



UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA

MARIA GREICE RODRIGUES DA SILVA

**EXPERIÊNCIA VAGA-LUME: UMA TRAVESSIA POLÍTICA EM MEIO À
PRECARIEDADE**

Niterói

2022

MARIA GREICE RODRIGUES DA SILVA

**EXPERIÊNCIA VAGA-LUME: UMA TRAVESSIA POLÍTICA EM MEIO À
PRECARIIDADE**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense como requisito para a futura obtenção do título de Mestre em Psicologia. Área de Concentração: Estudos da Subjetividade Linha de Pesquisa: Subjetividade, Política e Exclusão Social.
Orientador: Professor Doutor Marcelo Santana Ferreira

Niterói
2022

TERMO DE APROVAÇÃO

MARIA GREICE RODRIGUES DA SILVA

EXPERIÊNCIA VAGA-LUME: UMA TRAVESSIA POLÍTICA EM MEIO À PRECARIIDADE

Dissertação de Mestrado aprovada pela Banca Examinadora do Curso de Graduação
em Psicologia da Universidade Federal Fluminense – UFF

Niterói, ____ de _____ de _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcelo Santana Ferreira
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dra. Beatriz Adura Martins
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Danichi Hausen Mizoguchi
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dra. Raquel Gonçalves Salgado
Universidade Federal de Rondonópolis

Prof. Dr. Leonardo Lemos de Souza
UNESP - Assis

DEDICATÓRIA

A minha mãe.

AGRADECIMENTOS

A minha mãe, a quem também dedico esse trabalho, essa experiência, esse percurso.

A minha família, pelo incentivo.

As minhas amigas, Mari e Paulinha.

Ao Marcelo, meu orientador, que acolheu, abraçou e apostou nesse trabalho.

Ao meu grupo de pesquisa, Marina, Iuri, Allan e João.

Ao Diogo, meu primeiro orientador nesse percurso formativo.

A banca que aceitou com entusiasmo contribuir para esse trabalho, Bia, Danichi e Raquel.

A Capes pelo apoio indispensável para realização dessa pesquisa.

RESUMO

Esse trabalho busca analisar a precariedade do sujeito contemporâneo brasileiro vivenciado numa perspectiva de alteridade, como um complexo de dupla face entre amparo e desamparo em sua relação social como outro. A partir da orientação de leitura benjaminiana, pensando-a também na esfera da consequência da perda da experiência e das elaborações narrativas, denunciadas por Walter Benjamin. Fazendo crítica a essa forma de vida moderna capitalista que evidencia a individualização de experiências coletivas e a perda de referências históricas. Pretende-se então pensar outras possibilidades de existência, atos de criação de cunho destrutivo, que rompe com o esquecimento do passado a fim de elaborar em gesto de rememoração o caráter histórico da precariedade do sujeito brasileiro, afirmando-a como um instrumento político. Uma leitura benjaminiana, orientada por um interesse político e estético a fim de “coleccionar” fragmentos da realidade e montar, a partir deles, um “mosaico” precário da realidade histórica, se orienta assim para uma análise crítica da modernidade capitalista sem interesses de corrigir eventuais faltas da existência humana, mas, pelo contrário, explorar as contradições da realidade.

ABSTRACT

This work seeks to analyze the precariousness of the contemporary Brazilian subject experienced in a perspective of alterity, as a double-faced complex between support and helplessness in its social relationship with the other. From the Benjaminian reading orientation, thinking it also in the sphere of the consequence of the loss of experience and narrative elaborations, denounced by Walter Benjamin. Criticizing this modern capitalist way of life that evidences the individualization of collective experiences and the loss of historical references. It is then intended to think about other possibilities of existence, acts of creation of a destructive nature, which breaks with the oblivion of the past in order to elaborate in a gesture of remembrance the historical character of the precariousness of the Brazilian subject, affirming it as a political instrument. A Benjaminian reading, guided by a political and aesthetic interest in order to "collect" fragments of reality and assemble, from them, a precarious "mosaic" of historical reality, is thus oriented towards a critical analysis of capitalist modernity without interests of correcting possible shortcomings of human existence, but, on the contrary, to explore the contradictions of reality.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	5
CAPÍTULO 1: (IM) POSSÍVEL <i>ERFAHRUNG</i> COMO PERCURSO POLÍTICO EM MEIO À CULTURA E BARBÁRIE	11
1.1 <i>ERLEBNIS</i> : O MODO DE VIVER MODERNO	15
1.2 A VIVÊNCIA DO CHOQUE EM MEIO AO UNIVERSO FANTASMAGÓRICO... 25	
1.3 <i>ERFAHRUNG</i> E A TESSITURA DE ESCRE (VI) VER	28
CAPÍTULO 2: A ONTOLOGIA DO DESAMPARO E DA PRECARIEDADE COMO <i>ERFAHRUNG</i>	33
2.1 PRECARIEDADE / DESAMPARO	33
2.2 VULNERABILIDADE: MEDO, LUTO, MELANCOLIA	37
2.3 PRECARIEDADE EM MEIO A NECROPOLÍTICA.....	48
CAPÍTULO 3: REMEMORAR COMO GESTO DESTRUTIVO NA LUTA CONTRA O APAGAMENTO E A BARBÁRIE	53
3.1 SOBREVIVÊNCIA DA ARTE DE CONTAR HISTÓRIAS	59
3.2 EXPERIÊNCIA VAGA-LUME.....	63
CONSIDERAÇÕES FINAIS	70
REFERÊNCIAS	73

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Esse texto dissertativo escrevo como fruto de uma inquietação que me movimenta desde a graduação, pensar as consequências políticas de uma vulnerabilidade que é da condição humana, mas é potencializada na esfera histórico político cultural. No trabalho de conclusão de curso da graduação em psicologia escrevi um texto monográfico objetivando traçar um início de percurso que posteriormente fosse viável tomar o pensamento de Walter Benjamin como referência para pensar questões políticas a respeito da vulnerabilidade humana e o sofrimento. Inicialmente optei por nomear essa vulnerabilidade por desamparo, porém, neste atual trabalho opto nomear por precariedade, porém, ainda no contexto do desamparo contemporâneo. Conheci os escritos de Judith Butler com meu grupo de pesquisa e acredito que a temática da precariedade abordada por ela nos trará melhor embasamento teórico para nossas discussões.

Butler, leitora de Walter Benjamin, nos permite articular seu conceito de precariedade à precariedade da experiência denunciada por Benjamin no início do século XX. Podemos pensar na esfera da consequência da precariedade da experiência e das elaborações narrativas, a forma de vida moderna capitalista que evidencia a individualização de experiências coletivas levando ao apagamento social de referências históricas. No contexto da precariedade me finco os pés para traçar as análises que se impulsionam por conceitos chave como experiência, rememoração e vulnerabilidade. Nos debruçaremos aqui sobre nosso tempo, interrogando problematizações dentro de uma ordem político cultural considerando estratégias políticas de apagamento e desaparecimento de nossa história. Trabalhando no contexto dessa pesquisa a possibilidade analítica das experiências, das narrativas, das histórias, dos lutos públicos no contexto da precariedade humana e social brasileira que não podem ser reconhecidos. Importa pensar que o apagamento social nem sempre é o extermínio, mas pode também operar sobre a capacidade de reconhecer.

Pretende-se a partir desses conceitos citados, pensar outras possibilidades de existência, atos de cunho destrutivo, que rompam com o esquecimento do passado a fim de elaborar em gesto de rememoração o caráter histórico da precariedade de alguns contextos subjetivos no Brasil, objetivando afirmar essa precariedade como um instrumento político. A partir de uma leitura benjaminiana somos orientados por um interesse político e estético a fim de “coleccionar” fragmentos da realidade e montar, a partir deles, um “mosaico” precário da

realidade histórica, orientando assim a uma análise crítica da modernidade capitalista brasileira sem interesses de corrigir eventuais faltas da existência humana, mas, pelo contrário, explorar as contradições da realidade.

Como a precariedade de ordem cultural e política anunciada por Benjamin se faz presente no contexto social brasileiro? Precisamos reconhecer nossas perdas, nossa precariedade e nos lançarmos ao contexto dessa experiência da precariedade, da experiência do luto e criar modos de resistência contra todo apagamento histórico social do contexto brasileiro, ir em busca de (re) conhecer – ir de encontro ao conhecimento de nós mesmos e de nossa história numa experiência vaga-lume¹, onde o passado não passou e relampeja num momento de perigo.

A delimitação do escopo e do problema da pesquisa é atenta, pois, ao desafio que é o trabalho sobre o pensamento benjaminiano, já que, como afirmou Márcio Seligmann-Silva (1999, p. 15), sua “complexidade” diz respeito à sua própria “vitalidade”. De acordo com o professor Marcelo Ferreira (2010, p. 263-265), o trabalho benjaminiano é caracterizado pela busca de “uma outra fisionomia do tempo”, “a partir da interrupção da temporalidade cronológica e vulgar das cidades e da inauguração de um texto em que finalmente os objetos são confrontados como revelação de uma série de condições históricas precisas”. Neste sentido, temporalidade e subjetividade estão implicadas, demandando uma orientação de leitura que compreenda os objetos (os fenômenos, os fragmentos) em suas condições de “realidade histórica”, e esta como um “texto”.

Retomo a discussão iniciada em minha monografia, ainda sob o ar de começo de percurso, no entanto, escrevo esse texto com minhas mãos através do toque das mãos do meu grupo de pesquisa, dos encontros com leituras, pessoas que deixam sua existência marcada em meu pensamento. “Pensar com as mãos”² é pensar em movimento, meditando e manejando sua existência, seu contexto social e assim desejo me reaver com as imagens das iniciais inquietações¹ do meu processo formativo que me possibilitam prosseguir nesta discussão.

¹ O declínio da experiência apareceria, assim, como oportunidade para o aparecimento de imagens “vaga-lumes” que, no lugar de recuperarem a tradição perdida, instituiriam, pela via do desejo, a abertura de um “espaço de imagens” na precariedade (da experiência). A imagem entendida como uma “lacuna” de potência política que permite uma abertura, no fluxo desta contradição, a possibilidade de investir experiências vaga-lumes. Ou ainda, a experiência vaga-lume seria, por assim dizer, a resistência ao apagamento social e à invisibilidade como produção de não reconhecimento do que existe.

² Discussão abordada no texto *É possível definir o ensaio?* de Jean Starobinski.

Pensando e escrevendo minha realidade histórica, num percurso de precariedade da experiência.

Experiência, no sentido benjaminiano, é um termo que me move a pensar a alguns anos, em que me faz acreditar que é no perigo do desconhecido que ela me encontra. E cada dia mais tenho me permitido arriscar em ares desconhecidos pra conhecer, e encontrar o mar da experiência. Mar, eu sempre tive medo do mar. A sua imensidão me assusta, mas me interpela a encontrá-la. De uns dias pra cá eu tive medo de cair da Ponte Rio-Niterói, e pensando bem, eu tive medo de encontrar a imensidão. Estranho! A imensidão habita em mim. Eu tive medo de me encontrar! Walter Benjamin (2019, p. 63) diz que “O oceano e a sua rebentação servem-lhe de modelo, e o pensador que medita sobre esse eterno espetáculo é o verdadeiro descobridor da multidão, na qual se perde como no rumor do mar”. É permitindo me perder que me encontro na imensidão dessa precariedade da experiência em meio a essa pesquisa.

Nesse texto me permito experienciar meus excessos e minhas faltas. Deixo claro que o excesso de vírgulas, ou vírgulas em lugar inoportuno, demonstram meu excesso em pausas e minhas pausas inoportunas. Meu pensamento é fragmentado, logo minha escrita também se fragmenta. Sinto-me autorizada a escrever e me encontrar na imensidão de pensamentos no qual Benjamin me convoca. Há tanto a pensar! Logo, decidi que vou escrever conforme os afetos, encontros e desencontros comigo mesma, conforme as “condições de [minha] realidade histórica, e esta como um texto”.

Eu sou da Baixada Fluminense, da cidade de Nova Iguaçu (RJ). Não estava nos meus planos fazer faculdade, muito menos estar num programa de mestrado, esse trabalho é fruto do acaso, do desconhecido, do arriscar-se. Eu me arrisquei em 2013 me inscrevendo num curso de graduação em Psicologia na cidade vizinha, Belford Roxo. Não tinha a menor ideia do que eu iria encontrar lá e nem porque eu estava frequentando aquele lugar, não planejei ser psicóloga, nem ingressar na academia. Meu percurso na graduação foi um percurso de desconstrução de “eu” mesma, permitindo um “tornar-me”, através do “tornar” dessa pesquisa.

Elaborando com minhas mãos e afetos uma crítica ao declínio da experiência mediante o imperativo de um unificado modo de viver nos tempos atuais, relacionando a ontologia da precariedade como instrumento político e escultor da vida social. Afirmar que somos seres precários é também afirmar a contingência, o erro, a precariedade da experiência, a

precariedade social, é viabilizar essa condição a um dispositivo que transcende para um pensamento de transformação histórica, política e cultural. Pensando juntamente com Judith Butler: somos seres precários, nossa vida é precária, no entanto, há vidas socialmente mais precarizadas do que outras. E a autora aponta ainda para a ideia de que o poder age sobre os sujeitos produzindo melancolia através de um processo de individualização e apagamento histórico. Ela remonta então à tese freudiana sobre luto e melancolia e acredita na possibilidade de se construir uma ética a partir da experiência do luto, ou seja, de identificar que algo “foi perdido”, que há um espaço a ser preenchido. De modo que, a elaboração do luto nos conduz a uma luta política e histórica.

Quando iniciei o estágio clínico em psicologia observei o elevado número de casos com diagnósticos de transtorno de ansiedade e depressão, foi o que me despertou o interesse por “ser fiel e pessimista” a minha época e elaborar uma crítica no meu trabalho de conclusão de curso, no entanto, no rastro benjaminiano fui muito além disso. Pensando inicialmente em pesquisar sobre esses excessos diagnósticos para meu trabalho de conclusão de curso, fui convidada por meu orientador a dar um passo atrás e pensar esse fenômeno sem um nome pré-estabelecido e pensar como um mal-estar contemporâneo. Dando início a pesquisa, encontro um texto de Olgária Matos (2008), *O mal-estar contemporâneo: performance e tempo*, onde fui apresentada, ainda que brevemente, à Walter Benjamin e a discussão sobre um tempo sem experiência com a chegada da modernidade. Posteriormente, meu orientador, benjaminiano, coincidência do acaso, ou não, nos estreita os laços, eu e Walter Benjamin.

Sim, fiz laço com Benjamin. Ele orienta minhas leituras, e meu modo de pensar. Walter Benjamin é um filósofo alemão do século XX, percebido como o autor mais complexo da Escola de Frankfurt, tendo em vista seu pensamento singular no panorama deste século. Um agente da revolução que interpreta a história pelo ponto de vista dos vencidos, um adversário da ideia de progresso. Seu método de escrita ocorre por uma estética fragmentada e anacrônica, porém, tão atual que nos inspiramos para dissertar sobre o modo o qual vivemos em nossa época. Sua análise sobre modernidade e os modernos nos permite visualizar nós mesmos, numa atualização no presente. Benjamin reflete criticamente sua época, o início de uma era capitalista e progressista. Estudá-lo não é uma tarefa simples, mas a cada leitura me atravessa a alma, me movimenta e emerge um desejo revolucionário.

Era católica praticante até que li *Capitalismo como religião*, texto em que Benjamin (2013) anuncia com tamanha clareza a monstruosidade do movimento capitalista e

instituições aderentes, no qual sua essência é alcançar o desespero universal, por via do sentimento de culpa, de forma que o cristianismo se desenvolveu provindo de tal movimento, e o movimento capitalista se originou também por via da história do cristianismo. Esse texto é tão intenso que me provocou a questionar minha própria história e de tantas outras a minha volta, do quanto o cristianismo e o capitalismo em parceria provoca dor e sofrimento, o quanto vidas são desgraçadas por acreditar que há apenas um único modo de vida, de forma que não há abertura para questionamentos, porque a culpa vem de encontro e paralisa o sujeito. Há um fio condutor em que Benjamin demonstra sua crítica à civilização industrial burguesa moderna que denota que o avanço do capitalismo gera um imenso impacto no modo de vida do sujeito, exaltando um sentimento de perda de lugar, de referências históricas, de laços comunitários onde reverbera um individualismo que coloca em cena um “mal-estar” diante da precariedade.

Penso que o mal-estar que assola o sujeito contemporâneo ronda uma brutalidade da relação do sujeito com o tempo. E é a partir da relação com o tempo que se constitui o sujeito moderno no qual Benjamin instaura sua crítica. A obra benjaminiana percebe o modo predominante de existir quantificado e mecanizado, em laços frágeis e cada vez mais individualizado, de modo que aquele que seria um dos seus “diagnósticos” mais considerados acerca da modernidade, Benjamin anunciou que o sujeito moderno estava cada vez mais pobre em experiência. Etimologicamente no alemão *Erfahrung*, através do *Fahren*, aponta para a noção de “navegar rumo ao desconhecido” (MATOS, 2008). A experiência, no sentido benjaminiano, é associada ao tempo, onde o tempo da experiência não cabe num dispositivo quantificador. No terceiro capítulo, ao abordarmos o conceito de rememoração, trataremos melhor da relação da experiência e o tempo não cronológico.

A partir de uma leitura que evidencie na noção de experiência (*Erfahrung*) sua dimensão alteritária de risco, de erro, e de relação qualitativa com o tempo (MATOS, 2016), além da sua associação à tradição e à oralidade, é possível aproximar o diagnóstico benjaminiano da precarização da experiência aos impasses e desafios contemporâneos de elaboração da precariedade. De modo breve, podemos dizer que o modo artesanal da elaboração narrativa, pelo qual se produzia experiência, foi substituído pela técnica; a dimensão coletiva das relações de pertencimento, neblinada pelo individualismo; a experiência qualificada do tempo, atrofiada pelo tempo regido pelos relógios; o encontro com o diverso e o anseio pelo “novo”, substituídos pelas promessas publicitárias de “novidades”. O empobrecimento da experiência não implica, todavia, na diminuição do sofrimento, mas na

precarização das elaborações narrativas que buscam dar forma e sentido à falta e à precariedade.

Mediante ao caos e ao exílio, como fazer história em meio às ruínas? Há um genocídio em curso em nosso país, será possível na precariedade da experiência possibilidade de elaborar experiência? É possível voltar ao pensamento benjaminiano e identificar centelhas em um porvir? As teses sobre o conceito de história foram escritas em momento parecido com o que vivemos atualmente em nosso país, “um limiar entre a vida e a morte”. Benjamin nos convoca a compreender de outra forma a história da humanidade, onde arte, cultura, política, literatura estão inteiramente ligadas no conceito de história. Seu objetivo era a luta pela emancipação humana, e a história deveria ser compreendida em favor a essa emancipação, uma emancipação em torno do pensamento crítico. E para isso ele elabora uma crítica em torno do capitalismo e seu acelerado progresso, que fragiliza os laços, apagam nossas referências históricas, precariza a experiência e a construção de narrativas que promovam sentido a nossa vida em suas diversas subjetividades.

Em meio à precariedade da experiência e a “impossibilidade” de narrar, podemos nos valer do ato de rememorar fazer a experiência possível na contemporaneidade? Compreendendo por ora que o gesto destrutivo de rememorar é tomar posição diante daquilo que foi lembrado e outrora esquecido.

O presente trabalho se divide em um primeiro capítulo que me proponho a pensar a conceituação de *Ehrfahung*, a experiência na ótica benjaminiana entrelaçando o modo de experienciar e viver moderno percebido por Walter Benjamin e o modo de experienciar e viver ocidental atual. A experiência que me atravessa lendo Benjamin impacta diretamente na minha experiência formativa e na experiência de escrita deste trabalho, o que me motiva a também escrever sobre ela. O segundo capítulo apresento a ontologia do desamparo e a precariedade da experiência como um possível instrumento político em meio a todo contexto social e subjetivo brasileiro. No terceiro capítulo penso como a experiência da rememoração manifestada por Benjamin convoca o gesto destrutivo na luta contra o apagamento social e a cultura da barbárie.

CAPÍTULO 1: (IM) POSSÍVEL *ERFAHRUNG* COMO PERCURSO POLÍTICO EM MEIO À CULTURA E BARBÁRIE

Neste capítulo nos propomos a pensar como a conceituação de *Ehrfahung* de Walter Benjamin pode ou não ocorrer mediante ao modo de viver ocidental moderno. Percebemos que a Experiência ocorre em meio a um percurso político, e aqui narro a experiência que me atravessa lendo Benjamin e seu impacto diretamente na minha experiência formativa, na experiência de escrita e mais especificamente na minha experiência de escre(viver). A experiência (*Erfahrung*) vai se entrelaçando ao coletivo e ao singular.

A conceituação de experiência (*Erfahrung*) em Walter Benjamin aparece inicialmente nos textos de juventude, motivado por movimentos estudantis de transformação social. Ele utiliza esse termo *Erfahrung* nos quatro primeiros textos: *Experiência* em 1913, *Sobre o programa da filosofia do porvir* em 1918, *Experiência e pobreza* em 1933 e *O Narrador* em 1936. Já no ensaio *Sobre alguns motivos na obra de Baudelaire* de 1940, ele utiliza *Erlebnis* como uma “experiência” típica da era moderna – aqui chamaremos de vivência. Nos primeiros escritos Benjamin critica o uso que uma categoria a qual ele denominou de “adultos” fazia da experiência (*Erfahrung*) como uma máscara de opressão, de modo que seu autoritarismo incapacitava os mais jovens de perceber diversos sentidos e qualidades na elaboração e transmissão de experiência. Assim, Benjamin apresenta a possibilidade de se “permanecer jovem” como uma atitude ética a fim de perceber novos sentidos a experiência de “maneira mais bela e intocável”, de modo grandioso e imprevisível (BAPTISTA, LIMA, 2013).

Benjamin dialogou com a teoria do conhecimento de Kant, porém, entendeu que a noção de experiência para ele era escassa para compor toda a grandiosidade e pertinência do conceito, em que Kant não teria estimado outra experiência que não transitória que se articula ao conhecimento. Benjamin, porém, não dispensou totalmente a teoria Kantiana apenas os pontos que inviabilizavam a constituição de um conceito de experiência que considerasse “as diferentes exigências da história e não apenas as do seu próprio tempo”. Ele se interessa por um conceito que tenha como fundamento um tempo messiânico: de uma “experiência que virá” (Ibid.).

