

## REFERÊNCIAS

Adorno, T. W. (2015a). Antissemitismo e propaganda fascista. Em T. W. Adorno, *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise* (pp. 137-152). São Paulo: Unesp. (Trabalho original publicado em 1946).

Adorno, T. W. (2015b). *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Unesp. (Trabalho original publicado em 1946).

Adorno, T. W. (2019). *Aspekte des neuen Rechtsradikalismus: Ein Vortrag*. Frankfurt: Suhrkamp. (Trabalho original publicado em 1967).

Adorno, T. W. e Horkheimer, M. (1992). *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1947).

Arendt, H. (2013). *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1949).

Balibar, E. (s. d.). *La pulsion de mort au-delà du politique?* (mimeo).

Bataille, G. (2009). *La structure psychologique du fascisme*. Fécamp: Lignes. (Trabalho original publicado em 1933).

Chamayou, G. (2010). *La chasse à l'homme*. Paris: La fabrique.

Chamayou, G. (2018). *La société ingouvernable: Une généalogie du libéralisme autoritaire*. Paris: La fabrique.

Deleuze, G. e Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux: Capitalisme et schizophrénie* (vol. 2). Paris: Minuit.

Duarte-Plon, L. (2016). *A tortura como arma de guerra: Da Argélia ao Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Durkheim, E. (1986). *Le suicide*. Paris: PUF. (Trabalho original publicado em 1897).

Esposito, R. (2008). *Bios: Biopolitics and philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Esposito, R. (2016). *As pessoas e as coisas*. Florianópolis: Rafael Copetti.

Fernandes, F. (1987). *A revolução burguesa no Brasil: Ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Guanabara. (Trabalho original publicado em 1975).

Ferreira Nobrega Franco, F. L. (s. d.). *Governar os mortos* (no prelo).

Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité: La volonté de savoir*. Em M. Foucault, *Bibliothèque des histoires* (vol. 1). Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société*. Paris: Seuil Gallimard. (Trabalho original publicado em 1976 [1975]).

Furtado, C. (2020). *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1959).

Guattari, F. (2012). *La révolution moléculaire*. Paris: Les Prairies Ordinaires.

Hayek, F. A. (2007). *The road to serfdom: Text and documents*. Chicago: University of Chicago Press. (Trabalho original publicado em 1944).

Heiber, H. (2013). *Hitler parle à ses généraux*. Paris: Tempus Perrin. (Trabalho original publicado em 1962).

Hobbes, T. (2003). *Das coisas que enfraquecem ou levam à dissolução de um Estado*. Em J. P. Monteiro e M. B. Nizza da Silva (trads.), *Leviatã* (pp. 271-282). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1651).

Horkheimer, M. (2007). *Eclipse of reason*. Londres e Nova York: Continuum. (Trabalho original publicado em 1947).

Lacan, J. (1973). *Le séminaire de Jacques Lacan, livre 11: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1964).

Lacan, J. (2001). *La psychiatrie anglaise et la guerre*. Em J. Lacan, *Autres écrits* (pp. 101-120). Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1947).

Marcuse, H. (1972). *Couterrevolution and revolt*. Boston: Beacon Press.

Marcuse, H. (1998a). *State and individual under national socialism*. Em H. Marcuse, *Technology, war and fascism* (pp. 67-88). Londres: Routledge.

Marcuse, H. (1998b). *Technology, war and fascism*. Londres: Routledge.

Mbembe, A. (2003). *Necropolitics* (L. Meintjes, trad.). *Public Culture*, 15(1), 11-40.

Mirowski, P. e Plehwe, D. (eds.) (2015). *The road from Mont Pèlerin: The making of the neoliberal thought collective*. Harvard: Harvard University Press. (Trabalho original publicado em 2009).

Neocleous, M. (2005). *Long live death! Fascism, resurrection, immortality*. *Journal of Political Ideologies*, 10(1), 31-49.

Neumann, F. (2009). *Behemoth: The structure and practice of national socialism, 1933-1944*. Chicago: Ivan R. Dee. (Trabalho publicado em 1942).

Pelbart, P. P. (2018). *Da guerra civil*. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 70, 190-198.

Reich, W. (1974). *La psychologie de masse du fascisme*. Paris: Payot. (Trabalho original publicado em 1933).

Roubinek, E. (2016). *A "fascist" colonialism? German national socialism and italian fascist colonial cooperation, 1936-43*. Em F. Clara e C. Ninhos (eds.), *Nazi Germany and Southern Europe, 1933-45* (pp. 183-197). Londres: Palgrave Macmillan.

Safatle, V. e Telles, E. (org.) (2010). *O que resta da ditadura: A exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo.

