnote I. Mechanisms of Shame and Guilt”).
 10. Segundo a tradução de Frederico Lourenço. [N. do T.]
 11. Bernard Williams, *op. cit.*, p. 79.
 12. *Ibidem*, p. 80.
 13. James M. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
 14. Émile Benveniste, *Noms d’agent et noms d’action en indo-européen*. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1948, p. 79. Ver também: Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes. I: Économie, parenté, société*. Paris: Éditions de Minuit, 1969, pp. 340-341 (a propósito de *philia* e *aidos*). Esta obra é mencionada por Douglas L. Cairns, *op. cit.*, a propósito de *nemesis* e *aidos*, pp. 51-54. Nem Williams nem Cairns recorreram a *Noms d’agent et noms d’action*.
 15. Bernard Williams, *op. cit.*, p. 83.
 16. Douglas L. Cairns, *op. cit.*, p. 14, entre outras passagens.
 17. Jean-François Thomas, *Déshonneur et honte en latin: étude sémantique*. Louvain: Peeters, 2007, pp. 401-439 (a propósito de *verecundia*).
 18. Douglas L. Cairns, *op. cit.*, pp. 12-13.
 19. *Ibidem*, p. 294, nota 100. Ver também Ésquines, *Contra Timarco*, I, 26.
 20. Bernard Williams, *op. cit.*, p. 88, entre outras passagens.
 21. Douglas L. Cairns, *op. cit.*, p. 70.
 22. Santo Agostinho, *On Christian Doctrine*. Trad. J. F. Shaw. Chicago: University of Chicago Press, 1996, pp. 744-745 (correspondente a *De doctrina christiana*, III. X, 16). [Edição brasileira: *A doutrina cristã*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.] Eu analiso essa distinção, de outro ponto de vista, em meu ensaio “The Letter Kills: On Some Implications of 2 Cor. 3,6”. *History and Theory*, v. 49, n. 1, fev. 2010, pp. 71-89.

-
23. Santo Agostinho, *Confessions and Enchiridion*. Trad. Albert C. Outler. Londres: SCM Press, 1955, II, IV, 9 [citado aqui na tradução de Lorenzo Mammì: *Confissões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017)].
24. Jean-François Thomas, *op. cit.*, pp. 179-213 (a propósito de *flagitium*).
25. Santo Agostinho, *op. cit.*, 1996, pp. 745-746 (*De doctrina christiana*, III. XII, 18-19).
26. *Ibidem*, p. 746 (*De doctrina christiana*, III. XIII, 20).
27. Primo Levi, *La Tregua* (1963), *in: Opere*. Edição de M. Belpoliti e introdução de D. Del Giudice. Turim: Einaudi, 1997, v. I, p. 206. Sou grato a Pier Cesare Bori, que chamou a minha atenção para essa passagem muito tempo atrás.
28. Primo Levi, *I sommersi e i salvati* (1986), *in: Opere, op. cit.*, v. II, p. 1047.
29. *Ibidem*, p. 1057: “*Il mare di dolore, passato e presente, ci circondava, ed il suo livello è salito di anno in anno fino a quasi sommergerci*”.

Considerado um dos pais da micro-história, **Carlo Ginzburg** (1939) é uma referência incontornável na historiografia contemporânea. Em livros como *O queijo e os vermes*, *Mitos, emblemas, sinais* e *História noturna*, ocupou-se de análises minuciosas e reveladoras sobre eventos e personagens tidos como secundários e, também, elaborou teoricamente métodos que renovaram seu campo de estudo.

Tradução de **Samuel Titan Jr.**

voltar para o sumário

**Gabriel
Giucci**

**Brasília,
1^o de maio,
2020**

As telas de Gabriel Giucci reforçam a dissonância cognitiva que é a normalidade do país devastado por pandemia e autoritarismo. Em suas pinceladas, os profissionais de saúde que protestam em frente ao palácio do Planalto parecem ainda mais solitários e desemparelhados. Das telas de TVs, monitores e celulares para a pintura, essas imagens ganham a expressividade da qual o jornalismo não dá conta. E prenunciam o instante decisivo, antes que os manifestantes fossem covardemente agredidos pelos fanáticos que são cúmplices no assassinato, por descaso, de milhares de brasileiros.





















Gabriel Giucci (1987) nasceu em Princeton (EUA) e vive no Rio de Janeiro. Fez cursos de pintura na UFRJ e na New School, em Nova York. Indicado ao Prêmio Pipa em 2015, no ano seguinte realizou a individual *Desvio*, em que reuniu retratos a óleo de alguns dos principais envolvidos na Operação Lava Jato – parte destas obras foi publicada na ***serrote*** #23.

voltar para o sumário

Federico Finchelstein

O líder fascista como encarnação da verdade

O negacionismo sobre a pandemia é o mais recente capítulo da história das mentiras fascistas, linhagem política e intelectual que começa em Hitler e Mussolini e volta ao poder com a extrema direita no Brasil e nos EUA

Escrevo estas linhas do centro da pandemia do coronavírus. Estou confinado no meu apartamento em Nova York, onde moro e trabalho há 14 anos. Este é um momento que parece diferente de todos os outros e que em breve será um capítulo passado de uma história mais longa, que tem contato direto com a história do fascismo.

Uma das lições centrais da história do fascismo é que a mentira leva à violência política extrema. Hoje a mentira voltou ao poder. Esta é, agora mais do que nunca, uma lição-chave da história do fascismo. Se quisermos compreender o nosso problemático presente, temos que prestar atenção na história dos ideólogos fascistas e no modo e no motivo pelo qual sua retórica levou ao Holocausto, à guerra e à destruição. Precisamos que a história nos lembre como foi possível haver tanta violência e racismo num período tão curto de tempo. Como os nazistas e outros fascistas chegaram ao poder e assassinaram milhões de pessoas? Espalhando mentiras ideológicas. Numa proporção significativa, o poder político fascista surgiu da cooptação da verdade e da disseminação generalizada da mentira.

Hoje assistimos à emergência de uma onda de líderes populistas de direita em todo o mundo. E, como no caso dos líderes fascistas do passado, grande parte do seu poder político provém da impugnação da realidade, da defesa do mito, da raiva e da paranoia – e da promoção da mentira.

Um eixo central dessa história, que parece se repetir em países como os Estados Unidos e o Brasil, é a ideia de um líder que se considera a encarnação da verdade e, com suas mentiras, enfraquece a democracia e chega até a estimular a expansão da covid-19.

Essa crença tem consequências letais e nos ajuda a entender melhor a situação do Brasil. Isto é, a partir da análise das mentiras do fascismo no passado podemos entender melhor nosso estranho presente. O passado e o presente apresentam odiosas convergências na forma como o poder nega a realidade e como essas negações acabam transformando-a, provocando e até mesmo ampliando desastres. Os fascistas fantasiaram novas realidades e depois transformaram a verdadeira. Seus sucessores, como Donald Trump e Jair Messias Bolsonaro, querem fazer a mesma coisa.

Na negação da pandemia, em particular, vemos uma lógica parecida: nega-se a realidade letal do coronavírus, o que causa catástrofes e mortes. Como argumentamos com o filósofo americano Jason Stanley: “Durante a crise, Trump esteve fora de juízo, oscilando incoerentemente entre a negação e os pedidos de ação decisiva e, mais recentemente, especulando que o coronavírus poderia ser tratado com a injeção de desinfetantes domésticos. E, no entanto, ele e Bolsonaro canalizam o mesmo impulso político de se colocar acima da ciência e da experiência, exaltando seus próprios instintos e justificando suas decisões com fé e mitos. Embora suas ‘estratégias’ sejam superficialmente distintas, ambas compartilham um contexto histórico fascista, que se concentra no culto de um líder e no mito da grandeza nacional – uma grandeza que supostamente foi comprometida pelo internacionalismo e pelo liberalismo (que os fascistas igualam ao comunismo).”¹

Nos anos 1930 e 1940, Hitler e muitos fascistas pelo mundo culpavam a democracia e a esquerda por todos os males, vendo nos mitos antissemitas a encarnação da verdade – o que o filósofo judeu alemão

Ernst Cassirer chamava de “um mito conforme o plano”.² Assim, reformularam as fronteiras entre mito e realidade. O mito substituía a realidade mediante políticas destinadas a reconfigurar o mundo em função das mentiras em que os racistas acreditavam. Se, segundo as mentiras antissemitas, os judeus eram intrinsecamente sujos, transmitiam doenças e, portanto, deviam ser assassinados, os nazistas criaram com os guetos e os campos de concentração as condições para que a sujeira e o contágio se tornassem realidade. Esfomeados, torturados e radicalmente desumanizados, os judeus segregados se transformaram naquilo em que os nazistas haviam planejado que se transformassem – e por isso foram assassinados.

Buscando uma verdade que não coincidissem com o mundo vivido, os fascistas começaram a fazer das metáforas uma realidade. Não havia nada de verdadeiro nas falsidades ideológicas fascistas, mas seus partidários queriam que essas mentiras fossem as mais reais possíveis. Aquilo que viam e não lhes agradava, tratavam como não verdadeiro. Mussolini argumentava que uma tarefa central do fascismo era negar as mentiras do sistema democrático. Também contrapunha a verdade do fascismo à “mentira” da democracia. O princípio de encarnação da verdade sagrada na pessoa do chefe era central na oposição mítica que Il Duce propunha entre as “mentiras” democráticas e a “verdade” fascista. Acreditava em uma forma de verdade que extrapolava o senso comum democrático porque era transcendental. “Em determinado momento da minha vida”, lembrava ele, “corri o risco de ficar impopular com as massas ao anunciar-lhes o que eu acreditava que era a nova verdade, uma verdade santa [*la verità santa*]”.³

Para Mussolini, a realidade devia obedecer a imperativos míticos. É o mesmo que fazem Bolsonaro e seus seguidores. Não é por acaso que o presidente brasileiro começa suas falas com citações bíblicas sobre uma verdade que, por seu intermédio, se revela transcendental. O fascismo e agora também o bolsonarismo propõem uma ideia de verdade que transcende a razão e encarna o mito do líder. O mito literalmente se incorpora à pessoa do dirigente, e isso gera uma cegueira empírica no líder e em seus seguidores. Inimigos e acontecimentos não são verdadeiros sujeitos, na medida em que não personificam a potência nacional autêntica que supostamente surge do eu fascista encarnado no líder.

No fascismo, o papel do dirigente, “o homem mais forte”, derivava da “ordem natural”. A linguagem de Hitler sugeria que a convicção do povo – de que o líder era a única pessoa que realmente importava – parecia uma forma de renovação religiosa. Antes de sua intervenção pública, o líder deve ter surgido de uma “urgência psíquica” popular. Para Hitler, as nações que não puderam encontrar uma “solução heroica” eram “impotentes”. O contrário da impotência era a satisfação dos desejos políticos por meio da encarnação de todo o povo na pessoa do líder: “Um dia o destino abençoa o homem dotado para essa tarefa, que finalmente traz a tão ansiada satisfação”. Para Hitler, o advento desse homem era resultado de uma luta mítica, um destino trans-histórico que não podia ser corroborado pelos fatos. O dirigente era “o melhor”, e a história o colocava no “lugar a que pertencia. Assim será sempre, assim continuará sendo eternamente e assim tem sido.” Nessa visão mítica feita de conexões lineares entre passado e presente,

Hitler contrapunha a “verdade” à “chamada sabedoria humana”. A história incluía lutas conscientes e “lutas inconscientes pela hegemonia”.⁴

Assim como Bolsonaro, que mente constantemente sobre a ditadura brasileira, os fascistas queriam impor sua doutrina à narrativa histórica. Para eles, a verdade era uma forma absoluta de reconhecimento interno. A verdade só podia ser uma autêntica expressão de ideologia, especialmente das ideias dos líderes.

A noção de uma verdade mítica encarnada no líder certamente não era europeia, e sim um traço do fascismo transnacional. A autenticidade não era resultado de uma demonstração, mas a afirmação de uma essência sagrada expressa pelo líder. Quando pensamos na maneira como Bolsonaro usa os textos sagrados do cristianismo para se justificar, é importante lembrar que pouco há de novo nessa estratégia fascista. Na Índia, o fascista indo-muçulmano Khan al-Mashriqi falava de uma forma de verdade superior que somente a sua liderança podia revelar: “O Corão, que só pode, eventualmente, se configurar naquelas mentes que tenham visto cada esquina e cada recanto deste cosmos glorioso, que tenham adquirido um conhecimento substancial dos mistérios do Livro da Natureza, que tenham sido alçadas, pelas alturas majestosas do conhecimento e as grandes visões da realidade última, até o mais alto horizonte dos céus e das estrelas, e que, imperturbáveis ante os tecnicismos da modesta lógica, persigam a finalidade da verdade absoluta”.⁵ Este uso da palavra “verdade” para promover a mentira em nome de Deus é importante para se pensar a ideia bolsonarista de que a verdade liberta. Por isso, “o mito” cita obsessivamente, sempre que pode, um versículo

da Bíblia, o Evangelho de João 8:32, que diz: “E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará”. Para o fascismo, a mentira que o líder diz se apresenta como a verdade mais absoluta, e de fato é difícil não comparar essa mentira em nome do sagrado com as palavras que as vítimas do nazismo podiam ler ao entrar em Auschwitz: “O trabalho liberta”.

Os fascistas viam no líder encarnado uma verdade que transcendia os fatos, mas também (eles ou ele) manipulavam os fatos para criar uma verdade mais elevada. Para isso, se apropriavam, como faz Bolsonaro, de metáforas e pensamentos religiosos. Essa crença numa forma de verdade sagrada tem claras conotações teológicas cristãs. Na Bíblia, a verdade do Senhor contrasta com as mentiras dos homens: “De modo algum! Seja Deus verdadeiro, e todo homem mentiroso.” Os que não acreditam na verdade de Deus são literalmente demonizados: “Quem é o mentiroso, senão quem nega que Jesus é o Cristo? Esse é anticristo, que nega o Pai e o Filho.” As mentiras dos infiéis emanavam do diabo. Eles queriam julgar segundo os padrões humanos e se opunham à compreensão verdadeira que só a fé podia proporcionar: “Por que não entendeis minha linguagem? Porque não podeis escutar minha palavra. Vós sois do vosso pai, o diabo, e os desejos do vosso pai quereis realizar. Ele foi homicida desde o começo, e não permaneceu na verdade, porque não há verdade nele. Quando fala mentiras, de si fala; porque é mentiroso e pai de mentira.”⁶ A ideia de verdade do fascismo provinha dessa série tradicional de oposições entre verdade divina e mentiras demoníacas.

Por outro lado, o fascismo, e agora o bolsonarismo, se apropriam do cristianismo e o descontext-

tualizam para realizar seus propósitos autoritários e repressivos. Ou seja, ao criarem o culto ao líder, criam sua própria religião política, estabelecendo uma “verdade” ideológica como se fosse uma revelação. Se o líder encarnava uma verdade eterna, os fascistas concluíaam que seus críticos mentiam, considerando-os inimigos da verdade. Se essas verdades emanavam do líder, os fascistas tinham que criar inimigos e defini-los como encarnações vivas da falsidade. Esses inimigos constituíaam, portanto, contraencarnações que contribuíaam para enaltecer o líder como dono de uma verdade sagrada.

Como afirma Jason Stanley, essa “política do amigo e do inimigo” é uma chave essencial para se entender o fascismo. E suas consequências são mortais: “A peculiar antipatia do fascismo pela verdade não é um recurso adicional da ideologia. É consequência direta da centralidade, para o fascismo, da distinção amigo/inimigo. A verdade serve como uma espécie de juiz neutro nos debates. Se os participantes respeitam a verdade, sem exceção, a disputa é mais justa para todos. Um debate em que se respeita a verdade raramente adquire os contornos de uma guerra, porque os adversários, mediados por seu respeito mútuo pela verdade, podem chegar a um acordo. No entanto, para o fascismo, a centralidade da distinção amigo/inimigo implica que a única forma possível de disputa política é a guerra. Numa disputa amigo/inimigo não há concessão, nem acordo, nem valores comuns. A verdade é a primeira vítima de uma ideologia que coloca em seu centro a guerra entre amigo e inimigo.”⁷

Líderes como Bolsonaro ou Trump substituem a história pelo mito. O passado se tornou uma par-

te indispensável daquilo que Hannah Arendt definia como a fabricação e a centralização da mentira. Arendt pensava que, quando passam a acreditar nessas mentiras, os seguidores dos líderes tornam-se incapazes de ver a realidade como tal. Nesse contexto, os políticos, dizia Arendt, usam a “falácia deliberada como arma contra a verdade”.⁸ Como afirma a historiadora Ruth Ben-Ghiat, a propósito da profunda conexão de Trump com as máquinas de propaganda de Estados autoritários do passado, “desde que assumiu o cargo, Trump montou um aparato de informação que os apresenta, ele e seus fiéis, como os únicos árbitros da verdade e que tacha seus críticos de partidários fabricantes de falsidades”.⁹ Bolsonaro faz o mesmo. Nesse mundo revisionista, as concepções mais irracionais, messiânicas e paranoides aparecem falsamente como história e como realidade.

Os líderes fascistas proeminentes do século 20 – de Mussolini a Hitler – consideravam que as mentiras eram a verdade tal como se encarnava neles mesmos. Essa ideia era fundamental para suas concepções do poder, da soberania popular e da história. Criavam um universo alternativo no qual verdade e falsidade não podem ser distinguidas. Um universo de fantasia que obedece à lógica do mito encarnado no líder. No fascismo, a verdade mítica substitui a verdade factual. Quando os fatos se apresentam como *fake news* e certas ideias geradas por quem nega os fatos se transformam em políticas de governo, devemos lembrar que tudo o que se diz hoje sobre a “pós-verdade”, em especial as mentiras sobre o coronavírus, tem uma linhagem política e intelectual no fascismo. O negacionismo sobre a pandemia é o capítulo mais recente da história das mentiras fascistas.