Experiência e Pobreza foi o primeiro texto de Walter Benjamin no qual tive contato, fiquei fascinada pela noção de experiência que ele abordava – um lançar-se ao desconhecido,

em busca do imprevisível, para que se tenham histórias a contar. Assim como a parábola do velho pai no leito de morte que transmite experiência a seus filhos como um último tesouro a ser oferecido: “a felicidade não está no ouro, mas no trabalho duro”. Consigo perceber que Benjamin direciona o caminho da experiência pras lutas diárias que enfrentamos para o erro, para o sofrimento que nos atravessa. Não em sentido de romantização do sofrimento, mas como possibilidade de ato de criação em meio às contingências da vida. Trabalhar o pensamento é profundamente presente na convocatória benjaminiana.

O “trabalho duro” em que consta a felicidade, como nos aponta Benjamin, demonstra a experiência do criar, sentir e (re) existir. Uma prática de transformação social mobilizada pelo coletivo, numa dialética do indivíduo e do todo. A potência que traz o trabalho coletivo, podemos relacionar a um “trabalho vivo” que reinventa o sujeito e o afirma ética e politicamente. João Ferreira compreende “trabalho vivo” como:

[...] processo de criação produzido na contínua tensão com os campos normativos que regulam as formas do viver. Tais campos normativos são atravessados por instâncias mais amplas de determinação do trabalho, como as relações de poder e dominação que denominamos “campo fechado das forças instituídas”. Campo que articula prescrições, regras, normas, conhecimentos, linguagem, ciência; ordenado por um tempo que se pretende linear. Campo das ideologias defensivas, sentidos fechados e dispositivos de captura. A realidade deste campo, no entanto, nunca é uma ordem inteiramente fechada, pois sua trama de sentidos não contém os movimentos inesperados e caóticos do mundo. Em tensão com esse campo fechado, há um “campo aberto das forças de ruptura”, agitado por resistências, movimentos de ruptura – que ganham a vida nas forças desejantes, no encontro com o outro e com as coisas do mundo, nos processos de criação (FERREIRA, 2014, p. 716).

Percebo essa interpretação como benjaminiana no qual o autor percebe o trabalho vivo como uma manifestação “poética da subjetivação” que é constituída por uma “ética viva” numa “experiência singular do tempo”. E o “trabalho vivo da experiência” – o convívio e os gestos coletivos – com a chegada dos tempos modernos estava em declínio, denunciava Benjamin. O que está intrinsecamente ligado à ausência do ato de criação e a não elaboração das narrativas, de modo que as experiências não estavam mais sendo frequentemente transmitidas de geração em geração, as palavras não estavam recebendo seu devido valor e nem as histórias sendo eternizadas. Não sabíamos mais narrar devidamente:

[...] Sabia-se exatamente o significado da experiência: ela sempre fora comunicada pelos mais velhos aos jovens. De forma concisa, com a autoridade da velhice, em provérbios; de forma prolixa, com a sua loquacidade, em histórias, às vezes como narrativas de países longínquos, diante da lareira, contadas a filhos e netos. – Que foi feito de tudo isso? Quem encontra ainda pessoas que saibam narrar algo direito? Que moribundos dizem hoje e palavras tão duráveis que possam ser transmitidas

como um anel, de geração em geração? Quem é ajudado, hoje, por um provérbio oportuno? Quem tentará, sequer, lidar com a juventude invocando sua experiência? (BENJAMIN, 2012, p. 123).

Como imagem de um emudecimento das transmissões narrativas, Benjamin recorda a volta dos soldados da Primeira Guerra Mundial como um dos mais terríveis cenários da história, onde eles voltavam dos campos de batalha mudos, sem serem capazes de narrar suas histórias na selvageria dos cenários de guerra. De forma que, as forças avassaladoras da técnica demonstram a transformação em nossas vidas, em nosso psiquismo, onde não somos capazes de assimilar o excesso de estímulos em palavras. E Benjamin constata essa ausência de palavras ao esfacelamento das narrativas.

A experiência passada de boca em boca é a fonte à qual recorreram os narradores e para Benjamin nos privamos de elaborar e transmitir experiência através das produções narrativas. Os narradores que eram concretizados entre os camponeses sedentários e os marinheiros foram os primeiros mestres da arte de narrar, e aperfeiçoada pelos artesãos no sistema corporativo, associava-se o saber das terras distantes trazidos para casa pelos imigrantes, com o saber do passado recolhido pelo trabalhador sedentário (BENJAMIN, 2012, p. 215). O narrador é quem sabe dar conselhos, ele os retira de sua própria experiência ou pelo relato de outros e alcança seus ouvintes. Um narrador a que se refere Benjamin é portador de um saber o qual faz circular em sua comunidade pertencente, é através das narrativas que se constrói uma rede de histórias transmitidas de geração em geração.

Gagnebin (2011, p. 3) alerta sobre a importância da narração para a constituição do sujeito, através da rememoração, retomar pela palavra o passado sem que ele desapareça no silêncio e no esquecimento. Mais que apenas uma lembrança, como é traduzida por João Barrento na edição da Autêntica de *Baudelaire e a modernidade*, percebemos rememoração como uma “reatualização” da experiência que se faz no presente. Maria João Cantinho (2003) explicita que a rememoração é um elemento inovador, relativo à alegoria barroca, em que sua relação é totalmente diferente entre presente e passado, de modo que ela é pensada natural e habitualmente. Para isso Benjamin (2019, p. 110) declara que a memória é essencialmente conservadora, e a rememoração é destrutiva. Destrutiva como um gesto aniquilador que “encerra em si uma pretensão redentora, o estabelecimento de uma recriação ou reconstrução que obrigue as coisas a significar”.

O mundo moderno com seus dispositivos biopolíticos nos poupa de qualquer trabalho subjetivo, fomenta o fetiche da mercadoria estética. A hegemonia da lógica de excitação exacerbada enverga a singularidade da experiência numa estandardização de valores impostos, ou seja, o imperativo de um único modo de existir, insensibilizado o reconhecimento de diferenças. A experiência (*Erfahrung*) se entrelaça ao coletivo e ao singular, ao conhecimento estabelecido pela tradição e entre o que penetra na fissura do pré-estabelecido. Tradição aqui pensada como orientação do pensamento, assim como a parábola do velho no leito de morte, ilustrada por Benjamin, que demonstra ensinamentos a outros, uma mensagem a ser compreendida a cada época. Segundo nosso autor, com a chegada da modernidade nós não nos ligamos mais ao passado pela tradição de modo que sua valorização se perdeu. Não encontramos tempo qualificado, o abreviamos a tal ponto de não mais possuí-lo. E assim dizemos cotidianamente: Eu não tenho tempo! E para se elaborar experiência é preciso ter tempo. É preciso permitir que algo aconteça. É preciso sugerir uma continuação à história que está sendo, ou que deveria estar sendo narrada.

A cultura atual incentiva há vivenciarmos um tempo acelerado e em modo automático, mas não nos exime de experienciarmos um tempo qualificado constituído de narrativas eternizadas por histórias afetivas se assim lutarmos por isso. E Olgária Matos (2016) interpreta belissimamente a etimologia da palavra experiência *Erfahrung* onde o radical é *Fahren* que remete a se aventurar por lugares desconhecidos, no latim: *Experientia* onde o radical é Peri em que significa se abrir a novos acontecimentos saindo da condição já conhecida, Peri remete a palavra perigo de modo que há abertura a novos encontros, e para esses perigos a palavra se associa a *Periculum* de *Opportune*, ou seja, oportuno. Matos demonstra que as experiências que ocorrem durante uma travessia no desconhecido são experiências que alargam nossa identidade, nosso conhecimento e nossas condições no mundo.

Walter Benjamin lança essa provocação acerca do declínio da experiência, das elaborações narrativas, da tradição, de um tempo apressado e vazio, no entanto não a encerra, ele lança questionamentos que nos permitem hoje em outro século, a partir de nossa história singular e comunitária reverberar essa discussão nos mais diversos debates. Sua teoria se interliga à prática revolucionária transformadora de vidas, de tempo, e da história. A tentativa de contar a realidade histórica e minha história singular se cruza nesse texto num ato político de se posicionar contra o esquecimento, ou seja, de fazer dessa pesquisa de mestrado,

memória: “[...] O contador de histórias deixa na experiência as suas marcas, tal como o oleiro deixa as das suas mãos no vaso de barro” (BENJAMIN, 2019, p. 109).

1.1 *ERLEBNIS*: O MODO DE VIVER MODERNO

Experiência e Pobreza é o texto em que Walter Benjamin problematiza pela primeira vez o “declínio da experiência” na modernidade, questionando seus motivos: a experiência deixou de ser transmitida através das narrativas, passadas de geração em geração, e dos conselhos, antes dados através de provérbios, como outrora nas pequenas comunidades de artesãos e agricultores (BENJAMIN, 2012, p. 123). Três anos depois, em *O Narrador*, Benjamin retoma tal discussão e aponta a perda da experiência na arte de narrar, o que denota questões importantes acerca do sofrimento, em meio à desvalorização da tradição em uma sociedade que substituiu os gestos de pertencimento coletivo pelo individualismo. Para Benjamin, o convívio comunitário e a “memória coletiva” são condições para a conservação e a transmissão da experiência, por intermédio das narrativas.

A respeito do modo de viver moderno, Benjamin destaca:

Pobreza de experiência: isso não deve ser compreendido como se os homens aspirassem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente sua pobreza, externa e também interna, que algo de decente possa resultar disso. Nem sempre, tampouco, são ignorantes ou inexperientes. Frequentemente pode-se afirmar o oposto: eles “devoraram” tudo, a “cultura” e o “ser humano”, e ficaram saciados e exaustos. Ninguém mais do que eles sente-se atingido pelas palavras de Scheerbart: “Vocês estão todos tão cansados – e tudo porque não concentraram todos os seus pensamentos num plano totalmente simples mas absolutamente grandioso”. Ao cansaço segue-se o sonho, e não é raro que o sonho compense a tristeza e o desânimo do dia, realizando a existência inteiramente simples e absolutamente grandiosa que não pode ser realizada durante o dia, por falta de forças [...] (BENJAMIN, 2012, p. 127).

Nessa perspectiva, Giorgio Agamben (2012, p. 21) em *Infância e História - Ensaio sobre a destruição da experiência*, afirma que atualmente todo discurso a respeito da experiência deve partir da constatação de que ela não é mais algo que nos seja dado a fazer, pois ela foi privada da biografia do sujeito contemporâneo: ele foi despojado de sua experiência. E diz ainda que a incapacidade de fazer e transmitir experiência talvez sejam uma das poucas “certezas” que possamos ter sobre nós mesmos.

Em contrapartida, Georges Didi-Huberman (2011, p. 75) em *Sobrevivência dos vagalumes*, elabora uma crítica a Agamben a partir de um modo particular de trabalhar a noção de

experiência. Para o filósofo francês, Agamben conceberia o tempo presente como uma situação de apocalipse latente, em que não mais haveria conflito, e onde a destruição não deixaria de fazer estragos nos corpos e nos espíritos de cada sujeito, até mesmo num fenômeno “inocente”, como o turismo. E tomando de Benjamin a noção de imagem dialética, Didi-Huberman diz que “ela é uma bola de fogo que transpõe todo o horizonte do passado”, sendo o lampejo passante que transpõe um cometa, a imobilidade de todo o horizonte. Assim, a noção de “imagem” pode ser pensada como uma espécie de “operador político”, de protesto e resistência ao horizonte totalitário. Na medida em que o tempo histórico é descontínuo e contraditório, o presente é potencialmente e insistentemente aberto à “vinda do Messias” – à ruptura revolucionária; se o horizonte parece ofuscado e o “inimigo não para de vencer”, cumpriria “organizar o pessimismo” a partir da força de descentramento e de desestabilização que as imagens dialéticas portam e oferecem, no sentido de transpor o horizonte das construções totalitárias (Ibid., p. 118). O declínio da experiência autêntica apareceria, assim, como oportunidade para o aparecimento de imagens “vaga-lumes” que, no lugar de recuperarem a tradição perdida, instituíram, pela via do desejo, a abertura de um “espaço de imagens” tanto no vazio da experiência quanto na luz ofuscante da espetacularização (que, para Didi-Huberman, no diagnóstico de Agamben está em relação causal ao esvaziamento da experiência). A imagem entendida como “operador temporal de sobrevivências” portaria uma potência política que, se por um lado, desorientaria a temporalidade como linearidade, e consequentemente abriria no fluxo desta contradição, a possibilidade de compreensão e de investimento em “experiências vaga-lumes”.

A partir de uma leitura que evidencie na noção de experiência (*Erfahrung*) sua dimensão alteritária de risco, de erro, e de relação qualitativa com o tempo (MATOS, 2008), além da sua associação à tradição e à oralidade, é possível aproximar o diagnóstico benjaminiano da precarização da experiência aos impasses e desafios contemporâneos à elaboração da precariedade. De modo breve, podemos dizer que o modo artesanal da elaboração narrativa, pelo qual se produzia experiência, foi substituído pela técnica; a dimensão coletiva das relações de pertencimento, neblinada pelo individualismo; a experiência qualificada do tempo, atrofiada pelo tempo regido pelos relógios; o encontro com o diverso e o anseio pelo “novo”, substituídos pelas promessas publicitárias de “novidades”. O empobrecimento da experiência não implica, todavia, na diminuição do sofrimento, mas na precarização das elaborações narrativas que buscam dar forma e sentido à falta e ao desamparo.

Partindo da perspectiva de que a sociedade e o regime político em que estamos inseridos refletem o que Walter Benjamin chamou de perda da experiência, substituída pela “vivência” e pela “vivência do choque” (CANTINHO, 2017), cumpriria, ainda, duvidar de certa leitura que compreende tal posição como pessimista num sentido negativo, tendo em vista que ele evoca a possibilidade de “organizar o pessimismo” em função de descobrir um “espaço de imagens” naquilo que é precário. Em *Experiência e Pobreza*, Benjamin expressava uma preocupação em instaurar uma forma de leitura das coisas imediatas em relação à modernidade, e buscava “apresentar e citar as coisas e não só interpretá-las previamente”, como afirma Marcelo Ferreira. Ele diz ainda que:

A configuração profana das mercadorias e dos corpos humanos na cidade de Paris, por exemplo, garantia o estudo histórico da transição do século XIX ao século XX, traduzida como época da consolidação da permutabilidade entre a existência privada e pública dos indivíduos modernos e da centralidade da burguesia na regulação das sociedades capitalistas (FERREIRA, 2010, p. 265).

Didi-Huberman nos apresenta a experiência não como o que se perdeu, mas aquilo que acontece como uma imagem dialética, como um lampejo; ou seja, a experiência passa a ser algo da ordem do precário, e ao mesmo tempo uma potência que insiste na precariedade (ou, no desamparo). Se faz importante acessar Didi-Huberman devido ao atravessamento que promove entre a imagem dialética e a experiência, sem desvincular uma da outra. Pois, “a verdadeira imagem do passado é uma imagem que relampeja num instante”, como um raio, para depois estar perdido irremediavelmente, como podemos ler nas teses *Sobre o conceito de história*, de modo que “o instante” nos ofereça a ideia de um momento inapreensível em sua totalidade, mas que, no entanto, abre caminho para o porvir.

Didi-Huberman (2011, p. 21), toma como referência o *Artigo dos vaga-lumes*, de Pasolini, em que o poeta e cineasta relata, em 1941, o contraste violento da guerra, uma regra de realidade feita de culpa, de terror, com a exceção da alegria inocente que irradiava ou recebia a luz do desejo. Didi-Huberman diz que Pasolini afirmou, como uma tese histórica, o desaparecimento dos vaga-lumes, em 1975, 34 anos após ter escrito uma carta sobre a aparição dos mesmos. Ele publicou esse artigo, relatando a situação política de seu tempo: o “artigo da morte dos vaga-lumes”. Um lamento fúnebre sobre o momento em que vivia na Itália, que se deu na morte dos vaga-lumes, sinais humanos da inocência aniquilados pela luz feroz dos projetores do neofascismo triunfante. De acordo com Didi-Huberman (Ibid., p. 30), Pasolini entendia o verdadeiro fascismo como aquele que tem como alvo os valores, as almas,

as linguagens, os gestos, os corpos do povo. Ele se direciona, sem carrascos ou execuções em massa, à eliminação de grandes porções da própria sociedade. Com o desaparecimento dos vaga-lumes, se tratava de um desaparecimento do humano no coração da sociedade contemporânea, uma tragédia em que, no lugar de humanos, “só se veem singulares engenhocas que se lançam umas contra as outras”.

Didi-Huberman (Ibid., p. 31) diz, então, que não, os vaga-lumes não desapareceram na ofuscante claridade dos fortes projetores de luz, dos shows políticos, dos estádios de futebol, dos palcos de televisão. Em relação às singulares engenhocas que se lançam uma contra as outras, não são mais do que corpos superexpostos, com seus estereótipos do desejo, que se confrontam em plena luz dos “sitcoms” bem distantes dos inocentes vaga-lumes. Aos olhos de Pasolini, junto à imagem dos vaga-lumes está toda uma realidade do povo que está prestes a desaparecer. Se a linguagem das coisas mudou de uma maneira catastrófica é devido ao espírito popular que desapareceu. O que desapareceu, em Pasolini, foi a capacidade em ver tanto na noite quanto sob a luz forte dos projetores aquilo que não havia desaparecido completamente, como argumenta Didi-Huberman (Ibid., p. 65).

A dificuldade de reconhecer, no pequeno e frágil vaga-lume, uma resistência, uma luz para o pensamento, e a incapacidade de buscar novos vaga-lumes, uma vez que se perderam os primeiros de vista, apresentadas por Pasolini, levam Didi-Huberman a associar seu diagnóstico ao de Agamben: por um lado, uma admirável visão dialética e, por outro, um desespero não dialético (Ibid., p. 67). Didi-Huberman afirma que para Agamben, o contemporâneo aparece somente “na defasagem e no anacronismo” em relação a tudo o que percebemos como nossa “atualidade”. O posicionamento contemporâneo seria o de obscurecer o espetáculo do século presente com objetivo de perceber, nessa mesma obscuridade, a “luz que procura nos alcançar, mas não consegue”. O desafio posto é, portanto, o de ver surgir vaga-lumes nos espaços de superexposição e de luz intensa dos refletores espetaculares.

Tais desafios e tarefas haviam sido assumidos por Benjamin que, ao escrever sua obra em meio aos “tempos sombrios” da primeira metade do século XX, lançava um olhar sensível às transformações de seu tempo; olhar atento ao tempo futuro, o que permite, na “atualidade”, a possibilidade de revitalização da esperança passada, em meio à aposta numa temporalidade não tanto anacrônica que descontínua. Tal movimento não prescinde da elaboração de uma escrita igualmente aberta aos fluxos e às contradições temporais, de modo que espólio

benjaminiano seja de extrema complexidade e permite ser pensado como verdadeira obra de arte, exigindo, assim, de seu leitor, um olhar não menos que contemplativo.

É plausível sugerir então, que através da “imagem”, ou mais propriamente, da imagem dialética, é possível acessar as contradições da realidade, numa experiência pelas quais haveremos de encontrar os “vaga-lumes”. Como nos diz Maria João Cantinho (2017), as imagens, em Benjamin, podem convocar nossos sentidos, nossa imaginação e nossa ação, de modo que elas, as imagens, se convertem em alimento do pensamento, de tão forte clareza. Ainda que alegóricas, através da obscuridade da razão, concentram em si, potência para o pensamento. A imagem dialética é como uma “chave preciosa” que, através de Benjamin, é capaz de abrir a compreensão da concepção da história e do tempo.

Em todo o texto sobre Baudelaire, Benjamin esclarece que a era moderna desvalorizou a experiência e deu lugar a vivência, no entanto, vamos pontuar nesse tópico algumas considerações. Benjamin (2019, p. 107) em nenhum outro texto define Experiência (*Erfahrung*) tão claramente como em *Sobre alguns motivos de Baudelaire*: “De fato, a experiência é matéria da tradição, na vida coletiva como na privada. Constitui-se menos a partir de dados isolados rigorosamente fixados na memória, e mais a partir de dados acumulados, muitas vezes não conscientes, que afluem à memória”. Ou seja, uma experiência autêntica é feita memória, se faz presente pelo afeto. A experiência adquire sentido quando é transmitida, relatada a um outro, é por via da transmissão que se constitui um saber comunicável.

A *Erlebnis* “é uma experiência inóspita e cegante da época da grande indústria”, e Benjamin percebe na obra de Marcel Proust uma possibilidade de reconstrução, por via sintética (ligada ao sonho), da *Erfahrung* na modernidade. E caminha com ele na crítica à teoria de Henri Bergson, no qual, não se considera o aspecto histórico da experiência, assim Benjamin associa sua teoria com a vivência do homem moderno, onde o passado se interliga apenas pela duração de um tempo da imagem. A *memória pura* de Bergson equivale à *memória involuntária* de Proust, memória que não depende de vontade própria, é uma memória em que o passado se reflete num instante, em grande parte isolada com caráter enigmático; já a *memória voluntária* pode ser evocada pela consciência, obtendo informações do passado sem retenções. A vivência pertence ao ato da consciência, uma consciência auto vigilante.

Benjamin alertou que com o advento da modernidade as relações subjetivas se transformaram e a experiência autêntica (*Erfahrung*), deu lugar a vivência (*Erlebnis*). De acordo com Benjamin (2019, p. 106) a experiência se modificou em sua estrutura, e demonstra que nessa circunstância a filosofia:

Fez uma série de tentativas de apropriação da “verdadeira” experiência, em contraste com uma experiência que se manifesta na vida normalizada, desnaturada, das massas civilizadas. É costume opor a essas propostas a etiqueta de “filosofia de vida” (*Lebensphilosophie*). Compreende-se que elas não tenham partido da existência dos indivíduos em sociedade. Reclamavam da literatura, mais ainda da natureza e por fim sobretudo da idade mítica (BENJAMIN, 2019, p. 106-107).

