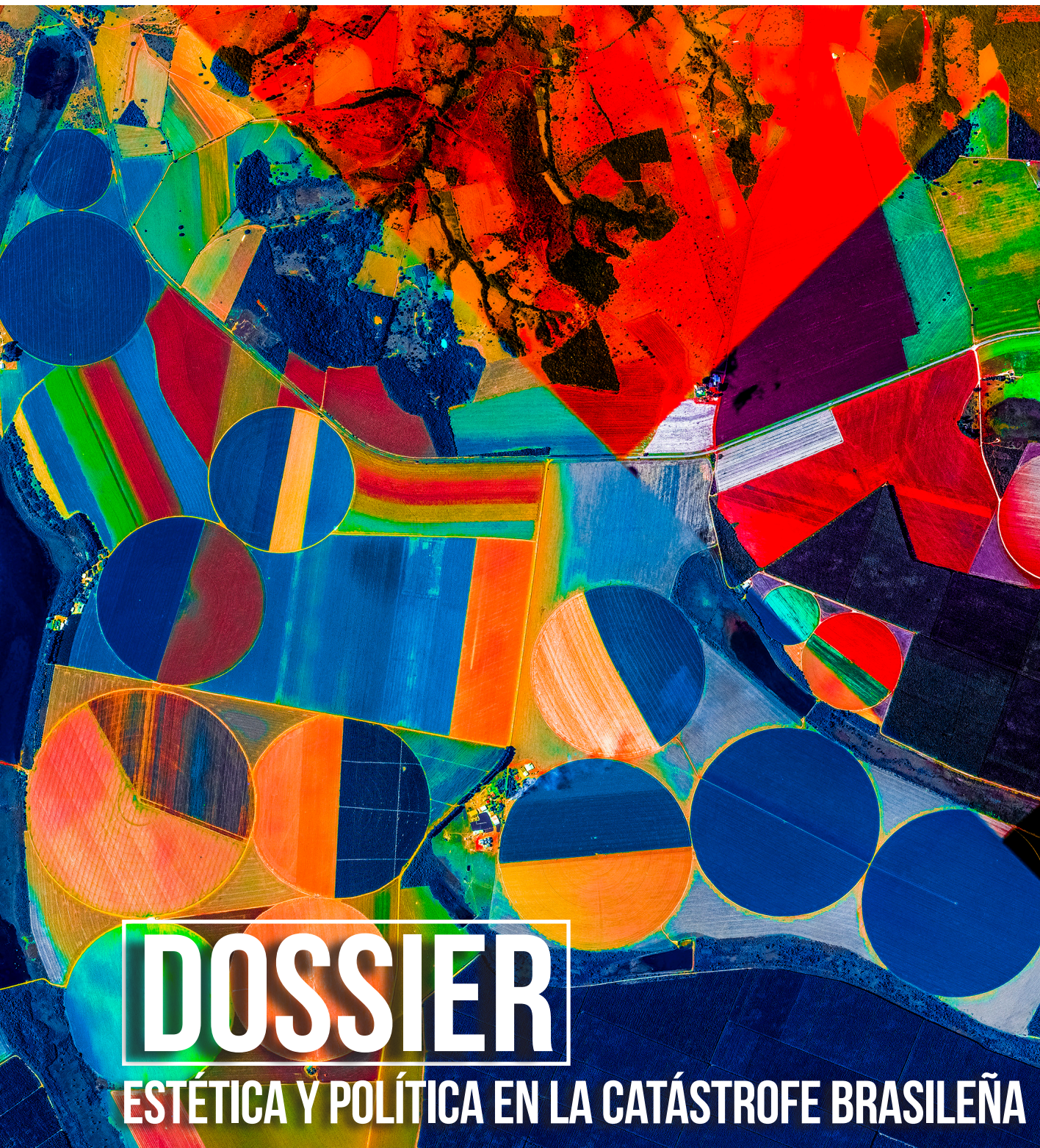


AÑO 8 N° 13
SEPTIEMBRE 2022
BARDA.CEFC.ORG.AR


barda



DOSSIER

ESTÉTICA Y POLÍTICA EN LA CATÁSTROFE BRASILEÑA

REVISTA DIGITAL PUBLICADA POR EL CENTRO DE ESTUDIOS EN FILOSOFÍA LA CULTURA
FACULTAD DE HUMANIDADES, UNIVERSIDAD NACIONAL DEL COMAHUE



Barda es una revista digital con referato (doble revisión por pares académicos) ISSN: 2469-1135, publicada semestralmente por el Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue. Neuquén, Argentina.