-
1. Ver Federico Finchelstein e Jason Stanley, “As políticas fascistas da pandemia”. *O Globo*, Rio de Janeiro, 07.05.2020. Acesso em: 03.06.2020. Publicado originalmente no *site* Project Syndicate, em 04.05.2020.
 2. Ver Ernst Cassirer, *The Myth of the State*. Nova York: Doubleday, [1946] 1955, p. 354. Publicado no Brasil como *O mito do Estado*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Códex, 2003.
 3. Ver Federico Finchelstein, *A Brief History of Fascist Lies*. Oakland: University of California Press, 2020. E também sobre o fascismo, o populismo e o bolsonarismo, meu livro *Do fascismo ao populismo na história*. Lisboa: Edições 70, 2019.
 4. Adolf Hitler, *Mein Kampf*. Boston: Mariner, 2001, pp. 509-512.
 5. Markus Daechsel, “Scientism and Its Discontents: The Indo-Muslim ‘Fascism’ of Inayatullah Khan al-Mashriqi”. *Modern Intellectual History*, n. 3, 2006, pp. 462-463.
 6. Romanos 3:4; I João 2:22; João 8:43-45.
 7. Jason Stanley, “A política do amigo e do inimigo”. Trad. Jorio Dauster. *serrote* #34, IMS, mar. 2020.
 8. Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. Nova York: Penguin, 2016, p. 228. Publicado no Brasil como *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2003.
 9. Ruth Ben-Ghiat, “How to Push Back against Trump’s Propaganda Machine”. *Washington Post*, 20.09.2018.

Federico Finchelstein (1975), professor de história na New School for Social Research, em Nova York, é autor de *Do fascismo ao populismo na história* e *A Brief History of Fascist Lies*.

Tradução de **Ari Roitman** e **Paulina Wacht**

voltar para o sumário

Renato Lessa

Homo bolsonarus

**De como nasceu e se criou o
confuso e perigoso animal artificial
que encarna momentos arcaicos
da sociabilidade brasileira**

...pity this busy monster, manunkind...

E. E. CUMMINGS

PREÂMBULO

Entre 8:00 e 17:00 do dia 28 de outubro de 2018, cerca de 58 milhões de brasileiros propiciaram a si mesmos e aos demais concidadãos uma precipitação abissal: elegeram, pelos quatro anos seguintes, um extremista à dupla função de chefe de governo e de Estado. Ainda que mudança de humores e arrependimento figurem no horizonte das possibilidades humanas, não é cabível conceder aos perpetradores daquela escolha a prerrogativa do engano. Não compraram gato por lebre. O animal preferido jamais camuflou a pele, disfarçou odores, tergiversou com palavras ou fez segredo das preferências culinárias por carne humana, pão e leite condensado. Não cumpriu o papel usual de lobo em pele de cordeiro. Muito menos o de “cordeiro em pele de cordeiro”, epíteto maldosamente imposto ao grande Clement Attlee por seu impiedoso adversário, o não menor Winston Churchill. Nossos perpetradores talvez pudessem, se dados à leitura e ao arrependimento, replicar certo “doutor T. H.”, da cidade de Hamburgo, que escreveu a Primo Levi, ao ler a edição alemã de *É isto um homem?*, a dizer que jamais poderia imaginar que as “belas palavras [de Hitler] fossem mentira e traição”.¹

E quanto a nós? Quais foram as “belas palavras” proferidas pelo eleito em outubro de 2018? Tal como os demônios, foram legionárias, mas podem bem ser

coaguladas no histórico “Pronunciamento da ponta da praia”, proferido aos gritos e a poucos dias do segundo turno, em ruído insuficiente para os ouvidos mais do que moucos do Tribunal Superior Eleitoral. De viva voz, ali estavam o resumo e o objetivo da “sua luta”: dar à esquerda oportunidade de escolha entre o exílio e a “ponta da praia”, ou seja, a eliminação física, cujo alcance fora há tempos estimado pelo candidato como algo em torno de 30 mil pessoas. As tais “belas palavras” nada tinham de embelezadoras ou inebriantes, já que eram o próprio *nome da coisa*: a imagem da “ponta da praia” é efetivamente a Ponta da Praia, como era chamada por militares a base da restinga da Marambaia, no Rio de Janeiro, usada para execuções de presos políticos. Quando a *palavra* é a própria *coisa*, estamos mesmo muito mal. Mas não se trata de um mundo completamente destituído de simbologia. A imagem da “ponta da praia” constitui, na verdade, a metafísica política – o *ideal regulatório*, para assim mal dizer – do consulado em curso: não é surpreendente que conduza ao culto de torcionários. Mesmo a vontade de extermínio não dispensa abstração.

Eleger um mau governante é um *erro relativo*. Coisa ordinária no curso da vida política de qualquer sociedade democrática. Há terapia acessível, assim como espaço e tempo para correções de rumo. Ungir um extremista, movido por ímpeto eliminacionista, é coisa bem distinta: trata-se de um *erro absoluto*, inscrito no domínio dos *erros terminais*, aqueles que proporcionam a destruição de ambientes que nos asseguram o direito de errar ordinariamente pelos tempos afora. Escolhas dessa natureza costumam deixar rastros entre nós. Seus efeitos subsistem à

duração do ciclo político imediato: quando este se encerrar – e a seus sequazes tiver sido imposta devida derrota política, seguida de remessa à barra de tribunais nacionais e internacionais –, algo de sua sementeira poderá conferir sobrevida a um espectro capaz de rondar nossas melhores expectativas.

A sobrevida de efeitos deletérios produzidos por um experimento de destruição não é mera permanência de uma substância vaga, semelhante àquilo que designamos de modo impreciso como “cultura”, algo sempre presente, porém intangível. Para que componha, além do presente, o horizonte de futuros possíveis, a efetividade daqueles efeitos exige a presença de *subjetividades ativas*, empenhadas em fixar na experiência brasileira a perspectiva de uma longa duração. Como todo experimento político, o que se abateu sobre nós há quase dois anos possui um substrato antropológico, ou um *modelo de conduta e condição humanas*. Dado o repertório histórico acumulado – aqui e alhures –, quanto mais degradado e perigoso for o experimento, mais imperativo se torna compreender o modelo de natureza humana que pretende semear.

Atribuo a tal modelo a designação de *homo bolsenarus*, o “homem novo” dos tempos distópicos. O que se lerá a seguir é uma tentativa de perscrutar seus hábitos e características, assim como sua ecologia.

PREMISSAS E INTERLOCUÇÕES

Franz Neumann, em seu monumental e pioneiro *Behemoth* (1942), obra a respeito da loucura do Terceiro Reich, sustentou que todo regime possui sua

própria filosofia política e pretende por ela ser descrito como o modo mais adequado de mostrar o que significa.² A tese possui dupla valência, uma positiva e outra negativa.

A primeira reside na sustentação de uma proposição de caráter geral, necessariamente inscrita em qualquer fórmula precedida pelo quantificador universal “todo”: *todo regime político possui sua própria filosofia política*. Não importa tanto saber se a filosofia política é algo que antecede a existência de fato da forma de vida que propugna, ou se é esta última a produzir a primeira, como engenho simbólico de legitimação. O que importa, ainda na letra de Neumann, é o vínculo de dependência recíproca entre *regime político e filosofia política*.

A segunda valência é negativa: o Terceiro Reich não teria tido qualquer doutrina específica, a montante ou a jusante, capaz de descrevê-lo de modo crível e sistemático. Sua principal característica, ao contrário, teria sido a ausência de visão de mundo sistematizadora, capaz de elucidar a diversidade de suas práticas destrutivas. Seria, antes de tudo, um experimento caótico, atravessado pela luta imparável entre facções e milícias, materiais e imateriais, e pela imposição de terror e morte aos inimigos. Com efeito, os momentos de consistência do experimento manifestaram-se no que fazia com suas vítimas: o *fato* da eliminação física de dissidentes e inimigos raciais liquefaz qualquer pretensão à justificação.

Não é o caso, contudo, de se disputar o juízo de Neumann a respeito da miséria filosófico-política do nazismo. Há quem julgue que ali havia doutrina integradora, tida como condição necessária para a devastação que se lhe seguiu.³ Mas o argumento de

Neumann indica que qualquer busca de, digamos, “fundamentos normativos” no nazismo seria condenada à enumeração de aspectos negativos: ele seria inteligível através da série de suas negações. No limite, Neumann nega ao nazismo o atributo de ser um regime.

O historiador Ernst Nolte, outro estudioso incontornável do fascismo/nazismo, procurou detectar elementos genéricos e constituintes de experiências históricas às quais se atribui a estampa conceitual de “fascistas”. No quadro que sugeriu, alguns atributos negativos ocupam lugar estruturante: antimarxismo, antiliberalismo e anticonservadorismo; traços aos quais se somariam corolários práticos, tais como o “princípio da liderança”, do “partido milícia” e da “pretensão ao totalitarismo”.⁴ Stanley Payne, outro destacado especialista no fenômeno, sugere que, embora a tipologia de Nolte seja útil para detectar a obsessão belicosa do fascismo, ela pouco diz – pela ênfase na negatividade – a respeito do que seriam tanto a agenda positiva de uma “filosofia fascista” quanto o desenho de seus objetivos econômicos.⁵

Há, por certo, outros modos de captar a atmosfera metafísica de regimes e experimentos políticos. Um dos mais interessantes que conheço foi exibido por um escritor e jornalista francês conservador, Henri Massis, autor de um livro, se calhar, merecidamente esquecido, intitulado *Chefs: les dictateurs et nous*, publicado em 1939.⁶ Membro da Action Française, coluna vertebral da extrema direita francesa no início do século passado, Massis concebeu seu livro como uma composição de entrevistas com alguns dos ditadores da hora: Mussolini, Franco e

Salazar.⁷ A exclusão do mais óbvio de todos naquela altura do rol de entrevistados deveu-se ao nacionalismo antigermânico do autor.

Mas, para o que importa, Massis formulou a seus entrevistados uma pergunta semelhante: o que significavam, para cada um deles, os experimentos políticos por eles conduzidos em seus países respectivos. Assim, diante da pergunta a respeito do que seria o fascismo, o Duce teria respondido: é o “horror a uma vida confortável”. Na mesma chave, indagado sobre o sentido do Estado Novo português, Salazar saiu-se com esta: é “fazer viver Portugal conforme o habitual”.⁸ A carolice necrófila de Franco fez com que respondesse que a “nova Espanha” era a devoção aos mandamentos de Deus, ou de coisa que o valha, e a impiedade aos inimigos. O elogio do ímpeto, a celebração do habitual e o espírito de cruzada são, na verdade, indícios relevantes para a composição de concepções de mundo e de seus desdobramentos na configuração de formas políticas e sociais.

Imaginemos, agora, o que poderia resultar da aplicação, ao infortúnio brasileiro corrente, de indagações inspiradas na tese de Neumann e nas fumaças metafísicas detectadas pelo hiper-reacionário Massis. Em outros termos, quais seriam a “filosofia política” e a fumaça metafísica do bolsonarismo? Há algo nele que permita responder de modo inequívoco à pergunta?

Creio que não: pelas razões empregadas por Neumann para negar ao nazismo um fundamento filosófico-político para chamar de seu, nada semelhante poderia ser atribuído ao bolsonarismo. Os que o justificam em função de ímpetos doutrinários ou materiais neoliberais cometem grasso erro catego-

rial – tomam a coisa pelo que ela não é – e um erro de atribuição: agarram-se a um fundamento doutrinário que não é específico do bolsonarismo, mas algo que a ele julgam poder acrescentar. Não há tampouco exalação metafísica: nada comparado à exortação mussoliniana do ímpeto ou ao apego fundamentalista ao habitual, em chave salazarista. Algo do franquismo poderia ser evocado: pela afetação de fundamentalismo religioso e pelo culto da morte e do castigo aos inimigos.

Penso que uma alternativa à pergunta poderia ser a exploração de uma *vertente antropológica*, voltada para a detecção do tipo humano particular que anima o bolsonarismo, aqui designado como *homo bolsonarus*. Penso seguir, nesse particular, uma preciosa prescrição de Jean-Paul Sartre, em suas *Reflexões sobre a questão judaica*, na qual recomenda atenção ao que significa o antissemita como condição de entendimento do antissemitismo.⁹ Sartre dedicou à questão a primeira parte de seu livro de 1946. O texto já havia sido publicado dois anos antes, em 1945, sob o título de “Retrato do antissemita”, no terceiro número da revista *Temps Modernes*.

Sartre não é aqui evocado por acaso. Mais adiante, neste ensaio, pretendo sugerir o quanto o interior do *homo bolsonarus* abriga uma dimensão detectada por Sartre no sujeito antissemita: a impermeabilidade à experiência, passagem para o negacionismo. Antes disso, no entanto, é necessário ter alguma ideia a respeito do planeta habitado por aquela variante problemática do já confuso *homo sapiens*.

UM ANIMAL ARTIFICIAL EM FORMAÇÃO: O HABITAT

Uma das mais brilhantes prescrições da filosofia política do século 17 pode ser encontrada na principal obra do filósofo e polímata inglês Thomas Hobbes, o *Leviatã*, de 1651. Trata-se da definição dos engenhos políticos humanos como *animais artificiais*.¹⁰ O Estado é o *animal artificial* por excelência, mas o rótulo pode ser atribuído a qualquer experimento político e institucional com capacidade de vincular, por tempo significativo, seres humanos entre si e a um espaço compartilhado. O substrato *animal* deve-se ao fato de que se trata de artefatos *vivos*, cuja natureza exige cuidados ativos de, digamos, nutrição. São, contudo, *artificiais*, pois decorrem da atividade humana de fabricá-los, sendo os seus autores os únicos dotado do atributo de *inventar animais artificiais*. Quando falamos da “natureza” do Estado ou das instituições, referimo-nos, na verdade, a *naturezas de segunda ordem*, ou seja, a artefatos humanos que, pela duração e inércia, aparecem-nos tal como se fossem naturais.

O bolsonarismo é um *animal artificial em formação*, posto ativamente em movimento pelos que, na primavera de 2018, sufragaram seu chefe. É um animal superposto ao animal artificial que o precedeu e, em alguma medida, abrigou sua inoculação – o quadro constitucional e institucional vigente no país desde 1988 –, sobre o qual exerce efeitos de degradação e, no limite, de destruição. Para além da detecção da filosofia política ou da fumaça metafísica supostamente inscritas na gênese do animal artificial bolsonarista, importa, a meu juízo, buscar compreender tanto os sujeitos empenhados em tais processos

assim como o ambiente propício a sua propagação. A fisionomia do *homo bolsonarus* exige uma referência prévia, ainda que rápida, ao mundo que a um só tempo o produz e dele retira elementos essenciais de respiração.

O animal artificial em questão é criatura jovem. É tão prudente não subestimar sua capacidade destrutiva quanto é necessário não o imaginar imune a mecanismos de autodefesa social e institucional. Ainda que o ímpeto da adjetivação seja um traço básico da humanidade, a inscrição do nome “fascismo” na certidão de nascimento da criatura oblitera o que ela traz de inovador e, ao mesmo tempo, assustador.

O fascismo histórico foi marcado pela obsessão de trazer a sociedade para dentro do Estado. É a própria ideia de *totalitarismo* que ali está implicada como horizonte: a sistematização completa das possibilidades de interação social no âmbito do Estado. Uma imagem de mundo, por certo, em tudo contraposta ao liberalismo, percebido pelos fascistas como marcado por uma anarquia individualista e inorgânica, exprimida por meio de uma cultura parlamentar fundada na retórica e na “conversa interminável”. Como alternativa, o fascismo histórico introduziu o modelo da organização corporativa da sociedade, cujo elemento central é constituído pelo *trabalho* e pelas *profissões*, e não mais pelo cidadão abstrato, sujeito de direitos universais. Este é percebido – não apenas pelos fascistas – como produto de uma *ficção liberal*. O que o fascismo a isso contrapôs foi a ideia de um *direito concreto*, calcado na divisão social do trabalho. O horizonte da arquitetura corporativista é, pois, o de incluir toda a dinâmica social nos espaços estatais e eliminar toda a dinâmica

cívica e política espontânea associada ao marco liberal e democrático.

Estamos hoje diante de um animal artificial com características distintas tanto do fascismo histórico como da própria tradição republicana brasileira pós-1930.¹¹ Não se trata de pôr a sociedade dentro do Estado, mas de *devolver a sociedade ao estado de natureza*; de retirar da sociedade os graus de “estatalidade” que ela contém, para fazer com se aproxime cada vez mais de um ideal de estado de natureza espontâneo: um cenário no qual as interações humanas são governadas pelas vontades, pelos instintos, pelas pulsões, e no qual a mediação artificial é mínima, ou mesmo inexistente. É essa a matriz do libertarismo bolsonarista.

A devolução à qual aludo excede a agenda habitual das reformas econômicas de corte ultraneoliberal, dotada ela mesma de grande potencial de desconfiguração social. Por certo, a agenda está presente na cena brasileira. Ela é concomitante ao fenômeno que aqui destaco, que se refere a um *descolamento da sociedade com relação ao marco normativo estatal*.

Em termos concretos, tal devolução significa fazer das assimetrias “naturais” de poder o elemento de configuração básica e espontânea da sociabilidade. A expressão “distribuição natural do poder”, da lavra de Raymundo Faoro, parece-me mais do que adequada para indicar do que se trata.¹² Designa o imanente e intertemporal da “longa duração” brasileira, aquilo que permanece como imutável ao longo da história do país, a geologia tectônica de nossos passivos: a desigualdade e seu papel fulcral não apenas na partilha de recursos econômicos, mas sobretudo na distribuição do poder político real, no usufruto de direitos e na estratificação de grupos sociais,

gêneros e etnias. Com efeito, a “distribuição natural do poder” resulta de longo processo de *acumulação primitiva de poder*.

O horizonte da novidade apresenta-se na perspectiva de promover, passo a passo, a desvinculação normativa entre Estado e sociedade: fazer do estado de natureza o ideal da sociabilidade. A devolução da sociedade ao estado de natureza produz uma *desigualdade artificial* – ou seja, induzida –, cujos efeitos exponenciam os da *desigualdade natural*. O estado de natureza não é composto por sujeitos individuais iguais e equivalentes, ávidos e alegres para empreender, mas por uma assimetria longamente fixada na experiência histórica brasileira. Eis aqui o terreno do *homo bolsonarus*.