Os filósofos percebiam que os leitores não mais recebiam o passado sem alguma irritação ou melancolia.

Retrato das grandes cidades e seu individualismo, onde reina a vivência e não mais a experiência autêntica, Benjamin cita uma passagem de Engels, em que o analisa o modo de viver nos grandes centros urbanos. A classe trabalhadora que sacrifica a melhor parte de sua humanidade transitando de um lado para outro, em meio a um coletivo que não se reconhece e que não direciona o olhar ao outro:

“Uma cidade como Londres, onde se pode caminhar horas a fio sem vislumbrar o começo do fim, sem encontrar o mínimo sinal que deixe adivinhar a proximidade do campo, é de fato uma coisa muito singular. Essa centralização colossal, essa aglomeração de dois milhões e meio de pessoas num só lugar, centuplicou a força desses dois milhões e meio... Mas as vítimas que isso custou só mais tarde as descobrimos. Só depois de termos andado alguns dias pelo asfalto das ruas principais notamos como esses londrinos tiveram de sacrificar a melhor parte da sua humanidade para levar a cabo todos os prodígios da civilização de que a cidade está cheia, e como centenas de forças neles adormecidas permaneceram inativas e foram reprimidas... A própria agitação das ruas tem qualquer coisa de repugnante, qualquer coisa contrária à natureza humana. Aquelas centenas de milhares, de todas as classes e posições, que aí se acotovelam não serão todas elas pessoas humanas com as mesmas qualidades e capacidades e com o mesmo desejo de ser feliz?... Apesar disso, passam correndo uns pelos outros, como se não tivessem nada em comum, nada a ver uns com os outros; e, no entanto, o único acordo tácito entre eles é o de seguirem pelo passeio do lado direito, para que as duas correntes da multidão não constituam entrave uma para a outra; e, no entanto, ninguém se digna lançar ao outro um olhar que seja. Essa indiferença brutal, o isolamento insensível do indivíduo nos seus interesses privados é tanto mais chocante e gritante quanto mais esses indivíduos se comprimem num espaço exíguo” (ENGELS apud Benjamin, 2019, p. 117-118).

Essa passagem muito me afeta porque retrata bem o modo que vivemos, como nos relacionamos. Onde foi que aprendemos a sacrificar a melhor parte de nossa humanidade, caro leitor? Há de fato uma indiferença perante o outro? Como se produziu isso? Talvez

consigamos pensar melhor sobre essa questão, através do processo de individualização que nos induz as instituições de poder, junto à discussão de Judith Butler no próximo capítulo.

A vivência remete ao tempo automatizado na cultura contemporânea sob domínio do fetiche da mercadoria, onde o tempo é medido através do dinheiro no qual se perder no tempo é perder dinheiro. Dessa forma, o tempo ocioso é desvalorizado em nossa cultura, pois é visto como um tempo inútil, de modo que o trabalhador em sua folga do trabalho não se permite descansar visto que a sociedade o obriga a constante produção ocasionando uma exaustão física e emocional. O imperativo de falta de tempo e cobrança por alta performance que circula em nossa sociedade, desencadeia um mal-estar diante da glamorização da exaltação da performance desafiando todos os limites. Acompanhado de um sentimento de mundo de não pertencimento e não reconhecimento imenso em uma vida vazia em virtude de não se fazer laço, de estar envolto a vivência e não a experiência.

Benjamin (2019, p. 128-129) cita Marx na perspectiva de que “toda produção capitalista tem em comum o fato de não ser o operário a usar as condições de trabalho, mas as condições de trabalho a usarem-no; mas só com a maquinaria essa inversão adquire uma realidade tecnicamente concreta”. De modo que todo trabalho com a máquina exige um adestramento precoce do operário. Esse adestramento deve ser distinguido da não aprendizagem na prática, onde é a aprendizagem que determina o trabalho artesanal.

Na *Erlebnis* o sujeito é interceptado a uma extrema interiorização, que acima de tudo o coloca em meio à solidão. O cenário dessa interiorização exacerbada é tanto psíquico quanto espacial, e a arquitetura das cidades revela isso. As casas se tornam um refúgio contra o exterior, um mundo hostil e desconhecido. Jeanne Marie Gagnebin (2011, p. 59), nos lembra de Benjamin em *Sobre Paris, Capital do Século XIX* analisa os interiores dos espaços burgueses e seus objetos: móveis estofados, tapetes espessos, acessórios essenciais que sugerissem intimidade que não se tem no mundo público. Gagnebin associa a perda da experiência e a perda da arte de narrar a uma problemática do desaparecimento dos rastros. Assim como Benjamin nos diz: Habitar significa deixar rastros. De modo que, no desamparo o sujeito deseja encontrar amparo, pertencer a alguém e a algum lugar.

Benjamin não se exime de localizar a materialidade da “experiência” moderna, para ele a poesia de Baudelaire esteve atenta ao vazio da vivência nas cidades, ao prazer dos sentidos, aos jogos de azar e às vidas desumanizadas dos trabalhadores, e percebe que o poeta a possibilita “imaginar espaços vazios” a fim de inserir seus poemas (Ibid., p. 113).

A modernidade é compreendida por Benjamin como uma atitude e não apenas como uma época. A posição em que nos colocamos diante do mundo é o que determina o sujeito moderno, ou seja, atitude enquanto *ethos*³. Inspirado na leitura poética moderna de Charles Baudelaire que compreende como ser moderno, aquele que percebe sua época e vai além, numa aventura ética e estética ao que é transitório. Modernidade inspira diversos sentidos para Benjamin, e ele se aproxima de Baudelaire para impregnar-se poeticamente em sua análise do sujeito moderno. Como dito, Benjamin opta por, em sua obra, “escovar a história a contrapelo” e contar a história a partir dos olhos dos vencidos. Seu pensamento aparece numa dialética com a tradição numa experiência histórico-social. Analisando sua época, as cidades e o novo modo de existência que surgia com o capitalismo moderno, Benjamin através de Baudelaire, se deixa interpelar pela estética de sua cidade e de seus habitantes, a cidade de Paris a Capital da era modernista. A estética da cidade incita Benjamin a ruminar as transformações introduzidas pelo capitalismo, que promovem uma significação das coisas pelo preço; uma instauração de um tempo outro, em que o tempo de produção e consumo inaugura um ritmo fragmentado e voraz, avesso à experiência.

Para argumentar a temática da modernidade, das cidades, do desenvolvimento do capitalismo, da precarização do trabalho na classe proletária, Benjamin encontra nos inúmeros poemas de Baudelaire a contemplação dos signos modernos. Baudelaire instaura o termo “modernidade” a fim de sinalizar essa atitude de se colocar no mundo. Traçando personagens que vão retratar o cotidiano nas cidades, se aventurando em sua poesia, narrando a existência humana com diversidade e singularidade de seus destinos num olhar atento sobre si e sobre o outro. De início Benjamin faz uma crítica à teoria da arte moderna de Baudelaire, em que afirma que seu pensamento não adentra profundamente a questão e se torna o ponto mais fraco da modernidade, no qual, Baudelaire nunca teria se dedicado a uma reflexão crítica sobre a arte antiga:

A sua teoria nunca deu conta da renúncia que surge na sua obra sob a forma de perda da natureza e da ingenuidade. A sua dependência de Poe, que vai até o plano da expressão, é sinal das suas limitações. Outro aspecto é a sua tendência polêmica, que a distingue do fundo historicista, da bizantinice acadêmica que entrou em voga com Villemain e Cousin. Nenhuma das suas reflexões estéticas apresenta a modernidade do ponto de vista da sua articulação com a Antiguidade, como acontece em alguns poemas de *As flores do mal* (BENJAMIN, 2019, p. 84).

³ Conceito defendido pelos autores em *Baudelaire, Benjamin, a modernidade: uma ética?* (FERREIRA, RESENDE, 2017).

No entanto Benjamin irá encontrar essa articulação em *As flores do mal*, em que conforme explica Gagnebin, “Benjamin descobre ‘em’ Baudelaire uma modernidade que não coincide com a modernidade ‘segundo’ Baudelaire” (GAGNEBIN, 2005, p. 147).

Baudelaire inaugura o termo modernidade não só como uma ruptura com os padrões arcaicos, mas também traz consigo o “antigo”, de modo que o antigo e o moderno permitem pensar uma experiência histórico-temporal, onde “a experiência sempre presente, esta que, passageira e fugaz, pois histórica, torna-se pela ação do tempo, sempre antiguidade” (AQUINO, 2016). Já Benjamin vai além e pensa que há uma dialética no entrelaçamento entre o antigo e o moderno, que se constituem como experiência histórico-social a atitude de retirar de sua época aquilo que é transitório e descontínuo algo que possa se tornar eterno e obsoleto, essa é a visão determinante da obra benjaminiana do sujeito moderno.

Com a chegada da modernidade as grandes cidades emergem intensas discussões sobre seu funcionamento e o modo de existir de seus habitantes. Analisando a racionalidade urbana e as imagens que ela oferece mobiliza o pensamento benjaminiano, que perpassa a história da humanidade e a experiência subjetiva de si próprio. As grandes cidades fazem um convite para que as coletividades sonhem, devaneiem. Dessa forma, há uma apropriação do poder político em que neutralizam as massas, que são conduzidas pelo ponto de vista estético. A condição de vida anônima, na maioria das grandes cidades, denuncia os bastidores de um espetáculo, o espetáculo burguês.

Para a filósofa benjaminiana Olgária Matos (2008) a modernidade das cidades também significa uma transição, de modo que há a passagem de um mundo com regras conhecidas e estáveis para um mundo instável e transitório. Há um estado de desamparo diante da perda de confiança no futuro, num medo de abandono, gerando angústia. Esse sentimento de vazio e de frustração se generalizou em todas as camadas da sociedade contemporânea. Com a modernização capitalista, tem se gerado uma eternização do agora, um “presente perpétuo”, uma temporalidade que recusa o tédio e produz monotonia, num tempo sem experiência. Fragilizando os laços sociais, e é o laço social que sustenta a existência humana, essa instabilidade produz um déficit simbólico tanto no indivíduo como na sociedade, tendo em vista que os valores éticos sociais dependem de um espaço comum para experiências compartilhadas. Benjamin (2019, p. 127) denota o quanto as grandes cidades despertavam horror, medo e repugnância naqueles que a viam pela primeira vez.

Baudelaire ao interpretar a modernidade como uma atitude, ele a percebe como uma atitude de outro tempo, numa temporalidade outra que não a que devora a vida, onde o tempo é inimigo.

Oh dor, oh dor! O tempo rói a vida
E o Inimigo obscuro que nos rói o coração
Do sangue que perdemos cresce e se fortifica.⁴

Modernidade na obra baudelairiana sinaliza o novo modo de existir e contemplar o mundo, e retrata em seus personagens o cotidiano nas cidades. Analisando o poema *O vinho dos trapeiros*, Benjamin (2019, p. 22) compreende o trapeiro como a figura mais provocativa da miséria humana, em que cada pessoa podia encontrar no trapeiro um pouco de si, onde se encontrava em sua revolta um amanhã menos precário. E esclarece que as descrições mais significativas da cidade “vêm daqueles que a atravessaram, por assim dizer, distraídos, mergulhados nos seus pensamentos ou nas suas preocupações” (Ibid., p. 71). E no espetáculo da vida mundana e das existências que habitam os subterrâneos das grandes cidades, devemos ficar atentos e descobrir nosso próprio heroísmo.

Ao analisar o poema *As velhinhas*, Benjamin (2019, p. 75-76) expõe signo de resistência sobre o vazio social nas cidades ao apontar a atitude dos filhos de camponeses empobrecidos, que com suas bandas de música tocam para a população pobre: “são elas que fornecem o heroísmo [...] que nesse gesto se torna genuíno, e o único que ainda pode nascer dessa sociedade”. Para ele, o herói é “o verdadeiro sujeito dessa modernidade”, e explicita que “viver a modernidade exige uma constituição heróica”, uma atitude ética. Atravessado pela poesia de Baudelaire diante de seu contexto social, Benjamin o percebe como uma figura de resistência e heroísmo, onde em sua compreensão, Baudelaire é “obrigado a reivindicar a dignidade do poeta numa sociedade que já não tinha nenhuma espécie de dignidade a conceder”. É assumindo a precariedade da essência humana e buscando elaborar os choques da vida cotidiana que Benjamin direciona sua análise à atitude heroica de Baudelaire.

Gagnebin (2011) em *História e Narração em Walter Benjamin* observou que a “arqueologia da modernidade” é analisada por Benjamin sob a ótica de que a era moderna é acompanhada pelo declínio da experiência, em se elaborar e transmitir, no qual afeta a poesia

⁴ “L’Ennemi” em *Les Fleurs du Mal*, p. 15. Trad. Jeanne Marie Gagnebin (GAGNEBIN, 2011, p. 52).

de Baudelaire e em geral o campo literário, ético e político. Ou seja, o modo de vida da época de Baudelaire não era mais favorável à poesia lírica. Os avanços da técnica industrial e o rápido desenvolvimento das grandes cidades geraram mudanças também no âmbito literário, ficando hostil a poesia lírica e a literatura de uma maneira geral devido ao déficit narrativo em contar histórias e transmitir experiências.

A era moderna advém do desencantamento, e o sentido da vida passou a ser uma construção individual, onde não mais a responsabilidade está com os deuses, a religião, ou com a família. Há uma valorização do psiquismo, de esforços coletivos e individuais, assim como a ideia de revolução no sentido moderno de se desconstruir e construir. No entanto, exacerbou-se a ideia de individualismo no qual há a ilusão de que todos nós somos autônomos onde tudo virou matéria de escolha, porém a sociedade moderna não cria sujeitos autônomos e sim sujeitos desorientados, sem referência histórica, que perambulam em busca de um lugar, de reconhecimento. O que abre espaço para a indústria mercadológica oferecer todo tipo de referência técnica em que guie o sujeito sobre como viver. Não com espaço de criação, nem de pensamento crítico, mas modulando dependência de um único modo de existir, se aproveitando da condição estrutural faltante do ser humano. O mal-estar no qual nos apresentou Freud em *O mal-estar na civilização* expressa a condição subjetiva do ser humano em que é marcado pelo estado de desamparo que estrutura o psiquismo que existirá eternamente, mas que se configuram conforme as modalidades de subjetivação de cada época. A experiência de tempo com a chegada da modernidade muda energeticamente, como analisou Benjamin sobre a vivência do choque onde vivenciamos com intensa velocidade “micro-traumas” onde não a tempo de elaboração.

1.2 A VIVÊNCIA DO CHOQUE EM MEIO AO UNIVERSO FANTASMAGÓRICO

A experiência deu lugar à vivência, que por sua vez deu lugar à vivência do choque? Nos escritos sobre Baudelaire, Benjamin (2019) atenta que com o avanço do capitalismo, e todo excesso trazido com ele, houve uma exigência do trabalho da atenção consciente, o que seria responsável pelo declínio da experiência autêntica. Assim, ele aponta para os *choques* que impactam na subjetividade do homem moderno. O filósofo retoma a obra freudiana em *Além do princípio do prazer* a fim de construir seu discurso da incompatibilidade entre memória e consciência, de modo que o sistema percepção-consciência “protege” o psiquismo

do excesso de estímulos, dos choques. Os choques ocorrem em repetição nesse sistema. E Benjamin deixa clara a distinção de choque e trauma da ótica psicanalista:

[...] Acumular “vestígios duradouros como base da memória” em processos estimuladores está, segundo Freud, reservado a “outros sistemas”, que terão de ser entendidos como diferentes do sistema da consciência. Ainda segundo Freud, a consciência enquanto tal não registraria absolutamente nenhum vestígio de memória. Teria antes outra função significativa, a de agir como proteção contra os estímulos: “Para o organismo vivo, a proteção contra os estímulos é uma função quase mais importante do que a absorção deles. O organismo está dotado de reservas de energias próprias e tem sobretudo de se preocupar com a proteção das formas particulares de transformação dessa energia que nele atuam, defendendo-as da influência uniformizadora, e portanto destrutiva, das energias muito mais poderosas que atuam no exterior”. A ameaça que vem dessas energias é a dos choques. Quanto mais habitual se tornar o seu registro na consciência, tanto menos se terá de contar com um efeito traumático desses choques. A teoria psicanalítica procura “compreender a natureza do choque traumático a partir do rompimento da barreira de proteção contra os estímulos”. Segundo ela, o susto tem o seu significado “na falta de predisposição para a angústia” (BENJAMIN, 2019, p. 111-112).

Nessa perspectiva, o sujeito moderno está altamente exposto à vivência do choque, uma vez que habitar as grandes cidades é vivenciar choques todo o tempo e conseqüentemente desprovido de memória e de experiência. Evidenciando a ideia de que o excesso produz a falta, onde o excesso de choques leva a problemática da perda da experiência, de produzir um caráter simbólico.

Esse cenário produz um sujeito adaptado a qualquer situação e perde a capacidade de afetação, de elaborar afetos. Exemplo atual desse cenário é estarmos em meio a uma pandemia e a cada dia o número de infectados e de mortos aumentam, as informações chegam até nós numa única narrativa, cada vez mais sensacionalistas. Frequentes na televisão, no rádio e na internet, transformam o susto e a dor das perdas de tantas vidas, em meros números, em estatística. De início as imagens chocavam anunciando a catástrofe sobre a infraestrutura de saúde pública, das demandas sobre os profissionais de saúde, do custo emocional do distanciamento social quando os entes queridos não podem receber o corpo e o corpo morto se torna um problema logístico: empilhado, contado, transferido, armazenado. As imagens passam como cliques sensacionalistas. Elas se repetem, e se repetem... E estamos nos acostumando com os números, com as notícias. Não nos dão tempo de elaborar e fazer luto pelas vidas perdidas. Não sabemos quem são essas pessoas. O incômodo da sociedade brasileira se tornou apenas por conta do confinamento social, que por consequência (não verdadeiramente por isso) resultou no colapso econômico. Números, cifras... O sujeito urbano

tem sofrido mesmo é de saudade dos grandes centros comerciais, onde no relaxamento das medidas de proteção fazem filas quilométricas para ir de encontro ao fetiche da mercadoria.

As figuras modernas que demonstram a teologia do inferno do eterno retorno são apresentadas por Benjamin pelo jogador, pelo trapeiro, colecionador, no qual emergem da melancolia, diante da perda da aura que se caracteriza por um caráter singular das coisas, “uma teia singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja” (BENJAMIN, 2012, p. 184), de modo que quando se perde a aura, se perde a memória em via da repetição. A filósofa portuguesa Maria João Cantinho (2015, p. 16) explicita que o declínio da experiência autêntica (*Erfahrung*) é o mesmo que se referir à vivência do choque, tendo em vista o mundo fantasmagorizado que tenta suportar a história arruinada por meio do fetiche da mercadoria, sendo assim, sob o signo da catástrofe, o modo de viver do homem moderno se revela assim como no homem barroco, um modelo alegórico da vivência do choque. No qual, Benjamin compreende como uma experiência de crise e de fratura na tradição, o que situa nosso autor no próprio coração da experiência, e a partir da distinção entre *Erfahrung* e *Erlebnis*.

A vivência do choque condiz a uma alteração no tempo e no espaço, equivalente ao devaneio, imerso ao sonho burguês, diante das galerias parisienses e sua arquitetura. Em Baudelaire, Benjamin identifica algumas imagens que constituem a vivência do choque e as fantasmagorias, um sono coletivo onde adentram a consciência dos sujeitos que buscavam anular o tédio. Há um “estado de embriaguez religiosa das grandes cidades”, diz Benjamin (2019, p. 59) citando Baudelaire.

Da consciência em que o sujeito emerge adentrando num profundo mal-estar, num sentimento de “catástrofe em permanência”, vítima das fantasmagorias do sistema capitalista, urge a necessidade de um “despertar” desse pesadelo. Benjamin (2019, p. 114-115) acredita que os choques foram determinantes na poesia de Baudelaire, e ele decidiu por aparar esses choques, tomou sua esgrima e a cada golpe, desviava entre imagens e ideias, em seu físico e espiritual. Ou seja, a embriaguez das fantasmagorias propicia uma situação dialética? Benjamin percebia as figuras modernas num olhar alegórico, onde o ato heroico de Baudelaire era se redescobrir enquanto sujeito, enquanto poeta, sendo fiel a sua época. Porque em Benjamin permanecia um sentimento ambíguo em relação a modernidade, de modo que ao mesmo tempo que havia o reconhecimento de horror desse cenário em decadência, havia o encantamento da possibilidade de reconstrução a partir desse reconhecimento.

1.3 *ERFAHRUNG* E A TESSITURA DE ESCRE (VI) VER

Ainda tomando como referência a noção de “esgrima” recordo a imagem da descrição elaborada por Baudelaire, em análise contemplativa à Constantin Guys:

Ali estava ele, curvado sobre a mesa, fixando a folha de papel com a mesma agudeza com que de dia olhava para as coisas à sua volta; esgrimindo com o lápis, a pena, o pincel, fazendo a água do copo salpicar o teto, limpando a pena na camisa; perseguindo o trabalho, lesto e persistente, como se temesse que as imagens lhe escapassem. Assim, ainda que só, entra numa luta, aparando os seus próprios golpes” (Baudelaire apud BENJAMIN, 2019, p. 114-115).

Essa descrição é bem apropriada a esse momento onde a escritora desse texto se percebe em luta aparando seus próprios golpes. Os golpes dos choques em tempos pandêmicos. E o processo de escrever, e o ato de elaborar essa narrativa que aqui me proponho, interpenetra o meu processo de viver. Clarice Lispector (1984, p. 710) apontava esse entrelaçamento entre o processo de viver com o processo de escrever, de modo que ambos são feitos de erros – que são essenciais pelo ponto de vista benjaminiano –, de coragem intercalando com a preguiça, de desespero e esperança, por vezes de uma atenção não consciente, de um sentimento constante que não conduz a nada, e de repente “o que se pensou que era nada era o próprio assustador contato com a tessitura de viver”. Eu percebo essas palavras puramente benjaminianas, essa é uma travessia de experiência (*Erfahrung*), é se permitir arriscar, correr perigo, sentir muito e se suspender no tempo.