Sikkink, K. e Marchesi, B. (26 de fevereiro de 2015). *Nothing but the truth: Brazil's truth commission looks back*. *Foreign Affairs*, 94(1).

Streeck, W. (2016). *How will capitalism end?: Essays on a failing system*. Londres: Verso. (Trabalho original publicado em 2014).

Virilio, P. (1993). *L'insécurité du territoire*. Paris: Galilée. (Trabalho original publicado em 1976)

Ziemer, G. (1941). *Education for death*. Oxônia: Oxford University Press.

Calibán -  
RLP, 18(2),  
173-180  
2020

»

Camila Jourdan\*

# 2020: Distopia, necropolítica e revolta

O ano é 2020, mas poderia bem ser uma distopia ficcional. Subitamente, um vírus cuja letalidade não é ainda plenamente conhecida invade todos os continentes, as pessoas são forçadas ao isolamento, governantes têm posições contraditórias sobre a gravidade da situação, milhares morrem pelo mundo, muitos sem sequer atendimento médico adequado, pois o sistema de saúde entra facilmente em colapso. Às estatísticas diárias se somam mudanças drásticas nos modos de vida; a sociedade de controle se recrudescer, as atividades educativas e laborais migram intensamente para plataformas virtuais atendendo uma demanda antiga das empresas de tecnologias; as relações de trabalho são ainda mais precarizadas, a possibilidade de uma resposta organizada por parte dos movimentos sociais aparece como improvável, já que é vedada a possibilidade de aglomeração. Nossas contradições profundas aparecem de maneira ainda mais evidente: o caráter coletivo das ações e condutas humanas apesar do atomismo social crescente; a relação interna entre o que fazemos com a natureza e o que fazemos conosco mesmo; a incapacidade do sistema capitalista de dar prioridade ao cuidado básico

de cada um, apesar do desenvolvimento da técnica; a ruptura profunda entre a vida e a economia; as desigualdades de classe, raça e gênero.

Apesar desse cenário apocalíptico, após o assassinato por sufocamento de um homem negro chamado George Floyd pela polícia norte-americana, as revoltas antirracistas e antipolícia se espalham pelo mundo, derrubam símbolos da escravidão, abrem zonas autônomas temporárias, expulsam forças policiais de territórios. No Chile a insurreição avança sem cessar mesmo em meio à pandemia, apesar da intensa violência policial com que é reprimida. A pauta antifascista ganha as primeiras páginas dos jornais, ameaça o crescimento do neofascismo, espalha um pouco de possível.

De um momento ao outro, o contato entre as pessoas ficou perigoso. Apenas uma semana antes, fazíamos planos semestrais nas Universidades; brincávamos o carnaval, dizíamos que: "vírus por essas bandas não se criam não". Mas, de súbito, o amanhã foi cancelado, a paisagem ficou menos densa e o improvável aconteceu: parecia que o mercado capitalista tivera que se dobrar um pouco e diminuir o ritmo. Não faltaram aqueles a dizer que não era bem assim, que a

\*\* Professora associada do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

economia não poderia parar. E ela certamente não parou. De um lado, aqueles que advogavam uma renda mínima, o trabalho remoto, o *fique em casa o quanto puder* e que, para que a própria economia não quebrasse, era preciso diminuir o ritmo e “o Estado devia fazer seu papel” (*seja lá qual for!*). De outro, o discurso aparentemente arrojado da extrema direita, dizendo que vai morrer quem tem que morrer mesmo, que para que as pessoas não passem fome, a economia deve acelerar ainda que em meio aos corpos que tombam, e assim, que os mais fortes sobrevivam! É importante dizer que entre os primeiros havia variações; liberais que passaram a defender a intervenção do Estado na economia se preocupavam em deixar claro que isso deve ser apenas emergencialmente e que não representa nenhuma contradição com os pressupostos inegociáveis do capitalismo selvagem. Já sociais-democratas, alguns, defenderam até renda mínima permanente, mas esse foi o maior passo que deram na defesa do anticapitalismo, afinal, a própria renda mínima se justificaria em seus discursos na medida em que mantém a economia girando. Em geral, os primeiros chamavam os segundos de eugenistas ou suicidários e a si mesmos de defensores da vida, termo cada vez mais vazio. Já os segundos, chamavam os primeiros de privilegiados, pois, afinal, quem pode ficar em casa sem trabalhar se não tem um bom emprego fixo com direitos inegociáveis (coisa, diga-se de passagem, que muitos ajudaram a tornar rara apoiando a reforma trabalhista) no contexto atual? E, além de privilegiados, covardes, pois estariam em casa “com medo do ví-

rus” enquanto “o heroico povo trabalhador” entregava comida por aplicativos ganhando uma miséria e arriscando a própria vida, já então assumidamente sem valor algum, para, supostamente, salvar a nação. Havia ouvidos para todos os discursos, a grande massa que não poderia deixar de se arriscar, precisa dar um sentido ao risco inevitável; e os adeptos do *duplipensar*<sup>1</sup> das camadas medianas, precisavam continuar defendendo os pressupostos do capitalismo liberal, já em si contraditório, acreditando que é possível defender, ainda assim, a vida, mesmo que, para tanto, esse conceito se esgarçasse a tal ponto que já não tivesse uma fronteira bem definida e pudesse mesmo ser equacionado com *austeridade*.