O “HOMEM NOVO” DISTÓPICO

Pretendo caracterizar o *homo bolsonarus* não pelo que pensa, mas pelo que é e faz. Ao fazê-lo, inclino-me por uma atitude naturalista: seria bem o caso de imaginar uma história natural do sujeito bolsonarista, assim como W. G. Sebald imaginou uma história natural da destruição.

O experimento aberto a partir de 2018 possui tinturas revolucionárias. Não é de surpreender que sua agenda seja predominantemente destrutiva. É extensa a fenomenologia da destruição, mas em todos os aspectos o padrão é o mesmo: desfazer as referências normativas que estruturam o animal artificial versão 1988 (Constituição) e impor um novo, cuja principal virtude seria a da recepção e naturalização dos passivos brasileiros. Há, pois, um horizonte

de busca de “naturalidade” no âmago do animal artificial em formação. O aparente paradoxo contém um dos traços mais salientes do novo experimento. Ao dissolver os nexos normativos e regulatórios que conectam a vida social ao mundo público, abre-se um cenário de liberdade natural, de defesa da espontaneidade e dos instintos animais.

O imaginário revolucionário latino-americano dos anos 1960 trazia consigo o projeto vago de criar um “homem novo”. Assim clamava a canção de Daniel Viglietti, o grande bardo uruguaio, falecido em 2017: “Lo haremos tú y yo/ nosotros lo haremos/ tomemos la arcilla/ para el hombre nuevo”. Ainda que o ímpeto utópico tenha dado azo, aqui e ali, a distopias e paradoxos, tratava-se de uma reserva de esperança na possibilidade de modelos de conduta humana não ditados por condições sociais e políticas abjetas. A sociedade futura deveria ser o habitat do tal “homem novo”, algo a ser criado e nutrido, livre das imposições da desigualdade e do colonialismo.

No outro extremo do espectro político, o espírito do “homem novo” foi expresso como poucos pelo escritor Robert Brasillach, *colabo* e expoente da extrema direita francesa, editor do abjeto jornal antissemita e pró-nazista *Je Suis Partout* e condenado à morte após a Libertação da França, em 1945. Brasillach – que escrevia muito bem – anotou o seguinte em 1939: “De 20 anos para cá, vimos nascer um tipo humano novo, tão diverso, tão surpreendente, tão diferente do herói cartesiano, tão diferente da alma sensível do enciclopedista do século 19, tanto quanto do patriota jacobino. Vimos surgir o *homem fascista*. Eis aqui o que é necessário saber, antes de tentar analisar a doutrina social, política, moral e

estética que se elaborou e se encarnou um pouco por todos os lados; é importante levar em conta o seguinte: um exemplar humano nasceu, e como a ciência distingue o *homo faber* e o *homo sapiens*, será necessário talvez oferecer aos pesquisadores este retrato: o *homo fascista*. Nascido na Itália, sem dúvida, mas que se pode reclamar como a designação universal da classificação latina.”¹³ O *homo fascista* é, pois, universalizável.

O *homo bolsonarus* possui extração distinta. Não pertence à ordem daquilo que se acrescenta ao mundo, como obra da imaginação e da vontade, não importa em que direção. A matéria bruta originária que o compõe releva de estratos arcaicos da experiência histórica brasileira, sempre enriquecida com o passar do tempo. Sobre tal matéria arcaica, há copiosa e excelente bibliografia, a começar pelo clássico de Maria Sylvia de Carvalho Franco, *Homens livres na ordem escravocrata*, de 1969, com sua brilhante análise do “código do sertão”, caracterizado pelo predomínio aberto da violência interpessoal, mesmo entre sujeitos próximos e interdependentes. Em chave mais recente, José de Souza Martins não cansou de chamar a atenção para a incidência de linchamentos como parte integrante da sociabilidade do “homem comum” brasileiro. Afinal, são sujeitos ordinários os que lincham. Formam o que Sartre, na obra já mencionada, designou como “sociedades efêmeras”, cuja ligadura esgota-se na ação perpetrada, ao fim da qual segue o cortejo habitual de pais de família e homens trabalhadores amantes dos filhos.

Não é difícil imaginar o quanto o “teor violento da vida” – para retomar a fórmula do grande historiador holandês Johan Huizinga – pode vicejar em

um quadro de dissolução dos nexos normativos entre Estado e sociedade. A obra de destruição – presente na área ambiental, na neutralização das leis e da fiscalização trabalhistas, no trato dos indígenas, no incentivo à cultura do excludente de ilicitude, na supressão da política cultural, entre tantos campos – deixa intocada a espontaneidade das relações sociais. Mesmo reconhecendo a presença de iniciativas sociais de criação e reprodução de formas alternativas de solidariedade, os sujeitos violentos dão o tom e valem-se abertamente da aura libertária que envolve o animal artificial bolsonarista. Liberar é o mote central: garimpo em terras indígenas, acesso a armas e munições em escalas inauditas, aceleração de desmatamentos. Em todas essas frentes, multiplica-se o sujeito dessa liberdade natural, que busca exercê-la sem as amarras típicas do processo civilizador, da autocontenção e do reconhecimento – por temor ou convicção, não importa – de uma esfera pública que qualifica e limita os danos que podemos infringir aos demais.

A escalada das desregulações pode ser auferida em exemplos supostamente triviais. Com efeito, os experimentos despóticos sustentam-se em atos extremamente simples: não se requer abstração e ritualística institucional. Sua rotinização reduz os limites do que se julga ser inaceitável: cada novo evento de degradação civilizatória supera o anterior, que, por sua vez, desaparece da memória ofuscado pelo acréscimo da novidade, para logo a seguir submergir diante da subsequente ampliação da escala dos possíveis.

Se a matéria bruta e originária do *homo bolsonarus* remete-nos a momentos arcaicos da sociabilidade brasileira, sua reunião em um corpo orgânico

e ativo, dotado de uniformidade de linguagem e de propósitos, é fruto da implantação do novo animal artificial. Sempre foram perigosos os homens – principalmente homens – violentos entre nós. O que lhes faltava era um ponto de coagulação, capaz de garantir tanto a continuidade de práticas tradicionais quanto a dissolução dos mecanismos de contenção e a inscrição das energias espontâneas em um projeto político. O desvínculo entre a sociedade e o Estado é compensado pelo nexos de representação e de vínculo buscado pelo governo com sujeitos excessivos e violentos. Troca-se um nexos normativo e institucional por outro de natureza informal e legalmente heterodoxo. A unidade do nexos informal é garantida pelo seu representante: o chefe.

Mais uma vez, a velha e boa filosofia política do século 17 – refiro-me novamente a Thomas Hobbes – ensina-nos que são os representantes que instituem os representados, e não o contrário como intuitivamente supomos. Ao ver-se no representante, o representado depreende dessa relação especular a presença de um vínculo que lhe confere sentido, enquanto parte de um conjunto maior: ao dizer “ele nos representa”, o representado vê-se a si mesmo como parte de um animal artificial. A novidade deste animal em formação *tra noi* é que a incorporação dos representados pelo representante não lhes impõe ou atribui normas e obrigações, mas tão somente a alucinação de que podem agir de maneira livre, dando expressão plena e inculpada a suas pulsões.

O *homo bolsonarus*, portanto, é a um só tempo um animal artificial e natural. Sua natureza decorre tanto dos estratos arcaicos como da ampla fenomenologia da violência perpetrada a sujeitos contra os

quais é suposto haver um direito natural de imposição de castigo e dor: os pobres, as mulheres, os negros, os indígenas, os não heterossexuais. A artificialidade decorre do fato de que sua existência e reprodução resultam de empenho ativo: seguir a natureza e dar curso à distribuição natural do poder exige ação política e institucional. A preservação do padrão predatório que comanda a liberdade natural do *homo bolsonarus* exige ação concertada e criação de artifícios de destruição política, social, cultural e institucional.

OS ATRIBUTOS

A tarefa é gigantesca. Para lidar com ela, o *homo bolsonarus* conta – tal como o “Homem de Neandertal” cantado pelo grande Ney Matogrosso – “com seus próprios meios”. Mais do que hora, portanto, de decliná-los. A listagem não exaustiva inclui os seguintes atributos necessários:

I. Primado da ação direta e da intimidação

O HB é adepto da mais pura e total passagem ao ato; faz da palavra um preâmbulo da ação; a palavra não é convite à pausa, ao pensamento e à internalização da experiência, mas vocalização de uma vontade de agir: é o caso do urro “acabou, p*!”, aliás, perfeito para sua flexão irônica e passagem para o sentimento de alívio, quando tudo isso se acabar. O HB é violento e convicto de que as vias de fato são oportunidade ímpar de elucidação, coisa impossível em cenários habitados exclusivamente por palavras. Por inevitáveis, as palavras, como mandamentos e expressões de adjetivação, são propiciadoras diretas de ações.

2. Horror à mediação

O HB é um fundamentalista da linha reta: quer logo abater o inimigo, sem tergiversar. Tem diante de si um desenho de mundo que exige o mais cabal esclarecimento, sendo, portanto, avesso às neutralizações, já que um mundo marcado por mediações camufla a verdade substantiva das coisas. O HB quer clareza absoluta. A clareza do caçador obtida com o abate da caça; a elucidação buscada do perpetrador, cuja plenitude exige a imposição de dor, castigo e morte a suas vítimas. Disso resulta a aversão ao Estado de Direito, o paraíso – para o bem e para o mal – das mediações, a recusa à representação parlamentar e a valorização de uma forma de representação simbólica, com pretensões carismáticas. É isso que explica a teoria da democracia abraçada pelo HB: puramente majoritária e concentrada na pessoa do chefe, cuja soberania deve ser indisputada.

3. Horror à abstração

O HB é, também, um fundamentalista do caso concreto. Embora possa abrigar alucinações paranoides – aliás, quem não? –, como animal ativo, orienta-se pelos inimigos e alvos a abater. No combate, dado o horror à mediação, as abstrações não são bem-vindas. A bem da verdade, as duas modalidades de horror alimentam-se reciprocamente, já que mediações são materializações de abstrações. Daí a dificuldade em compreender como instituições desprovidas de poder material – cortes constitucionais, por exemplo – podem sobrepor-se a mandatários populares e à força das armas. Isso é virtualmente inconcebível aos olhos do HB. Creio mesmo tratar-se de um limite cognitivo a ele inerente.

4. Impermeabilidade à experiência

Tal como o “antissemita” de Sartre, o HB é portador de uma convicção que o torna impermeável como uma rocha.¹⁴ Há, com certeza, dogmáticos em todos os quadrantes, mas quando a sensação de impermeabilidade se desloca do campo das crenças políticas para os campos da refutação de evidências científicas e da autojustificativa para a ação direta, os danos públicos são indisfarçáveis. Não há nada de errado no desejo à impermeabilidade. Os problemas aparecem quando se apaga a fronteira entre as convicções privadas e a forma de agir no mundo público. Diante da certeza do fundamento, parece não haver inconveniente algum em seguir seus corolários. Parece não haver variante moderada entre os exemplares da especiação *bolsonarus*.

5. Índole libertária

O HB quer fechar o STF e o Congresso, empastelar a imprensa, ocupar militarmente o Poder Executivo e criminalizar os adversários políticos. Tudo isso em nome da liberdade. Antes de julgá-los inconsistentes, importa indagar pelo que tomam a liberdade. Um indício: o HB ama pescar em águas proibidas, odeia pagar impostos e obrigações trabalhistas, deseja dar curso livre e inculcado a seus preconceitos e às ações que eles autorizam e, por vezes, exigem andar sem máscaras em plena pandemia e usufruir do direito de se contaminar com o coronavírus. A liberdade natural, desejada pelo HB, exige a desativação das instituições e normas que garantem toda e qualquer liberdade política e civil. Embora represente-se como uma rocha impermeável, o HB é, no fundo, muito confuso. A tal índole libertária é o com-

plemento comportamental – ou momento subjetivo – do desvínculo entre vida social e estrutura normativa da esfera pública.

É preciso ter muito cuidado. O *homo bolsonarus*, embora sujeito à ironia e ao humor corrosivo, é hospedeiro da violência. Temo que tenha necessidade imperiosa de exercê-la, como condição de integridade existencial. A reinvenção da democracia entre nós, se e quando vier, não poderá evitar a difícil tarefa de neutralizar as possibilidades de expansão e reprodução do *homo bolsonarus*. Julgo, no entanto, que em alguma medida ele permanecerá entre nós, como contribuição indelével do consulado corrente da extrema direita ao longo passivo das iniquidades brasileiras. Para tal sementeira, há húmus mais do que suficiente.

EXORTAÇÃO

Entre 8:00 e 17:00 do dia 28 de outubro de 2018, cerca de 89 milhões de brasileiros não propiciaram a si mesmos e aos demais concidadãos uma precipitação abissal: recusaram, por diversos modos, eleger, pelos quatro anos seguintes, um extremista à dupla função de chefe de governo e de Estado. Esta gente está por aí. Urge que se encontre e comece a pensar na fabricação de um animal artificial.

-
1. Ver Primo Levi, *Os afogados e os sobreviventes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004 (1986), p. 151.
 2. Ver Franz Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944*. Chicago: Ivan R. Dee, 2009 (1942). O livro foi publicado em segunda versão ampliada em 1944.
 3. Para uma referência importante, nesse sentido, ver John Weiss, *Ideology of Death: Why the Holocaust Happened in Germany*. Chicago: Ivan R. Dee, 1977.
 4. Ver Ernst Nolte, *Die Krise des liberalen Systems und die faschistischen Bewegungen*. Munique: R. Piper & Co. Verlag, 1968, p. 385.
 5. Ver Stanley Payne, *A History of Fascism, 1914-1945*. Londres/Nova York: Routledge and Kegan Paul, 1995, p. 144 (versão Kindle).
 6. Ver Henri Massis, *Chefs: les dictateurs et nous*. Paris: Plon, 1939.
 7. A respeito da *Action Française*, recomendo fortemente a primeira parte do clássico livro de Ernst Nolte, *The Three Faces of Fascism: Action Française, Italian Fascism, National Socialism*. Nova York: Mentor Books, 1969 (1963).
 8. Devo o encontro com esta edificante fábula ao belo ensaio do historiador português Rui Ramos, “Idade Contemporânea (séculos XIX e XX)”, terceira parte da *História de Portugal*. Ver Rui Ramos (coord.), Bernardo Vasconcelos e Sousa e Nuno Monteiro, *História de Portugal*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2009, p. 639.
 9. Ver Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*. Paris: Gallimard, 1954 (1946), em particular a primeira parte dedicada ao “Antissemita”.
 10. Ver Thomas Hobbes, *Leviathan*. Harmondsworth: Penguin Books, 1968 (1651), p. 81.
 11. Tratei da “novidade”, de modo mais extenso, no ensaio “Presidencialismo de assombração: autocracia, estado de natureza, dissolução do social (notas sobre o experimento político-social-cultural brasileiro em curso)”, *in*: Adauto Novaes (org.), *Ainda sob a tempestade*. São Paulo: Editora Senac, 2020 (no prelo).

-
12. Ver Raymundo Faoro, *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. Porto Alegre/São Paulo: Globo/Edusp, 1975, v. 2, p. 561.
13. *Apud* Emilio Gentile, *Fascismo: storia e interpretazione*. Bari: Laterza, 2002, p. 80.
14. Tratei do tema da impermeabilidade no ensaio “Do antissemitismo como paixão: a propósito das *Reflexões sobre a questão judaica*”, in: Marcelo S. Norberto e Fabio Caprio Leite de Castro (orgs.), *Sartre e a política*. Rio de Janeiro: Editora da PUC-Rio, 2019, pp. 61-108.

Renato Lessa (1954) é professor de filosofia política da PUC-Rio, investigador associado do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e pesquisador visitante do Centre Roland Mousnier, da Lettres Sorbonne Université (antiga Paris IV) em 2020-2021. Publicou recentemente *O cético e o rabino: breve filosofia sobre a preguiça, a crença e o tempo* (LeYa, 2019).

voltar para o sumário

No Martins

Símbolos
sociais

Os “símbolos sociais” que No Martins selecionou para a *serrote* são variações sobre um mesmo tema: as populações negras marginalizadas, atacadas e exterminadas nas grandes cidades brasileiras. O que o cidadão branco vive como exceção é, para o negro, a lei perversa de um Estado racista. Nestas pinturas, Martins interrompe a normalização da barbárie ao fazer de mulheres e homens negros os protagonistas, como o perturbador policial militar descalço, agente e também ele vítima da violência. Ou o menino que, carregando um portentoso porco, marcado a ferro com o sinistro “JB 17”, nos interpela na obra de título eloquente: *Um dia da caça, outro do caçador*.

POUCAS!



J 17



^e
PROIB

T B T B

a A

CI

r c u l a ç a o

DOS

INDIVÍDUOS

FORA

D e

Padrões





LÁ ONDE A CORDA
ARREBENTA DO LADO
MAIS FRACO.



ART GALLERY

\$\$\$
BANK



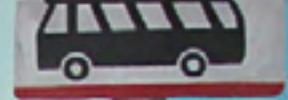
FOOD



11 12
... 1
EVERY 23 A
YOUNG BLACK
MAN DIES IN
BRAZIL
6

The New York Times
RACISM:
71% OF PEOPLE MURDERED
IN BRAZIL ARE BLACK

DELIV



N.Y.
BRAZIL HAS THE THIRD LARGEST
PRISON POPULATION IN THE WORLD,
WITH MORE THAN 600,000 PRISONERS,
AND OVER 65% OF THEM ARE
BLACK

CONTROL











ORDEM E PROGRESSO

No Martins (1987) nasceu em São Paulo, onde vive e trabalha. Começou nas artes visuais pela pichação e pelo grafite, passou pela gravura e a pintura e hoje se dedica ainda ao vídeo, à performance e à criação de objetos. Em 2019, realizou a exposição individual *Campo minado* e, no mesmo ano, participou da 21^a Bienal de Arte Contemporânea Sesc_Videobrasil.