Quem nos dias atuais está disposto a isso? A se afirmar vulnerável. A se despir do conforto do mesmo e ir de encontro ao perigo do fracasso, a ficar de frente olhando dentro dos olhos da dor que te transpassará a alma e se permitir sentir integralmente. Quem está disposto a afirmar o seu próprio desamparo?

Lispector (1984) ao apontar o “nada” como o próprio contato com a tessitura de viver nos mostra ainda que o ato de criação da escrita é experienciar o nosso próprio tempo subjetivo, é apreciar nossas pausas, nossos intervalos necessários. Na contemporaneidade o processo de escrever tem sido cada vez mais atropelado pelo tempo cronológico em que o sujeito produz automaticamente e exaustivamente para que seja consumido pelas instituições mercadológicas a fim de cumprir prazos e demonstrar alta performance. Há um desamparo que perpassa o medo da censura, do não reconhecimento. E assim, o conhecimento tem sido

cada vez mais aplicado à forma de mercadoria, onde não mais é compreendido como fator de produtividade e sim a valor econômico numa ideia de capital humano onde cada sujeito deve se relacionar subjetivamente consigo mesmo como se fosse um capital e seu conhecimento consistisse de uma acumulação individual de valor econômico. Em uma realidade capitalista de constante obrigação a se prestar contas.

E como a vida é feita de inesperado – ainda que dessa vez não fosse tão inesperado assim – surge uma pandemia, um tempo estranho, um intervalo posto em nossos planos. Onde todos os prazos precisam ser adiados, de modo que o mundo é convocado a rever suas pretensões. Uns dizem que paramos nossas vidas devido à quarentena em nossas casas. Não percebo assim. O viver continua porque os intervalos também o constituem. No entanto, a desorientação desse tempo, ao qual estamos vivenciando, impacta o ato escrever. Porque é necessário pausar, pensar, sentir e elaborar. Em meio à desorientação veio o conselho de Marcelo, meu orientador, que nos escreveu: “Não se afastem muito da experiência da escrita, tentem se reconectar a ela para se sentirem fortalecidos (as) também. A escrita vai puxando e convocando mais escrita e pode ser instrumento político e terapêutico para aquele (a) que escreve”. Sim! As pausas na vida e na escrita são necessárias, até porque também são formas de linguagem. Porém, colocar a escrita em movimento é colocar nosso viver em movimento, ainda que se equivoque e seja preciso recomeçar. É político porque eu afirmo a minha existência como escritora, pesquisadora, e é terapêutico porque resisto ao medo que me paralisa, busco dar sentido ao desamparo nessa pesquisa. O meu. Espero que também ao seu, meu leitor.

A travessia da escrita é a travessia do conhecimento, da experiência. Uma travessia arriscada, e os riscos e o riscar são o “contato com a tessitura de viver”, como diria Clarice Lispector (1984) sobre o entrelace de um “escrever”. A figura do pesquisador / escritor se assemelha a meu ver com a figura do trapeiro no qual Baudelaire o apresenta como a “figura mais provocatória da miséria humana”, revestido de trapos que recolhe os restos, fragmentos e os coleciona.

O processo de uma pesquisa é de fato um processo de escre(vi)ver. Não linear. De construção e desconstrução. De pausas e recomeços. O exercício de recolher os restos, numa tentativa incessante de elaborar para criar, em um mundo barulhento que está sob ruínas, e o pesquisador luta por um silêncio a fim de escutar os pensamentos. Exercício heróico do pesquisador que insiste em ir na contramão da aceleração do tempo capitalista, que persiste

em não se emudecer em tempos precários de experiência. “Basta olharmos um jornal para nos convenceremos de que seu nível está mais baixo do que nunca, e que da noite para o dia não somente a imagem do mundo exterior, mas também do mundo moral sofreu transformações que antes teríamos julgado como absolutamente impossíveis”, já dizia Benjamin (2012, p. 214) em *O narrador*, e que analisando nosso modo de viver acredito que seria de caráter impossível chegar onde estamos no cenário atual, é a tempestade que chamamos de progresso.

Nesse texto, Benjamin evidencia que “não se notou” que os soldados voltaram da I Guerra Mundial emudecidos de experiência comunicável. Ainda hoje será que conseguimos não notar que estamos cada vez mais nos emudecendo diante desse cenário de guerra? Aqui eu resisto. Escrevo para que diante das explosões destruidoras não reste só o “frágil e minúsculo corpo humano”. Nosso filósofo atenta que o narrador “retira o que ele conta da experiência: de sua própria experiência ou da relatada por outras. E incorpora, por sua vez, as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes” (Ibid., p. 217), essa descrição me faz pensar a figura do professor que age por uma ética ao comum e transmite experiência histórica. Uma atitude heróica tal qual a de Baudelaire que insere seus poemas nos espaços que faltam. O professor-narrador promove a crítica, promove possibilidades de sentido, promove movimentação social. No meu processo formativo tive a sorte de encontrar professores – narradores. As aulas de psicologia social eram tão incômodas, ali eu fazia descobertas da vida, a cada fala do professor-narrador me vinham à consciência imagens que ali ganhavam sentido.

O narrador em suas diversas performances, seja aquele que narra uma história escrita ou oral, narra o que foi transformado em si mesmo, de modo que a narração “acarreta uma verdadeira formação”. E a problemática do declínio da narração é visto por Benjamin (2012, p. 217) como “sintoma das forças produtivas seculares, históricas que expulsa gradualmente a narrativa da esfera do discurso vivo, conferindo uma nova beleza ao que está desaparecendo”. A narrativa se declina ainda por conta da propagação da informação, impregnada de explicações; o narrador abre espaço para o pensamento crítico, para criação de outras narrativas. O professor, o pesquisador que aspira a figura do narrador, ao qual se refere Benjamin, transmite experiência ao promover a crítica ao fornecer o trabalho do tecer histórias e/ou a história, movimentado por um questionamento, ao que tomo como empréstimo de meu orientador-narrador que comenta a obra benjaminiana: “Que narrativas seriam possíveis em sociedades do modo de produção maquínico, em que somos impelidos a lidar com a novidade e com a moda?” (FERREIRA, 2011, p. 125).

Se pensarmos junto a Giorgio Agamben (2012, p. 21) nos confrontaremos a ideia de que não há mais possibilidade de experiência (*Erfahrung*) na contemporaneidade, onde não é necessário que para sua destruição ocorra uma catástrofe porque a própria vida cotidiana nas grandes cidades é o suficiente para o seu fim. A vida do sujeito das grandes cidades é repleta de eventos sejam alegres ou tristes, e nenhum deles é capaz de vir a ser experiência. A experiência, porém, não se sustenta apenas no conhecimento, mas na autoridade. E para Agamben não há mais nenhum contemporâneo que disponha de autoridade para garantir experiência.

No entanto, Agamben (Ibid., p. 25) afirma através de uma frase de Francis Bacon que “a verdadeira ordem da experiência começa por acender o lume; com este, em seguida, aclara o caminho, iniciando pela experiência bem disposta e ponderada e não por aquela descontínua e às avessas”, ou seja, a ordem da experiência começa por acender uma luz e se lançar ao imprevisível, de modo que o fracasso também é via de experiência. Sendo assim, penso que o papel do narrador-professor em sua figura de autoridade e de acendedor de lume, lança a seus ouvintes-alunos possibilidade de elaboração e transmissão de experiência. É na impossibilidade, na precariedade que se faz necessário um gesto de resistência. Sendo fiel e pessimista, mas acima de tudo, pensando em toda ausência transform(ação).

*

Querido leitor, percebo até aqui que a precariedade da experiência (*Erfahrung*) e suas elaborações narrativas são fortes condições para a proveniência de um mal-estar em nossa contemporaneidade. Esse mal-estar que se instaura com a perda dos convívios coletivos, com sentimento de não pertencimento em comunidade, de modo que se perderam referências históricas; o sujeito vive regido por um tempo cronológico, que demanda pressa e se perde em sentido; nossa sociedade se estruturou de maneira que não há espaço para o erro, para o fracasso e para o sofrimento. No entanto, já dizia Freud (1976) em *Mal-estar na civilização*, que o sofrimento é inerente à condição humana, e todo sofrimento demanda reconhecimento, e deve ser estruturado como uma narrativa, porque há uma história por trás de um sofrimento. Sendo assim, o não reconhecimento do sofrimento do sujeito causa mal-estar. Ou seja, o nosso modo de viver reflete o nosso modo de sofrer.

Esse ponto da discussão é o que me motivou em 2016 a pensar a inflação dos casos diagnosticados com transtornos de ansiedade, pânico, depressão e outras nomenclaturas nessa perspectiva de sintoma do social. Quando iniciei meu estágio clínico, me deparei com pessoas

que buscavam atendimento psicológico, visando nomear esse mal-estar, visando reconhecimento do seu sofrer. Ali, eu percebi que gostaria de estudar, pesquisar a fim de tentar compreender melhor esse cenário. E foi através de *O Mal-estar contemporâneo: performance e tempo* de Olgária Matos, que senti que ali estava o caminho pro meu projeto de pesquisa ao apresentar no final do curso da graduação. Com esse texto me aproximei do pensamento benjaminiano, através das noções de experiência e tempo, o texto me apresentou que nosso modo de viver poderia estar relacionado à nossa maneira de sofrer. Mas, além disso, o pensamento benjaminiano virou referência no meu trabalho de graduação, no meu trabalho de mestrado e na minha vida.

*

CAPÍTULO 2: A ONTOLOGIA DO DESAMPARO E DA PRECARIIDADE COMO *ERFAHRUNG*

O segundo capítulo vai se formando a partir do ponto que a *Erfahrung* benjaminiana, além de um saber é uma travessia em busca de algo que ainda não se sabe, perante um mundo que não cessa de acontecer e nela há uma potência que nos lança a um arriscar-se, não que não haja medo, mas é acreditar que na vulnerabilidade do sujeito também há potência. Vimos que a *Erfahrung* não ocorre no campo do individualismo, mas no encontro com o outro, ainda que seja da esfera subjetiva. E percebo que uma das maneiras de transmissão da experiência é a escrita, e por que não na escrita acadêmica? Então aqui me arrisco. Como antes dito, o desamparo e sua função política me atravessa desde a graduação, neste trabalho me proponho a pensá-lo como um dispositivo biopolítico / necropolítico e como a importância de afirmá-lo como instrumento político nos impulsiona num possível trajeto de *Erfahrung*.

Considerando a experiência como uma travessia, atravesso esse texto numa tentativa de forjar e transmitir experiência através do meu encontro com você, meu leitor, e dos meus encontros durante meu processo formativo. Sendo assim, minha narrativa é inconclusa, porque sou inconclusa, porque o mundo é inconcluso e a experiência é inconclusa. Assim, meus fragmentos se dirigem à possibilidade de pensarmos a *Erfahrung* junto ao desamparo e a precariedade do sujeito como uma potência histórica e política. Porém, sem saber ao certo como seria possível.

Sabemos que a experiência se perdeu com a chegada da modernidade e o avanço do capitalismo, sabemos que o modo de viver que se instaurou se caracteriza em torno da individualidade. Perdemos nossas referências históricas. Mas, será que todos nós sabemos que perdemos? Diante dessa maneira que vivemos de modo tão voraz, que nos consome, será que a maioria de nós consegue perceber o que estamos perdendo?

2.1 PRECARIIDADE / DESAMPARO

Em minha monografia denominei de desamparo o estado de vulnerabilidade que estamos todos colocados diante das contingências da vida, a partir do pressuposto a dependência psíquica e orgânica do sujeito diante de um outro para sua sobrevivência. Ou seja, o estado de desamparo como estruturante da subjetividade. Pensamos ainda, o estado de

desamparo intrinsecamente articulado à noção de alteridade como um complexo de dupla face, de modo que o outro ampara e protege, ele também desampara e falta (FORTES; SANTOS, 2011).

Deparamo-nos com os escritos das psicanalistas Isabel Fortes e Natália Santos (2011), com base no pensamento de Sloterdijk, que explicitam que entre o homem e o animal há uma diferença ontológica, de modo que “o homem está no mundo e tem um mundo”, já o animal habita apenas seus ambientes. O fato de o homem estar no mundo e ter um mundo apontam suas raízes históricas da espécie, é um ser inacabado. E por não possuir um ambiente, é um ser que vive em completo desencaixe, em busca de uma frequente adaptação, o que provoca o desamparo. Tomando como eixo na perspectiva freudiana, desde o *infans* a alteridade acompanha o desamparo, uma vulnerabilidade no descompasso da experiência de satisfação que constitui a abertura à alteridade em que se estabelecem os laços sociais. O Outro marca o corpo do *infans* pelo desamparo, de modo que ele porta a linguagem, ou seja, é pelo Outro que o sujeito se constitui. As psicanalistas Fortes e Santos lembram ainda que em *Mal-estar na civilização*, Freud recorre a Hobbes para afirmar que “o homem é lobo do homem”, no qual, mais do que temer os males do corpo, ou da natureza, o maior inimigo acaba sendo aquele do qual dependemos e de quem mais queremos proximidade. O outro nos promove angústias e também satisfações. O desamparo estrutura uma subjetividade aberta, assim se instaura a insegurança e vulnerabilidade ao inesperado e imprevisível (Ibid.).

Essa condição de vulnerabilidade, de não sobrevivência do ser humano sem a presença de um outro, é chamada por Judith Butler (2019) em seu livro *Vida Precária, de precariedade*. Butler compreende como violento a exploração desse laço primário da vulnerabilidade. Ao que as psicanalistas Fortes e Santos nomearam de “dupla face do outro”, que marca a nossa condição de desamparo e/ ou precariedade, Butler acredita que essa relação de amparo e desamparo ao mesmo tempo é uma ação violenta e diz:

Estou me referindo à violência, à vulnerabilidade, ao luto, mas há uma concepção mais geral do humano com a qual estou tentando trabalhar aqui, na qual somos, desde o início, entregues ao outro, na qual somos, desde o início, mesmo antes da própria individualização, e em virtude de exigências físicas, entregues a algum conjunto de outros primários: essa concepção significa que somos vulneráveis aqueles que somos jovens demais para conhecer e julgar e, portanto, vulneráveis à violência; mas vulneráveis também a um outro tipo de contato, um que inclui a erradicação do nosso ser, de um lado, e o apoio físico para nossas vidas, de outro” (BUTLER, 2019, p. 51)

Podemos articular ainda a ideia de vulnerabilidade trazida por Giorgio Agamben (2014) em *Homo sacer – o poder soberano e a vida nua*, em que discute que o homem é um animal político, cujo destino não é determinado pela natureza, porém, está aberto à sua ação. Agamben cita Foucault para dizer que “por milênios o homem permaneceu o que era para Aristóteles, um animal vivente e, além disso, capaz de existência política. O homem moderno é um animal cuja política está em questão a sua vida de ser vivente”. A ideia de animal vivente remete ao conceito grego de *Zoe*, vida orgânica, onde Agamben traduz à luz de Benjamin, de *Vida nua*, uma vida meramente corporal. Ou seja, para Foucault, o ser humano é muito além de existência política, porque é ser do *logos*. *Zoe* acrescida de *Logos* é uma vida qualificada, política. Assim, remete a outro conceito grego *Bios*, que é o que reconhecemos como nosso modo de vida, potencialmente biológica. Não há possibilidade de o ser humano voltar às condições da *Zoe*, de modo que as consequências sofridas seriam de grandes proporções. Nessa perspectiva, Safatle⁵ nos questiona se o poder de nosso contexto social atual não estaria em tentativa de nos reduzir a concepção de *Zoe*, retirando de nós a possibilidade de uma vida plena e qualificada. Nos fazendo acreditar que nosso envolvimento ao corpo político é impotente, porque somos fracos, o que nos gera melancolia, um bloqueio de imaginação porque não há espaço para a elaboração e o que resta é a ruína.

Essa condição política do próprio corpo orgânico, a condição política da vida nua (*Zoe*), é a marca de uma vulnerabilidade radical e essencial que para Butler (2019, p. 26-27) se revela exemplarmente nos momentos em que estamos diante de perdas. A autora se propõe a pensar a comunidade, termo esse que estaria na base da vulnerabilidade e da perda. Ela afirma que somos constituídos politicamente pela vulnerabilidade social dos nossos corpos como objeto de desejo e também vulnerabilidade física, e ainda, como um local de exposição pública, ao mesmo tempo “assertivo e desprotegido”. De outro modo ela diz: “a perda e a vulnerabilidade parecem se originar do fato de sermos corpos socialmente constituídos, apegados a outros, correndo o risco de perder tais ligações, expostos a outros, correndo o risco de violência por causa de tal exposição”. Nessa perspectiva, ela nos convoca a prestar atenção a essa vulnerabilidade, que se torna essencial para reivindicações de direitos políticos, caso isso não ocorra, deixaremos fantasias institucionalizadas nos dominarem e alimentaremos instrumentos de guerra (Ibid., p. 33-34).

⁵ Em apresentação ao programa Café filosófico (2017), cujo tema é Melancolia no poder. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LLLxyYgWzQA&t=1831s>

Somos seres estruturalmente desamparados, precários, porém, na esfera social uns são bem mais do que outros. De modo que a grandiosidade de nossa vulnerabilidade diante do outro determina o que Butler chamou de “desposseção”, ou seja, somos despossuídos de nós mesmos em via do contato com o outro, assim somos “movidados e surpreendidos” ao nos depararmos com a alteridade. Revelando o que a autora diz ser uma base de racionalidade, no qual, não apenas nos movemos, mas, somos movidos por algo que reside fora de nós mesmos, porém, também há algo de fora que reside em nós (Butler apud SAFATLE, 2016, p. 55-56).

Vladimir Safatle (2016, p. 55) salienta que associar o desamparo à desposseção é de certo modo direcionar ao campo das discussões do reconhecimento social, no qual lembra Butler, que afirma que somos despossuídos por outros, de maneira que “em um modo que geralmente interrompe a narrativa autoconsciente sobre nós mesmos que procuramos fornecer, em um modo que muda nossa própria noção como autônomos”. De forma que essa autonomia revela a maneira mais acabada de servidão, ou seja, nós somos causados por algo que vem de fora. O filósofo então esclarece:

Ou seja, ligar-se a outros não é apenas confirmar-se em suas predicções supostas, mas é estar em contínua desposseção por ter algo fundamental de mim em um outro que não controlo, que não saberei como responderá ou se responderá. Por isso, a relacionalidade própria à condição humana não pode ser compreendida como garantia de cooperação. Que a desposseção possa aparecer também como expressão máxima de uma vulnerabilidade produzida pela insegurança social e civil a ser politicamente combatida com todas as nossas forças, já que produção de um não ser social, isso não elimina a necessidade de uma política capaz de quebrar a substancialização do “individualismo possessivo” através da afirmação da produtividade de situações de insegurança ontológica. As formas de desposseção ligadas à insegurança social e civil são modos de sujeição. Já aquelas vinculadas à insegurança ontológica são modos de liberação (SAFATLE, 2016, p. 56).

Esse individualismo possessivo, onde “eu ser eu mesmo” significa “eu ser proprietário de eu mesmo”, no qual eu afirmo que seria capaz de mostrar que sou composto de propriedades, mais do que bens, e sim propriedades como atributos, como predicados. E esses predicados podem individualizar o sujeito. Nesse sentido, o outro é aquele que me despossei das minhas identidades, onde as relações de encontro são sempre uma desposseção, há uma obrigação de uma modificação na maneira pela qual eu narrava a mim mesmo, na maneira em que antes definia meus atributos e predicados. É dessa forma que Safatle diz ainda, que o sujeito não procura confirmação e sim uma reinvenção no outro (Ibid.).

2.2 VULNERABILIDADE: MEDO, LUTO, MELANCOLIA

Em discussão mais profunda, Judith Butler (2019) em *Vida Precária*, direciona uma preocupação à vulnerabilidade humana que chega a ser insuportável pela exposição em que determinados sujeitos sofrem na vida política, de modo que a sobrevivência depende de um reconhecimento pelas instituições de poder. Essa condição de vulnerabilidade gera o medo e o luto diante de tantas perdas sofridas por sujeitos não reconhecidos como humanos, ou seja, não passíveis de pranto, uma vida anulada e assim sua condição de precariedade expande em dimensão social.

Perceber que minha vida pode ser violada e estar sujeita ao fim por desejo de outro, são motivos para medo e luto; a dependência da minha vida na mão de um outro que não conheço é uma certeza nessa sociedade, nos direciona Butler. Nesse sentido podemos pensar a ação do poder que se institui através da vida das pessoas, de seus corpos, de suas existências. A filósofa, em uma leitura a partir de Foucault e Althusser, nos afirma que o discurso de poder nos interpela para que nos enuncie como pessoa a falar, quando aceitamos esse chamamento, estamos incluídos nesse circuito de afetos. Passamos a ter voz, e a existir, mas, há um preço a ser pago, de maneira que há um apagamento, acontece uma perda que não sabemos nomear ou identificar. Ou seja, o poder me interpela, mas quando atendo ao chamado eu respondo de maneira individual, de forma que o reconhecimento é pela individualidade. Esse processo produz melancolia. Uma melancolia produzida por uma individualização do sujeito, que não consegue identificar o objeto que foi perdido.

Tendo em vista os conceitos de luto e melancolia na teoria freudiana, no luto há a possibilidade de identificar que um objeto foi perdido e que objeto foi esse, já na melancolia não conseguimos identificar que sequer um objeto foi perdido. Assim, Butler, como Safatle, acredita que o poder age e se institui a partir de um processo de melancolização dos indivíduos. Onde a melancolia, ao tomar lugar do luto, produz um apagamento de referências históricas, de imagens e narrativas, dando lugar à história inventada pelas instâncias de poder a fim de controle dos corpos como indivíduos, silenciando o passado e silenciando a história. É nesse sentido que Butler percebe o luto como um ato político. A melancolia reforça a individualização, de maneira que nos “auto exilaram” da vida em comunidade, perdemos a potência de elaboração narrativa e imagética.