Surge y se nutre de la trayectoria vital del Centro, con el fin de generar un nuevo medio para la creación y circulación de ideas, con la expectativa de trazar alguna estela en el amplio horizonte donde se cruzan la reflexión filosófica, las artes y las humanidades.

NÚMERO 13

BARDA.CEFC.ORG.AR

SEPTIEMBRE 2022

COMITÉ ACADÉMICO

Miguel Morey
Carmen Pardo
María Susana Paponi
María Amelia Bustos Fernández
Hernán Ulm
Gonzalo Aguirre
Pablo Rodríguez
Margarita Martínez
Gabriela Simón
Ayelen Zaretti
Raúl Cadús

EQUIPO EDITOR

Sebastián Aldao
Laura Navallo
Susana Paponi
Fernando Sánchez
Sandra Uicich
Ayelen Zaretti
Virginia Zuleta

DIRECCIÓN

Emiliano Sacchi

Revista Barda

Año 8 - Número 13 Septiembre 2022

ISSN 1135-2469

Disponible en

barda.cefc.org.ar

Contacto:

revistabarda@cefc.org.ar

Diseño y maquetación: Cristian Silva @mono.renal

Una edición del

Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura

Buenos Aires 1400 - Neuquén - Neuquén <http://www.cefc.org.ar/>

Foto de tapa e ilustraciones: ©Federico Winer
ultradistancia.com @ultradistancia

ÍNDICE

PRESENTACIÓN DOSSIER

**CULTURA, ESTÉTICA Y POLÍTICA: EL PODER,
SUS SUTILIEZAS Y BRUTALIDADES**

7 - 11

ANDRÉ RODRIGUES Y ISIS RIBERIRO MARTINS

ESTÉTICA Y POLÍTICA EN LA CATÁSTROFE BRASILEÑA

**DE JUNIO DE 2013 AL BOLSONARISMO:
PRENSA, ESTÉTICA Y NACIONALISMO**

13 - 36

LEANDRO MARINHO

**“LA ECONOMÍA ES VIDA”:
REFLEXIONES SOBRE EL HORIZONTE DE VALORACIÓN DE LA GES-
TIÓN DE LA PANDEMIA EN EL GOBIERNO DE BOLSONARO**

38 - 52

ISIS RIBEIRO MARTINS Y TULIO MAIA FRANCO

EL PROGRAMA AFECTIVO NEOLIBERAL. MISCELÁNEAS

54 - 60

HERNÁN ULM

**NIETZSCHE E LIMA BARRETO:
INTELECTUAIS NA CORDA BAMBA**

62 - 75

ELAINE BRITO SOUZA

**LITERATURA, CONHECIMENTO E POLÍTICA: UMA PERSPECTIVA
SOBRE O USO DA FICÇÃO EM PESQUISAS DE CIÊNCIAS HUMANAS**

77 - 94

DENIS THIAGO SANTOS DE BARROS

**CAROLINA MARIA DE JESUS:
NO HAY DEMOCRACIA MIENTRAS HAYA HAMBRE**

96 - 107

ANDRÉ RODRIGUES Y ANDRÉS DEL RÍO

REVISTA BARDA

CONVOCATORIA PERMANENTE

LA LABOR DE NUESTRAS IMÁGENES Y EL TRABAJO DE NUESTRAS MANOS: SOBRE LA PRODUCCIÓN DE CONTENIDOS AUDIOVISUALES EN YOUTUBE.