[voltar para o sumário](#)

Jefferson Barbosa

Estratégias para ficarmos VIVOS

Meus dias na linha de frente
do combate à pandemia, entre
distribuição de cestas básicas
nas periferias e protestos contra
a violência policial, com Emicida
e Thelonious Monk

*Creio que só vós podeis abrandar o coração dos homens
Porque o mais puro dos homens ainda é pura vaidade
Fala-se em peste, em rumores de guerra
O mundo tornou-se abafado
Dai-nos a resignação do sândalo
Que perfuma o machado que o corta*

“ACARÁ”, OS TINCOÃS

Quando estou em casa, aqui no bairro do Pantanal, em Duque de Caxias, ouço pela janela dois barulhos que me desesperam: o do culto na igreja e o do boteco. De certa forma, são hábitos que ajudam as pessoas a acreditar que está tudo bem, que elas não correm risco de morrer. Normalidade e caos, assim tem sido o cotidiano dos que estamos na linha de frente para tentar amenizar os impactos da pandemia de coronavírus. Enquanto alguns políticos, autoridades e negacionistas tentam distorcer a realidade, estamos arrecadando cestas básicas e materiais de limpeza, confeccionando máscaras, construindo estratégias de sobrevivência. Para nós, nenhum lugar é garantia de vida nem de proteção. Quando digo “nós”, me refiro aos jovens negros que vivem nas periferias do Brasil.

Nas periferias de São Paulo, o coronavírus é dez vezes mais letal do que em zonas da elite financeira, como Jardins e Morumbi. Essa realidade se estende às favelas cariocas, à Baixada Fluminense, às aldeias indígenas. Terra Ianomâmi, Capão Redondo ou Mangueirinha, diferentes periferias onde a riqueza maior é a ancestralidade, e o futuro é comprometido pelo extermínio de milhares de pessoas.

João Pedro, na favela do Salgueiro, em São Gonçalo, e Miguel Otávio, num prédio de luxo no Recife, morreram de causas diferentes durante a pandemia. Tinham em comum a pele preta, o descaso da branquitude, os corpos de menino cujas vidas foram roubadas. “E aprenda a lutar pela vida pra se prevenir”, canta Dona Ivone Lara em “Sorriso de criança”. Os sorrisos de João e Miguel ficaram na memória de suas mães e de seus amigos, que fizeram deles saudade e conjugaram “luto” como verbo.

As ruas de Nova York ficaram vazias, Wuhan foi isolada por medidas sanitárias e o silêncio tomou conta da rua Florida, em Buenos Aires. Mas, aqui, a vida segue normal: o mototáxi trabalha como nunca, as pessoas em situação de rua da avenida Brasil, na altura da Maré, seguem na luta diária para diminuir a dor de estômago e de alma, o agudo do freio do ônibus é eterno. As escolas fecharam, e a preocupação de muitos dos nossos foi com a merenda. Algumas cidades restringiram a circulação do transporte público, e o desafio de muitas domésticas foi como cuidar do próprio lar e do dos patrões. Ficar em casa é o risco de perder o emprego, sair é o medo de perder as pessoas amadas.

Entre reuniões, *lives*, organização de logística, busca de doações e entrega das cestas nas comunidades com a campanha Movimenta Caxias – que também colabora com o cadastro para receber o auxílio dado pelo governo federal –, às vezes entro no fluxo intenso e fico escutando repetidamente “Yasuke”,

do Emicida. O nome da música faz alusão a um samurai negro: “Sonho de Clementina, sonho de Zumbi/ Esse é o sonho de Malcolm”. No fundo, o coro canta: “Bendito, louvado seja”.

No Brasil, a pandemia de covid-19 vem reforçar um extermínio histórico, sustentado há décadas pela mesma violência policial que vitimou João Victor. Durante uma entrega de cestas básicas na Cidade de Deus, no dia 20 de maio, a polícia iniciou uma operação em meio aos ativistas mobilizados na favela da Zona Oeste. No tiroteio, João Victor foi baleado e morto.

Naquele mesmo dia, ativistas de várias frentes do combate à pandemia se encontraram no comitê de crise da Frente CDD para pensar como seguir com a movimentação em um contexto de violência que, mais do que atrapalhar nossas ações, nos coloca em risco. Não são poucas as vezes em que, nos grupos, lemos mensagens sobre ações interrompidas por conta de tiroteio, de operação policial. Foi quando combinamos o ato de 31 de maio, em frente ao palácio Guanabara, sede do governo do Rio de Janeiro. O protesto também foi motivado pela morte de João Pedro, baleado dentro de casa no dia 18 daquele mês, aos 14 anos.

Estas foram as últimas mensagens trocadas entre ele e a mãe, Rafaela Coutinho:

“João Pedro”, chama a mãe em um áudio.

“Fala”, responde o menino em texto.

“Seu tio está aí com vocês? Só está você e Nathan? Esse tiroteio é aí, não é? Já estou nervosa já.”

“Meu tio está vindo.”

“O pai está lá no quiosque, esse tiroteio é aí mesmo perto de onde vocês estão?”, pergunta Rafaela.

“Estou dentro de casa. Calma.”

No dia do ato, descobri um disco do Thelonious Monk com uma capa chapante e fui escutando do nosso galpão em Caxias até Laranjeiras, onde ocorreria a manifestação. Na foto estampada em *Underground*, de 1968, Monk aparece fumando um cigarro, com uma metralhadora pendurada nos ombros e cercado de outras armas. “Nós viemos pras ruas porque foram nos matar em casa”, disse Wesley Teixeira, ativista e meu companheiro de PerifaConnection, ao final do ato, pacífico e com muita revolta.

Dias depois, ao tentar sair da reunião de avaliação do ato, na sede do Coletivo Papo Reto, no Complexo do Alemão, nos deparamos com uma operação da polícia. Estávamos eu, Wesley, Buba Aguiar, Thux Oliveira, Raul Santiago, Rene Silva e Marcelle Decothé, entre outros. Parte do grupo teve de esperar o fim de mais uma intervenção policial para poder voltar para casa. No mesmo dia, o ministro Edson Fachin, do Supremo Tribunal Federal, determinou a suspensão de operações em comunidades do Rio de Janeiro durante a pandemia.

As manifestações antirracistas que aconteceram nas últimas semanas são uma reação necessária em meio à fome, ao medo e à desinformação – que inclui na lista porque também há uma disputa de “narrativa sanitária”. Para quem tem urgência de sobreviver, é melhor seguir em frente. Não podemos contar com um governo desumano que empurra o povo para valas comuns e que bem poderia ter como lema “Medo e ódio”.

É impossível tratar da pandemia no Brasil sem tocar nos problemas estruturais. Para Achille Mbembe,¹ o racismo atua no nosso corpo como o próprio vírus. “O racismo”, ele escreve, consiste “em fazer de toda tragédia que ele provoca um acidente, em inscrever constantemente a vida do sujeito racializado em uma série infinita de acidentes que não cessam de se repetir.” Tudo isso, afirma Mbembe, faz parte da estrutura. O mesmo ponto de vista foi defendido por Sueli Carneiro: “Violência racial é como síndrome respiratória grave, não permite respirar”, ela escreveu em sua conta no Twitter no fim de maio. A filósofa tem chamado a atenção em falas recentes para o fato de um vírus ter escancarado o racismo e, ao mesmo tempo, forçado o mundo a parar. O vírus estancou um pouco o fluxo insano das coisas, e neste contexto a questão racial sobressai.

O assassinato de George Floyd por um policial branco em Mineápolis não foi acidente, é parte da estrutura racista, como destacaram Silvio Almeida, Ronilso Pacheco, Thiago Amparo e muitos outros intelectuais negros, que acabam sendo mais ouvidos nesse contexto, seja no Twitter, seja na imprensa hegemônica.

Também não é acidente que, até o início de julho, já tenham sido registrados 1.206 casos e 125 mortes por covid-19 em comunidades quilombolas no Brasil.² E 9.983 casos, com 405 mortes, em terras indígenas de todo o país.³ Enquanto isso, 20 mil garimpeiros ameaçam os indígenas todos os dias.⁴

Somente nós, aqui nessa nova rotina, entregamos por dia 600 cestas básicas, cada uma pesando 20 quilos. Esse trabalho só é possível graças a jovens voluntários que, como nós, majoritariamente negros, moram na Baixada. Muitos deles são atendidos por essas mesmas cestas. Nossa intervenção foi ampliada para quilombos, terreiros e assentamentos, numa parceria com o Instituto Marielle Franco e a ONG Criola, de mulheres negras. Essa ação coletiva tem o nome de “Agora é a hora”. São dezenas de pessoas em movimento constante, tentando salvar vidas. Às vezes a situação se torna mais dramática: alguém que recebeu as doações em maio não recebeu em junho porque morreu pela doença.

Há algumas semanas,⁵ escrevi que esta estava sendo minha primeira grande cobertura jornalística, e de dentro de casa. Em poucos dias, tudo mudou: agora não saio mais da rua. Ainda que não esteja fazendo matérias diárias, toda semana publicamos artigos com diferentes vozes falando da covid nas periferias, de Erisvan Guajajara e Renata Tupinambá, sobre a realidade dos indígenas, a Ronilso Pacheco e Jackson Augusto, numa conversa entre o Recife e Nova York sobre evangélicos progressistas. A pandemia também é uma oportunidade de olhar para as nossas desigualdades. Para se opor a isso, como ensina Mbembe, é imperativo exigir reparação e restituição, ainda que tudo aquilo que foi perdido seja irreparável.

-
1. Achille Mbembe, *O racismo antinegro funciona da mesma maneira que um vírus*. Trad. Francisco Freitas. São Paulo: n-1 edições, 2020.
 2. Ver monitoramento feito pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas em parceria com o Instituto Socioambiental.
 3. Ver monitoramento feito pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil.
 4. Ver plataforma “Fora garimpo, fora covid”, mantida pelo Instituto Socioambiental.
 5. Jefferson Barbosa, “Aperreio, plantas, samba e fé”. *Gama*, 14.04.2020.

Jefferson Barbosa (1996) é jornalista antirracista e editor do PerifaConnection, plataforma de disputa de narrativas sobre as juventudes negras e periféricas. Escreve um ensaio biográfico sobre Mãe Beata de Yemonjá e integra a Coalizão Negra por Direitos.

voltar para o sumário

Stephanie Borges

Nosso apocalipse zumbi

Na lógica perversa dos filmes de mortos-vivos, assim como na retórica bolsonarista, quem se alia à morte e demonstra o maior desprezo pela vida ainda consegue se imaginar como herói

Houve o tempo dos meteoros, das invasões alienígenas e de outras catástrofes de grande porte, mas, no século 21, o apocalipse é zumbi. *Extermínio*, de Danny Boyle (2002), *Guerra Mundial Z* (2013), a releitura de Zack Snyder (2004) para o clássico *Madrugada dos mortos*, de George Romero, a aparentemente interminável franquia inspirada no jogo *Resident Evil* e a série *The Walking Dead*, criada em 2010 a partir da história em quadrinhos de Robert Kirkman, são exemplos de como esses seres insaciáveis se tornaram comuns na cultura *pop*.

Gosto de ficção científica e de jogos de estratégia, e durante anos compartilhei esses interesses com amigos. Nossa convivência era desgastante, porque muitas vezes minhas particularidades eram atribuídas ao meu gênero. O fato de eu preferir filmes de terror psicológico aos de violência explícita, por exemplo, era entendido como resultado de uma “sensibilidade feminina”, como se minhas opiniões destoantes fossem equivocadas, provocadas pela falta de referências. Homens brancos, meus amigos tinham convicção de que suas experiências com obras de arte eram universais. Na verdade, elas são bem específicas.

O fato é que nunca me pareceu bom entretenimento filmes em que pessoas fogem de hordas de mortos-vivos famintos, num estado de tensão constante causado pela possibilidade de um ataque repentino, sempre em busca de armas e paranoicas com o risco de contaminação. Quando eu perguntava aos amigos qual era o apelo do “apocalipse zumbi” para eles, ouvia que essas narrativas os colocavam em contato com seu “instinto de sobrevivência”. A explicação me parecia insuficiente, mas o problema era anterior: eu não compreendia como nossas

experiências e subjetividades podiam se relacionar com aquele cenário apocalíptico.

Desde o *impeachment* de Dilma Rousseff, em 2016, comecei a notar, nas redes sociais, referências recorrentes ao fim do mundo, de memes, como “vem, meteoro”, à certeza de que vivíamos no inferno – já que o apocalipse teria acontecido em dezembro de 2012, cumprindo uma antiga profecia maia. Isso me parecia sintoma de uma desilusão generalizada com a política mas também de uma dificuldade de imaginar futuros que não envolvessem a extinção da humanidade. Estamos mais habituados a imagens de um futuro de escassez, esgotamento dos recursos naturais e lutas constantes pela sobrevivência do que com a possibilidade de os seres humanos reduzirem efetivamente as desigualdades sem destruir o planeta.

Catástrofes ambientais como as de Mariana e de Brumadinho, bem como a consciência crescente da fragilidade da democracia e dos riscos que ela corria, só fizeram agravar a sensação de apocalipse que de alguma forma se confirmou em outubro de 2018: a eleição de Jair Bolsonaro marca o fim de um mundo.

A encarnação radical da distinção entre “nós” e “eles” que está na base das narrativas de zumbis tem ecos nada desprezíveis na retórica bolsonarista, que mobiliza todo tipo de ressentimento na construção de inimigos – esquerdistas, feministas, pessoas LGBTQ+, o movimento negro – e na demonização do Outro. Em relação à lógica zumbi, oferece ainda uma camada extra de perversidade, pois opera uma inversão: em suas percepções distorcidas, quem se alia à morte e demonstra o maior desprezo pela vida ainda consegue se imaginar como herói.

QUEM SÃO OS ZUMBIS?

Foi aí que passei a compreender – ainda que sem entusiasmo – o apelo das histórias de zumbis. Nelas, o protagonista é, em geral, um sujeito comum. Para se tornar um líder, não é preciso ser cientista, soldado treinado ou demonstrar qualquer característica excepcional: basta ter uma arma e usá-la. Afinal, ele está lutando para sobreviver aos avanços de criaturas famintas, incansáveis, que desejam devorá-lo ou, na pior das ameaças, torná-lo igual a elas. O zumbi clássico do cinema é um ser desprovido de consciência, sentimentos e expressão, movido apenas por uma fome insaciável. Como já está morto, matá-lo não desperta grandes dilemas éticos. Assim, na narrativa do zumbi, figuras medíocres se veem como defensores heroicos de algo maior – um grupo, a família, a propriedade, a civilização ocidental. Não custa lembrar, no entanto, a lição repetida em diversos filmes: uma hora a munição acaba.

Nesse tipo de narrativa, as questões éticas geralmente estão ligadas ao sacrifício de indivíduos para garantir a sobrevivência do grupo ou ao assassinato de uma pessoa conhecida para evitar que ela se torne “um deles”. Mas o apocalipse zumbi também expõe a fragilidade do nosso modo de vida diante de uma ameaça contagiosa e imprevisível. Gerry Canavan, estudioso de ficção científica, diz que o zumbi habita uma interseção: é ao mesmo tempo “local e global, pessoal e despersonalizado, sintoma do caos moral e causa do colapso social amplamente difundido, consumidor de carne asqueroso e destruidor espetacular de nossas intrincadas fortificações sociais e tecnológicas”.

O medo de um declínio do que entendemos por civilização é compreensível, mas é preciso prestar atenção a como essas ficções atribuem a responsabilidade pelo colapso ao Outro. É conveniente não refletir sobre como nosso modo de vida explora os recursos naturais e perpetua desigualdades. Para alguns, deve ser reconfortante assistir a um filme de terror que reforce suas crenças de que eles não são parte do problema. No entanto, quando observo manifestações de viés fascista pedindo a volta da ditadura, o fechamento do Congresso e a destituição do Supremo Tribunal Federal, o que vejo é o retorno de um passado que deveria estar morto e enterrado, mas insiste em sair de casa aos domingos. Aquela massa indistinta de seres furiosos, com uma fome insaciável.

É fácil perceber como ameaça quem me considera descartável. Minha dúvida é: como escapar do apocalipse zumbi sem repetir as velhas histórias de sobrevivência e escassez?

CONTÁGIOS

A figura do zumbi é a distorção de uma prática do vodu haitiano em que humanos e espíritos, submetidos a um ritual, poderiam ser obrigados a realizar trabalhos braçais ou a desempenhar o papel de protetores espirituais de acordo com as ordens do *bòkò*, o feiticeiro responsável pelo rito. O zumbi foi transformado em personagem de filmes de terror depois de um período em que os americanos tiveram contato intensivo com a cultura haitiana, entre 1915 e 1934, quando os Estados Unidos ocuparam o país. Após um massacre de 167 presos políticos pelo

ditador Jean Vilbrun Guillaume Sam, o presidente Woodrow Wilson enviou fuzileiros navais para Porto Príncipe. A instabilidade política serviu de pretexto para uma ocupação militar que preservou os interesses comerciais e políticos dos EUA na ilha.

Um dos primeiros filmes a usar o vodu haitiano como elemento de terror foi *Zumbi, a legião dos mortos* (1932), de Victor Halperin, estrelado por Bela Lugosi. A história do sujeito que recorre a um feiticeiro para fazer com que sua noiva se submeta às vontades dele aborda o medo de que pessoas brancas fossem transformadas em criaturas sem desejo nem agência, obedientes e, por isso, escravizáveis. O zumbi permite que o colonizador elabore na ficção o medo de que a destruição e a desumanização que impôs ao Outro se voltem contra ele.

O conceito de “necropolítica”, cunhado por Achille Mbembe, tem sido muito utilizado para se referir à banalização da violência policial e ao genocídio da população negra no contexto da guerra às drogas. Vivemos uma etapa do capitalismo em que a desumanização imposta pela escravidão, pelo imperialismo e pela violência colonial é estendida a outros corpos. No que Mbembe chama de “devir negro do mundo”, todos têm seus direitos atacados, não só as “minorias” – povos indígenas, LGBTQ+, mulheres que não são negras. A pandemia expõe de forma mais explícita o que já vinha acontecendo no Brasil nos últimos anos: redução dos direitos trabalhistas, reforma da previdência, estabelecimento de um teto de gastos para a saúde e a educação e a piora nas condições de vida de boa parte da classe média.