Aqui é então preciso nos voltarmos ainda para um conceito de vida, que não se reduza à biológica, que não seja simplesmente uma não-morte que resiste à necropolítica reinante, que não seja o *pouco que resta de vida diante de tanta morte*, e que se mostre sim, necessariamente, como contraditória e externa à economia capitalista. Uma noção de vida cuja forma seja imanente e que, portanto, não seja um resto matável. Entender esse ponto passa por entender também como o capitalismo é sempre já tão necropolítico quanto suicidário, na medida em que instaura um sistema no qual a morte de alguns é aceitável e que, com isso, nenhuma vida pode ter valor nela mesma. A morte e a vida não são opostos rigidamente separados, mas dualidades internamente relacionadas, cuja significação da última pressupõe a própria possibilidade de significação da primeira<sup>2</sup>. Significar

a vida diante da certeza da morte consiste em grande medida em significar também a morte, dotá-la de sacralidade, ritualização, constituição da memória e da ancestralidade. É a nossa própria finitude que institui a importância dos rituais fúnebres. É neste sentido que tenho sustentado que um dos aspectos mais terríveis da atual política de morte consiste na maneira como as pessoas estão morrendo: sem atendimento; sozinhas; em agonia; sem poderem ser veladas por aquelas que as amam. Uma morte sem sentido espelha a morte em vida de uma sociedade incapaz de cuidar, apesar de todo suposto desenvolvimento técnico. Esta indignidade diante da morte, este espetáculo fúnebre de covas coletivas constituem uma banalização do genocídio que só pode ser expressa como uma desvalorização da vida que aponta para condutas suicidárias. E aqui é importante falar da importância de se viver o luto, enquanto processo de ressignificação criadora, pois ritualizar a morte é uma forma de lidar com a perda conferindo significação a ela. Mas nossa sociedade não quer encarar a morte que espalha, a morte é escondida, negada e, dessa maneira, não há possibilidade de viver o luto. Não havendo possibilidade de viver o luto, não existe possibilidade de ressignificação, o que há é o retorno fantasma da morte negada enquanto fenômeno social, e talvez isso seja o principal aspecto capaz de definir uma sociedade suicidária. Negar a morte, tentar excluí-la como um lado de fora da vida, proibindo até que se fale nela, constitui uma tecnologia de poder bem delimitada na modernidade ocidental. Foucault (1997/1999) se refere a esta característica quando introduz o conceito de *biopoder* em sua aula de 17 de março de 1976, no *Collège de France*:

Eu creio que a manifestação desse poder aparece concretamente nessa famosa desqualificação progressiva da morte, na qual os sociólogos e os historiadores se debruçaram com tanta frequência. Todo mundo sabe, sobretudo desde certo número de estudos recentes, que a grande ritualização pública da morte desapareceu, ou em todo caso foi-se apagando, progressivamente, desde o fim do século XVIII até agora. A tal ponto que, agora, a morte – deixando

de ser uma daquelas cerimônias brilhantes da qual participavam os indivíduos, a família, o grupo, quase a sociedade inteira – tornou-se, ao contrário, aquilo que se esconde; ela se tornou a coisa mais privada e mais vergonhosa (e, no limite, é menos o sexo do que a morte que hoje é objeto de tabu). Ora, eu creio que a razão por que, de fato, a morte tornou-se assim essa coisa que se esconde não está numa espécie de deslocamento da angústia ou de modificação dos mecanismos repressivos. Está numa transformação das tecnologias de poder. (pp. 294-295)

A morte como lado de fora do exercício do poder enquanto representação, é a morte como lado de fora da vida concreta: a vida concreta morre, é matável, o outro da vida concreta é a representação abstrata tomada como *forma* imortal, soberana e indestrutível. Mas se a vida se relaciona internamente com a morte, tentar excluir essa última como um lado de fora, só pode ser excluir toda possibilidade de existência. *Duplipensar* que nega a morte para espalhar a morte de maneira cada vez mais totalitária; que naturaliza a morte sem sentido para retirar o sentido imanente de nossas existências. A vida que nos aparece sem brilho e descartável hoje não é nada além do que o outro lado da representação espetacular tomada como única realidade. Por isso retomar a vida também é uma destituição que traz o abstrato de volta para o campo de concreto, destituir a forma tomada como indestrutível e separada da vida concreta é a única maneira de retomar a vida com significado imanente. Destituir as mediações hipostasiadas para salvaguardar um significado para nossas existências. É nesse sentido também que as revoltas aparecem como *golpes de ar* opostos às condutas suicidárias, pois nos permitem um *não* afirmativo de outra *forma de vida*.