111 - 124

AGOSTINA DOLCEMÁSCOLO

**ULTRADISTANCIA:
LA MIRADA INCIERTA DEL ALGORITMO**

125

HERNÁN ULM

ILUSTRACIONES OBRA ULTRADISTANCIA.COM

DOSSIER: ESTÉTICA Y POLÍTICA EN LA CATASTROFE BRASILEÑA

126 - 128

© FEDERICO WINER

@ULTRADISTANCIA

BARDA.CEFC.ORG.AR

ESTÉTICA Y POLÍTICA EN LA CATÁSTROFE BRASILEÑA

DOSSIER



ANDRÉ RODRIGUES* Y ISIS RIBERIRO MARTINS**

PRESENTACIÓN DOSSIER

CULTURA, ESTÉTICA Y POLÍTICA: EL PODER, SUS SUTILIEZAS Y BRUTALIDADES

El escritor Ricardo Lísias, en "Diário da Catástrofe Brasileira" (2020), una de las obras más interesantes sobre el avance del fascismo en Brasil bajo el gobierno de Bolsonaro, defiende la propuesta de que sin una reflexión sobre la estética poco se puede entender sobre la "catástrofe". En su libro, por ejemplo, describe la operación política de carácter golpista denominada "Lava-Jato" como un programa de televisión. Los vínculos entre política y estética, entre artes y poder, entre ideología y brutalidad, entre literatura y vida social son tan antiguos cuanto la propia reflexión sobre la política (Aristóteles, 2011). Estas articulaciones ya han sido exploradas por varios pensadores a través de diferentes medios (ver, por ejemplo, Barthes 2005, Vernant 2009, Agamben 2018, Costa Lima 1986, Candido 1978 y Arantes & Arantes 1997), pero es muy pertinente dada la profusión de imágenes, memes, videos, audios, posts que tienen

* Politólogo, profesor de pensamiento político en el Departamento de Geografía y Políticas Públicas del Instituto de Educación de Angra dos Reis de la Universidade Federal Fluminense - IEAR / UFF, doctor en el Instituto de Estudios Políticos y Sociales de la Universidade do Estado do Rio de Janeiro - IESP / UERJ, coordinador del Laboratorio de Estudios de Pensamiento y Literatura Política - LEPEL y del Laboratorio de Estudios sobre Política y Violencia - LEPOV, ambos de la UFF.

** Antropóloga, doctora en el Programa de Postgrado en Antropología Social del Museo Nacional de la Universidade Federal do Rio de Janeiro - PPGAS / MN / UFRJ, becaria postdoctoral del Programa de Postgrado en Sociología y Antropología del Instituto de Filosofía y Ciencias Sociales de la Universidade Federal do Rio de Janeiro - PPGSA / IFCS / PPGSA.

un rol estructurador en la arquitectura del fascismo contemporáneo.

La moral conservadora, el fundamentalismo religioso, la brutalidad, la violencia, el exterminio, el genocidio, la destrucción se empaquetan para el consumo en formas sutiles que garantizan la eficacia y el poder de la domesticación del placer, la hiper-positividad neoliberal [ver Han 2017 y Fisher 2020]. Al mismo tiempo que se confunden dolor y espectáculo, se activa una máquina de destrucción que tiene como motor el desprecio por la precariedad y el dolor [Butler 2020]. Si las formas sutiles del poder son fundamentales para comprender los modos por los cuales el neoliberalismo expande sus formas autoritarias, la reflexión crítica exige una mirada sensible a lo estético, pero también aversa a la disciplinabilidad. El rigor crítico y la ortodoxia van así en direcciones opuestas. Los artículos que componen este dossier, por tanto, transitan por los márgenes, fronteras y tensiones entre diferentes campos de las humanidades. Operan por proximidad, indistinción y constante articulación entre filosofía, literatura, antropología, sociología, comunicación, estética y ciencia política.

Leandro Marinho abre el dossier con el artículo "De junio de 2013 al bolsonarismo: prensa, estética y nacionalismo" en el que analiza las dimensiones estéticas y las imágenes que circulan en los movimientos de extrema derecha que participan del bolsonarismo, fenómeno político que expresa intensamente los modos de actualización del fascismo en América Latina. Al analizar las imágenes que participan de la constitución estética del bolsonarismo, desde 2013, Marinho revela un fenómeno que ya era visible, explícito, aunque no se entendiera o percibiera del todo. Y esta es una cuestión fundamental, dado que, al igual que la domesticación de las pasiones por la hiper-positividad, el neoliberalismo también opera a través del ocultamiento basado en la hipervisibilidad.