Desde março, quando os primeiros casos de covid-19 no Brasil foram divulgados, um contraste

foi ficando claro. De um lado, apoiadores de Bolsonaro vestidos de verde e amarelo se aglomeravam voluntariamente diante do palácio do Planalto, no calçadão de Copacabana ou na avenida Paulista. De outro, milhares de pessoas atravessavam as madrugadas em filas, dormindo em cadeiras de praia, para tentar receber o auxílio emergencial de 600 reais. Enquanto a orientação para ficar em casa era repetida pela Organização Mundial da Saúde (e atacada por Bolsonaro), quem precisava garantir pouco mais de meio salário mínimo para sobreviver à crise não tinha escolha a não se expor. Além disso, conforme o presidente se dirigia à população com o discurso de que “a economia não pode parar”, boa parte da classe média branca, que nunca se percebeu como descartável, experimentou com mais força a sensação que assola as “minorias” e nossos aliados: “Ele quer nos matar”.

O OLHAR COLONIAL

A narrativa do zumbi é, segundo Canavan, a expressão de um “olhar colonial”¹ que atribui o conhecimento e o poder ao sujeito que olha, enquanto nega ou minimiza acesso ao poder a quem é observado, considerado objeto. Desprovidos de subjetividade, os zumbis, argumenta Canavan, “são incapazes de olhar, e por isso são percebidos como objetos coloniais. Zumbis não podem ser acomodados, não se pode negociar com eles; uma vez identificados, eles devem ser mortos imediatamente.” Quem olha para o zumbi o identifica como diferente, e ao mesmo tempo não imagina que possa um dia vir a ser como

ele. Ver o zumbi como objeto implica em se reconhecer como sobrevivente.

Tenho dificuldade de compreender o apelo de narrativas de zumbi porque, como mulher negra, eu sou o Outro. E estou farta de histórias apocalípticas nas quais o planeta entra em colapso e os humanos tentam preservar o que entendem como “o mundo conhecido”, sendo que foi justamente seu conjunto de valores e formas de ver e de pensar que desencadeou o colapso (a crise ambiental, a fome, a pandemia, a criação de mortos-vivos em escala planetária). Se sobrevivência é levar o individualismo e o medo ao limite em que todos se tornam inimigos, precisamos mudar de rumo e imaginar outras possibilidades de vida, sem que isso seja viável apenas à custa da exploração de indivíduos mortos pela política de segurança e encarceramento, pela violência doméstica, pelo sucateamento do sistema de saúde.

OUTRAS IMAGINAÇÕES

O termo “afrofuturismo” foi cunhado por Mark Dery, um escritor e crítico cultural branco, para se referir à “ficção especulativa que trata de questões afro-americanas e aborda preocupações afro-americanas no contexto da cultura tecnológica do século 21”. Desde então, escritores negros se apropriaram do termo, ampliando suas possibilidades e usando recursos como a fantasia, o contato com alienígenas e a viagem no tempo e no espaço para imaginar outros futuros. Embora a referência mais conhecida do gênero seja o filme *Pantera Negra* (2018), de Ryan Coogler, que apresenta um futuro de har-

monia entre tecnologia e natureza, autoras como Octavia Butler e N. K. Jemisin recorrem à distopia para especular que tipo de mundo é possível quando a raça não é mais um elemento determinante na experiência dos indivíduos, porque todas as vidas se tornaram descartáveis.

No romance *A parábola do semeador*, Butler propõe um futuro em que os cidadãos dos Estados Unidos se veem reduzidos a força de trabalho barata para empresas aliadas do governo, que propõe um regime de empregos em troca de moradia e alimentação – uma nova forma de escravidão. Quem se recusa precisa escapar de conflitos armados e saques, e assim forma-se um grupo heterogêneo de pessoas que decide se retirar das cidades e dos fluxos migratórios para fundar uma comunidade baseada numa nova religião, na divisão de tarefas e no cultivo de alimentos. Na trilogia da *A Terra partida*, N. K. Jemisin descreve a formação e o declínio de uma sociedade complexa em que seres sobre-humanos são escravizados e decidem se opor a um império para defender uma nova ordem social. Humanos, não humanos e criaturas mestiças com poderes mágicos se aliam para subverter as hierarquias a que foram submetidos.

As possibilidades afrofuturistas não se restringem a essas autoras e obras; só as destaco porque, nos dois casos, o cenário distópico é resultado do desprezo dos humanos pela questão ambiental. No caso de Butler, o individualismo neoliberal leva a um esgarçamento das relações sociais em que boa parte dos personagens percebe quem não é parente ou vizinho como inimigo. Nos romances de Jemisin, a distinção entre as raças sustenta os privilégios de um pequeno grupo que vive confortavelmente, en-

quanto grande parte da população enfrenta restrições e alguns são escravizados. Essas autoras mostram que, para se criar um futuro que não se pareça com um pesadelo, é preciso inventar outras formas de viver sem repetir os velhos erros. As protagonistas desses livros, uma adolescente e uma mulher negra de meia-idade, não são heroínas que lideram seus grupos sem atritos e resolvem tudo sozinhas. Elas lidam com resistências, cometem erros, precisam mudar de ideia e rever suas decisões.

Em *Queer Times, Black Futures*, Kara Keeling observa que o futuro tecnológico e sustentável imaginado nos departamentos de pesquisa e desenvolvimento das grandes empresas sempre considera a perpetuação das condições de sua existência: o capitalismo. Toda uma indústria da imaginação sustenta apenas um conjunto limitado de cenários, que não desafia as violências e a exploração colonial. O afro-futurismo, como diz Ytasha Womack, é um exercício de liberdade. Abre espaço para que pensamentos de matriz africana inspirem novas formas de imaginar a relação entre os humanos e o planeta, além de outras formas de viver sem o racismo estrutural e as desigualdades de gênero.

Hoje, no Brasil, ouvimos repetidamente que “a economia não pode parar”, enquanto centenas de pessoas morrem diariamente. Estamos vivendo uma distopia. Se queremos nos manter do lado da vida contra tanto desejo de morte, já não se trata apenas de saber quem são os mortos-vivos. Precisamos também pensar seriamente no tipo de futuro que queremos criar depois de passarmos por tudo isso.

I. Em *Colonialism and the Emergence of Science Fiction*, John Rieder estabelece o conceito de “olhar colonial”, derivado do conceito de “olhar masculino”, cunhado por Laura Mulvey, para analisar como o cinema reforça estereótipos do que representa “ser uma mulher” a partir da perspectiva masculina.

Referências

Achille Mbembe, *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

Achille Mbembe, *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

Elizabeth McAlister, “Slaves, Cannibals, and Infected Hyper-Whites: The Race and Religion of Zombies”, in: *Zombie Theory: A Reader*. Mineápolis: University of Minnesota Press, 2017.

Gerry Canavan. “We Are the Walking Dead: Race, Time, and Survival in Zombie Narrative”, in: *Zombie Theory: A Reader*, op. cit.

John Rieder, *Colonialism and the Emergence of Science Fiction*. Middletown: Wesleyan University Press, 2008.

Kara Keeling, *Queer Times, Black Futures*. Nova York: New York University Press, 2019.

N. K. Jemisin, *A quinta estação*. São Paulo: Morro Branco, 2017.

Octavia Butler, *A parábola do semeador*. São Paulo: Morro Branco, 2018.

Ytasha Womack. *Afrofuturism: The World of Black Sci-Fi and Fantasy Culture*. Chicago: Chicago Review Press, 2013.

Stephanie Borges (1984) é jornalista, tradutora e poeta. Traduziu autoras como Audre Lorde, bell hooks, Jacqueline Woodson, além de ensaios de Claudia Rankine, Adrienne Rich e Achille Mbembe para a **serrote**. Seu livro de estreia, *Talvez precisemos de um nome para isso* (2019), venceu o IV Prêmio Cepe Nacional de Literatura.

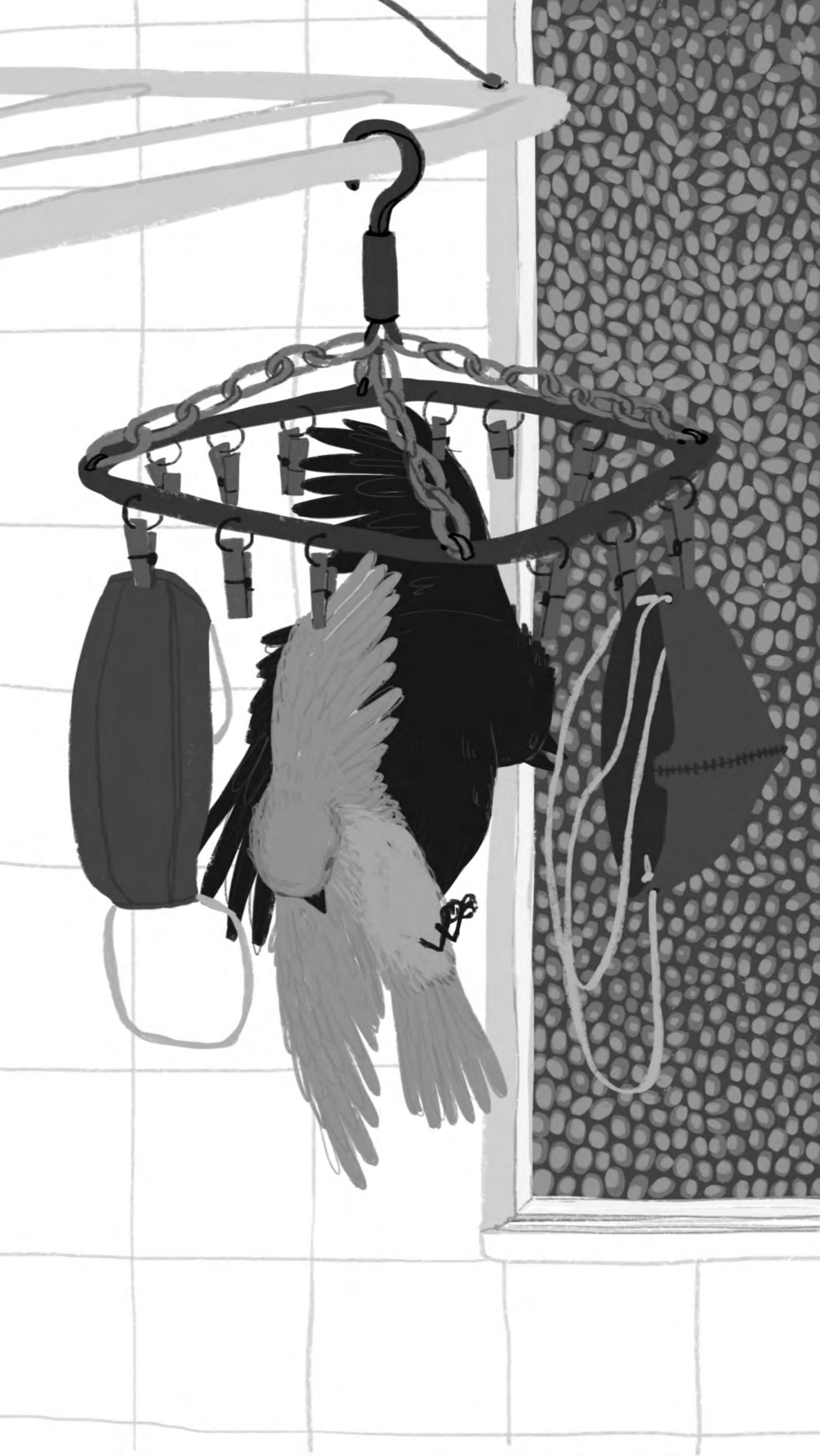
voltar para o sumário

Veridiana Scarpelli

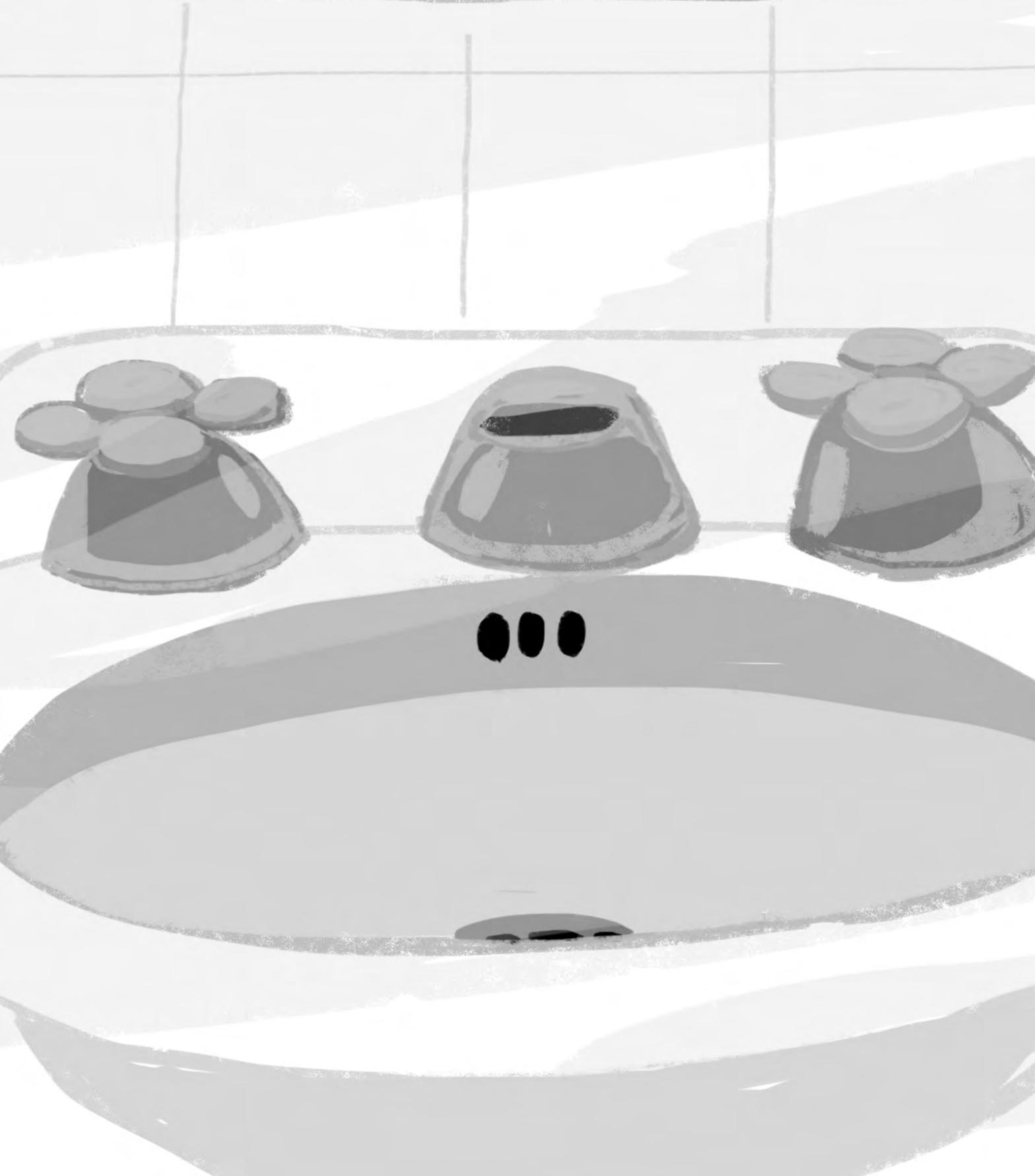
Em casa

Aos privilegiados, o isolamento social concede a proteção do vírus, mas não das variadas formas de horror trazidas pela pandemia. Veridiana Scarpelli flagra em cenas cotidianas os medos reais e imaginários, das noites insones e dos pássaros pendurados, ao lado de máscaras, no secador de roupa. Numa caixa de ovos ou na pia lotada de louça, não faltam versões domésticas do *memento mori*, que há séculos lembra criadores e criaturas do inegociável enfrentamento com o fim.