Pensando a questão da vulnerabilidade com a pandemia do COVID-19, Butler (2020) deu uma entrevista – *Judith Butler: O luto é um ato político em meio à pandemia e suas disparidades*, publicada pelo site *Carta Maior* – reafirmando a nossa vulnerabilidade compartilhada como inerente à condição humana, mas, enfatizando a vulnerabilidade em maior escala vivida por sujeitos em desigualdade social. Ou seja, estar diante de um novo vírus nos deixa vulneráveis, estar diante da ação da natureza nos deixa vulneráveis, no entanto, há a maior parte da população brasileira que está em maior exposição a morte porque lhe foi negado o direito a acessos de saúde, dentre outras coisas a alimentação, tendo em vista o número alarmante de desempregados. Reina assim um completo sentimento de abandono e desamparo. Butler sinaliza que assim entra em cena o afeto do medo, onde os sujeitos precários se questionam sobre seu presente e seu futuro, sem a certeza de que nem alimento há de se ter para sobreviver. Ela lembra ainda dos seus alunos de pós-graduação que temem seu futuro na vida acadêmica – o que compartilho profundamente desse temor já que estamos vivendo sobre uma corda bamba.

“Como guardar luto pelas mortes em massa?” se questiona Butler diante de tantas perdas de vidas no mundo todo, a cada dia mais e mais pessoas. Ela aponta que “é possível sentir pesar por todas essas vidas perdidas, o que significa que são vidas dignas de reconhecimento, iguais em valor a todas as outras vidas, um valor que não pode ser calculado”. Através das imagens dos corpos empilhados, e das inúmeras covas abertas por máquinas, contam diversas histórias, mas, sobretudo a história da humanidade oprimida, das desigualdades sociais, do inimigo que não para de vencer. “Aprender a enlutar-se pelas mortes em massa significa marcar a perda de alguém cujo nome você não sabe, cuja língua você talvez não fale, que vive a uma distância intransponível de onde você mora”, dessa forma, ainda que o sofrimento de perder vidas não seja de seu sangue, ou de seu convívio cotidiano, mas há uma potência humana que nos entrelaça, onde “a perda que o estranho suporta atravessa a perda pessoal que sente, potencialmente conectando estranhos em luto” (Ibid.).

No entanto, tem se instaurado o discurso da "saúde da nação" deslizar para "saúde da economia" atenta Butler. De forma que os considerados “grupos de risco”, os vulneráveis, não são percebidos como produtivos numa sociedade que Butler chamou de “nova comunidade quase ariana”, de modo que suas vidas não são valorizadas e as mortes desse grupo se tornam aceitáveis. Por fim, ela encerra a entrevista acenando para que as instituições públicas nos ajudem “a pensar através de diferentes meios sobre persistência e perda, o que conecta e

divide os seres humanos em comunidades, idiomas e regiões e qual o papel da imaginação crítica durante os períodos em que as questões são, claramente, crise e futuro”.

Nos rastros de Benjamin, Butler, Safatle, acredito que ser/estar desamparado é uma oportunidade para se pensar sobre esse desamparo, de descobrir como ele acontece, e como criar rupturas para direcioná-lo. Desse modo, Butler (2019, p. 5) nos diz que nossas responsabilidades políticas e éticas possuem raízes no reconhecimento e que nenhum controle radical pode ser garantido, sendo assim “não pode ser um valor último”. Para todo poder há um contrapoder, assim se evidencia a importância do reconhecimento e processo imagético.

Nessa perspectiva, a vida social é uma instauração de afetos, pensando dessa forma Vladimir Safatle (2016) nos propõe a pensar os afetos que circulam na sociedade de maneira que o poder se vale de um circuito de afetos a fim de realizar seus desejos. Safatle coloca em análise principalmente os afetos que nos impulsionam a transformação social e os que nos paralisam, especialmente a atividade intelectual.

Assim Safatle nos diz que quando os afetos adentram o cenário político eles evidenciam a impossibilidade de orientar a conduta racional dos julgamentos universais, e tomando o pensamento de Thomas Hobbes afirma que “de todas as paixões, a que menos faz os homens tendem a violar as leis é o medo” e mais do que isso, “é a única coisa que leva os homens a respeitá-las”. O medo é a forma no qual se gerencia os modos de gestão social, enquanto estratégia normativa. Safatle diz ainda que o medo é o afeto político central que está interligado à concepção do sujeito enquanto indivíduo, ou seja, através do medo construímos nossas relações sociais (SAFATLE, 2016, p. 17).

A partir da perspectiva de Vladimir Safatle, de que vivemos em meio a um circuito de afetos e que a maneira como nos afetamos, vai se produzindo efeitos, como nossa maneira de viver, de nos relacionar, nos comportar e mobilizar nossos desejos. Assim, se objetivarmos outra maneira de fazer política, devemos mudar nossa forma de nos afetar. É necessário colocar em questão o modo de reconhecimento que determina os sujeitos. E ele percebe o medo como afeto principal na compreensão do indivíduo, de seus interesses e como parte do processo de reconhecimento, ou seja, interesses com base no jogo social de identificações e concorrências, tendo em vista o desejo do desejo do outro (Ibid.).

Percebendo o medo como afeto político aponta para uma imagem de sociedade como “corpo tendencialmente paranoico”, onde busca se “imunizar contra toda violência”. E assim,

aparece a esperança como afeto que possa contrapor esse corpo paranóico. O poder não se funda exclusivamente no medo, também recorre a promessas e superação de limites, ou seja, ele não é só culpa e coerção, e sim, também esperança de gozo. Safatle diz então, que cada corpo tem seu regime de temporalidade, regido por uma crença esperançosa de algo que está por vir, ou por um corpo amedrontado e melancólico por algo perdido e nunca alcançado (Ibid., p. 20-21).

A melancolia contemporânea associada a perda da experiência e das elaborações narrativas ao qual Benjamin nos alertava, penso que talvez seja uma das estratégias do poder de associar o erro e o fracasso – que são fundamentais para *Erfahrung* – para inibir o movimento de transformação social. É o fracasso que movimenta a potência humana, que nos permite elaborar e transgredir. Quando o poder nos expõe a total vulnerabilidade, a fim de nos melancolizar é uma evidência do cenário que observamos na vida social e política contemporânea, uma vida precária. Assim, Butler afirma a importância do enlutar-se, pois sem esse processo não conseguiremos nos opor a violência promovida pelo outro. Enlutar-se é lutar, é um processo de transformação. É desenvolver um ponto de identificação com o próprio sofrimento (BUTLER, 2019, p. 35).

Há diversos autores que acreditam que existem dois grandes modelos de organização social e produção de formas de existir desde o século XVIII. Um corresponde ao que Foucault chamou de Sociedade Disciplinar e o outro de Sociedade de Controle, no qual chamou Deleuze. Nos dois, o que está pressuposto como indivíduo é a concepção iluminista, do indivíduo da consciência, da razão. Uma individualidade como autônoma, causa e efeito de si mesmo, das suas próprias decisões é o que baseia o direito moderno. E isso dá forma aos modos de apreender individualidades pelas instituições capitalistas modernas, portanto, contrário ao que seria a concepção de uma individualidade fragmentada, descentrada, que dá base para a ética da vulnerabilidade que Butler oferece. No entanto, ela vai ao contrário aos modos mesmos de produção de individualidades que são colocadas em cena nesses últimos séculos.

Baseado no indivíduo totalizado nele mesmo, Foucault entende que as disciplinas surgem no mesmo contexto como outra face da moeda, que é a moeda do capitalismo, dos aparatos institucionais burgueses, ou seja, da democracia. No vigiar e punir, o autor diz que “as luzes que inventaram as liberdades também criaram as disciplinas”, portanto, não daria para gente desconectar o que é o processo de constituição da democracia moderna – e com ele

suas concepções de direitos civis e políticos – do que são as estratégias de produção de individualidades baseadas nas disciplinas.

As disciplinas que são as estratégias, os mecanismos de produção de subjetividade em voga no ocidente moderno de forma hegemônica, que tem como função individualizar experiências coletivas, produzir formas de existir que sejam afins a manutenção e reprodução daquele modelo de sociedade. Foucault vai dizer que a produção de corpos que sejam úteis e dóceis: úteis para a produção industrial e ao mesmo tempo e necessariamente dóceis a todo regime e aparato da sociedade, para que ele possa ser útil. Os aparatos disciplinares estão sustentados por um discurso. Em *Arqueologia do Saber*, Foucault (1987) diz: “Um discurso é um conjunto de regras, anônimas, históricas, sempre determinadas num tempo e no espaço que definem em uma dada época, e para uma dada realidade social, econômica, geográfica, linguística, as condições de exercício da função enunciativa”. Dessa forma, o discurso é essa estrutura de regras que são históricas e locais, mas que dão suporte para a função enunciativa. É o lugar de onde se enuncia a base linguística e histórica, o discurso produz modos de existir.

Quando Foucault se refere às luzes que inventaram a liberdade – iluminismo – são as mesmas que produziram as disciplinas. Na base do ocidente moderno para que pudesse haver as leis em todo aparato jurídico que viesse assegurar o direito à propriedade do próprio corpo, a própria vida, ao pensamento e a de liberdade de expressão. Assim, os direitos individuais que a gente reconhece pelo direito civil e político estão atrelados a modos de produzir existências que são individualizantes. O discurso em voga nessas condições é o iluminista, do sujeito individual, da consciência, da razão. E que toma como ponto de partida que todo indivíduo tem sobre seu próprio corpo propriedade, ou seja, é dono de si mesmo. Esse discurso é a consequência da revolução industrial, o surgimento de um novo modelo de produção que traz consigo toda uma organização social. Para produzir riqueza das nações começa a ser cada dia menos importante a gestão do território e dos recursos naturais e cada vez mais importante a gestão de pessoas, essas que vão trabalhar nas fábricas para produzir riquezas.

As experiências coletivas que são individualizadas são colocadas como um direito universal e ao mesmo tempo é uma obrigação porque ela vai moldar um modo de existência necessário, útil e dócil para produção de riqueza. Assim se institui uma biopolítica, ou seja, uma política sobre os corpos vivos e ela tem consequência nas organizações das cidades, na organização dos saberes que circulam nelas, saberes que são protegidos pelos aparelhos de

estado. E um dos exemplos mais importantes é o da medicina científica, e Foucault vai dizer que ela surge da necessidade da experiência de uma medicina social que organiza os espaços urbanos, que os higienize, produzindo bairros operários, redes de transporte, fazendo cálculos de quantos hospitais são necessários para determinados lugares, para preservar o máximo possível esse corpo vivo.

A biopolítica diz respeito a essa orientação macropolítica de gestão dos corpos vivos para produção de riquezas. Para que a instituição dessa biopolítica pudesse existir na Europa ocidental foi necessário um outro tipo de lógica de adaptação dela para outras regiões em que o direito civil e político não se fazia presente, que é o caso das colônias. Enquanto na Europa Ocidental se tem a edificação desse sistema social que está baseado de um lado na disciplina e de outro nos direitos civis. Em outras regiões a presença do europeu não segue essa mesma lógica, onde alguns autores vão dizer que há um outro lado da biopolítica, que é a necropolítica. Como por exemplo, no Brasil a classe média branca é “controlada” por meio da biopolítica, e junto ao Estado age por necropolítica sobre as regiões e povos negros, periféricos.

Assim a França que é pioneira nos direitos humanos é a mesma que manteve sob domínio colonial várias regiões na África. Evidencia assim a ligação da gestão dos corpos vivos e da vida, ampliação dos direitos civis e políticos e a manutenção e reprodução social do modelo fabril.

Uma forma de ler o percurso das sociedades ocidentais do século XIX para o século XX seria que nessa passagem há um processo de lutas e conflitos sociais que levam a ampliação dos direitos e significa em alguns momentos ampliação jurídica e em outros ampliação de mecanismos práticos de inclusão de diversos setores e pessoas na esfera da proteção estatal, na esfera do direito. Isso corresponde a uma série de mudanças pelas quais o capitalismo vem passando ao longo do século XX, sobretudo numa guinada de mudança que acontece entre a crise de 1929 e o fim da Segunda Guerra Mundial que é a necessidade se superar a crise instaurada desde a quebra da bolsa em 1929, se reinventando com as novas dinâmicas para sua manutenção e reprodução. Assim, a mudança de certa lógica social voltada para a produção de riquezas industrial, para outra lógica que baseia na produção de riquezas agora, sobretudo no consumo. Os operários passam a ser percebido como consumidores, o que necessita do Estado ampliar a esfera de proteção. O Estado abriga no

setor da educação, da previdência social, entre outras coisas, para o sujeito não mais somente sobreviver, mas como consumir.

Se a crise de 29 foi produzida por um excesso de produção e a saída foi a ampliação do consumo, a crise de 2008 foi produzida por um excesso de consumo e hoje em 2020 constatamos que o capitalismo não precisa mais de um mercado consumidor porque o excesso de consumo foi o que gerou a crise de 2008. Talvez chegamos ao ponto que alguns autores chamam de “ponto terminal” em que ele não precisa mais de corpos vivos nem para o trabalho fabril e nem para o mercado consumidor.

Visto que as outras crises encontraram saídas, essa não possui saída em torno da biopolítica, o que aparece é uma radicalidade do capitalismo passando para uma necropolítica. A própria utilidade da pequena burguesia, da classe média, para manutenção do sistema de acumulação e reprodução do capital, aparece hoje em vias de extinção. A crise do neoliberalismo no qual o seu aprofundamento revela um estado de coisas em que no Brasil estamos sentindo e vivenciando, perpassando uma crise sanitária originada nesse atual governo.

Pensamos aqui com Safatle no texto *Bem vindo ao estado suicidário*, Christian Laval e entre outros autores, que percebem o neoliberalismo como uma racionalidade, uma estrutura de produção de discurso que conseqüentemente é uma produção de práticas e saberes, evidências e modos de existir. A estrutura discursiva e a estrutura objetiva de organização do capitalismo começam a tomar corpo no início do século XX, mais especificamente nos anos 70, quando acontece uma crise importante, não como em 29 e 2008, mas que é acompanhada da decadência da União Soviética. Caracterizando o neoliberalismo à contraluz do que seria outro modelo de racionalidade que seria o Estado de Bem-estar social, ao qual o sobrepõe.

O estado de bem-estar social seria uma forma de organização da economia e da sociedade em geral no capitalismo, característico do Pós crise de 29 até 1970, outros até o fim do século XX, ou a França em até 2008. Caracterizado por certa posição do Estado diante da sociedade em que o Estado para favorecer a entrada da massa no mercado consumidor começa a se colocar como um agente mediador de conflitos, não só conflitos econômicos como conflitos sociais. Entendendo que ele tem que tomar parte da diversidade e da inclusão de todo sujeito na esfera de direito. Assim, a configuração desse Estado é previdenciário que oferece sistema de saúde, de educação, que toma para si a oferta de uma série de serviços com o objetivo de ampliar e promover o que ele entendia de Bem-estar social, que significava

também na prática, inclusão de uma série de setores na possibilidade de atuar ativamente como mercado consumidor. Acontece a conquista feminina no mercado de trabalho, o reconhecimento de setores marginalizados tendo proteção de direitos, variando de cada localidade, visto que no Brasil experimentou-se isso basicamente nos anos 2000 quando o Estado já não estava mais prestando esse serviço.

Ao mesmo tempo em que se promove ampla concorrência privada para obter lucros, o Estado “em tese” fornece e regula as instituições visando o bem-estar social do coletivo. Até porque se têm os movimentos sociais e sindicatos que se organizam para pressionar o Estado, e acontece uma negociação temendo uma revolta popular, revolução socialista, de modo que esses têm como objetivo o bem comum e não o lucro. O Estado mediador começa a entrar em colapso tão logo o perigo da revolução socialista sai de cena com a crise da União Soviética e a fragilização desses movimentos sociais e sindicatos. Juntamente a todo investimento ideológico para que a função política dos sindicatos seja menos importante e sobretudo para que a massa trabalhadora não se identifique como trabalhadora. Isso é fundamental, porque ela só exigirá do Estado seus direitos porque se identifica como trabalhadora, se ela não exigir nada, o Estado perde o papel de mediador entre trabalhador e as instituições privadas.

Na medida em que há a construção de subjetividades não para a produção fabril, mas para o mercado consumidor, as bases deixam de ser o lugar que ocupa o trabalho e sim o lugar de consumidor. Assim, o Estado passa a ser protetor único das empresas e isso caracteriza o neoliberalismo, o estado retirando de si o lugar de mediador de conflitos sociais para ser mediador de conflitos econômicos.

No plano subjetivo se percebe a entrada gradual de todos os aparelhos que produzem individualidades e identificações não mais em relação ao trabalho e sim ao consumo. Nos identificamos não mais pelo lugar social e econômico mas por marcas e estilos de vida que consumimos, o que fragiliza os laços sociais. O neoliberalismo passa a ser uma concepção de mundo em que entendemos naturalmente que devemos ser cada um por si mesmo. No campo do trabalho nos percebemos como empreendedores, a nossa vida também passa a ser um empreendimento e nossas relações sociais passam a ser comerciais. As instruções familiares e escolas nos preparam para isso. Dessa forma percebemos o mundo como um lugar em que devo me vender como produto / mercadoria, mais radicalmente como uma “sociedade anônima” aberta a fazer negócios e acordos. O neoliberalismo não constitui apenas um modo de se governar, mas um modo de viver, de compreender a si mesmo. E há uma relação desse

modo de viver com o modo de sofrer, onde essa organização social produz suas formas de existência encarnadas nas individualidades, conseqüentemente, modos históricos sociais também de sofrimento, tratando-se aqui de sofrimento psíquico.

Judith Butler coloca uma pergunta, a partir de Foucault, Althusser e outras referências teóricas: como o poder age? As instituições sociais se sustentam se instituem através da vida das pessoas, dos corpos vivos, das existências particulares e comunitárias. O poder nos convoca através de seu discurso e nos oferece um lugar para enunciação, assim que aceitamos essa interpelação já estamos nesse circuito. Tão logo que a gente percebe, enuncie quem nós somos, nos apresentando em primeira pessoa, como ser isolado, nós estamos fazendo essas formas de poder existir através da nossa voz, dos nossos gestos, de nosso corpo, de uma forma geral da nossa existência. Porque reproduzimos um único modo de vida, imposto pelas normas sociais do neoliberalismo, nossa linguagem, nosso trabalho, nosso desejo são reproduções de um padrão a fim de reconhecimento. Isso é feito a um custo a ser pago, como diz Butler, todo chamado que obtém resposta é individualizante. Nos chamam em primeira pessoa e respondemos em primeira pessoa. Assim, há um efeito de apagamento, de “deixar sobre as sombras” a presença daquilo que me constitui como primeira pessoa que é justamente aquilo que me descentra da primeira pessoa, que é outro. Esse outro que me chama e me dá lugar para falar, que é o grande Outro, o discurso, o poder que me convoca e pede a minha resposta em primeira pessoa. O lugar ontológico da alteridade se refere que estamos sempre diante de outros, de normas, de organizações que tendem a maximizar a precariedade histórico-social para uns e minimizar para outros.

Caro leitor, me pergunto e te pergunto, por quê respondemos a interpelação do poder? Por que a ordem exerce tamanha fascinação em nós de modo que nos assujeita? Butler exemplifica que quando o poder policial grita: “Pare!” Nós paramos e nos viramos, no entanto, antes de reconhecer o policial o sujeito já foi interpelado por uma voz e essa voz foi à justificativa para que o sujeito parasse. Por que respondemos a essa voz?

Judith Butler⁶ afirma que “como forma de poder a sujeição é paradoxal”. Em que “uma das formas familiares e angustiantes como se manifesta o poder está no fato de sermos dominados por um poder externo a nós”. Nós somos constituídos nas relações e na interpelação de poder, porque dependemos dele para existir. “A sujeição consiste precisamente nessa dependência fundamental de um discurso que nunca escolhemos, mas que,

⁶ Introdução do texto A vida psíquica do poder.

paradoxalmente, inicia e sustenta nossa ação”, nos instiga Butler. Ou seja, se por um lado há o poder que nos desnuda e nos deixa frágeis e desamparados, por outro, a existência depende do poder. Para exemplificar podemos trazer a imagem do filme “O dia em que Dorival encarou a guarda”⁷, no qual Dorival ao escolher confrontar o poder, resulta em tomar seu desejado banho. O paradoxo surge em, que ainda, que nos opunham ao poder que nos violenta, também dependemos do poder enquanto sujeitos.

A *Fenomenologia do espírito* de Hegel é o grande romance sobre a consciência. Da contradição entre o senhor e o escravo, ela irá se deslocar quando o escravo se percebe senhor e quando o senhor se percebe escravo. É através da interpelação do poder que nos reconhecemos socialmente e afirmamos o lugar de sujeito e construímos outro sentido sobre esse lugar. É quando se reconhece suas condições de sujeito que se consegue iniciar o processo de resistência ao poder. Nessa conformidade é o poder quem cria as condições para sua própria resistência, por isso não existimos destituídos de poder, porque o poder nos compõe enquanto sujeitos. Assim, a má consciência é uma consciência triste que se percebe limitada por questões que ela não sabe como proceder. É a consciência que percebe o poder e se entristece com ele.

Butler nos mostra dessa forma que temos apego a sujeição, no sentido de ter consciência sobre ela e não no sentido de querer superá-la. Assim seria o efeito do poder, condição de sujeito e sujeição. De modo que sem aceitar as condições de poder nós não conseguiremos resistir ao poder. Ou seja, a sujeição é a condição de nos tornarmos subordinados, mas também é a condição de nos tornarmos sujeitos. Só posso encarar o poder se reconhecer os efeitos deste sobre mim. O paradoxo existe porque resistir ao poder é aceitar o poder, o que ele fez de nós, isso é também reconhecer a nossa precariedade. A precariedade seria então a ferida do poder em nós.

Butler em outro momento de exposição de suas ideias levanta o questionamento: Como levar uma vida boa em uma vida ruim? A autora discute a noção de vida em uma série de possibilidades, no entanto, nenhuma delas corresponderia a uma noção biológica da vida, mas vida como uma forma de estar no mundo do desejo, a vida como um movimento que realizamos no espaço público, e nesse sentido toda vida é precária porque nenhuma vida existe sozinha e as condições que possibilitam a manifestação da máxima potência da vida são desigualmente distribuídas, existindo vidas que não são compreendidas como vidas e não são

⁷ Filme de curta-metragem brasileiro, de 1986, dirigido por Jorge Furtado e José Pedro Goulart.

reconhecidas. As reconhecidas, os marcos normativos do reconhecimento as precarizam e subalternizam sua forma de existência.