Isis Ribeiro Martins y Tulio Maia Franco también reflexionan sobre el bolsonarismo, pero se ocupan de otra dimensión: sus contenidos morales y simbólicos. En "La economía es vida": reflexiones sobre el horizonte de valoración de la gestión de la pandemia en el gobierno de Bolsonaro", analizan la forma en que la gestión de la pandemia de covid-19 operada por el gobierno de Bolsonaro estableció una operación moral de monetización de la vida. Dejar morir, en esta forma de poder, se convierte en una herramienta de gestión económica. Este artículo es, por lo tanto, fundamental para comprender el carácter genocida del gobierno de Bolsonaro, denunciado por los movimientos sociales desde hace al menos dos años.

Hernán Ulm, por su parte, nos presenta un conjunto de meditaciones sobre las formas

en que opera el neoliberalismo a través de un horizonte de domesticación afectiva. En "El programa afectivo neoliberal. Misceláneas", Ulm reflexiona sobre las diferencias entre "pro-yecto" y "pro-grama" y cómo la reproducción automática, la programación, la previsibilidad indefinida estructuran una máquina de entrenamiento de afectos, una máquina de dominación brutal y sutil. Su artículo nos presenta las siluetas de los fantasmas que emergen de las máquinas neoliberales de control y domesticación para la explotación.

Los otros tres artículos que componen el dossier trabajan todos en el campo de la literatura, o consideran la literatura como un campo de análisis social y político. Así, tenemos a Elaine Brito Souza, con "Nietzsche e Lima Barreto: Intelectuais na corda bamba", texto en el que reúne al filósofo alemán y al escritor y pensador carioca como intelectuales que piensan en la "cuerda floja", dentro de los límites del conocimiento, balanceándose en el precipicio. Su artículo opera a través de la aproximación entre lo filosófico y lo literario, entre lo ficcional y lo especulativo, así como entre lo biográfico y el pensamiento. En este juego de espejos, ambos se vuelven más comprensibles: ampliamos nuestra percepción de Lima Barreto como pensador (tanto de su tiempo como de la actualidad), y también actualizamos las capacidades del pensamiento nietzscheano para reflexionar sobre contextos más cercanos a nosotros. Este trabajo también tiene el mérito de presentar a Lima Barreto, que aún carece de traducciones, a muchos lectores de habla hispana.

Denis Thiago Santos de Barros, realiza una operación similar a Souza en su artículo "Literatura, conhecimento e política: uma perspectiva sobre o uso da ficção em pesquisas de ciências humanas". Barros especula sobre el modo en que la literatura funciona como campo de investigación social. Esta perspectiva analítica es fundamental para la profundización de la reflexión social en contextos en los que los saberes académicos y universitarios fueron históricamente (y, en cierta medida, aún lo son) colonizados. En estos contextos, es regla que las artes (especialmente las artes populares), la música popular y la literatura discutan y analicen los problemas sociales de una manera siempre más precisa y precoz que las ciencias sociales.

André Rodrigues y Andrés del Rio, finalmente, establecen un análisis que tiene muchas afinidades con la propuesta de Barros. Reflexionan sobre una cuestión histórica de la formación social y política brasileña: el hambre. La reflexión, en lugar de basarse exclusivamente en fuentes tradicionales de análisis social, como los datos económicos, parte de la obra literaria de Carolina Maria de Jesus, una de las escritoras más

importantes del siglo XX en Brasil. Carolina de Jesús figura, por tanto, como analista social, cronista y pensadora política. Es de su pensamiento que los autores extraen un postulado político fundamental: para que haya democracia, no puede haber hambre.

Esperamos que este dossier traiga claves analíticas, si no nuevas, al menos adecuadas y estimulantes para lectores preocupados por temas contemporáneos que se articulan con las sutilezas y brutalidades del poder. Las máquinas de destrucción andan sueltas y buscan gobernarnos. Tenemos que buscar las herramientas para sabotearlas.

Referencias

AGAMBEN, Giorgio. (2018), O fogo e o relato: ensaios sobre criação, escrita, arte e livros. São Paulo, Boitempo.