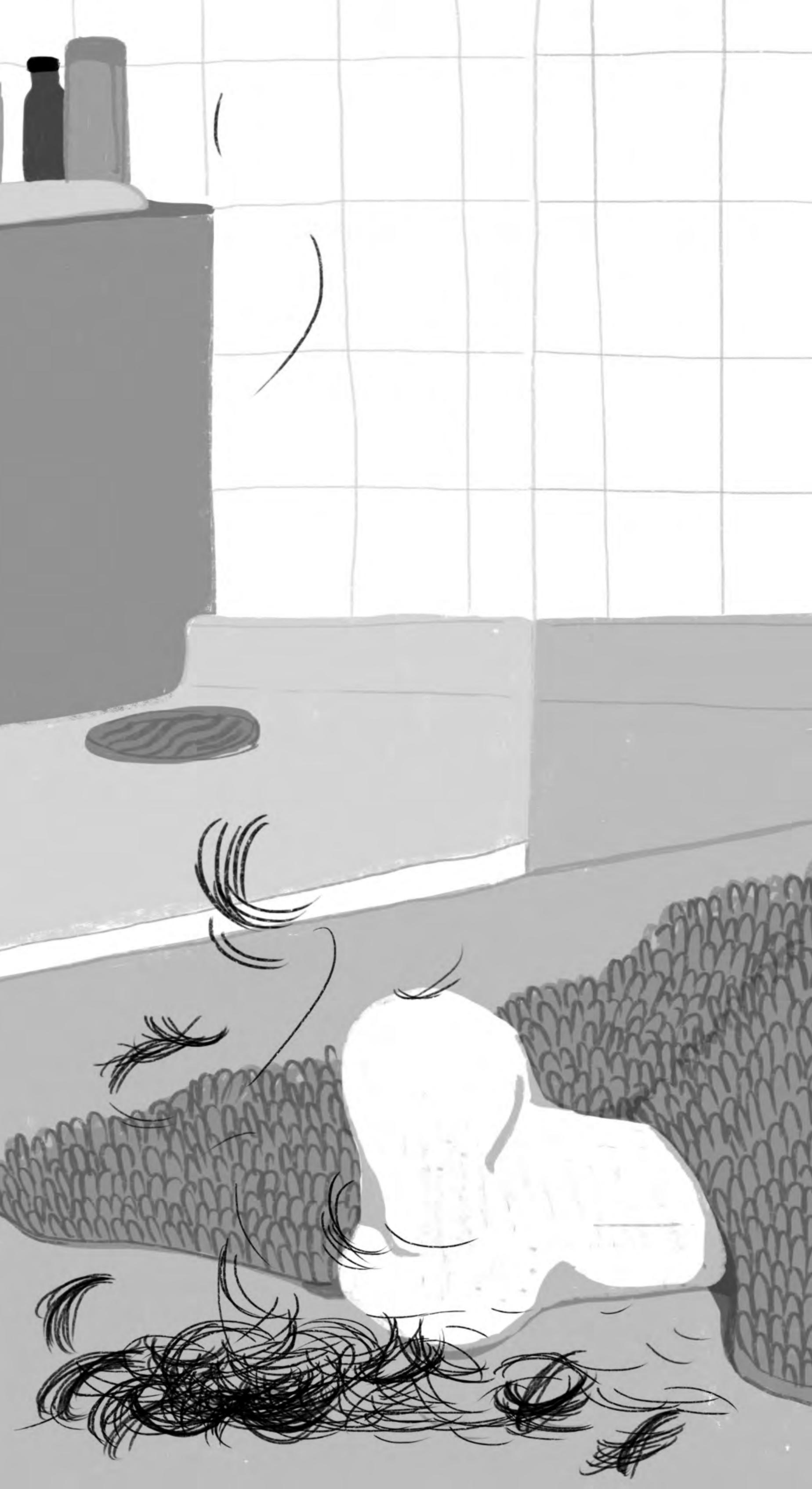


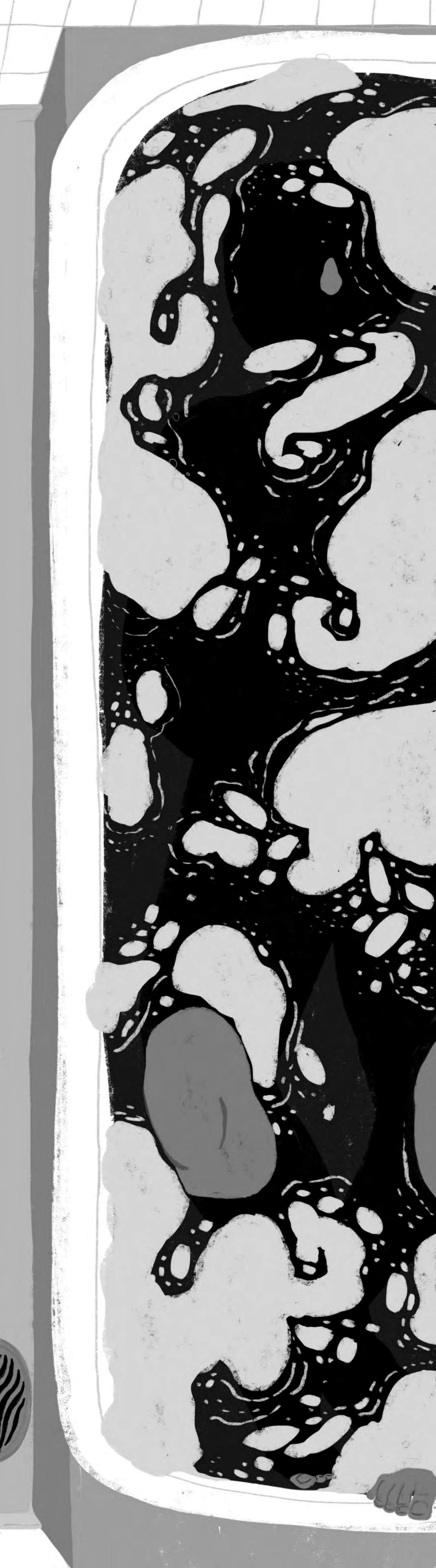


















Veridiana Scarpelli (1978) é ilustradora e colaboradora da *serrote*. Publicou o infantil *O sonho de Vitória* (2012) e ilustrou *A menina do mar* (2014), de Sophia de Melo Breyner Andersen, ambos pela Cosac Naify.

[voltar para o sumário](#)

Felipe Charbel

Dia após dia após dia após dia

Se a escrita do eu é uma conversa interior, manter um diário em público é como andar na rua falando sozinho. E quando todos fazem isso ao mesmo tempo, e na mesma rua, a coisa pode ficar estranha.

Para mim, neste momento, escrever tem a mesma dignidade que ir ao mercado.

MARTÍN CERDA

Em 13 de março de 2020, comecei a quarentena. Sei que foi naquele dia porque anotei no meu diário, e porque usei tinta violeta. Eu tinha comprado a caneta na véspera, na última vez que pisei numa papelaria. Achei que era uma boa pedida para riscar e bagunçar meus textos, para sublinhar teses e provas de alunos: não é enfática como a vermelha, que os anos escolares me fizeram associar ao erro e à culpa, mas gera contraste, não soa como advertência – e isso me bastava.

Não cheguei a usar a caneta nas tarefas de rotina: é que de um dia para o outro não havia mais rotina. Isso aconteceu quando as “autoridades sanitárias” informaram que o vírus que se espalhava pelo planeta – no Carnaval ele não passava de um perigo remoto – tinha chegado à minha cidade, e talvez já circulasse no meu prédio e nas minhas vias aéreas. Era preciso ficar isolado por um bom tempo, até que o mundo voltasse a ser o que jamais tinha sido: um lugar seguro.

Sessenta e quatro datas depois, sigo em casa. A tinta violeta acabou, joguei no lixo a carcaça transparente da caneta e voltei ao azul: me parece uma cor mais justa para descrever a monotonia. Basicamente, o que anoto no diário são as flutuações do meu desânimo. Escrevo em compasso de espera, como se estivesse “vivendo no meio” – entre o tique e o taque de um relógio enguiçado. Do momento em que abro os olhos (e me dou conta de que hoje vai ser

igual a ontem) até a hora em que vou dormir (sem um pingo de sono), direciono toda a minha energia para a tarefa de adiar, até quando der, a enfermidade que talvez venha de um jeito ou de outro. Escrevemos sozinhos, e também morremos sozinhos – mas parece que ficamos doentes todos juntos.

Mantenho um diário há sete anos, desde 2013. Não lembro o que me entusiasmava na ideia de tomar nota da minha rotina, das minhas crises, se foi um estalo ou uma decisão bem pensada. Se não tivesse um diário, acho que começaria um agora – se bem que, do mesmo jeito que acontece com as dietas severas (e o diário é uma espécie de regime), dar o primeiro passo costuma ser mais simples que perseverar: “Tivéssemos tempo para manter um diário, seria melhor desfrutar esse tempo cochilando na varanda”.¹

O único bom motivo para começar um diário é o desejo de ter um diário. Ter um diário para dar forma a si mesmo. Para percorrer os desertos da existência (diaristas são corredores de longa distância). Para observar a vida “lá fora” e fazer o inventário de uma época (e cronistas com um binóculo na mão). “É superficial entender o diário apenas como um receptáculo dos pensamentos privados, secretos, de alguém – como um confidente que é surdo, mudo e analfabeto”, Susan Sontag registrou em 31 de dezembro de 1957. “No diário eu não apenas exprimo a mim mesma de modo mais aberto do que poderia fazer com qualquer pessoa; eu me crio.”²

Diários nascem da urgência: urgência de prestar testemunho, de confrontar a apatia, de agarrar à

unha uns poucos momentos luminosos, antes que evaporem ou se diluam na mesmice. “No diário encontramos provas de que vivemos, mesmo em circunstâncias que hoje parecem insuportáveis”, Kafka anotou no dia 23 de dezembro de 1911, um sábado.³ Diários também nascem do medo de esquecer, como sugere Sarah Manguso: “O diário era a minha defesa contra acordar no fim da minha vida e perceber que eu a havia perdido”.⁴ Será que podem nascer da alegria?

Às vezes, o impulso para começar o diário vem de uma saída dos trilhos, de um abalo sísmico – do choque entre uma crise pessoal e uma comoção coletiva. É o que vem acontecendo nos últimos meses. Com a propagação do novo vírus, uma infinidade de diários do isolamento apareceu nas redes sociais, em *blogues* e *sites* de editoras, quase como uma epidemia dentro da epidemia (a “doença do diário”, de que fala Roland Barthes, também é contagiosa). Diante dessa enxurrada, fiquei me perguntando se não haveria aí algo a sublinhar, não exatamente em relação à forma do diário – Ricardo Piglia propõe que “escrever o dia é o único signo formal que identifica um diário” –, mas no que diz respeito ao que, por falta de palavra melhor, vou chamar de sua substância: o elo entre o diário e a experiência da solidão.⁵

É claro que manter um diário em público não é igual a escrever apenas para si (ou para a posteridade, dá no mesmo), se esquivando de bisbilhoteiros eventuais ou reincidentes. Witold Gombrowicz não inventou o diário público, mas deu a ele uma fisionomia – e uma filosofia – nas páginas mensais que divulgou, por 16 anos, na revista *Kultura*, uma “publicação dos exilados poloneses em Paris”.⁶ Numa sexta-fei-

ra de 1953, Gombrowicz reconheceu as ambiguidades do seu procedimento:

Escrevo este diário com relutância. Sua sinceridade insincera me aborrece. Para quem escrevo? Se é para mim, então por que mando imprimir? E se é para o leitor, por que finjo conversar comigo mesmo? Você fala com você mesmo de modo que os outros te escutem? [...] A falsidade, que é o princípio do meu diário, me deixa tímido, e peço desculpas, ah... peço desculpas (embora as últimas palavras sejam supérfluas e talvez soem pretensiosas).⁷

Se a escrita do eu é uma conversa interior, manter um diário em público é como andar na rua falando sozinho. Sempre falo sozinho, mas quando todos fazem isso ao mesmo tempo, e na mesma rua, a coisa pode ficar estranha. Diários pressupõem leitores, mas diários *feitos em público* têm uma natureza própria: neles, o diarista não está sozinho. Não acho que por isso sejam mais contidos ou mais desinibidos que os diários íntimos, apesar de Gombrowicz admitir certo acanhamento ao modelar o próprio eu na frente dos leitores. É que, em meados do século 20, falar em “eu” e em “espaço interior” sem recorrer às aspas já era manobra retórica de alto risco: até os diários começavam a suspeitar das pretensões megalômanas da sinceridade, e da falsa transparência das confissões.

Hoje, a desconfiança de Gombrowicz em relação à sinceridade e ao confessional está na base de muitos diários: “Como a esta altura não acredito que exista uma unidade concêntrica chamada ‘o eu’”, escreve Ricardo Piglia, diz Emilio Renzi, “ou que os muitos modos de ser de um sujeito possam ser sintetizados numa forma pronominal chamada Eu, não compar-

tilho da superstição atual sobre a proliferação de escritas pessoais”.⁸ O diário de Renzi/Piglia descende do diário de Gombrowicz. Dele, herdou a ironia e a ênfase na imagem – e no destino – do criador obstinado, mais que na intimidade de quem se engaja na criação. Ainda assim, há algo nesses dois diários que rechaça a comédia de si: o gesto, nada insincero, e que está na base de todos os diários, de anotar a cada dia o que captura o interesse de uma unidade concêntrica – e para alguns anacrônica, quase sem uso – chamada “eu”.

Tento me explicar melhor. O diário é sobrinho do ensaio de Montaigne, e herdeiro das técnicas cristãs de ascese, como o exame de consciência e a autobiografia puritana.⁹ Essas filiações o vinculam à experiência do recolhimento e aos rigores da solidão. O diário não é apenas uma prática de escrita: é também um tipo peculiar de convívio, um posicionamento diante do mundo, uma forma de cuidar de si. Ele é a escrita do tempo, e é também um modo de preencher o tempo com a escrita.

No dia 19 de outubro de 1974, Ángel Rama anotou no seu caderno: “O diário não pode nascer se não for de uma certa experiência da solidão. Ele envolve divisão, um tempo próprio onde a autoconsciência pode se manifestar. É uma retirada.”¹⁰ Onde quer que se encontrem (num leito de hospital, numa solitária na cadeia, num sótão fedorento, num vagão de metrô, num sofá confortável em meio a uma pandemia), diaristas sempre têm uma boa cartada: a retirada para dentro de si. Mas acontece que não

viemos de fábrica equipados com um “espaço interior” – trata-se, inclusive, de acessório dispensável para uma existência tranquila. A construção da intimidade é um trabalho lento, obra que se arrasta pela vida inteira, e que sempre fica inacabada.

A intimidade é dual. Só faz sentido em pares – dentro e fora, eu e mais alguém. Daí que ela nasça do convívio, da amizade, das trocas amorosas, ao mesmo tempo que requer recolhimento e frequência de si. Sem alguma “experiência da solidão” não pode haver intimidade, mas, em condições radicais de isolamento, ela deixa de fazer sentido – pois já não há o que preservar. É como se a intimidade fosse uma espécie de película do eu, membrana que separa o “mundo privado” da “realidade exterior”. Mas essa membrana é tão fina, tão porosa, que nem mesmo a consciência pode encostar nela sem fazer estrago. O costume de manter um diário fortalece a membrana, tornando o espaço interior um pouco menos vulnerável às inundações que vêm de fora, ou das regiões profundas da psique.

Em 10 de maio de 1955, Julio Ramón Ribeyro, leitor dos mais atentos da tradição literária dos diários íntimos, buscou definir o que entendia por intimidade:

Os verdadeiros diários íntimos são o testemunho do que penetra, é ordenado e transfigurado neste ambiente profundo, e muitas vezes inescrutável, que se denomina “intimidade”. Essa área é um compartimento da vida interior que não se identifica com a consciência, nem com o subconsciente ou com a memória. [...] Pode ser definida como a zona fronteira da vida interior, onde há um trânsito constante entre a escuridão e a luz, ou o ponto ideal onde a emoção se converte em palavra. [...] Forçando um

pouco a análise, pode-se concluir que a “intimidade” só admite as experiências – na sua acepção mais ampla – que, para nós, têm um caráter intransferível.¹¹

Para o jovem Ramón Ribeyro (ele tinha 25 anos quando tomou essas notas), intimidade tem a ver com espaço. Ela é um “compartimento”, território desabitado que a escritora e o escritor de diários precisam ocupar – do mesmo jeito que Thoreau ergue sua cabana com as madeiras da floresta. É uma região de mata densa, um rincão da vida do espírito. É também uma terra silenciosa: a cabana de paredes muito finas só tem espaço para uma pessoa. Em uma entrada bastante conhecida de *La tentación del fracaso* – quase uma teoria portátil do diário íntimo –, Ramón Ribeyro escreve sobre a retirada para dentro de si, sem a qual o diário é impossível. E sobre aquela que é a sombra do diarista, a sua fortaleza e espírito obsessivo: a solidão. A data é 29 de janeiro de 1954:

Todo diário íntimo nasce de um sentimento profundo de solidão. Solidão frente ao amor, à religião, à política, à sociedade. A maior parte dos autores de diários era solteira. Os homens casados, ativos, sociáveis, que desempenham funções públicas, dificilmente podem fazer um diário, ocupados como estão em viver por e para os outros.¹²

Diaristas temem e buscam a solidão. Ela garante que haja espaço para a escrita; mas produz angústia, aumenta o vazio, intensifica o hiato em relação às outras pessoas. A solidão pode até nos tornar mais fortes, mas é traiçoeira: encontrar a justa medida entre convívio e recolhimento não é tarefa simples. “Eu nunca falo sozinha – nunca sequer experimento fazer isso –

e agora entendo o porquê. Acho muito doloroso. Então eu sei *de verdade* que estou sozinha”, Susan Sontag anota em 7 de agosto de 1968. “Talvez seja por isso que escrevo – num diário. Dá a sensação de ser ‘certo’. Eu sei que estou sozinha, que sou a única leitora do que escrevo aqui – mas o conhecimento não é doloroso, ao contrário, me sinto *mais forte* por isso, mais forte a cada vez que escrevo algo.”¹³

O isolamento compulsório não tem nuances, é binário – e é por isso que tenho achado tão penoso passar por ele. A solidão me seduz: gosto de estar em casa com um livro e uma taça de vinho. Posso ficar dias inteiros, semanas assim. Mas preciso de intervalos, alguma distensão – sair para um café, virar a noite num boteco, quebrar o ritmo às vezes muito intenso dos meus dias. Um pouco como sugere Ricardo Benzaquen em um lindo ensaio sobre a poética de Paulinho da Viola: “No lugar daquela pressa, daquela obsessão em andar a 100 e conquistar o futuro, sugere-se um andar mais em zigue-zague, um tanto quanto relaxado – quase bêbado – e, sobretudo, bem mais lento”.¹⁴ Acontece que dar uma volta na rua, ou ir ao mercado, se tornou questão de vida ou morte: só agora me dou conta da falta que me faz caminhar sem pressa, sem a urgência de voltar correndo para a cela e me desinfetar num banho aflito. Outro dia li no Facebook (que não deixa de ser uma modalidade de diário em público) algo que me comoveu. Era uma postagem do Carlito Azevedo sobre o que mais sentia falta na vida de antes: “Do que sinto mais falta é do acaso. O acaso foi praticamente abolido com o confinamento.”