Aquilo que está sendo apagado quando me anuncio e me apresento em primeira pessoa é justamente tudo aquilo que me constitui e me desampara desse lugar de primeira pessoa. O desamparo ocorre nessa perspectiva de um apagamento social, de todas as minhas referências históricas, que me lança numa escuridão completa. Quando eu me apresento, falo numa língua que me habita e não ao contrário, sou eu que habito a língua portuguesa, ela que constitui meu horizonte de mundo como horizonte de significação e que chega até a mim através de outros que desconheço. Quando me apresento, evoco uma série de histórias e significados que é a condição de gênero, vínculo com uma história familiar. Ou seja, completamente habitado por uma série de outros, que quando performo / apresento a minha existência estou me descentrando, porém, não apreendo esse descentramento. Pelo contrário, o que sai apreendido para mim – para efeito de comunicação, de reconhecimento – é a individualidade.

Nessa perspectiva, Butler diz que toda vez que relato a mim mesma / que me apresento em primeira pessoa, estou colocando em cena tudo aquilo que me deu lugar, a centralidade da minha existência / individualidade, mas que ela fica apagada. Toda vez que eu me anuncio eu me fixo, me instituo e isso tem o ganho da individualidade. Porém, têm uma perda, e eu não sei qual é, porque esse apagamento é necessário para que eu me anunciasse em primeira pessoa. E ela diz que toda instituição de poder que se faz através desse chamado e da resposta que a primeira pessoa dá (onde ela não é pessoa antes de responder, ela se torna sujeito ao responder e onde o corpo se personaliza ao responder) se dá a custo de uma perda que não sabemos identificar, e só foi possível através dessa perda. Assim, toda afirmação do poder, da figura da personalidade ela produz melancolia, que é a internalização de um objeto que vai estar irreconhecível como tal, estará irreconhecível enquanto objeto perdido e essa seria a diferença entre o luto e a melancolia.

No luto é possível identificar o objeto perdido, antes de qualquer coisa, um objeto foi perdido, no caso da melancolia não conseguimos identificar se quer que um objeto foi perdido. Disso parte a hipótese de Butler que o poder age e se institui a partir de um processo de melancolização dos corpos que têm o poder como suporte.

Existem formas de sofrimento que dizem respeito não especificamente à adaptação ou não da individualidade do eu às regras coercitivas que estão disciplinando os corpos e as

formas de existir. Mas talvez exista ali um caminho de reflexão sobre o sofrimento psíquico em termos de responder ao poder como individualidade.

Se toda organização social produz discurso e funda os discursos, por que o poder nos chama a responder em primeira pessoa? Como estamos nós em relação a isso num mundo em que os discursos parecem não mais nos alcançar? Talvez se esteja demandando a elaboração de um objeto que não só está perdido mas que o próprio discurso que o chama também está perdido.

2.3 PRECARIEDADE EM MEIO A NECROPOLÍTICA

O termo necropolítica aparece em relação ao conceito de biopoder, de forma geral temos três opções para pensar como a biopolítica se relaciona com a necropolítica. Achille Mbembe (2018) pensa tal conceito inicialmente em 2003, de modo que percebe que o conceito de biopolítica como uma gestão de corpos vivos não dá conta de representar o que acontece nas periferias e colônias, no qual ocorre uma gestão política da morte, do sofrimento físico, da humilhação e não da gestão do corpo vivo. A segunda possibilidade de leitura corresponde à discussão apresentada em *Da biopolítica à necropolítica: variações foucaultianas na periferia do capitalismo* de Leomir Cardoso Hilário (2016) em que a necropolítica corresponde a um momento no qual o capitalismo se encontra em fase terminal ou pelo menos em “fase sistêmica aguda”, como seria o caso do Brasil. Nessa perspectiva a necropolítica diria mais respeito ao contemporâneo; e no qual a modernidade teria se instaurado no regime de uma política dos corpos vivos e vem avançando na decisão de um regime político de produção de morte. A terceira possibilidade de leitura viria de Agamben (2014) em *Homo Sacer* que se utiliza do termo Tanatopolítica, em que compreende que toda política sobre a vida é também sobre a morte, e que o conceito de biopolítica e biopoder apontam também a gestão sobre a morte, ou seja, a gestão sobre as formas de viver implicam também sobre os modos de morrer.

Inspirado pela teoria crítica, Leomir Cardoso Hilário (2016) defende “a possibilidade e pertinência de uma crítica radical adequada ao século XXI como uma forma de teoria crítica periférica, isto é, uma teoria crítica do capitalismo efetuada desde a periferia como uma boa tentativa de compreensão do mundo atual”, e se aproxima do pensamento de Achille Mbembe para pensar a condensação de sua noção de necropolítica e a tarefa de resgatar a

potencialidade crítica quanto de exercê-la a partir da periferia do capitalismo. Sendo assim objetiva apresentar um suposto déficit periférico existente na obra de Foucault por meio da posição do historiador italiano Domenico Losurdo em que lhe serve como introdução e ponto de partida, pois acredita que justamente a partir da periferia do capitalismo emerge uma leitura inovadora como de Mbembe, a qual faz com que os conceitos foucaultianos sirvam à análise das atuais formas de poder em voga na periferia do capitalismo, adequada à descrição e explicação de processos de barbárie em curso em países como o Brasil, tendo em vista que os conceitos de Foucault seriam eurocêntricos.

Achille Mbembe (2018) aponta a compreensão de necropolítica como uma análise crítica dos fenômenos de violência próprios da periferia do capitalismo, em que o desmantelamento do Estado de Bem-Estar Social se concretiza por meio da barbárie, em que a era de crescimento de direitos individuais e políticos é substituída pela fase de declínio e retirada desses mesmos direitos. E o movimento de desconstrução do Bem-Estar Social é feito também por meio do agravamento das tendências que sempre foram a regra na periferia brasileira do capitalismo: exclusão, barbárie e autoritarismo. Como um dos exemplos da necropolítica na periferia do capitalismo, Hilário (2016) aponta a intervenção em relação à criminalidade tanto em relação às prisões quanto ao *modus operandi* da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro, que consiste, segundo ele, em eliminar sistematicamente a massa considerada supérflua, aquele cuja força de trabalho já não é mais necessária ao modo de reprodução do capital em sua fase atual converte-se em portador de uma vida matável. Hilário argumenta que:

Aquelas instituições disciplinares – escolas, prisões, hospitais etc. – estão definhando na atualidade, razão pela qual se pode afirmar que as formas de sociabilidade próprias do capitalismo entraram em estágio de decomposição. Vejamos o exemplo da prisão. A população carcerária brasileira cresceu 30% em 20 anos, de 1990 até 2010, tendo crescido numa taxa 15,7 vezes maior do que a taxa de crescimento da população nacional. Aquela ideia de que o sistema carcerário operava no sentido positivo, isto é, ressocializador, constituindo-se enquanto espaço no interior do qual os indivíduos que cometiam crimes eram relançados para a sociedade melhores do que ingressaram, hoje é capaz de provocar risos (HILÁRIO, 2016).

A política de morte perpetrada pelos aparatos policiais do Brasil constitui a paisagem da necropolítica atual, no quadro da crise mundial contemporânea. O autor se aproxima de Hegel para indicar que “a sociedade moderna produz um resto que não se integra”, ao que Hegel chamou de “plebe”. Diante dela, o meio mais eficaz é o de “abandonar os pobres ao seu destino e entregá-los à mendicância pública” (HILÁRIO apud Hegel, 1997, p. 209). De modo

que racionalidade moderna tinha um resto, a plebe, que não se inscreve em sua lógica. Uma lógica que consiste numa inclusão total da forma social possui a contradição de um extermínio indireto daqueles que restam. Essa sugestão endossada por Hegel, no entanto, já não basta mais deixar a plebe entregue à sua própria sorte, o que implica certa aniquilação passiva das massas que restam, mas sim passar a ativamente destruí-las por meio da força policial legitimamente ancorada no Estado. Esse pensamento demonstra a ação biopolítica sendo tendencialmente substituída por uma ação necropolítica (Ibid.).

Pensando juntamente a Leomir Hilário, a necropolítica atua no Estado brasileiro como funcionamento de um Estado na periferia do capitalismo em tempos de crise, e o que Mbembe descreve como a forma social que não inclui seus membros, mas os exclui e os mata isso está em funcionamento no Brasil, o que só se expande. Hilário percebe que falta um ponto a ser questionado no pensamento de Mbembe que é a noção de crise do capitalismo, ou seja, a crítica que se faz ao conceito de Foucault também se deve fazer a Mbembe. A necropolítica ganha força porque ela instaura uma relação de sujeito e poder no vetor da destrutividade e não no vetor da produtividade ou produção de subjetividade como diz pensar Mbembe (Ibid.).

Hilário pensa ainda a necropolítica como um processo sócio-afetivo que tenta transformar a angústia difusa em medo concentrado por intermédio de uma figura hostil desenvolvendo no lugar da angústia difusa um ódio como paixão construída politicamente e como saída dessa travessia da angústia ao ódio se faz emergir o desejo de morte dessa figura hostil. Esse imaginário da morte o parece como de “tempos necropolíticos”, nos quais se realizam a dissolução passiva do capitalismo, sem movimento social e ver os próprios mecanismos do capitalismo ruindo como o desmatamento da Amazônia, a pandemia covid-19. O capitalismo está colocando para si mesmo os próprios obstáculos, e nossa crise vai se tornando rastejante. A crítica ao capitalismo desaparece e entra em cena a morte dos grupos mais precarizados e a dissolução social. Em meio à sociedade periférica brasileira se deve fazer entender esses tempos de dissolução social e o desafio é pensar como escapar da necropolítica.

A condição política do próprio corpo orgânico/ biológico, ou seja, da vida nua⁸ (*Zoe*), é a marca de uma vulnerabilidade radical e essencial que para Butler se revela muito exemplarmente nos momentos em que estamos diante de perdas. Ela percebe que o luto evidencia a impossibilidade de vivermos isoladamente pelo fato de sermos dependentes em

⁸ Discussão abordada por Giorgio Agamben em *Homo Sacer*.

condição de sobrevivência, desde ao nascer, pela presença de outros. Assim, o luto que ao mesmo tempo nos desampara, nos vulnerabiliza, e evidencia nossa impossibilidade de vivermos sozinhos. Ou seja, só existimos em relação a outros. A pandemia no Brasil teve efeitos catastróficos, milhares de mortos, milhares de desempregados, a miséria entrando cada dia mais nas casas dos brasileiros, os sonhos em ruínas. O cenário de caos escancarou os problemas que a população já enfrentava, no entanto, o que mais nos deixou em completo estado de choque, era dia após dia perdemos amigos, familiares, conhecidos, pessoas morrendo por falta de leitos, oxigênio, entre outras diversas situações. O número de mortos crescia tanto, chegando ao ponto que talvez fomos nos acostumando com ele. Eram vidas, mas noticiavam números. E números são só números, sem histórias.

Em entrevista ao site Carta Maior, Butler (2020) anuncia o luto como um ato político em meio à pandemia e suas desigualdades sociais. E Mbembe⁹ também comenta os efeitos da pandemia e afirma que “a pandemia democratizou o poder de matar” e explica como a necropolítica aparece em torno de como o vírus não afeta todas as pessoas da mesma maneira: “o sistema capitalista é baseado na distribuição desigual da oportunidade de viver e de morrer”, de modo que essa lógica do sacrifício sempre fez parte do neoliberalismo e que Mbembe (2020) acredita que deveríamos nomeá-lo de “necroliberalismo”. E para fazer o luto dessas mortes em massa é necessário, de acordo com Butler, se questionar sobre as razões políticas que viabilizam a estrutura e a magnitude dessas disparidades da pandemia.

Judith Butler (2020) expõe nessa entrevista que a pandemia evidencia uma vulnerabilidade global e todos nós somos vulneráveis ao vírus porque, sem imunidade, somos vulneráveis à infecção viral proveniente de superfícies ou de outros seres humanos, sendo assim, a vulnerabilidade não é apenas a condição de ser potencialmente prejudicado por outro. Somos interdependentes de nossas vidas corporais e sociais e entregues desde o início a um mundo de outros e essa dependência não termina precisamente na idade adulta e para sobreviver, absorvemos algo. Desse modo ela explicita que somos afetados pelo meio ambiente, pelos mundos sociais e pelo contato íntimo e isso define nossas vidas sociais corporificadas. A pandemia coloca em cena a vulnerabilidade ampliada à doença de todos aqueles que não têm acesso ou não podem pagar pelos cuidados de saúde, e houve a identificação de “grupos vulneráveis” - aqueles com maior probabilidade de sofrer o vírus

⁹ De acordo com o site Folha de São Paulo, disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/03/pandemia-democratizou-poder-de-matar-diz-autor-da-teoria-da-necropolitica.shtml>

como uma doença devastadora e como uma ameaça à vida - e contrastá-los com aqueles que têm menor risco de perder suas vidas a partir do patógeno. Ela aponta ainda pelo menos duas lições sobre a vulnerabilidade na pandemia: “ela descreve uma condição compartilhada da vida social, de interdependência, exposição e porosidade; ela nomeia a maior probabilidade de morrer, entendida como a consequência fatal de uma desigualdade social disseminada”.

A filósofa enfatiza que estamos vendo o discurso da "saúde da nação" deslizar para "saúde da economia". Assim como pensa o governo brasileiro que a economia deve ser revigorada, ainda que o vírus fique mais livre para circular, ameaçando a vida das pessoas mais vulneráveis.

Em suma, com a pandemia podemos identificar mais claramente essa forma de gestão social a qual estamos submetidos, a qual aqui chamamos de necropolítica. Nessa perspectiva, Safatle¹⁰ nos chama a atenção para que para entendermos as tendências imanentes ao modelo neoliberal em sua mais nova atualização, devem-se voltar os olhos para países de inserção periférica como o Brasil, laboratório de neoliberalismo autoritário (sic.). A decisão do poder soberano sobre quem deve morrer nos remete a lógica colonial e o racismo constituinte, a dinâmica colonial consiste na consolidação de um sistema de partilha entre dois regimes de subjetivação, no qual, um reconhece sujeitos como pessoas e no outro reconhece sujeitos como “coisas”, os vivíveis e os não vivíveis, os visíveis e os não visíveis. Ou ainda, os que as mortes são dignas de nomes e história social estampadas nas manchetes de jornais e os que se somam a meros números, ou nem isso.

Somos convocados a perceber como o poder age a partir dessas e outras distinções, como ele opera principalmente em silêncio. Devemos insistir na percepção de como opera o regime necropolítico que objetiva silenciar as lutas de classes nos países com experiências coloniais. E pra encerrar esse capítulo e iniciar o próximo é importante enfatizar que trazer a necropolítica pra nossa gramática significa afirmar que os vencidos da história nunca cessaram de lutar e agir contra a opressão.

¹⁰ Para além da necropolítica de Vladimir Safatle, disponível em : <https://www.n-1edicoes.org/textos/191>

CAPÍTULO 3: REMEMORAR COMO GESTO DESTRUTIVO NA LUTA CONTRA O APAGAMENTO E A BARBÁRIE

Pensar o conceito de rememoração aliado à noção de desamparo e precariedade é o que de fato nos lança a um possível percurso de *Erfahrung*. O gesto de rememorar, percebido aqui como de caráter destrutivo, nos permite reivindicar nosso lugar em meio ao apagamento social que se instaurou em nossa sociedade. A *Experiência vaga-lume* que intitula este trabalho nos convoca a não sucumbir ao excesso de luminosidade neoliberal e a fazer rede com o coletivo dos seres desamparados e precários, recuperando a narração dos vencidos e sua transmissibilidade de cunho político, tendo em vista que nossa experiência ocorre enquanto sujeitos políticos, e que sobre escombros que nossa história se ergue e fazendo com que cada sujeito vaga-lume seja visto e ouvido como parte da história da humanidade.

O conceito de rememoração remete ao contexto bíblico e judaico da obrigação do povo de Israel de lembrar e não esquecer, recordar o cativeiro no Egito e sua libertação por Iahweh. Pensamos assim que esse conceito nos ainda é válido nos dias atuais em que se faz extremamente necessário lembrar e não esquecer nosso exílio, nossa precariedade, nossa catástrofe, nossas lutas passadas e diárias. A *Eingedenken* é traduzida por Gagnebin e outros autores, por rememoração. Gagnebin evoca que no ensaio *O Narrador*, Benjamin utiliza esse conceito para “caracterizar o esforço de memória que deseja eternizar o destino de um herói singular, de uma viagem ou de uma luta específica, em oposição à memória narradora de múltiplos destinos e aventuras”¹¹.

A rememoração se caracteriza como a dinâmica do lembrar e do esquecer, de modo que “nada renova tanto quanto o esquecimento”, o que ressurgir da memória, assim como a memória involuntária de Proust ressalta “aquela que lembra daquilo que não quer lembrar, daquilo que lhe escapou, daquilo que não tinha dominado, mas de que tinha justamente esquecido” (Ibid.).

Em *A Imagem de Proust*, Benjamin (2012, p. 37) deixa claro sua profunda admiração pela narratividade de Proust, referindo-o como o que inaugura um gênero literário e/ou ultrapassa a excepcionalidade das grandes obras. Ao lê-lo Benjamin encontra trabalho de reconhecimento da função da memória e do esquecimento, em que o historiador materialista submete o esquecimento a um questionamento político. E se coloca em favor a “escovar a história a

¹¹ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, Aura e Rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 233.

contrapelo”, ou seja, a contar a história resistindo ao esquecimento dos vencidos, num reconhecimento à luta dos proletários. A narração a partir da história materialista de Benjamin não se afasta do caráter político e ético, sendo assim, o lembrar e contar a história significa interromper com o tempo capitalista, maquínico, cronológico. É resgatar o passado, e fazer existir outras possibilidades de futuro.

A rememoração é apresentada diante de imagens, numa relação totalmente diferente entre passado e presente, do que habitualmente. A rememoração, no caráter benjaminiano, configura como o paradigma do despertar. Despertar dos sonhos fantasmagóricos (um pesadelo no qual partilha toda a sociedade burguesa), que buscam esquecer evitando exatamente o momento doloroso do despertar. Doloroso porque a história aparece sempre marcada pela morte, pela catástrofe em permanência, da eterna repetição, da “teologia do inferno”.

Benjamin (2012, p. 47) nos diz que Proust vencida a tristeza de sua vida interior e construiu com os favos da rememoração uma casa para o enxame dos seus pensamentos. De modo que o procedimento da narrativa de Proust não é a reflexão, mas a presentificação, pois ele se encontra permeado pela verdade de que não temos tempo de viver os verdadeiros dramas da existência que nos é destinada. E é isso que nos faz envelhecer, e nada mais. As rugas e dobras do rosto são as inscrições deixadas pelas grandes paixões, pelos conhecimentos que nos falaram, enquanto nós os proprietários, não estávamos em casa.

É nessa perspectiva que Agamben (2012, p. 109) vai nos alertar que a concepção da história é acompanhada por uma implícita experiência de tempo, em que a principal tarefa da revolução não seria simplesmente mudar o mundo e sim mudar o tempo. Para Benjamin o tempo histórico jamais poderia ser confundido com o tempo cronológico – mecânico e sem valor subjetivo. Podemos até cogitar que tanto os modos de sofrer quanto os modos de “tratamento” do sofrimento equivale ao modo de viver como forma de produção de produção de sentido e de constituição da subjetividade, correlacionados a precariedade da experiência e da “precariedade” do tempo, de modo que é o tempo cronológico que organiza nossas vidas.

Gagnebin menciona que Benjamin (2012, p. 16) compartilhava com Proust a preocupação de salvar o passado no presente, graças à percepção de uma semelhança que transforma os dois. De modo que “transforma o passado porque este assume uma nova forma que poderia ter desaparecido no esquecimento; e transforma o presente porque este se revela como a

realização possível da promessa anterior - uma promessa que poderia se perder para sempre, que ainda pode ser perdida se não for descoberta, inscrita nas linhas atuais”.

Quando Benjamin cita o véu tecido por Penélope, podemos perceber a atividade de tessitura do esquecer e do lembrar na produção de narratividade. Num movimento de vai e vêm, construção e desconstrução no que remete a rememoração. Nessa perspectiva Benjamin destaca o conceito de rememoração, a fim de ressignificar a história, a história compreendida não como linearidade mecânica, mas no entrecruzamento de presente-passado-futuro, em que a história é compreendida como narrativa.

Há uma importância da citação para Walter Benjamin que não a percebe como apenas uma referência a outro texto, e sim “referência a um texto *de um passado mais ou menos remoto*” porque a citação promove uma aliança entre presente e passado e, sobretudo, evidencia o posicionamento do autor com relação a esse passado. Nessa perspectiva o ato de citar é fazer uma rememoração (*Erinnerung*) do passado a partir de uma imagem que se faz no presente (OTTE, 1996). Sendo assim, propomos acessar o passado para que através das luminosidades da rememoração possamos pensar e analisar nosso contexto social para que criemos estratégias de enfrentamento às ondas intempestivas que nos atravessam. Com esse exercício de pesquisa e pensamento nos colocamos em vias de inteligibilidade e desvio em torno das imagens do passado que precisamos reconhecer para nos conectarmos com o presente.

Georg Otte (1996) nos sinaliza que Benjamin situa a rememoração no âmbito religioso quando escreve as *Teses Sobre o conceito de História*. Benjamin é inspirado pela religião judaica e “cita a Torá como ele cita também Marx”, no sentido de que o presente e o passado “se unam em torno de um acontecimento” afirma Otte. Ele se inspira e cita de diferentes formas aquilo que pra ele se tornou experiência, um saber com autoridade e que abre possibilidade de um porvir. Para Benjamin é extremamente valioso se voltar às origens de sua formação para uma profundidade semântica, a rememoração “tece a rede que em última instância todas as histórias constituem entre si”, ela “funda a cadeia da tradição, que transmite os acontecimentos de geração em geração” (BENJAMIN, 2012, p. 228).