ARANTES, Otília Beariz Fiori; ARANTES, Paulo Eduardo. (1997), Sentido da formação: Três estudos sobre Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza e Lúcio Costa. São Paulo, Paz e Terra.

ARISTÓTELES, (2011), Poética. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

BARTHES, Roland. (2005), Sade, Fourier, Loyola. São Paulo, Martins Fontes.

BUTLER, Judith. (2020), Vida precária: Os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte, Autêntica.

CANDIDO, Antonio. (1975), Formação da literatura brasileira: momentos decisivos. Belo Horizonte, Editora Itatiaia; São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

COSTA LIMA, Luiz. (1986), Sociedade e discurso ficcional. Rio de Janeiro, Editora Guanabara.

FISHER, Mark. (2020), Realismo Capitalista: É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?. São Paulo, Autonomia Literária.

HAN, Byung-Chul. (2017), Agonia do Eros. Petrópolis, Vozes.

LÍSIAS, Ricardo. (2020), Diário da catástrofe brasileira – Ano I: O inimaginável foi eleito. São Paulo, Record.

VERNANT, Jean-Pierre. (2009), Entre mito e política. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

FRAGMENTO DE LA OBRA
ULTRADISTANCIA MINAS II
© FEDERICO WINER

ULTRADISTANCIA.COM
@ULTRADISTANCIA





DE JUNIO DE 2013 AL BOLSONARISMO: PRENSA, ESTÉTICA Y NACIONALISMO

LEANDRO MARINHO*

Resumen

El argumento principal de este artículo es que la prensa hegemónica brasileña ha jugado un papel fundamental en la recuperación de la importancia de los símbolos nacionales como signos centrales de las disputas políticas en Brasil en los últimos años, siendo decisiva para el surgimiento del bolsonarismo y lo que hoy se puede llamar estética bolsonarista. Se argumenta que tal proceso puede tener su momento clave identificado en el contexto de las manifestaciones de junio de 2013. Como se demostrará, un análisis de imágenes icónicas publicadas en los últimos años por periódicos brasileños de mayor circulación y redes bolsonaristas, es capaz de demostrar que desde 2013 persiste una retórica discursiva, pero, sobre todo, visual que ha sido decisiva en los principales acontecimientos políticos vividos en el país. El elogio de una supuesta unidad nacional en la lucha contra la corrupción y la entropía del sistema político brasileño ha articulado un repertorio de imágenes centradas en la valorización de elementos relacionados con el sentimiento patriótico. La exploración de una incredulidad generalizada en la política y un cierto ufanismo cívico dirigido a

* Doctor en ciencias sociales por la Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) e investigador del Laboratorio de Análisis de la Violencia da UERJ y el Observatório de Favelas. E-mail: marinhos.leandro@gmail.com

la moralización de esta última a través de una estética nacionalista propiciaron las condiciones ideales para que la figura de Jair Bolsonaro y el bolsonarismo emergieran como una opción factible para los brasileños. Hoy, el bolsonarismo lleva al límite de lo que era una condición de posibilidad y da así luz a una estética que va más allá del mero nacionalismo.

Introducción

El argumento principal de este artículo es que la prensa hegemónica brasileña jugó un papel clave en la recuperación de la importancia de los símbolos nacionales como signos centrales de las disputas políticas en Brasil en los últimos años, siendo decisiva para el surgimiento del bolsonarismo y de lo que ahora se puede llamar la estética bolsonarista. Se argumenta que dicho proceso puede tener su momento clave identificado en el contexto de las manifestaciones de junio de 2013. Como se mostrará, un análisis de las imágenes icónicas publicadas en los últimos años por los periódicos brasileños de mayor tirada y las redes bolsonaristas, es capaz de demostrar que desde 2013 persiste una retórica discursiva, pero, sobre todo, visual que ha sido decisiva en los principales acontecimientos políticos vividos en el país. A la alabanza de una supuesta unidad nacional en lucha contra la corrupción y la entropía del sistema político brasileño se ha articulado un repertorio imaginario centrado en la valorización de elementos alusivos al sentimiento patriótico. El aprovechamiento de un descreimiento generalizado en la política y un cierto ufanismo cívico orientado a la moralización de ésta a través de una estética nacionalista proporcionaron las condiciones ideales para que la figura de Jair Bolsonaro y el bolsonarismo emergieran como una opción factible para los brasileños. Hoy, el bolsonarismo lleva al límite lo que fue su condición de posibilidad y así da a luz una estética que va más allá del simple nacionalismo.