O contraste entre recolhimento e confinamento – duas formas de estar sozinho – nunca me pareceu tão nítido como agora. Recolhimento é um ato de vontade: nele, a solidão é uma conquista, não uma imposição. Um caso emblemático, por sua repercussão na história do pensamento e da literatura, é o de Montaigne. Retirado em seu castelo por desejo próprio, fechado numa torre para pintar a si mesmo e inventar o ofício de escritor, ele fez da solidão “sua casa, seu jardim e sua câmara de tesouros”.¹⁵ “Nosso mal está contido em nossa alma; ora, ela não pode escapar de si mesma”, Montaigne escreve em *Da solidão*. “Assim, é preciso trazê-la de volta e isolá-la em si mesma: essa é a solidão verdadeira e que pode ser desfrutada no meio das cidades e das cortes dos reis; mas é desfrutada mais comodamente no isolamento.”¹⁶ Eis aí o ideal da “bela retirada”, em que a solidão se converte em calma e autossuficiência: “Temos uma alma que pode se recurvar em si mesma; ela pode se fazer companhia”. Sem dúvida, condições tão atraentes de isolamento – uma vasta biblioteca, vinho de Bordeaux, queijos frescos e silêncio ilimitado – favorecem a clausura, mas em si mesmas elas não garantem a conquista da serenidade: a “solidão verdadeira” é inconstante e pode nos abandonar num piscar de olhos, por qualquer motivo tolo.

Ao contrário do recolhimento, no confinamento, as pessoas se veem trancadas por fora: em celas, trincheiras, manicômios, esconderijos, hospitais. Ou numa ilha deserta: se Montaigne é o caso emblemático da bela retirada, Robinson Crusóé é o paradigma do confinamento radical. Um dos aspectos que mais me atraem no personagem de Defoe é o fato de que, isolado em sua “Ilha do Desespero”,

sem perspectiva de resgate, ele toma a decisão de manter um diário. Diários germinam bem nas regiões áridas da experiência humana, portanto não é de se estranhar que a primeira aparição conhecida de um diário na história do romance seja a narrativa de um naufrago.¹⁷

As entradas são lacônicas, e acabam se dissolvendo no relato – é como se, no meio do caminho, Defoe desistisse de se aventurar pela forma do diário, que no começo do século 18 era tão nova, e tão espinhosa, quanto a do romance. Na releitura que fiz semanas atrás, um aspecto que das outras vezes tinha passado despercebido me chamou a atenção: apesar de ter acesso a tinta e papel desde os primeiros dias na ilha (ele consegue recuperá-los do navio encalhado), Crusoé leva um bom tempo até começar a escrever. É que, para ele, possuir as ferramentas não é o bastante: ele sente falta do cenário, do ambiente da escrita. Só depois de fabricar mesa e cadeira, “usando pequenos pedaços de tábuas que tinha trazido do navio”, e de arrumar a caverna, deixando tudo à sua volta “o mais bonito que podia”, Crusoé inicia o diário, que abre com uma descrição (retrospectiva) do seu desconsolo no primeiro dia como naufrago. A data é 30 de setembro de 1659:

Eu, pobre e desgraçado Robinson Crusoé, tendo naufragado durante uma terrível tempestade ao largo, cheguei à praia nesta ilha deserta e infeliz, a que dei o nome de “Ilha do Desespero”. [...] O resto do dia passei me afligindo com as árduas circunstâncias em que me encontrava, a saber: não tinha comida, abrigo, roupas, armas ou lugar para fugir e, desesperando de qualquer socorro, via apenas a morte à minha espera.¹⁸

Mesmo em confinamento – ele dispõe de todo o tempo do mundo –, Crusoé sente que seus dias passam rápido demais, entre surtos de desespero e a árdua tarefa, que ele mesmo se impôs, de reconstruir, sozinho, os fundamentos da sociedade: “Foi então que comecei a escrever um diário relatando o emprego de cada dia, pois na verdade antes eu vivia numa pressa grande demais, e não só pressa de trabalhar, mas num excesso de descompostura mental”. O gesto de começar o diário equivale ao de arrumar a casa: a escrita dos dias põe ordem na bagunça interior, na “descompostura”, e, com isso, pouco a pouco, a película que protege o eu, e que tinha se rompido no começo do confinamento, vai se regenerando. No diário, Crusoé pode conversar com ele mesmo como se estivesse falando com outra pessoa – recuperando, assim, a alegria da convivência.

Um traço que me fascina no diário é a adaptabilidade: ele se ajusta às experiências extremas e à cadência do cotidiano. Nele, o “tempo da crise” e o “tempo da espera” estão sempre se tocando. De um lado, os momentos de ruptura, as situações-limite, a intuição de que “os fundamentos da vida tremem sob os nossos pés”: o “sentido de um fim”, nas palavras de Frank Kermode.¹⁹ Do outro, as repetições, a continuidade, a vida como intervalo, a lógica da acumulação, o “dia após dia após dia após dia” – como resume Sarah Manguso em seu livro sobre a compulsão do diário.²⁰ Crise e espera se embaralham, criando um ritmo único, o tempo de cada diarista: a sucessão de entradas dilui o estra-

nhamento em hábito, e o exercício da atenção fisga o insólito onde estava invisível.

Logo nos primeiros dias de isolamento, recebi pelo correio um livro que tinha encomendado meses antes, e já nem contava que seria entregue: o diário de Petter Moen. O norueguês Moen se juntou à resistência quando seu país foi ocupado pelos nazistas. Na ocasião em que foi preso pela Gestapo, editava um jornal clandestino de grande circulação, o *London News*; o diário engloba os meses do cárcere. Dois aspectos sobressaem de cara, e realçam as condições excepcionais em que o diário foi escrito: a maneira encontrada por Moen para tomar suas notas, e as circunstâncias em que elas foram descobertas.

Depois de ser submetido a várias sessões de tortura, Moen é mandado para a solitária. Não pode ler, escrever, fumar, ou mesmo dar uma espiada na janela: seus dias se resumem a encarar o teto e as paredes, e esperar. Como não possui lápis nem caneta, Moen precisa inventar suas ferramentas de escrita: é quando tem a ideia de utilizar o papel higiênico da cela como “caderno”, e o alfinete que prendia a cortina como “caneta”. Cada letra é talhada com extrema perícia nas folhas muito frágeis, e é assim que, lentamente, palavras e frases vão ganhando forma. Quando as folhas estão cobertas de furos, Moen as enrola em blocos de cinco ou seis – como se fossem cigarros gordos e compridos – e arremessa o pequeno canudo no duto de ventilação.

No começo do diário, as entradas são quase monotemáticas: elas tratam de culpa e desespero. Culpa por ter delatado os companheiros sob tortura, e o desespero de se sentir terrivelmente sozinho. Moen também se recrimina por rezar sem crer, e por não

sentir, no seu íntimo, a chama da fé verdadeira, que imagina ser a condição decisiva para alcançar, diante de tanta brutalidade, alguma paz interior: “Minha necessidade de Deus é real? Pode ser um *argumentum ad hoc* – um produto da prisão. [...] É certo rezar quando não se tem fé? Eu não sei.” As entradas vão ficando mais extensas, em parte porque Moen passa a dominar a técnica de escrita, mas também por estar mais à vontade no colóquio solipsista: “A vida interior abre caminho na solidão. A absorção em si mesmo se torna uma necessidade e um hábito.” Escrever faz com que a experiência do vazio pareça menos intolerável; nessas circunstâncias, o diário é um bem dos mais valiosos. Em 19 de março de 1944, um domingo – mas poderia ser qualquer outro dia da semana –, Moen registra:

Se tudo isso desaguar na morte, gostaria que o meu diário se salvasse. [...] Cada palavra e frase que registro aqui é construída com toda a habilidade que possuo de sentir e pensar. Tentei ser honesto, sem envernizar a verdade para adquirir uma boa reputação, e sem me envilecer na esperança de ser elogiado pela honestidade. Algumas pessoas podem achar difícil entender o medo que tenho da dor, quando aparentemente estou pronto para morrer. A explicação é simples. A dor é um fator conhecido. E a morte – bem, o que é a morte?²¹

Com o passar dos dias, Moen se dá conta de que está envolvido em duas frentes de batalha. De um lado, a guerra contra os nazistas, que é uma luta pela sobrevivência e pela preservação de uma ideia de humanidade em que ele ainda crê. Do outro, um combate que tem lugar no próprio “eu”, e que ele

chama de “*front interior*”: a luta pela sanidade. Não há descaso nesse *front*. Os combates são travados de minuto em minuto, mesmo durante o sono: “Nas horas restantes do dia, pensarei – um pouco de tempo para orações – um pouco para o relaxamento – e um pouco para o exame de consciência”.

Depois de 78 dias em isolamento, Moen é mandado para uma cela coletiva. Ali, na companhia de outros presos – só se refere a eles pelo número –, ele pode se entregar a pequenas distrações, que valoriza imensamente, como jogos de cartas e conversa fiada. Segue escrevendo, e passa a se referir ao período confinado na solitária como uma “experiência fora do comum”, de grande concentração em si mesmo, e que, no entanto, não gostaria de repetir: “A microscopia da alma já não é o meu assunto”. No dia 6 de setembro de 1944, é transferido para a Alemanha. Mas o navio colide em uma mina, e afunda: quase todos os prisioneiros morrem, inclusive ele. Acontece que, durante o traslado, Moen havia comentado com um companheiro de viagem, um dos poucos sobreviventes do acidente, sobre o diário que vinha mantendo no cárcere. Quando a guerra termina, o sobrevivente repassa a informação à polícia norueguesa, que recupera os canudos de papel, intactos, nos dutos de ventilação do presídio.

31 de maio de 2020. O isolamento segue longe do fim. Lá fora, ao longo da semana, as pessoas voltaram a andar pelas calçadas num indiferente dar de ombros para a morte. Já em domingos como hoje, as ruas são tomadas – em êxtase mórbido – por uns mosquitos

que elegeram a doença como forma de ação política. É como se a realidade tivesse se transformado num daqueles pesadelos em que a gente não para de cair e não consegue acordar e nem gritar. Mas ontem, diante das imagens que chegaram do outro hemisfério, vendo as ruas renascerem para que as pessoas voltem a respirar, e para que novas mortes, gratuitas, sempre dos mais vulneráveis, deixem de acontecer, senti pela primeira vez em muito tempo que – mesmo para nós – ainda existe um pingão de esperança. Hoje seria um bom dia para tomar notas no diário com tinta violeta. E um bom dia para tudo ficar bem.

Moen precisou aprender a estar sozinho, a domar a solidão. Ele não tinha alternativa: era se embrenhar na mata fechada da interioridade ou perecer. Uma outra leitura que fiz na quarentena também me fez pensar, mas por um ângulo diverso, quase oposto, no elo entre o diário e a solidão. Nada ali apontava para as vivências extremas, para o confinamento radical, e sim para um estado de abatimento que, em linhas gerais, vejo como próximo do modo como me sinto, e como muita gente deve se sentir atualmente.

El tiempo de la convalecencia nasceu como um diário em público: originalmente eram postagens no Facebook, que depois foram reunidas em livro. Mais do que expor as dificuldades do processo sempre lento, por vezes extenuante, de recuperação de uma crise depressiva, Alberto Giordano se restabelece escrevendo: o prazer de tomar nota dos seus dias, e a satisfação de partilhar alguns pequenos achados, faz com que a solidão deixe de ser temida, e volte a

ser cobijada. Em 11 de maio de 2015, Giordano anota: “Tomado pela dádiva da saúde, depois de um período de privações e de impotência, o convalescente volta a sentir ‘a alegria transbordante da força restaurada’, e se torna capaz, de novo, de imaginar o futuro como algo alegremente indeterminado”.²²

Recuperação não quer dizer cura, fim da inquietude: é melhor deixar a solidão filosófica a cargo dos grandes desbravadores, como Montaigne. Aqui, a navegação é feita em barcos pequenos, o curso das águas é oscilante, e bambeamos o tempo todo. Em um ensaio sobre exílio e solidão, mencionado por Giordano, o chileno Martín Cerda diz: “Para mim, neste momento, escrever tem a mesma dignidade que ir ao mercado”.²³ A frase de Cerda, que serve de epígrafe a este ensaio, me parece uma boa súmula do meu estado de ânimo nesses últimos meses, em que espera e crise se tornaram uma coisa só: escrever no diário e ir ao mercado são as melhores razões que tenho para levantar da cama e recomeçar tudo do zero, dia após dia após dia após dia.

A recuperação é um percurso infinito, sem deságuo: um rito de passagem sem termo. É como caminhar na direção do horizonte para alcançar a “linha por trás da qual se abre no futuro um novo espaço de experiência, mas um espaço que ainda não pode ser contemplado”.²⁴ Me pergunto se um “tempo da convalescência”, não apenas pessoal, mas coletivo, vai se seguir ao “tempo da enfermidade” em que estamos mergulhados já faz alguns anos. E se os ares da abertura, da reconquista da vida, irão estimular um novo ciclo de diários, não mais escritos do ponto de vista da crise e da espera – mas da alegria.

-
1. Natsume Soseki, *Eu sou um gato*. Trad. Jefferson José Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.
 2. Susan Sontag, *Diários (1947-1963)*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 179.
 3. Franz Kafka, *Diários*. Trad. Isabel Castro Silva. Lisboa: Relógio D'Água, 2014, p. 189.
 4. Sarah Manguso, *Ongoingness. The End of a Diary*. Mineápolis: Graywolf Press, 2015.
 5. Ricardo Piglia, *Anos de formação. Os diários de Emilio Renzi*. Trad. Sérgio Molina. São Paulo: Todavia, 2017, p. 305.
 6. Ricardo Piglia, “O escritor como leitor”. Trad. Heloisa Jahn. *serrote* #21, IMS, 2015, p. 74.
 7. Witold Gombrowicz, *Diario*. Trad. Bozena Zaboklicka e Francisc Miravittles. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2017, p. 58.
 8. Ricardo Piglia, *Os anos felizes. Os diários de Emilio Renzi*. Trad. Sérgio Molina. São Paulo: Todavia, 2019, p. 8.
 9. Ver Béatrice Didier, *Le Journal intime*. Paris: PUF, 1976.
 10. Ángel Rama, *Diario. 1974-1983*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego/Trilce, 2008, p. 82.
 11. Julio Ramón Ribeyro, *La tentación del fracaso*. Barcelona: Seix Barral, 2008, p. 63.
 12. Julio Ramón Ribeyro. “A tentação do fracasso. Primeiro diário parisiense”. Trad. Ari Roitman e Paulina Wacht. *serrote* #23, IMS, 2016, p. 141.
 13. Susan Sontag, *Diários II. 1964-1980*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 292.
 14. Ricardo Benzaquen de Araújo, “O mundo como moinho: prudência e tragédia na obra de Paulinho da Viola”, *in: Zigue-zague*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Editora Unifesp, 2019, p. 357.
 15. Erich Auerbach, “O escritor Montaigne”, *in: Ensaios de literatura ocidental*. Trad. Samuel Titan Jr. e José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2007, p. 148.
 16. Michel de Montaigne, “Da solidão”, *in: Ensaios, livro I*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 358.
 17. Ver Lorna Martens, *The Diary Novel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 68.

-
18. Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*. Trad. Sergio Flaksman. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 126.
19. Frank Kermode, *The Sense of an Ending*. Nova York: Oxford University Press, 1967, p. 47.
20. Sarah Manguso, *op. cit.*
21. Peter Moen, *Diary*. Londres: Faber and Faber, 1951, p. 49.
22. Alberto Giordano, *El tiempo de la convalecencia*. Rosário: Ivan Rosado, 2017, p. 123.
23. Martín Cerda, “Larga distancia”, *in: Palabras sobre palabras*. Santiago: Ediciones de la Biblioteca Nacional de Chile, 1997, p. 55.
24. Reinhart Koselleck, *Futuro pasado*. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006, p. 311.

Felipe Charbel (1977) é professor e escritor, autor de *Janelas irreais – Um diário de releituras* (Relicário Edições). É professor do Instituto de História da UFRJ, pesquisador do CNPq e autor de ensaios sobre literatura contemporânea e ficção histórica. Dele, a *serrote* #24 publicou “O círculo e a linha”.

voltar para o sumário

Carla Rodrigues

Os fins do luto

O confinamento pode ser comparado a um processo de luto, cada um tentando se equilibrar no seu isolamento, no medo, na tentativa de perder os mortos sem abandoná-los, nosso último e permanente gesto de amor

Quando, há pouco mais de quatro anos, meu marido morreu de câncer no pulmão, dediquei os primeiros meses à releitura de “Luto e melancolia”, em que Freud diz a quem acabou de perder o ser amado a única coisa que talvez faça algum sentido: o afeto do luto é normal. “Também é digno de nota que jamais nos ocorre ver o luto como um estado patológico e indicar tratamento médico para ele, embora ocasione um sério afastamento da conduta normal da vida”,¹ escreve o psicanalista em 1917. “Confiamos que será superado depois de algum tempo e consideramos inadequado e até mesmo prejudicial perturbá-lo.” Freud estava confiante no que hoje já deveria ser óbvio: não incomode quem está de luto, pelo simples fato de que não há nada, absolutamente nada que se possa fazer, mesmo por aqueles imbuídos das melhores intenções – ou principalmente por estes, acrescento. Com o tempo, a pessoa enlutada poderá refazer seu investimento libidinal em outro objeto de amor, e só se não o fizer será preciso tratar a melancolização da perda. Alguns anos depois, em 1923, quando escreve “O eu e o isso” – depois do fim da Primeira Guerra, da gripe espanhola ter assolado a Europa, e da morte de sua filha Sophie, em 1920 –, Freud faz uma sutil mudança na sua concepção de melancolia. Os objetos perdidos vão sendo internalizados na formação do “eu”, de tal modo que somos constituídos pela história das nossas perdas.

Encontrei num verso de Paulo Henriques Britto algo muito próximo da concepção de luto na psicanálise freudiana: “Ninguém busca a dor, e sim seu oposto,/ e todo consolo é metalinguístico”.² Da psicanálise e do poema, me interessa um denominador comum: estar enlutada é estar inconsolável. Diante de uma perda irreparável e da consequente dor profunda, não há alento possível. O luto, prevê Freud, será superado “depois de algum tempo”, medida cronológica incalculável de antemão, encontrada por cada sujeito a seu tempo e sua hora. Se é inevitável ao enlutado, o estado de luto incomoda muito a quem gostaria de poder passar pela vida sem pensar na morte. Provoca diferentes formas de pressão familiar, social, profissional e médica em relação ao tempo máximo a ser dedicado a ele.