A partir da revolução francesa a tradição política da modernidade concebeu mudanças radicais sobre a forma de um processo revolucionário que enquanto *pouvoir constituant*, o “poder constituinte” de uma nova ordem institucional. Creio que temos de abandonar este paradigma e procurar pensar algo como uma *puissance destituante*, uma “potência destituente”,

1. Conceito cunhado no romance 1984 por George Orwell (1949/1976), e definido como a capacidade de manter crenças contraditórias acreditando ainda assim em ambas. Como aparece na obra: “Duplipensar quer dizer a capacidade de guardar simultaneamente na cabeça duas crenças contraditórias e aceitá-las ambas. O intelectual do partido sabe em que direção suas lembranças devem ser alteradas; portanto, sabe que está aplicando um truque na realidade: mas pelo exercício do duplipensar ele se convence também de que a realidade não está sendo violada. O processo tem de ser consciente, ou não seria realizado com precisão suficiente, mas também deve ser inconsciente, ou provocaria uma sensação de falsidade e, portanto, de culpa. O duplipensar é a pedra basilar de toque do Ingsoc [socialismo inglês, regime da sociedade distópica retratada no livro], já que a ação essencial do partido é usar a fraude consciente ao mesmo tempo que conserva a firmeza de propósito que acompanha a honestidade completa. Dizer mentiras deliberadas e nelas acreditar piamente, esquecer qualquer fato que se haja tornado inconveniente, e depois, quando de novo se tornar preciso, arrancá-la do olvido o tempo suficiente à sua utilidade, negar a existência da realidade objetiva e ao mesmo tempo perceber a realidade que se nega – tudo isso é indispensável.” (p. 200).

2. Henri Lefebvre (1947/1979) inclusive toma a dualidade entre a vida e a morte como paradigma de oposição para se entender a lógica dialética: “A contradição mais flagrante, mais dramática, apresenta-se-nos como aquela entre a vida e a morte (entre o ser e o nada, mas em toda a profundidade e realidade do concreto). Ora, a vida não é exterior à morte; e a morte não é como uma ameaça ou um perigo que atinja o ser vivo a partir do exterior. Alguns biólogos (Carrel, Lecomte de Nouy) mediram recentemente o índice de cicatrização, ou seja, a rapidez de proliferação dos tecidos que permitem ao ser vivo curar suas feridas e reintegrar sua totalidade, em certa medida, após uma lesão. Ora, o índice de cicatrização diminui imediatamente após o nascimento. Desse modo, o envelhecimento começa no momento em que o ser vivo parece em plena ascensão, em pleno crescimento. Ele já traz sua morte consigo; e o momento de seu nascimento é também, em certo sentido, aquele de sua morte. Viver é consumir e consumir a vida; viver já é morrer. A vida e a morte são estreita e indissoluvelmente unidas.” (p. 186). E aqui poderíamos acrescentar: é porque viver, não apenas no sentido biológico, já é morrer, que tentar negar a morte é negar também a vida. E retirar a significação da morte acompanha a perda de sentido das nossas existências finitas.

que não possa ser capturada na espiral de segurança. (Agamben, 16 de novembro de 2013/11 de fevereiro de 2014, p. 24) [...] Pensar esse poder puramente destituente não é uma tarefa fácil. Benjamin escreveu que nada é tão anárquico quanto a ordem burguesa. No mesmo sentido, no seu último filme, Pasolini faz um dos seus quatro mestres de Saló dizer aos seus escravos: “A verdadeira anarquia é a anarquia do poder”. É precisamente porque o poder se constitui através da inclusão e da captura da anarquia e da anomia que é tão difícil ter um acesso imediato a estas dimensões e que é tão difícil pensar hoje em algo como uma anarquia verdadeira ou uma anomia verdadeira. Creio que uma práxis que tivesse sucesso em expor claramente a anarquia e a anomia capturadas nas tecnologias securitárias do governo poderia agir enquanto um poder puramente destituente. Mas esta não é apenas uma tarefa teórica: significa antes de mais a redescoberta de uma forma-de-vida e o acesso a uma nova figura dessa vida política cuja memória o Estado Securitário tenta a todo o custo apagar. (p. 26)

É no momento que o exercício do poder se constitui por um fazer viver e deixar morrer, que se tenta, ao mesmo tempo, negar a morte como um fora da vida e do poder, impossibilitando-se cada vez mais ritualizá-la e viver o luto. Negar a morte como um totalmente outro é concomitante ao se separar rigidamente a forma da vida, estabelecendo uma fronteira entre aqueles que devem viver e aqueles que devem morrer.