Los últimos años de la política brasileña han demostrado la insuficiencia de los conceptos históricos, sociológicos y políticos, por un lado, y evidenciado la necesidad de incorporar y operacionalizar las nociones estéticas, por el otro. Más que nunca, parece imprescindible prestar atención a lo que en las relaciones de poder se produce en lo que Rancière definió como el "reparto de lo sensible"¹, es decir, la tensión inherente a la política, a la estética y a la relación entre ambas que hace visible "un común" y define cómo, dónde, cuándo y qué se puede ver, escuchar y hablar.

1. Rancière, J., (2005) A partilha do sensível: estética e política.

No cabe duda de que hay elementos estéticos fundamentales en el fenómeno político que convencionalmente se denomina "bolsonarismo". Salvo contadas excepciones², se reconoce en el debate público la existencia de una "estética del bolsonarismo" o "estética bolsonarista" que ha dado lugar a diferentes análisis. Entre las diversas apreciaciones críticas, periodistas y académicos han arrojado luz sobre diversos aspectos, como el auge de los montajes *vaporwave*³ en las redes sociales virtuales, el frecuente morbo en las declaraciones e imágenes del presidente brasileño⁴ y el performativo comportamiento de las autoridades gubernamentales⁵. Ocurre, sin embargo, que el debate sobre una estética del bolsonarismo o de una movilización de ingredientes estéticos bolsonarista se desarrolla a menudo en un terreno donde prevalece una perspectiva impresionista o intuitiva que muchas veces descuida asuntos centrales.

Un tema importante que suele ser ignorado es precisamente la forma en que los principales medios de comunicación brasileños allanaron el camino para la construcción de una estética que puede reconocerse por su relación con el bolsonarismo. Tanto Bolsonaro como el bolsonarismo no surgieron espontáneamente. Por el contrario, son el producto de un proceso que, si bien contiene ingredientes circunstanciales, no sucedió de la noche a la mañana. Si hoy es posible hablar de una "estética bolsonarista", esto se debe a un avance progresivo de los grupos de derecha que fueron perdiendo su inhibición para expresarse y que contaron con la ayuda de la gran prensa brasileña. Por lo tanto, no hay forma de entender la movilización político-estética del bolsonarismo sin comprender sus condiciones de posibilidad. Y para comprenderlo, sostengo que es necesario volver a un momento clave de la historia reciente de Brasil: las manifestaciones de junio de 2013. Fue exactamente a partir de junio de 2013 cuando una estética nacionalista comenzó a ocupar un lugar cada vez más destacado en la política brasileña.

2 Por ejemplo, el texto de Pedro França (2020), donde el autor afirma que no hay estética bolsonarista, pero una apropiación de la bolsonarismo expresiones de la cultura popular. França, P., (2020) *Intelectuais reagem com vício de classe à estética bolsonarista*. Folha de São Paulo, 11 feb. 2020. Disponible en: <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2020/02/intelectuais-reagem-com-vicio-de-classe-a-estetica-bolsonarista.shtml>>. Consultado el 13 Mar. 2022.

3 Velda, R., (2019) *Vaporwave: conheça a estética da moda no bolsonarismo*. Metrôpoles, 07 Sep. 2019. Disponible en: <<https://www.metropoles.com/brasil/politica-brasil/vaporwave-conheca-a-estetica-oficial-do-bolsonarismo>>. Consultado el 13 Mar. 2022.

4 Katz, S., (2019) *A estética mórbida do Bolsonarismo e o espírito neoliberal*. Disponible en: <<https://diplomatie.org.br/a-estetica-morbida-do-bolsonarismo-e-o-espirito-neoliberal/>>. Consultado el 13 Mar. 2022.