Existem manuais para quantificar processos de luto a partir da medida de tempo. Na psiquiatria, há uma divisão entre “luto normal”, de até um ano de duração, e “luto complicado”, estendido além desse limite. Não é de se estranhar, portanto, que o campo psiquiátrico seja repleto de clichês sobre o tema. Também é digno de nota que, principalmente nos primeiros anos, eu tenha ouvido uma enxurrada de frases feitas, em especial aquelas repetidas por gente que faria melhor sendo devota de Nossa Senhora do Silêncio. “Foi melhor assim”, “descansou”, “estava sofrendo muito, não merecia isso”, “ele estará sempre conosco”, “vai passar com o tempo”, “cada dia é um dia” e “a vida continua”, o pior dos enunciados, por fazer a perda parecer irrelevante. Hoje acho que tive sorte de não ouvir ninguém me dizer “e daí?”, como fez o presidente da República quando o Brasil ultrapassava a marca de 5 mil mortes pelo corona-

vírus, em abril de 2020 (“E daí? Quer que eu faça o quê?”). Enquanto escrevo, já somamos mais de 50 mil vidas perdidas para a covid-19.

Uma das frases mais violentas que ouvi foi quando uma mulher decretou: “Em no máximo seis meses você tem que refazer sua vida”. Lembro da dificuldade de lidar com as boas intenções: espiritismo, longa viagem internacional, relatos de amigas que já haviam passado por uma viuvez repentina – nada de fato funcionava. Ajudou, claro, mas se o poema de Britto está certo, e todo consolo é metalinguístico, não há muito o que uma viúva possa dizer a outra sem soar banal. E a viuvez não tem nada de banal. Perde-se uma parte de si mesma. Quem fica resta, permanece na solidão do fim. Não o fim do amor, mas da possibilidade de continuar compartilhando o sentimento com o ser amado.

Talvez agora, diante de quase meio milhão de pessoas mortas em todo o mundo, seja possível romper com a tola pretensão de mera continuidade da vida. É impossível continuar a viver sem olhar, sentir e lamentar o tamanho da devastação que está nos destruindo coletivamente. A dimensão coletiva da perda ganha aqui uma ambivalência: a perda é coletiva porque todos e todas estamos perdendo alguém mais ou menos próximo de nós, e é coletiva porque cada morte representa uma perda para o conjunto da sociedade. Esse reconhecimento comunitário da perda é em geral apagado no luto individual, e está evidente nas diferentes formas de luto público por mortes contadas aos milhares.

A morte inscreve pelo menos três significantes na vida de quem fica: a perda, a falta e o vazio, que inicialmente aparecem misturados e só aos poucos, no tempo de cada um, vão sendo discernidos. Talvez o trabalho de luto não seja outra coisa senão uma permanente tentativa de separação: entre quem ficou e quem partiu, e entre esses três termos relacionados aos três momentos do luto tal como definidos por Freud. Nenhum dos tempos, observo, prevê a ideia de consolo.

Aceitar a perda é ainda mais difícil neste momento em que os rituais fúnebres estão suspensos ou restritos em quase todos os lugares do mundo. Já existe hoje um certo consenso de que a interdição do acesso aos enterros ou, pior, a cremação compulsória de corpos – instituída como medida de segurança em alguns países europeus –, impede a realização da etapa da perda, momento delicado, em que toda tentativa de consolo parece ainda mais violenta, até porque tudo que confirma a perda produz uma dor insuportável. Para mim, por exemplo, a cremação do corpo do meu marido – escolha dele, registrada em cartório – e a conseqüente ausência de túmulo tornaram mais difícil, durante muito tempo, admitir a sua morte. Significava aceitar não haver nada material que inscrevesse sua existência no mundo, transformando em tarefa mais complexa a simbolização da perda e o trabalho de memória. Há ainda incontáveis situações em que a ausência de corpo para os rituais fúnebres dificulta ou mesmo impede o trabalho de luto, como nos casos de mortos em acidentes em que os corpos não são recuperáveis, ou

de desaparecidos cuja morte é presumida ou confirmada por uma declaração, sem corpo.

A cremação é um tema sensível na religião – muitas denominações não a aceitam –, no direito – a lei brasileira faz exigências específicas para o procedimento – e na política, já que o desaparecimento de corpos é uma prática comum na nossa história de violência. No Brasil, a covid-19 levou o governo federal a baixar uma portaria autorizando a cremação de corpos não identificados, o que foi recebido com imensa e justificada desconfiança por organizações de direitos humanos. Depois de pressão política liderada pelo Centro de Arqueologia e Antropologia Forense da Unifesp,³ o texto foi modificado para estabelecer critérios para cremação de corpos não identificados, como a coleta obrigatória de informações para identificação posterior. Uma das melhores expressões de indignação com a cremação compulsória encontrei em dois artigos de Mathieu Yon publicados no *Lundi Matin*.⁴ Ele conta o trauma a que o governo francês submeteu sua mulher: buscar, no porão do necrotério, as cinzas da mãe num saco plástico. A partir dessa experiência, Yon formula uma pergunta posta diante de todos nós: “Como ousamos abandonar nossos mortos?”. O trabalho de luto talvez seja, em grande medida, uma tentativa de perder os mortos sem abandoná-los, nosso último e permanente gesto de amor.

Constatada a inutilidade do consolo, começa a funcionar o segundo movimento do luto: compreender

a diferença entre a perda e a falta é passar a conviver com a falta. É como se a perda fosse a experiência do trauma, e a falta, sua consequência ou desdobramento. Meio milhão de pessoas mortas no mundo é um trauma coletivo difícil de contornar com obviedades ou, pior, com mais violência – “eu não sou coveiro”, “vai morrer gente? Vai”, “tá com medinho de pegar vírus?”.

No final da Primeira Guerra, Walter Benjamin percebeu que os soldados voltavam do *front* sem capacidade de elaborar a experiência traumática. A partir dessa constatação, Benjamin escreveu ensaios como “Experiência e pobreza” e “O narrador”, elaborando as consequências do apagamento das memórias coletivas e da melancolia inerente à experiência da morte coletiva. Benjamin marca, ali, a ideia de que a modernidade será identificada como o tempo do fim das narrativas compartilhadas (décadas depois, em 1979, Jean-François Lyotard diagnosticaria a pós-modernidade justamente como o fim das grandes narrativas). Estaremos à altura de saber dizer, sem recorrer aos clichês, o que tantas perdas significam para nós, humanidade do século 21?

Compreender a diferença entre perda e falta foi para mim um passo fundamental na passagem do momento de aceitação para o tempo de simbolização da perda. É sutil, por vezes imperceptível, e de repente alguma coisa acontece. Perdemos todos os dias, como ensina Elizabeth Bishop em “Uma arte”, mas perder o ser amado é instalar uma falta constitutiva na existência. Nenhuma das metáforas dá conta do tamanho e da profundidade da perda. O luto pode ser o fim mesmo das metáforas. A cada ato de

simbologia da perda, a falta vai se estabelecendo na rotina. A vida cotidiana fica tão impregnada pela falta que esta se esvanece. Não pela sua superação, mas por ter sido incorporada e passar a fazer parte da vida. Em algum momento, o desespero vai sendo substituído pela tristeza, e a perda enfim dá lugar à falta. De novo, cabe perguntar: a experiência da perda e da falta no âmbito individual pode dar conta da experiência no âmbito coletivo? Sabemos nomear o que perdemos diante de meio milhão de pessoas mortas no mundo e 60 mil só no Brasil?

Com essas interrogações, minhas reflexões acerca do meu luto pessoal se encontram com a filosofia de Judith Butler, para quem o luto se tornou elemento central de intervenção e crítica política. Seu primeiro movimento é investigar se, diante de uma perda, sabemos o que está perdido naquele que partiu. “Se nem sempre sei o que se apossa de mim em tais ocasiões, e se nem sempre sei o que perdi em outra pessoa, pode ser que essa esfera de desposseção seja precisamente aquela que expõe o meu desconhecimento, a impressão inconsciente da minha sociabilidade primária”, escreve ela em “Violência, luto, política”, conferência apresentada em 2001 já como parte das elaborações sobre o luto pelos mortos no II de setembro, e publicada como o segundo capítulo de *Vida precária*.

Butler começa o livro com uma proposta que poderia ser estendida à covid-19, à perda e ao trabalho de luto que se segue: “Proponho considerar uma dimensão da vida política que tem a ver com a nossa exposição à violência e nossa cumplicidade para com ela, com nossa vulnerabilidade à perda e ao trabalho de luto que se segue, e com a busca de uma base para

uma comunidade em tais condições”.⁵ Hoje, assim como Butler propôs há 20 anos, trata-se de compreender o luto não apenas como um processo individual e interno, mas como um elemento capaz de nos unir por meio da identificação com a perda e seu caráter inconsolável de que fala o poema de Britto.

“Começar de novo”, reconheço, é um dos clichês do luto, mas que por alguma razão produziu sentido para mim. Não é fácil fazer sentido, concordando com Jacques Lacan,⁶ para quem o intolerável da experiência humana não é exatamente a perspectiva da própria morte – como propunha Heidegger, por exemplo –, mas “a morte de um outro que é para nós um ser essencial”. Uma das finalidades do trabalho de luto é aprender a sustentar-se apesar da perda e da falta, o que significa todos os dias acordar e se engajar no esforço de viver uma vida lesada, marcada pela perda e pela falta, vida assombrada. O luto dá forma a essa sensação de que toda vida é assombrada pela morte, tema de um seminário de Jacques Derrida publicado na França em 2019, transcrição de seu curso ministrado na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) no ano letivo de 1975-1976.⁷ Nele, o filósofo da fantasmagoria inverte a perspectiva convencional de distinção entre vida e morte para forjar o termo “*lavielamort*” (“avidaamorte”), sem a conjunção “e”, sem espaço, sem separação entre o vivo e o morto, entre o vivente e o não vivente, fazendo da morte o que torna a vida possível, vida desde sempre contaminada pela possibilidade da morte e, portanto, assombrada. Viver todos os dias diante da morte do outro é viver uma impotência real e absurda, incontornável, é conhecer de perto a assombração.

A morte pode chegar a qualquer momento e de qualquer modo, e por isso nos impõe a pergunta: como viver se equilibrando entre ordem e desordem, entre anomia e norma, entre rigor e confusão, entre risco e proteção? Ao enlutado, cabe primeiro sobreviver. Por isso, o período de confinamento pode ser comparado a um processo de luto, cada um tentando se equilibrar no seu isolamento, no medo da morte, no pânico da contaminação. Sinto saudade da minha vida antes do luto e penso em quanta saudade ainda sentiremos da vida antes da pandemia.

Nessa intensa repetição dos dias, comum ao luto e ao confinamento, não se trata de mudar nem de continuar, apenas de suportar a estranha temporalidade em que não há nada a fazer ou a ser feito. O que resta é, dependendo de quanto cada um perdeu, um sentimento de perda de maior ou menor intensidade, um tempo de espera sem esperança. O trabalho de luto é definido pela psicanálise como um processo de constituição, no simbólico, do objeto perdido no real. Essa é uma das explicações para tantos clichês – diante da morte, experimentamos uma ausência de linguagem para falar da perda, da falta e do vazio. Em relação aos mortos pela covid-19, estamos usando apenas a língua dos números, contabilizando os mortos em gráficos e tabelas, reconhecendo por um lado que é impossível narrar todas as perdas e, por outro, que somos incapazes de demonstrar sensibilidade em relação

aos mortos (“Todo mundo vai morrer um dia”, “Vírus é igual a uma chuva. Você vai se molhar, mas não vai morrer afogado”, “Não dá para fazer mais do que estamos fazendo”).

É difícil perceber a diferença entre o pavor que se instala quando uma pessoa querida morre e o pavor que vem da consciência de que cada um de nós também vai morrer. Esse talvez seja um dos aspectos mais desafiadores diante do caráter tão ameaçador da covid-19, encarar o risco de morte iminente – na prática sempre presente –, trancar-se em casa em nome da proteção que nem sempre se confirma – vide o aumento nos índices de violência doméstica – e ainda tentar manter alguma normalidade na rotina, como se não houvesse a experiência do trauma. Uma doença, qualquer uma, e mais ainda as que podem ser fatais, é um trauma no sentido mais estrito definido por Freud: uma descarga de energia maior e mais violenta do que o aparelho psíquico consegue absorver. Com a covid-19, não é diferente. Primeiro, a perda das formas de vida tais quais as conhecíamos e a perda das vidas em si; depois, a falta, ocupando seus espaços e se instalando na rotina, se infiltrando mais um pouco a cada dia, ecoando no silêncio das noites o verso de Britto. E, enfim, o vazio, esse que vamos contornando, como oleiros moldando vasos de cerâmica para dar forma ao buraco aberto pela perda, mantido pela falta, fazendo o trabalho do luto sem finalidade nem fim.

-
1. Sigmund Freud, “Luto e melancolia”, *in: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 172.
 2. Paulo Henriques Britto, *Formas do nada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 11.
 3. Boletim mortos e mortes da covid-19: saberes, instituições e regulações. Caaf/Unifesp, n. 0, 30.04.2020.
 4. Mathieu Yon, “Je ne vous pardonnerai pas” e “Rite funéraire”. *Lundi Matin*, 2020.
 5. Judith Butler, *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Trad. Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 39.
 6. Jacques Lacan, *O seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação*. Trad. Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2016.
 7. Jacques Derrida, *La Vie la mort. Séminaire (1975-1976)*. Paris: Seuil, 2019.

Carla Rodrigues (1961) é feminista, filósofa, professora de filosofia na UFRJ e pesquisadora da Faperj. É uma das organizadoras da antologia *Problemas de gênero*, da coleção *Ensaio Brasileiro Contemporâneo*, editada pela Funarte em 2017. Na *serrote*, publicou “Os nomes do capital” (#9), “Revolta” (#15), “Erguer, acumular, quebrar, varrer, erguer...” (#24) e “Fios, nós, tranças, tramas” (#30).

voltar para o sumário

#IMSquarentena

Entre abril e julho de 2020, a *serrote* publicou em seu *site*, como parte do projeto #IMSquarentena, uma série de ensaios do acervo da revista, textos inéditos e sugestões de leitura para ajudar a refletir sobre o mundo em tempos de pandemia.

A amplitude de temas dos textos inéditos, reunidos na lista abaixo, ilustra o turbilhão dos últimos meses: da rotina de uma família atingida pela covid-19 à desigualdade social escancarada pela pandemia, da violência contra mulheres às ameaças aos povos indígenas, dos protestos antirracistas que se espalharam pelo mundo à renovada busca por esperança e solidariedade em meio à catástrofe.

Direto do vórtice de uma desgraça global
Gabriela Wiener

A dupla ameaça aos povos indígenas
Aparecida Vilaça

Esperança em meio ao desastre
Rebecca Solnit

Pandemia e polarização
Rodrigo Nunes

A política do amigo e do inimigo

Jason Stanley

Mulheres em estado de emergência

Carla Rodrigues

Estamos todos juntos nisso?

Michael J. Sandel

A galeria vazia

Bea Espejo

A quarentena interminável do racismo

Brandi T. Summers

A face animal da brutalidade racista

Hélio Menezes

Distância física e harmonia

comunitária e social

Walter D. Mignolo

Um Brasil em disputa

Fernanda Miranda

A mortalidade e os velhos mestres

Peter Schjeldahl

A devastação da desigualdade

Lizzie Wade



3º concurso
de ensaísmo
serrote

IMS

Regulamento e inscrição:
www.revistaserrote.com.br/concurso



Instituto Moreira Salles

Walther Moreira Salles (1912-2001)

FUNDADOR

CONSELHO DE ADMINISTRAÇÃO

João Moreira Salles

PRESIDENTE

Fernando Roberto Moreira Salles

VICE-PRESIDENTE

Pedro Moreira Salles

Walther Moreira Salles Jr

CONSELHEIROS

DIRETORIA EXECUTIVA

Flávio Pinheiro

DIRETOR-GERAL

João Fernandes

DIRETOR ARTÍSTICO

Jânio Gomes

DIRETOR EXECUTIVO

© Instituto Moreira Salles

Av. Paulista, 2439 /6º andar

São Paulo SP Brasil 01311-936

tel. 11.3371.4455 fax 11.3371.4497

www.ims.com.br

As opiniões expressas nos artigos desta revista são de responsabilidade exclusiva dos autores. Os originais enviados sem solicitação da *serrote* não serão devolvidos.

Assinaturas 11.3971.4372 ou serrote@ims.com.br

www.revistaserrote.com.br

em quarentena

julho 2020 — edição especial

serrote é uma publicação do Instituto Moreira Salles que sai três vezes por ano: março, julho e novembro.

EDITOR **Paulo Roberto Pires**

DIRETOR DE ARTE **Daniel Trench**

EDITOR-ASSISTENTE **Guilherme Freitas**

COORDENAÇÃO EDITORIAL **Flávio Cintra do Amaral**

ASSISTENTE DE ARTE **Cristina Gu**

PREPARAÇÃO E REVISÃO DE TEXTOS **Ana Paula Martini,**

Flávio Cintra do Amaral, Juliana Miasso e Rafaela Biff Cera

CHECAGEM **Luiza Miguez**

Capa: No Martins, detalhe de *Um dia da caça, outro do caçador*, 2020

Carlo Ginzburg, “O vínculo da vergonha”, publicado originalmente em *Passionen. Objekte – Schauplätze – Denkstile*, org. Corina Caduff, Anne-Kathrin Reulecke e Ulrike Vedder. Munique: Wilhelm Fink Verlag, 2010, pp. 19-26, © 2010 Wilhelm Fink Verlag, um selo do Brill Gruppe (Koninklijke Brill NV, Leiden, Holanda; Brill USA Inc., Boston MA, EUA; Brill Asia Pte Ltd, Singapura; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Alemanha). Publicado sob permissão da editora e do autor; © Gabriel Giucci; © Federico Finchelstein; © Renato Lessa; © No Martins; © Stephanie Borges; © Jefferson Barbosa; © Veridiana Scarpelli; © Felipe Charbel; © Carla Rodrigues.

Agradecimentos: Andreas Knop, Carlo Ginzburg, Wilhelm Fink Verlag.