A morte aparece assim como um grande tabu diante de uma vida que seria supostamente sem falhas. Mas negar a morte é uma outra faceta de se negar a vida, desde que a significação da morte é constitutiva da sua própria condição de significação. Talvez isso nos ajude a compreender o momento presente no qual a morte de tantos aparece como o invisível aceitável, no qual se morre sozinho e se é enterrado sem velório, vemos que é mais uma vez em nome da biossegurança que a morte se torna ainda mais excluída de sentido, ao mesmo tempo em que sua significação aparece como reduzida aos números crescentes. Espalhar morte sem falar sobre ela, sem significá-la. Paradoxo de biopoder tornado necropolítico: quanto mais se tenta excluir a morte

como inexistente, mais ela se torna um modo próprio de se exercer poder. Revoltar-se contra as mortes sem sentido é uma maneira de retomar a significação imanente da nossa existência.

Para explicar este ponto é preciso sempre remontar a como e em que ponto a economia se separou da vida tomando esta última um valor em si. A modernidade ocidental ao mesmo tempo em que silencia a morte como tabu, surge também separando o tempo do trabalho do tempo da vida. E, como analisa o historiador Thompson (1991/1998), essa é uma mudança também existencial, no senso do tempo, que instaura a disciplina da produção. Para os povos originários, por outro lado, a medição do tempo estaria internamente determinada pela sucessão de tarefas que seguem a lógica da necessidade e as compulsões da natureza. Mas a partir da modernidade, por volta do século XVIII, começou a tornar-se corrente cada vez mais separar, mediar a necessidade, como se isso fosse próprio à natureza humana, organização política e toda linguagem possível. Deixa assim, gradativamente, de ser o momento de tudo que é comunal. Assim, por exemplo, todo trabalho ligado ao ciclo da vida e não-alienado passa a ser compreendido como desperdiçando tempo de produção. É o tempo do viver que é então encarado como desperdício. O trabalho não deveria mais ser irregular e, para tanto, foi preciso desenvolver mecanismo de medição precisa do tempo, cujo controle era uma premissa da disciplina e não cessou desde então de se intensificar.

Essa medição incorpora uma relação simples. Aqueles que são contratados experienciam uma distinção entre o tempo do empregador e o seu “próprio” tempo. E o empregador deve *usar* o tempo de sua mão-de-obra e cuidar para que não seja desperdiçado: o que predomina não é a tarefa, mas o valor do tempo quando reduzido ao dinheiro. O tempo é agora moeda: ninguém passa o tempo e sim o gasta. (p. 272)

A produção de excedentes como fim em si, que o pós-revolução industrial instaura, separa a economia da vida como uma

mediação desta, ao mesmo tempo em que aparta o valor de troca do valor de uso e a produção da necessidade em todos os âmbitos. Isso ocorre de tal modo que o primeiro par dessas dicotomias, sempre uma abstração, deve medir o valor do segundo, isto é, ser responsável pelo seu valor profundo, verdadeiro. Esta forma abstrata torna-se, assim, não apenas externa, mas cada vez mais totalitária ao correspondente concreto que deveria então validar. Até que esse âmbito concreto, tomado sem valor imamente, não é mais do que um resto, matável, aniquilável, aquilo que pode ser destruído porque não têm uma forma em si mesmo. Mas o primeiro passo foi tomar a mediação com valor imortal como mais importante do que aquilo que ela deve mediar, em todos os âmbitos das nossas existências, tomar como critério de necessidade aquilo que deveria ser relativo ao necessário. “O metro padrão não mede um metro”<sup>3</sup>, nos disse Wittgenstein ao explicar a necessidade internamente determinada das regras. Pouco se tem explorado das consequências éticas dessas análises linguísticas. O critério de medida não tem ele mesmo medida, por isso tudo que tem valor de necessidade só pode ser internamente determinado e não mediado. Dito de outro modo: toda e qualquer mediação supõe uma *relação interna* direta, que é anterior em princípio e em fundamento, e que serve como critério padrão para o que é medido, sem poder ela mesma ser medida. Não fosse isso, não haveria critério possível para a necessidade, ou seja, não haveria de fato qualquer ordem estabelecida. Essa é uma questão política, mas também é uma questão lógica. Podemos aprender isso por estudar história da filosofia, mas é preciso ainda uma boa dose de reflexão genuína. Esquecer isso, por outro lado, nos abre as portas para totalitarismos da mediação sem fundamento.