Trazer as reflexões benjaminianas para o contexto brasileiro evidencia que:

[...] a opressão colonialista não é apenas uma questão do *espaço* geopolítico, mas também do *tempo histórico* e que a emancipação político-cultural das colônias não passa apenas pela independência da colônia em relação à metrópole, mas também pela independência do presente em relação ao passado. A citação livre do passado

pressupõe que o presente não seja considerado como resultado de um determinado passado, mas como lugar autônomo de sua permanente reavaliação (OTTE, 1996; grifos do autor).

Na tese VIII Benjamin (2012, p. 245) nos orienta que precisamos construir um conceito de história onde “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ (*Ausnahmezustand*) em que vivemos é a regra”, assim iremos perceber que a nossa tarefa é criar um verdadeiro estado de exceção a fim de nos posicionarmos contra o fascismo. O conceito de história que ele nos propõe, aponta que o passado poderia ter sido diferente, assim percebemos que a história oficial que nos contam nas escolas brasileiras é de um passado onde se desconhece a versão dos vencidos, se desconhece os grandes nomes e rostos dos lutadores das batalhas que garantiram diversos direitos que hoje usufruímos. E é no presente que podemos criar outras possibilidades de futuro. A história não é linear e mecanicista e sim um entrecruzamento de presente, passado e futuro.

A rememoração desmistifica o historicismo que percebe a história como um *continuum* no qual o progresso é relacionado à capacidade de aperfeiçoamento inerente à humanidade. Maria João Cantinho (2003) explicita¹², que a memória e a rememoração se opõem, no sentido que a memória protege as impressões e é essencialmente conservadora, e a rememoração é destrutiva, visa desintegração. A rememoração é entendida aqui como um gesto aniquilador que encerra em si uma pretensão redentora que obriga as coisas a significar.

É a partir da própria vivência de Benjamin durante a ascensão fascista em meio à guerra que ele vai escrever em forma de teses, apontando a necessidade urgente de perceber as semelhanças com o passado e repensar a nossa relação com ele. Para isso, Benjamin acredita ser preciso uma teoria da história para que se possa encarar o fascismo. Percebendo a história como catástrofe. Benjamin acredita que uma das características do fascismo é criar uma máquina para triturar o passado histórico. Nessa perspectiva ele pensa a urgência de recontar a história a partir do olhar dos vencidos, conhecendo as lutas e conquistas do proletariado que foram silenciadas pela história oficial burguesa, ou seja, a rememoração seria também ato de resistência.

Há imensas possibilidades de conexão entre o contexto histórico de Benjamin e o que vivemos atualmente no Brasil. As teses são de uma atualidade extrema por conta do negacionismo histórico, em que podemos perceber como exemplo o atual presidente do Brasil

¹² Seguindo o pensamento de Theodor Reik.

que se nega reconhecer a destruição da Amazônia em meio ao maior número de todos os tempos de queimadas, se nega a reconhecer a catástrofe da pandemia covid-19 em seus milhares de mortes que deixa o Brasil como o segundo país com mais mortos¹³, e o colapso nas redes hospitalares. É o fenômeno político fascista que nega a realidade e quer contar a história a partir de seus desejos e ambições.

Na tese VI Benjamin afirma:

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘tal como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma recordação, como ela relampeja no momento de um perigo. Para o materialismo histórico, trata-se de fixar uma imagem do passado da maneira como ela se apresenta inesperadamente ao sujeito histórico, no momento do perigo. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Ele é um e o mesmo para ambos: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso tentar arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como redentor; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é *privilégio exclusivo* do historiador convencido de que tampouco os mortos estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer (BENJAMIN, 2012, p. 243-244).

A ideia de conhecer o passado como ele foi de fato é uma ideia positivista, se acredita que o passado se encontra no que já passou e que se consegue descrevê-lo em completude a partir das técnicas do historiador. Já Benjamin acredita que a história parte do seu presente, de suas questões e necessidades. O saber está articulado a nossa experiência, a nosso corpo, ao mundo que vivemos. Benjamin transforma o saber histórico em nossa capacidade de nos conectarmos com o passado como um ato de rememoração.

O momento em que vivemos hoje no Brasil principalmente com a ascensão do fascismo da extrema direita no poder, o colapso econômico, a pandemia em descontrole total sem um líder que gerencie ações responsáveis, é um momento de perigo e precisamos de sensibilidade perceptiva para capturar certos passados que vem nos conectar conosco agora. De certa maneira podem estruturar narrativas que serão passadas às gerações futuras, respostas políticas, de modo que ações advêm de narrativas¹⁴.

A interpelação política de Walter Benjamin, “puxar o freio de mão”, possui caráter de extrema urgência do trem progresso-capitalista, que nos direciona a catástrofe da história

¹³ Neste momento em que escrevo 13/03/2021.

¹⁴ Discussão apresentada por Márcio Seligmann-Silva em Walter Benjamin: um conceito de história para tempos de emergência.

humana. O freio do trem suicida ao qual Benjamin nos convoca é um ato de revolução e, sobretudo, de sobrevivência.

Benjamin evidencia em seus últimos escritos a urgência de uma reconstrução do passado em busca de outras possibilidades de futuro, de outros modos de existência. Assim, num gesto de caráter destrutivo e violento nos interpela a restaurar a história em outra instância temporal, a fim de reparar as injustiças sofridas pelos vencidos, através do contar histórias, de recontar a história.

Nosso filósofo se opõe inteiramente à visão progressista e otimista da história, por sustentar que o progresso é regido por uma temporalidade mecânica e vazia de sentido. O marco da Primeira Guerra Mundial evidenciou transformações sociais, onde o sentido da existência humana não era mais pautado por transmissão de conhecimento com base na tradição, não mais regido por uma memória coletiva. O que conduziu Benjamin a uma visão pessimista da história e a sentir em sua própria carne a falência de crença no progresso. No entanto, muito antes de vivenciar os efeitos catastróficos da guerra ele compreendeu as causas que seguiria o curso da história em sua narrativa homogênea. É em meio às ruínas do seu contexto histórico que Walter Benjamin organiza o pessimismo e acredita em outra concepção da história, numa “esperança messiânica”, num gesto revolucionário no presente para salvar o passado e construir um futuro.

Jeanne Marie Gagnebin (2006, p. 11-12) em *Lembrar Escrever Esquecer* nos diz que a memória dos homens se constrói entre dois polos: o da transmissão oral e da conservação pela escrita, ambas não dão garantias de duração, porém, testemunham a magnitude e fragilidade da existência em seu esforço em dizer-se. A palavra rememorativa não tira suas forças da conservação do passado, dentre outras coisas, mas, do apelo à felicidade do presente, “da exigência da vida justa dos homens junto a outros homens”, de uma “vida boa” pela via de Butler e Adorno. Para Gagnebin, “ouvir o apelo do passado significa também estar atento a esse apelo de felicidade e, portanto, de transformação do presente, mesmo quando ele parece estar sufocado e ressoar de maneira quase inaudível”.

Os primeiros escritos de Benjamin sobre a experiência já se entrelaçaram ao campo da memória, no qual ambas assumem um caráter histórico. Percebemos o ato de rememorar como um trabalho arqueológico, tendo em vista o texto *Escavando e Recordando* de Walter Benjamin em que a memória é percebida como base e/ou via, “tal como o solo o é para aquele que escava” (GATTI, 2002, p. 13). O rememorar entrelaça o presente e o passado,

esquecimento e lembrança, porém, não é uma prática com garantias de êxito porque também está relacionada ao acaso, ao inesperado, onde a atividade no presente depende de entrar em contato com o passado e desse encontro se tornar então experiência. Esse gesto de escavar e recordar o passado acontece descobrindo-o em camadas, apontando a importância para o presente de quem o faz nesse (re)encontro que possibilitará a experiência do sujeito.

Elaborar o passado é de suma importância principalmente no momento atual do cenário brasileiro. O tema da memória é estudado em diversos campos de saber, e na psicologia social não se trata somente de objeto de estudo, mas de uma tarefa ética, no qual “nosso dever consistiria em preservar a memória, em salvar o desaparecido, o passado, em resgatar, como se diz, tradições, vidas, falas e imagens” (GAGNEBIN, 2006, p. 97). Há algumas especificações a serem tratadas como as denúncias apresentadas por Walter Benjamin tratadas no primeiro capítulo, em não estarmos mais inseridos em tradição de via oral e coletiva e “termos o sentimento de caducidade da existência e obras humanas” como nos diz Gagnebin. Assim, evidencia a necessidade de se criar gestos de cunho destrutivo e construtivos de rememoração e elaborar o passado para “salvar” o presente e o futuro.

3.1 SOBREVIVÊNCIA DA ARTE DE CONTAR HISTÓRIAS

Analisando o contexto social brasileiro fascista e as denúncias de Walter Benjamin, percebo que ao nos convocar a confessar a barbárie¹⁵ instaurada em nosso modo de viver. Benjamin demonstra a oportunidade de que ela possa “nos impelir para frente”, a recomeçar a partir das ruínas através dos rastros de grandes criadores que foram construtores. Num trabalho árduo se lançando na travessia da experiência, em que a rememoração é como dispositivo político de sobrevivências em meio à precariedade do sujeito, a arte de contar e ressignificar a minha história, a história do outro e a história da humanidade.

Era dia 06 de novembro de 2019 quando nosso grupo de pesquisa promoveu o evento *Sobrevivência da arte de contar histórias: experiência e política*, momento em que eu era recém-chegada ao programa e onde tive a oportunidade de dividir uma mesa com meu orientador da graduação e meu orientador de mestrado, era um momento de extrema alegria e já que ali eu estava rememorando meu passado e permitindo reconstruir a história. Ali estávamos para *Narrar e ouvir como experiência vaga-lume*, nome dado à mesa que

¹⁵BENJAMIN, W. Experiência e pobreza. p. 124-125, 2012.

compunha orientados por Walter Benjamin que nos alertava que a arte de narrar está cada vez mais rara nos tempos modernos, ocorrendo assim um declínio da experiência e a atividade narradora é parte essencial em sua elaboração e transmissão. Sob a sombra desse declínio perambulamos numa tentativa de narrar o inenarrável diante da cegante luminosidade do espetáculo do progresso, buscando com nossas singelas luminosidades a aparição de outros seres persistindo em nossas existências. Insistimos na importância de que mais histórias sejam contadas e contáveis, onde a narração e sua transmissibilidade obtêm cunho político, porque nossa experiência ocorre enquanto sujeitos políticos. É sobre escombros que nossa história se ergue e conta a história, nossas histórias, assim nos aparece como aposta num caráter destrutivo de escavar tudo que os vencedores da história tentam soterrar.

Como instaurar o “verdadeiro estado de exceção”? Como lutar verdadeiramente contra o fascismo? São questões que reverberam nesse trabalho e é a luz das provocações de Benjamin, que assim como estamos no momento atual brasileiro em exílio, buscamos tal transformação de nossa história. O historicismo burguês conta, numa descrição exaustiva da história, pela visão dos vencedores, e Benjamin interpreta a história a “contrapelo” (metáfora que significa olhar com atenção os esquecidos) numa aposta de uma história que poderia ter sido outra, que foi ofuscada, mas que deixou lacunas luminosas, interrogações, espaços que são sinais de alteridade e resistência. Sinais que cabe ao presente reconhecer e retomar assumindo suas promessas de alteridade e de resistência na luta histórica e política atual. Devemos indicar outras possibilidades de narrativas históricas silenciadas e apagadas.

Contar história, histórias, ou a História é o que Walter Benjamin se dedicou a fazer em diversos dos seus ensaios. O fim da narração tradicional com o advento da modernidade e suas transformações estéticas em que subvertem a produção cultural, artística e política, é o que preocupou Benjamin desde seus primeiros escritos até sua morte. Em sua estética, porque Benjamin associa as mudanças da produção e da compreensão artística a profundas mutações da percepção coletiva e individual, destaca Gagnebin em *História e Narração*. As histórias do narrador tradicional não são simplesmente ouvidas ou lidas, porém escutadas e seguidas; elas acarretam uma verdadeira formação, válida para todos os indivíduos de uma mesma coletividade. Essa orientação prática – em *O Narrador* – se perdeu e explica nossa habitual desorientação, isto é, nossa incapacidade em dar e receber um verdadeiro conselho.

Na substituição do antigo relato pela informação e desta pela sensação reflete-se a crescente redução da experiência. A narrativa é uma das mais antigas formas de comunicação,

para ela não era importante transmitir a pura objetividade do acontecimento, como faz a informação, ela integra o leitor ou ouvinte na vida do contador de histórias para passá-la aos ouvintes como experiência. Por isso, o contador de histórias deixa na experiência as suas marcas, tal como o oleiro as deixa no vaso de barro, afirma Benjamin (2019, p. 109) em *Sobre alguns temas na obra de Baudelaire*. Recontar a história é construir um saber coletivo.

Assim como aponta Eduardo Viveiros de Castro em *Involuntários da pátria* há em nosso país os que se acham “os donos do Brasil” que em última análise ocorre porque de determinado modo, permitimos e assim transcorreu através de “uma carta régia, um tiro, um libambo, uma PEC”. A guerra que ocorre no Brasil é efeito de um projeto de Estado genocida, de necropolítica, nos termos de Mbembe, que promove a exclusão e eliminação de povos indígenas, pretos e periféricos. Gostaria aqui de destacar que Eduardo Viveiros de Castro faz uma análise importante sobre o que é ser indígena, que nada – ou não somente – tem a ver com ser índio.

Ser indígena é ter como referência primordial a relação com a terra em que nasceu ou onde se estabeleceu para fazer sua vida, seja ela uma aldeia na floresta, um vilarejo no sertão, uma comunidade de beira-rio ou uma favela nas periferias metropolitanas. É ser parte de uma comunidade ligada a um lugar específico, ou seja, é integrar um povo (CASTRO, 2017, p. 188-189).

Povo, por ele compreendido como uma “multiplicidade singular”, que pertence a uma comunidade, a um coletivo de outros povos. Sendo assim, quem há de se apresentar e se identificar como indígena? Aqui entra a problematização da não identificação das massas, do não proletariado, do não periférico. Somos interpelados pelo Estado e pelas instituições de poder a nos compreendermos como indivíduos, como empreendedores, ou como marginais dignos de não reconhecimento. O apagamento histórico não é por acaso, é um projeto.

Outro dia perguntei a minha irmã: Você se reconhece como periférica? Porque eu não me reconhecia até chegar à UFF. Durante uma das aulas de subjetividade e exclusão social, houve um ponto de uma discussão em que o professor usou o termo “periférico” referindo-se a quem morava na Baixada Fluminense. Ali, naquele instante me passou um filme de toda minha história, imagens do meu bairro, do meu trajeto até Niterói. Eu sempre relacionei o termo periférico à favela, a quem reside em favelas, a imagem que me vinha imediatamente a consciência era das comunidades da cidade do Rio de Janeiro, tiros, mortos ao chão, falta de água. Que olhar limitado o meu! Aqui da minha janela não ouço tiros, nem me falta água, porém, há um entorno que nunca observei.

Há uma imagem que recordo agora de quando eu era criança, queria uma televisão com controle remoto e disse a meus pais: “esse é o meu sonho”. Mas nunca fui de “exigir” algo a meus pais porque de algum modo eu entendia que éramos pobres, já meu pai não. Meu pai dizia sempre “nós não somos pobres”, se endividou e “realizou” o meu “sonho”. Minha irmã disse: “Pai, todo mundo tem um celular, menos eu”, logo, meu pai foi a uma loja e comprou um e disse: “Toma minha filha. Você não é pior do que ninguém”. Meu pai, porteiro, nordestino, não admitia que nós percebêssemos pobres, precários, inferiores, periféricos, à margem. Sempre tentou de algum modo que fôssemos incluídas na sociedade. Minha mãe sempre nos fez compreender que tudo o que tínhamos era fruto de muito trabalho, e acima de tudo de muito sacrifício. Por mais que meu pai quisesse tamponar toda falta, havia a minha mãe que nos apresentava os vazios “encobertos”. Eduardo Viveiros de Castro esclarece que “o pobre é antes de mais nada alguém de quem se tirou alguma coisa”, e é urgente que esses vazios, essas perdas sejam descobertas. Precisamos ser apresentados à nossa história e não fugirmos ou nos envergonhamos dela.

Os índios foram e são os primeiros indígenas do nosso país (CASTRO, 2017, p. 190). Com o exemplo dos índios, que se fazem indígenas ao olharem para a Terra a que são imanentes, que tiram sua força do chão que habitam, somos convocados a nos conectarmos às nossas origens. A origem como trabalho de elaboração do passado em conexão entre os tempos.

Durante a pandemia recebi a notícia de uma tia que havia adoecido e não por Covid-19, mas por uma doença tão perigosa quanto, por câncer. Um câncer raro e terminal. Então viajei, para serra da Ibiapaba no Ceará, terra indígena do povo Tapuya-Kariri¹⁶. Quando perguntei aos moradores de lá, pouco ou nada sabem dizer sobre os Tapuya-Kariri, e sobre sua existência. De acordo com os dados do Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI) esse povo habita nos municípios de São Benedito e Carnaubal, na aldeia Gameleira. Carnaubal é a cidade de origem da minha família, é a minha origem. Não nasci, nem cresci lá, mas naquelas terras, naquelas águas me reconheci, senti pertencimento. O desejo do Estado e das instituições de poder que giram em torno do capital, apontavam para o desaparecimento dos índios e não mediram e continuam não medindo esforços para que isso aconteça, um apagamento de nossas origens e de nossa história:

¹⁶ Segundo dados do Siasi-Local, Dsei-Ce/SESAI/MS, em 28/10/2016, são 736 pessoas vivendo neste território. Disponível em: <http://adelco.org.br/centro-documentacao/terra-indigena-tapuya-kariri-de-gameleira/>

[...] Não que fosse preciso sempre exterminá-los fisicamente para isso — como sabemos, porém, o recurso ao genocídio continua amplamente em vigor no Brasil, mas era sim preciso de qualquer jeito desindianizá-los, transformá-los em “trabalhadores nacionais”. Cristianizá-los, “vesti-los” (como se alguém jamais tenha visto índios nus, esses mestres do adorno, da plumária, da pintura corporal), proibí-lhes as línguas que falam ou falavam, os costumes que os definiam para si mesmos, submetê-los a um regime de trabalho, polícia e administração. Mas, acima de tudo, cortar a relação deles com a terra. Separar os índios (e todos os demais indígenas) de sua relação orgânica, política, social, vital com a terra e com suas comunidades que vivem da terra — essa separação sempre foi vista como condição necessária para transformar o índio em cidadão. Em cidadão pobre, naturalmente. Porque sem pobres não há capitalismo, o capitalismo precisa de pobres, como precisou (e ainda precisa) de escravos. Transformar o índio em pobre. Para isso, foi e é preciso antes de mais nada separá-lo de sua terra, da terra que o constitui como indígena (CASTRO, 2017, p. 190-191)

Apagaram a história dos habitantes da Serra da Ibiapaba, de Carnaubal. Os separaram, eles não se reconhecem, quando jovens saem de suas terras migrando para cidades metropolitanas em busca de sobrevivência. Os indígenas de Carnaubais viram pobres na cidade do Rio de Janeiro, periféricos na Baixada Fluminense. A separação entre a comunidade e a terra é manobra do Estado para manter “populações administradas”, manobras de separação são executadas para distanciar sujeitos de sua sexualidade, de sua cor, de seu passado, da autonomia reprodutiva, uma “desposseção corporal radical” afirma Eduardo Viveiros de Castro.

Viveiros de Castro nos convoca a nos fazermos indígenas, a sermos povo, comunidade, a luta do índio também é nossa. A terra é dos povos e não podemos permitir mais que o Estado nos faça desaparecer, nos separar, apagar nossas referências históricas. Nos colocam como “voluntários involuntários” à morte, assim Viveiros de Castro nos interpela a nos unirmos enquanto povo indígena: “Somos os Involuntários da Pátria. Porque *outra* é a nossa vontade” (Ibid, p. 193).

3.2 EXPERIÊNCIA VAGA-LUME

É apenas o compartilhamento da narração que vai garantir que essa experiência de vida apareça em sociedade. Benjamin nos sugere essa continuação da história que está sendo narrada e de nos mantermos atentos às configurações das normas sociais que promovem o apagamento social e histórico. É diante da precariedade, do erro, do fracasso, de ausência que a impossibilidade se torna possibilidade, tendo em vista que Benjamin percebe a política

como possibilidade na contradição, de implodir o contexto de determinado objeto cultural (ação, pensamento, fala) de modo que a historiografia é descontínua porque em cada ponto da história é possível uma implosão da ideia mesma do que seja cada ponto, cada momento. Diante da impossibilidade se cria um limite, ou seja, um início. Ela vem como um sopro de precariedade, de fracasso. Assim como em Teorias da Linguagem, Benjamin ressalta que Deus ao criar o homem não nomeou o homem, ele o soprou. Essa precariedade de conteúdo, essa ausência de nome é a marca do fracasso, por isso o homem precisa ser salvo, fracassado por ser sem conteúdo.

Butler ao escrever o livro *Quadros de Guerra* disse que seus ensaios se referiam como resposta as guerras contemporâneas, pois bem, retomo esses escritos para pensarmos também a nossa guerra atual a pandemia Covid-19 no Brasil que promove ainda mais o apagamento de sujeitos, e a aparição dos corpos subalternos é possibilidade de construção de uma política outra, como nos propõe Butler. E um dos sentidos possíveis ao de *experiência vaga-lume* seria considerar estratégias políticas de apagamento e desaparecimento do que não se pode ver, ou do que é proposto que não seja visto por meio das normativas sociais.

Tendo em vista que o poder nos constitui, somos também nós o poder, e assim estamos em constante negociação com o poder e essa negociação se concretiza em cada ato corporal, atos esses que são sempre performativos, de modo que nossa forma de pensar e performar derivam da internalização dos discursos. Visto que os sujeitos são interdependentes, que não desfrutam de uma integridade ontológica, ou seja, que somos todos precários, vulneráveis. Porém, há vidas mais precarizadas e vulneráveis socialmente e historicamente do que outras. E Butler discute a noção de vida em uma série de possibilidades, mas que nenhuma delas corresponderia à possibilidade biológica e sim como forma de estar no mundo do desejo, como um movimento que realizamos em espaço público. Nessa perspectiva todas as vidas são precárias porque nenhuma vida existe sozinha e aqui também apontamos a importância da narração para a constituição do sujeito, reconhecida como a da rememoração, de uma “retomada salvadora pela palavra de um passado que, sem isso, desapareceria no silêncio e no esquecimento”¹⁷.