Se houvesse apenas uma conexão externa, nenhuma conexão poderia chegar a ser descrita, uma vez que só descrevemos

uma conexão externa por meio de uma interna. Na ausência desta, perdemos o parâmetro necessário para descrever qualquer coisa – da mesma forma que não podemos mover qualquer coisa com nossas mãos a não ser que nossos pés estejam bem firmes no chão. (Wittgenstein, 1953/1989, p. 66)

Não há mais o tempo da vida, significa dizer: o tempo do trabalho se tornou totalitário. Isso também inclui a ausência de tempo para o luto, o tempo da morte, o tempo para viver as perdas. É preciso ser continuamente produtivo, daí o problema das doenças endêmicas, da velhice vista como um fardo, bem como a necessidade de medicalização constante da população. Junto a essa tecnologia de poder que nega a morte vem a necessidade de extirpar tudo aquilo que pode diminuir a produção e que precisa, portanto, ser colocado pra fora do campo do capacitismo que acompanha tal economia totalitária. Se hoje as dicotomias modernas são solapadas, têm suas fronteiras fluidificadas, não é porque a vida voltou a ocupar um lugar central de fim em si, muito ao contrário, ela se tornou uma sombra. A intensificação do controle do tempo não nos devolveu a uma temporalidade das tarefas, mas nos inseriu em um totalitarismo das mediações imortais. É útil comparar aqui com o que ocorreu com o trabalho doméstico, o cuidado da casa e com as crianças sempre obedeceu outra lógica que não a do mercado, orientado pelas necessidades, chega a ser classificado como pré-industrial. Na separação moderna entre público e privado, o privilégio do público como âmbito das mediações relegou às mulheres aquilo que seria tomado como o menos importante. Assim, a dupla jornada mantém mulheres presas em dois mundos, obedecendo a ritmos distintos e submetendo um ao outro.

Esse ritmo [pelas necessidades] só era<sup>4</sup> tolerável porque parte do trabalho, com as crianças e em casa, se revelava necessário e inevitável, e não uma imposição externa.

3. “Há uma coisa da qual não se pode dizer nem que tem um metro de comprimento nem que não tem um metro de comprimento, e esse é o metro padrão de Paris. Mas isso, naturalmente, não é atribuir uma propriedade extraordinária a ele, mas apenas marcar o seu papel peculiar no jogo de linguagem de medir como uma regra de um metro.” (Wittgenstein, 1953/1989, p. 50).

4. Thompson está analisando aqui o contexto do século XIX.

Isso continua a ser verdade até os dias de hoje, e, apesar do tempo da escola e do tempo da televisão, o ritmo do trabalho feminino em casa não se afina totalmente com a medição do relógio. A mãe de crianças pequenas tem uma percepção imperfeita do tempo e segue outros ritmos humanos. Ela ainda não abandonou de todo as convenções da sociedade "pré-industrial". (Thompson, 1991/1998, p. 288)

Que isso seja considerado menos desenvolvido e imperfeito denuncia não só o machismo reinante, mas todo um ódio por tudo aquilo que não é do âmbito da mediação abstrata imortalizada. É um ódio à vida com valor em si. Hoje isso se mostra ainda de maneira mais evidente quando a dupla jornada se torna simultânea no trabalho remoto e não significa retornar ao ritmo humano pelas necessidades, mas, antes, uma dominação totalitária do doméstico pelo público. A vida não se separa mais do trabalho porque só há trabalho. Significa também que o privado não se separa mais do público porque só há público. Trata-se de uma supressão da dicotomia moderna por primazia de um de seus elementos, precisamente aquele que antes da modernidade poderia ser facilmente tomado como secundário, mas que se torna então absoluto. Tudo que era relegado ao menos perfeito, posto que feminino, deve agora ser de vez aniquilado. Não admira que vivamos uma sociedade ao mesmo tempo feminicida e com fobia das crianças. E não deve admirar também, que as revoltas que tomam fôlego sejam por agora antirracistas e feministas. O devir negro do mundo, do qual nos fala Mbembe (2013/2014)<sup>5</sup> ao comentar a condição do trabalho na atualidade, é também um devir mulher, tudo que fora relegado ao feminino torna-se matável, ao mesmo tempo que se espera que *cresçam logo as crianças*. Logo elas, que nos poderiam lembrar daquilo que tem necessidade interna e não obedece ao relógio, que nos obrigam a instaurar outros ritmos, cujas existências

éticas desfazem toda mediação como secundária através dos seus *jogos*.

Neste âmbito, Agamben (1978/2005) comentando a relação entre jogo e história, nos remete ao país dos brinquedos de Pinóquio, um local onde só se brinca, e não se trabalha jamais. Jogar, essa ação não mediada por excelência, nos fornece então uma ilustração paradigmática da retomada da temporalidade que a revolução industrial havia matado, colocando no lugar uma homogeneidade vazia. Jogar, enquanto destituição do tempo do relógio e do calendário, um ato de profanação das abstrações separadas do concreto por excelência com fim em si. Que bom que as crianças nos levam a jogar novamente e nos permitem trazer o princípio da destituição presente nos *jogos* para nossas vidas.

O brinquedo é uma materialização da história contida nos objetos, que ele consegue extrair por meio de uma manipulação particular. Enquanto, na verdade, o valor e o significado do objeto antigo ou do documento é função da sua antiguidade, ou seja, do seu presentificar e tornar tangível um passado mais ou menos remoto, o brinquedo, desmembrando e distorcendo o passado ou miniaturizando o presente – jogando pois, tanto com a diacronia quanto com a sincronia – presentifica e torna tangível a temporalidade humana em si, o puro resíduo diferencial entre o *uma vez* e o *agora não mais*. [...] O brinquedo transforma assim antigos significados em significantes e vice-versa. (p. 87)

Desde esse ponto de vista, brincar é a destituição criativa por excelência que move a história. Resgate do jogo em seu solo comum com a revolta para enfrentar totalitarismos da mediação hipostasiada. Só assim é possível haver uma vida que não se separa da sua forma, só assim é possível lembrar-se do que realmente importa e escapar ao *duplipensar*.

Pode soar forte demais para alguns dizer que o capitalismo carrega o germe do

5. "Já não há trabalhadores propriamente ditos. Já só existem nômadas do trabalho. Se, ontem, o drama do sujeito era ser explorado pelo capital, hoje, a tragédia da multidão é não poder já ser explorada de todo, é ser objecto de humilhação numa humanidade supérflua, entregue ao abandono, que já nem é útil ao funcionamento do capital. Tem emergido uma forma inédita da vida psíquica apoiada na memória artificial e numérica e em modelos cognitivos provindos das neurociências e da neuroeconomia. Não sendo os automatismos psíquicos e os tecnológicos mais do que duas faces da mesma moeda, vai-se instalando a ficção de um novo ser humano, 'empresário de si mesmo', plástico e convocado a reconfigurar-se permanentemente em função dos artefatos que a época oferece." (p. 14).

→  
*Palimpsesto*  
2003  
Oscar Muñoz



totalitarismo em sua dinâmica, um totalitarismo da mediação econômica, da produção, um regime da temporalidade – que está na base do que nos permite entender a naturalização das mortes sem sentido –, generalizada, na qual nos encontramos inseridos. Mas o que é próprio aos totalitarismos, consiste em borrar a fronteira entre sujeito e objeto da dominação, e é exatamente nessa medida que permite o controle total, indeterminado em alcance e permanência. Daí se entende como o totalitarismo acarreta facilmente um regime suicidário, uma dominação sem lado de fora, pois rompe suas próprias fronteiras e acaba por se autoimplodir, necessariamente, por se matar. A dinâmica, poderíamos

assim dizer, é a mesma envolvida no autoengano: o sujeito e o objeto da mentira são o mesmo, como em um *duplipensar*, e é preciso sustentar ao mesmo tempo posições contraditórias<sup>6</sup>. Quem engana precisa saber que está enganando, quem é enganado, não pode saber que recebe mentiras como informações reais, mas quem se autoengana precisa ser consciente e inconsciente, o polo passivo da relação subsume o polo ativo e, ao final, não há mais enganador e enganado, apenas há enganação. Nessa dialética do senhor e do escravo, o escravo subsume o senhor, pois só há escravidão. O totalitarismo tende ao suicídio porque se aniquila aniquilando o outro. O totalitarismo é – talvez antes do que necropolítico

6. O romance *1984* (Orwell, 1949/1976) também ressalta a relação interna entre duplipensar e totalitarismo. Por exemplo: "Essas contradições não são acidentais, nem resultam de hipocrisia ordinária: são exercícios conscientes de duplipensar. Pois é reconciliando contradições que se pode reter indefinidamente o poder." (p. 202).

– profundamente *hegeliano* porque é sintetizando contradições que se torna total, motivo pelo qual aparece ao mesmo tempo como inatacável e autodestrutivo.