Apostamos juntos com os autores aqui reunidos que quando os corpos subalternos, os vencidos da história aparecem e se aliam coletivamente que o espaço público se transforma, porque é na aliança, no (re) conhecimento de nossa história que ressignificados território. As

¹⁷ GAGNEBIN, 2011, p. 3.

alianças são formas de (re) territorialização de nosso espaço, de estabelecer novas condições de poder que permitam que nós vivêssemos com nossos direitos assegurados.

Reconstruir território a partir de nossa precariedade, porque a compartilhando ela diminui e ganha sentido em experiência com sua afirmação, elaboração e transmissibilidade. A experiência da precariedade é uma forma de criar conexão, laços, vínculos.

Não se pode, portanto, dizer que a experiência, seja qual for o momento da história, tenha sido “destruída”. Ao contrário, faz-se necessário – e pouco importa a potência do reino e de sua glória, pouco importa a eficácia universal da “sociedade do espetáculo” –, afirmar que a *experiência é indestrutível*, mesmo que se encontre reduzida às sobrevivências e às clandestinidades de simples lampejos na noite (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 148, grifos do autor) .

O sujeito da experiência se constitui no *devenir* em meio aos vaga-lumes que resistem ao desaparecimento na sociedade do espetáculo, em meio às trevas promovem luminosidades para que outros sujeitos apareçam e juntos formem alianças e tomem seus espaços.

Butler conta em algumas entrevistas que aos 14 anos tinha confronto com a comunidade escolar, de modo que sua família judia passou por um processo de americanização, e ela teve dificuldade de lidar com múltiplas identidades, como: Eu sou filósofa? Eu sou mulher? Eu sou lésbica? O que Eu sou efetivamente? E ela passou a então se questionar sobre o que quer dizer “Eu sou”, percebendo que isso remete a uma constituição ontológica do sujeito e o que há é uma constituição ontológica da precariedade do sujeito. Há nessa discussão também uma crítica à noção de identidade, no sentido de que ela não é capaz de dar conta da complexidade do sujeito. A produção de identidade categórica seriam formas de excluir outras experiências, experiências que nunca se concluem porque estão no campo do “por vir”. A identidade é apontada por Butler como dispositivo social de reconhecimento, que viabiliza o reconhecimento e a norma.

Para nossa autora é dentro da norma que se produzem os sujeitos e os que não se enquadram são percebidos como patológicos e / ou desviantes. Os discursos das “práticas sociais” de normalização promovem as identidades viáveis e inteligíveis. Interessa-lhe então entender como funcionam as operações do poder e as forças produtoras das diferenças. Foucault¹⁸ explicita como se produzem as zonas de exclusão, de confinamento para um conjunto de corpos e identidades, de formas de vida que desviam da noção de normalidade. E esses desvios podem acontecer de diferentes maneiras – como na loucura que tem a ver com

¹⁸ Vídeo: Foucault por ele mesmo

a constituição do binário razão e desrazão. Há uma regulação discursiva que vai regular o que é da ordem do que, como exemplo: o que é masculino e o que é feminino; essa regulação se dá numa grande produção de identidade intensiva e diariamente, ou seja, aprendemos como ser homem e como ser mulher constantemente através das instituições sociais como a família, a escola, em filmes, *outdoor* etc.

O conjunto de corpos / sujeitos / formas de existir que não são compreendidos no seio da norma, Butler nomeia de corpos abjetos. É um corpo que não tem integridade ontológica e não obtêm reconhecimento social digno, não tem reconhecimento dentro da normalidade, de corpos inteligíveis. No entanto, mesmo não sendo inscrito pela norma é capturado por ela, como corpo desviante e se aloca no campo da patologia, ou da animalidade, ou da inumanidade.

Em *Vida psíquica do poder*, Butler (2017) aciona uma noção de sujeito que é resultado de construções sociais que o interpelam e o produzem, mas também é um Eu que “extrapola” a natureza e as construções sociais. Para Butler não existe somente uma construção / imposição social, e sim atos performativos que irão realizando uma materialidade do sujeito, ou seja, na medida em que eu ajo de determinada forma eu estou construindo um ser mulher. Eu construo fazendo. Nos meus atos eu demonstro ao outro uma possibilidade de ser mulher, de ser pesquisadora, de ser psicóloga, de ser militante. Butler percebe que as composições sociais vão se construindo e desconstruindo ao longo da história.

(Se também somos nós o poder, e nossos atos performativos que constituem a história da humanidade, a luz de Walter Benjamin e Butler somos convocados a performar de outra maneira, promovendo alianças para recontar a história dos vencidos e “salvar” o futuro da humanidade dessa catástrofe em permanência?).

Butler vai tentar encontrar um elemento constituinte naquilo que chamamos de vida, esse elemento que nos constitui vai chamar de precariedade. Uma fragilidade em comum em que primeiro ela vai pensar a questão da vulnerabilidade que a orienta a pensar a situação da Palestina, os atentados terroristas, e aqui especificamente vamos aproximar essa discussão da situação política brasileira atual.

Outra exemplificação é o documentário – *Examined life – Judith Butler & Sunaura Taylor* (2010)¹⁹ – citado acima, em que Butler caminha com Sunaura e percebe que a

¹⁹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kOHZaPkF6qE>

deficiência diz respeito à produção social da incapacidade de um corpo. E essa produção se dá mediante a estigmatização desse corpo, e diante de um ideal não deficiente, um ideal normal. A construção da normalidade e idealidade irá engendrar práticas de exclusão, de outras formas corporais que não se adequam ou que não se assemelham, o que a Teoria Queer chama de corpo normatividade. Quando Sunaura pede ajuda para colocar café com a boca, causa incômodo aos que a observam, porque denuncia a ilusão de normalidade e da independência, oscilando a própria precariedade da existência.

Quando se postula no século XVIII a ideia de humano natural, humanidade partilhada de todos nós, cria-se ali a necessidade de fundamentar essa humanidade e de fazer parecer que somos todos de uma condição de base humana, quando veremos na prática que a noção de humanidade é uma noção moral em certo sentido, e uma noção que não corresponde a espécie e que pode ser acessada e rechaçada ao longo da vida. O campo significativo que chamamos de humanidade está constantemente em disputa, de maneira que quando alguém estupra outro, diz-se que esse não é humano e sim um monstro, quando uma pessoa é boa fora do comum, diz-se que não é humano e sim um anjo. Assim, todo comportamento percebido como excessivo será desumanizador. Esse corpo que não consegue ser compreendido, quando aparece em público provoca denúncia do caráter fictício da norma. Porque os ideais normativos são fictícios e em dado momento inventados.

No conjunto das problematizações levantadas por Butler, as formas de organização dos saberes e movimentos sociais, estão no centro da crítica à noção de sujeito. E essa discussão se encontra mais amplamente discutida em *A vida psíquica do poder*. Nesse texto a filósofa afirma que todo sujeito é precário porque não desfruta de uma integridade ontológica.

Butler (2019) discorre sobre as vidas que podem ser vivíveis e visíveis a fim de questionar os processos de humanização e desumanização, e defende outra postura de luto decorrente de inúmeras perdas vivenciadas por via de violência aos sujeitos precários. A autora nos mostra que se deve haver uma afirmação, pelos seres precários, da vulnerabilidade e da violência que institui a vida política. Tendo em vista que há precarização de mais vidas do que outras, ou seja, as que são reconhecidas como humanas e as desumanas, as passíveis ou não de luto. A afirmação resultaria num gesto de interrupção no ciclo da violência, uma aparição do sujeito em sua precariedade. A filósofa considera a vida política em sua dimensão em torno da exposição à violência, da vulnerabilidade à perda e o trabalho de luto, numa busca de base para a comunidade mediante tais condições.

A experiência do luto é percebida por Butler como um trabalho transformador, um trabalho que de fato pode transformar a dor, o sofrimento. A autora ao pensar sobre o trabalho que envolve o luto, me remete a um trabalho de experiência (*Erfahrung*), de modo que esse trabalho mudará o sujeito para sempre, tendo em vista o anseio por se submeter a um não saber, ao inesperado “podemos tentar escolhê-lo, mas pode ser que essa experiência de transformação desconstitua as possibilidades de escolha”. Butler nos diz ainda que quando a pessoa perde, ela se depara com um enigma, há algo intrínseco à perda que não podemos compreender completamente. Quando algo é perdido, há algo de nós que também se perdeu, de modo que os laços constituem quem somos (BUTLER, 2019, p. 28).

A filósofa acredita que o luto viabiliza um senso de comunidade política, inicialmente por “trazer à tona os laços relacionais que têm implicações para teorizar a dependência fundamental e a responsabilidade ética”. E ela deixa evidente sua preocupação no que se remete às relações não apenas como constitutivas, mas também como via de despossessão (Ibid., p. 28-29).

A experiência da precariedade, a experiência de um objeto perdido nos leva a associar ao objeto perdido na psicanálise causador de desejo. Objetos perdidos nas cidades desaparecidas em meio aos escombros e às ruínas, mas que assim como Benjamin é o que move a escrita desse trabalho e o olhar atento aos movimentos e as passagens na cidade, no Brasil.

Pode-se levar uma vida boa em uma vida ruim? Judith Butler (2012) se debruça sobre reflexões de Theodor Adorno sobre moral e política questionando se há realmente possibilidade de levar uma vida “boa” em uma vida estruturada por diversas formas de apagamento social em meio à exploração e a desigualdade. Butler assinala a importância de se levar em consideração o tempo histórico em que essa pergunta é formulada e reformulada, nós estamos há quase uma década dessa análise e aqui iremos refletir sobre a atualidade deste texto e especificamente dessa pergunta.

Quando a gente ouve uma notícia de um homem negro que foi brutalmente assassinado no supermercado, vem o choque e a angústia, e nos perguntamos por que isso aconteceu, e ouvindo as pessoas que protestam nos supermercados a gente percebe que existe uma história. Quando a gente ouve uma notícia de uma mulher que foi morta pelo ex-marido na noite de natal na frente das filhas, e a gente se choca e se angustia e se pergunta o porquê isso aconteceu e paramos para ouvir as mulheres que protestam nas redes sociais, nós

podemos perceber que há uma história. Quando a gente ouve que pessoas transgêneros morrem antes de chegar aos trinta e poucos anos de vida e nos perguntamos o porquê isso acontece, percebemos que há uma história. É através dos choques, da angústia, da capacidade de afetação que somos tomados por pensamentos questionadores e críticos, que paramos o tempo acelerado do nosso cotidiano e nos permitimos ouvir, elaborar e perceber que há uma história. A história do Brasil e conseqüentemente dos nossos problemas sociais é marcada por um cenário de exploração e opressão. Há história e precisamos conhecê-la, contá-la pra então promovermos uma ruptura, uma conscientização social e mudarmos o rumo do trem e interferirmos na catástrofe.

Fazer aparecer às histórias singulares, porém, coletivas, a história da humanidade é resistir à barbárie. As narrativas citadas são exemplos de violências marcadas pelo apagamento e esquecimento social, que reivindicam a experiência do luto como luta política e através da escrita, dessa experiência de escrita pode fazer aparecer como experiência vagalume o que “não pode existir”, ou seja, os que não podem ser vistos e reconhecidos em direitos pela norma.

A você leitor devo explicitar minha sinceridade ao dizer que são tempos de tantas incertezas, medos, mas de experiências de leituras incríveis que divido aqui nesse texto, às vezes talvez me perca do objetivo central desta pesquisa, porém, são tantas descobertas que me sinto como uma criança que ganha diversos brinquedos ao mesmo tempo e gostaria de experienciar todos de uma só vez. Assim me sinto, querendo interferir com os diversos pensamentos e reuni-los aqui para você.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim como a história, esse trabalho se interrompe em meio a fracassos, precariedade, em acúmulo de ruínas e fragmentos. Inacabado e cheio de interrupções para que novas conexões surjam. O conceito de experiência aqui apresentado no primeiro capítulo como uma forma de experiência intelectual diante da precariedade política e da barbárie, desenvolvendo o pensamento crítico sobre o modo de vida social contemporâneo, como pensar nosso mundo em ruínas, como pensar criticamente uma sociedade em plena dissolução social como é a nossa e como foi a de Walter Benjamin. Como nos tornar experientes? Como pensar um desvio, uma ruptura nesse trem do progresso que caminha ao abismo? O que fazer com a nossa precariedade e desamparo?

Que esforço devemos fazer para uma ação revolucionária? Retomando o texto *Experiência e Pobreza*, podemos entender que o tesouro da experiência se encontra no trabalho constante e cotidiano. Uma fidelidade no presente às memórias e potências do passado através da rememoração, uma recusa à (im) possibilidade de vivermos em uma sociedade emancipada.

A experiência da escrita neste trabalho tenta articular com a resistência nesses tempos e não sucumbir ao excesso de luminosidade. Lembrar e escrever em torno das imagens do passado que relampejam em um momento de perigo, assim como esse momento histórico no qual vivenciamos atualmente. Um passado que não foi reconhecido devidamente e o presente em risco emergente de fascismo. Trazer a necropolítica pra nossa gramática significa afirmar que os vencidos da história nunca cessaram de lutar e agir contra a opressão.

A rememoração aqui apresentada significaria assim, a emergência de imagens que não foram intencionalmente lembradas por aquele que lembra, elas emergem, e possuem algo a nos dizer. Como dito, a rememoração tem uma articulação com a noção de memória involuntária de Proust, no entanto, para Benjamin não há um sentido estético como para Proust, mas um sentido político.

O que lembra a geração contemporânea em torno do sofrimento e das lutas das gerações passadas? A rememoração possui um sentido ético que se debruça sobre a espessura da memória, no qual a memória nos convida a um exercício presente, de modo que o pensador deixe um legado para as próximas gerações. A rememoração não é de caráter melancólico,

mas implica um encontro entre gerações, atravessa a experiência individual, porém, tem um sentido eminentemente político, uma memória que requer transmissão.

Em meio à precariedade da experiência e a “impossibilidade” de narrar, encontramos no ato de rememorar fazer a experiência possível na contemporaneidade, assim como nos mostraram os autores aqui citados e rememorados. Rememorar é tomar posição diante daquilo que foi lembrado e outrora esquecido. Esse gesto de ruptura, que deixa emergir uma imagem e junto a ela uma tarefa, nos coloca em movimento de resistência contra a barbárie fascista e abre o devir para elaboração da precariedade coletiva e subjetiva. Neste trabalho a experiência da escrita, é uma experiência rememorada que se contrapõe a esse momento atual de extrema dor mundial, num trabalho de luto e que deseja perpetuar a potência da memória e da transmissão de experiência.

É no encontro de um “sujeito necessitado e um passado solicitante” que acontece uma teoria do conhecimento (MATE, 2011, p. 146). Um sujeito que se reconhece não-sujeito (incompleto, precário, desamparado) e que vai construindo sua subjetividade com referência no seu próprio desamparo e na experiência da precariedade, nos relevos que ocorrem em meio a sua existência, e de um objeto histórico que clama por reconhecimento e justiça. Um presente iluminado pelo que vem do passado, que se cristaliza em imagens, são chamadas de dialéticas essas que representam um “achado salvífico” para toda a humanidade. De modo que “a história se decompõe em imagens, não em histórias” (Ibid., p. 144). A história é um conjunto (presente, passado e futuro) de ideias fragmentadas.

Benjamin vai construindo através dessas ideias fragmentadas a “verdade da história” através do caráter destrutivo que tem a consciência do caráter histórico. Movido pelo pessimismo, percorre o caminho das ruínas da história. Ele destrói a linearidade temporal e se permite construir imagens que irão lhe oferecer uma interpretação em alegorias. É pelo olhar dos vencidos que se percebe o caos e a catástrofe e também as rupturas e através dos escritos das Teses, Benjamin objetiva construir uma concepção da história que traduz a verdade dos oprimidos e sua tradição onde o estado de exceção é a regra geral. Para ele o inimigo é o conformismo da social-democracia (MURICY, 2009, p. 231-232).

Marcelo²⁰, meu orientador disse certa vez que a gente escreve pra si mesmo, mas esse si mesmo está sempre em movimento, quando escrevemos nos tornamos outra coisa. Outras possibilidades de pensar, de viver, de se transmitir. Não comunico aqui somente um conteúdo

²⁰ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9ocbDPCNDZI>

e sim experimentando uma variação de mim mesma. A experiência pressupõe uma força conectiva com o passado e uma atenção terna ao presente, ainda que na precariedade e nas ruínas da narração, a experiência que se inicia em meio aos restos, como algo da ordem do inconcluso, mas que ocorre num devir.

A precariedade implica saltar no vazio, e no imprevisível de modo que estamos expostos aos outros e os outros expostos a nós, o desconhecido e o desamparo nos ronda. Porém isso também significa que desamparamos alguém sendo assim temos que perceber nossas obrigações para com os outros. Como diria Emerica: “Tudo que nós tem, é nós”. Fica evidente que o “nós” precisa se reconhecer como “nós”, no entanto, estão rompidas tais obrigações em meio ao imenso sentimento de individualismo e desamparo.

O sujeito da história não basta ter somente a consciência de mudança, mas a ação é o que de fato constitui essa consciência de ser histórico, assim como a mudança de calendário durante a Revolução Francesa e o ataque aos relógios as torres de Paris são modelos dessas ações que simbolizam a insatisfação em meio à opressão e o grito de emancipação. Perceber que a possibilidade de futuro consiste na não aceleração do tempo e sim na sua interrupção.

Inventar rupturas em vias narrativas, penso ser uma das grandes possibilidades de transformação social, insistir nas transmissões de experiência em comunidade resgatando o sentimento de coletividade e pertencimento é um gesto destrutivo de caráter revolucionário. A revolução que acontece em mim pode ser uma rede vaga-lume. A experiência vaga-lume. A experiência que ilumina outras existências e forma outras luminosidades, outras possibilidades.

O que por consequência vai nos demandar tempo e trabalho duro, como nos apontava Walter Benjamin em *Experiência e pobreza*, um trabalho vivo de criação de modo a “tornar o impossível inevitável”.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história – Destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: UFMG, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2014.
- AQUINO, João. Imagem onírica e imagem dialética em Walter Benjamin. *Kalagatos*, v. 1, n. 2, p. 45-72, 21 dez. 2016.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BENJAMIN, Walter. *Baudelaire e a modernidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, Documentos de barbárie*. Org.W. Bolle, São Paulo: cultrix / EDUSP, 1986.
- BUTLER, Judith. *Judith Butler: o luto é um ato político em meio a pandemia e suas disparidades*. 2020. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Pelo-Mundo/Judith-Butler-O-luto-e-um-ato-politico-em-meio-a-pandemia-e-suas-disparidades/6/47390>.
- BUTLER, Judith. *Vida precária – os poderes do luto e da violência*. Belo horizonte: Autêntica, 2019.
- CANTINHO, Maria João. Modernidade e alegoria em Walter Benjamin. *Agulha Revista de Cultura*, v. 29, 2003.
- CANTINHO, Maria João. *O Anjo melancólico. Ensaio sobre o conceito de alegoria na obra de Walter Benjamin*. Lisboa: Nota de Rodapé, 2015.
- CANTINHO, Maria João. O Voo suspenso do tempo: estudo sobre o conceito de imagem dialética na obra de Walter Benjamin. *Imagem e Pensamento*, Portugal, p. 305-317, 2017.
- CASTRO, Eduardo Viveiros. Os involuntários da pátria. *ARACÊ – Direitos Humanos em Revista* v.4, n. 5, Rio de Janeiro, 2017.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Belo Horizonte: UFMG, 2011.
- FERREIRA, J. B. Sobrevivências, clandestinidades, lampejos: o trabalho vivo da criação literária. *Fractal, Rev. Psicol.*, Rio de Janeiro, v. 26, n. spe, p. 715-728, 2014.
- FERREIRA, Marcelo Santana. Walter Benjamin e a questão das narratividades. *Mnemosine* v.7, n 2, p. 121-133, Rio de Janeiro, 2011.

- FERREIRA, M. S. Textualidade da cidade contemporânea na experiência homoerótica. In: MOITA LOPES, L. P.; BASTOS, L. C. (Orgs.). *Para além da identidade: fluxos, movimentos e trânsitos*. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 261-282.
- FORTES, Isabel; SANTOS, Natália. Desamparo e alteridade: o sujeito e a dupla face do outro. *Psicol. USP*, São Paulo, v. 22, n. 4, p. 747-770, Dec. 2011.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Posfácio: uma topografia espiritual. In: ARAGON, L. *O Camponês de Paris*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, Aura e Rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- HILÁRIO, Leomir. Da biopolítica à necropolítica: variações foucaultianas na periferia do capitalismo. *Sapere Aude*, 7(13), 194-210.
- KEHL, Maria Rita. *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- LAVAL, Christian. Precariedade como “estilo de vida” na era neoliberal. *Parágrafo*. v.5, n.1, 2017.
- LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo (crônicas)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- LOWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MATE, Reyes. *Meia-noite na história – comentários às teses de Walter Benjamin Sobre o conceito de história*. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2011.
- MATOS, Olgária. *Benjaminianas – cultura capitalista e fetichismo contemporâneo*. São Paulo: UNESP, 2010.

MATOS, Olgária. Ethos e a amizade: A morada do homem. *Ide*, São Paulo, v. 31, n. 46, p. 75-79, 2008.

MATOS, Olgária. O mal-estar na contemporaneidade: performance e tempo. *Revista do Serviço Público*, v. 59, nº 4, Brasília, 2008.

MATOS, Olgária. Tempo sem experiência. *Território conhecimento*, 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=pVXl6c_MiAM Acesso em: 03 de agosto de 2019.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MIZOGUCHI, Danichi Hausen. Experiência e narrativa: artefatos políticos de pesquisa. *Ecos estudos contemporâneos da subjetividade*, v. 5, n. 2, 2015.

MURICY, Katia. *Alegorias da dialética – imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: NAU editora, 2009.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SELIGMANN-SILVA, M. *Ler o livro do mundo*. Walter Benjamin: romantismo e crítica literária. São Paulo: Fapesp; Iluminuras, 1999.