O diferencial da revolta no tempo em que vivemos é que ela permite afirmar um sentido imanente à vida, permitindo dizer assim à vida que vale a pena ser vivida. A revolta é um ato de destituição criativo e, neste sentido, reproduz a dinâmica do *jogo*. Talvez isso tenha aparecido de modo ainda evidente quando os monumentos caíram, pois brincar é sempre como derrubar monumentos, dizer, como ressalta Agamben (1978/2005): “uma vez sim, porém, agora, não mais” (p. 87). Tornar significados novamente significantes, isto é, deitar por terra o que havia recebido valor de eternidade, tornar matável o rei divino, destituir sacralidades. Só assim é possível criar também novos sentidos, passar do possível ao atual e do atual ao possível, criar necessidades.

#### REFERÊNCIAS

- Agamben, G. (11 de fevereiro de 2014). Por uma teoria do poder destituente. *Sdiasnet*. Disponível em: <https://sdias.wordpress.com/2014/02/11/por-uma-teoria-do-poder-destituente-de-giorgio-agamben/> (Trabalho original publicado em 16 de novembro de 2013).
- Agamben, G. (2005). *Infância e história: Destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: UFMG. (Trabalho original publicado em 1978).
- Foucault, M. (1999). Aula de 17 de março de 1976. Em M. E. Galvão (trad.), *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1997).
- Lefebvre, H. (1979). *Lógica formal-Lógica dialética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Trabalho original publicado em 1947).
- Mbembe, A. (2014). *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona. (Trabalho original publicado em 2013).
- Mbembe, A. (2019). *Necropolítica*. (R. Santini, trad.). São Paulo: N-1. (Trabalho original publicado em 2003).
- Orwell, G. (1976). *1984*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. (Trabalho original publicado em 1949).
- Thompson, E. P. (1998). Tempo, disciplina de trabalho e o capitalismo industrial. Em R. Eicheberg (trad.), *Costumes em comum* (pp. 272-279). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1991).
- Wittgenstein, L. (1980). *Philosophical remarks*. Chicago: University of Chicago Press. (Trabalho original publicado em 1975).
- Wittgenstein, L. (1989). *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril. (Trabalho original publicado em 1953).

Calibán -  
RLP, 18(2),  
181-185  
2020

»

Montse Morcate\*

## Corpos (des)conectados: Reflexões em torno da fotografia, da morte e do luto em tempos de pandemia

Uma fria mensagem me comunica, de forma inesperada, que uma velha amiga faleceu e que já foi enterrada. Isso é tudo. Não há despedidas, nem presença nem contato. Nada. E é assim, como essa perda pessoal, com a chegada da pandemia de Covid-19, se transforma, em pouco tempo, em uma perda a mais, terrivelmente assumida por milhões.

Cada vez que se produz um fato de grande magnitude e marcado socialmente, todas e todos os que nos dedicamos ao estudo da morte e do luto a partir de qualquer de suas múltiplas disciplinas, nos sentimos chamados a reformular ou a recontextualizar nossa pesquisa, uma vez mais. Se, além disso, como ocorre com a atual pandemia, seu alcance é de escala global, em maior ou menor medida, todos nos sentimos afetados física, mental ou emocionalmente, quando não diretamente tocados pela doença. Nesse sentido, a assustadora pandemia nos obriga a refletir, como indivíduos e como sociedade, sobre aspectos fundamentais como a angústia e o medo gerados pela ameaça do potencial incapacitante ou mortal; sobre a importância de um sistema

sanitário público de qualidade; ou sobre o imenso valor de dispor de uma rede de apoio social, assim como sobre o papel, sempre esquecido mas fundamental, do cuidador. Também nos convida a pensar sobre a fragilidade do sistema e a facilidade com que podemos ficar fora dele, diretamente abandonados a nossa sorte, sem apoio econômico, sem atendimento médico ou cuidados, sem uma oportunidade de escapar da morte. Uma morte que, com a pandemia, volta a se mostrar ameaçadora para toda a humanidade, de forma simultânea, recuperando, ainda que seja fugaz e simbolicamente, seu caráter onipresente e igualitário.

No âmbito da fotografia, a partir da contemporaneidade, esta pandemia apresenta uma ocasião importante para analisar numerosas questões relacionadas com a representação fotográfica da morte, da doença e do luto. Ainda, concretamente, sobre como a pandemia está contribuindo para criar e também modificar algumas práticas já existentes nesse campo. Também, que finalidade ou valor podem ter para a pessoa de luto e para a sociedade que as cria e re-

\*Doutora em belas-artes. Professora de fotografia na Universidad de Barcelona.