5 Quintella, P., (2020) *A estética de Bolsoanro*. Folha de São Paulo, 27 ene. 2020. Disponible en: <<https://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2020/01/a-estetica-de-bolsonaro.shtml?origin=folha>>. Consultado el 13 Mar. 2022.

Junio 2013: imaginario social en disputa

En junio de 2013, una serie de protestas tomaron las calles de las grandes ciudades brasileñas. Inicialmente contra el aumento de las tarifas del transporte público, estas protestas acabaron actuando como catalizador de múltiples descontentos, sacando a la calle a los más variados actores y demandas que, en ocasiones, llegaron a ser contradictorias. Junio fue al mismo tiempo parte de un proceso, porque fue impactado y impactó en los eventos que lo precedieron y le sucedieron, y un acontecimiento, en el sentido que la filosofía contemporánea le ha dado al término, a saber, una ruptura, un evento que rompe con la normalidad de la cotidiano. Hoy, casi una década después, es posible decir que todavía estamos en alguna medida bajo sus efectos, y que aún están lejos de ser comprendidos en su totalidad.

Junio fue un enfrentamiento entre grupos muy diferentes que dio forma a una disputa sobre los caminos políticos de Brasil. En las calles y en las redes sociales se encontró una nueva generación de movimientos sociales, formada por redes de activistas autonomistas y anarquistas, militantes de partidos políticos, asociaciones de inspiración liberal y activismo empresarial, congregaciones religiosas y otros grupos organizados en torno a ideales conservadores, mientras que también había grupos de carácter claramente reaccionario, como los de las redes militares. El mes de junio fue un acontecimiento complejo, polifacético y polisémico, cuyos significados aún están en disputa.

Un elemento central que ayuda a explicar la naturaleza multívoca de Junio y por qué sus significados de June aún están en disputa fue el uso de imágenes. En junio, las protestas tenían una dimensión estética. Esta dimensión oponía formas conflictivas de presentar y representar la política, formas que eran en sí mismas una expresión del proceso del que derivaba junio y simbolizaban el conflicto expresado entre distintos modelos, lógicas e idearios de acción y organización social y política. Estas formas fueron decisivas para que junio se convirtiera en algo más que una parte de un proceso, sino en un acontecimiento, que rompió con la causalidad y la temporalidad y dio lugar a un nuevo momento en la política y la sociedad brasileñas.

Uno de los actores más elementales del proceso de junio surge precisamente en el contexto de la producción de imágenes como herramienta política: Mídia Ninja, la iniciativa más destacada entre las nuevas formas de activismo mediático que ganaron repercusión en ese momento. El colectivo acababa de nacer cuando el Movimiento Pase Libre salió a la calle y provocó el estallido de las protestas que interrumpieron el

flujo diario de muchas ciudades brasileñas. Surgió como un grupo de oposición a los medios de comunicación corporativos en su forma y contenido: contra la mercantilización de los medios y contra la manipulación de la información. Su principal arma fue la producción de imágenes contrahegemónicas, utilizando las redes sociales virtuales como su mayor campo de intervención. En esa coyuntura, adquirió notoriedad como canal de información que se oponía deliberadamente a la aprehensión de los hechos por parte de los medios de comunicación hegemónicos, que al mismo tiempo infantilizaban las reivindicaciones y condenaban los actos de los manifestantes, estereotipándolos como vándalos.

Mientras que los principales periódicos y los informativos de televisión mostraban una condena poco comprensiva de las escenas violentas y vandálicas que se produjeron durante las protestas, los perfiles de Mídia Ninja y otros colectivos mediaactivistas valoraban las manifestaciones y a los manifestantes. Las fotografías icónicas que más tarde ilustraron libros y llegaron a exposiciones y colecciones de museos sublimaron acciones y discursos performativos que hicieron circular la idea, el sentimiento y la impresión de que había una revuelta (para algunos, una revolución) en marcha, contribuyendo a su crecimiento. Los protagonistas de sus imágenes fueron los que predominaron en los primeros tiempos y que utilizaron repertorios de protesta propios de las tradiciones anarquista/autonomista y socialista/comunista, cada uno con su propia estética y simbología - ropa negra, capuchas, máscaras y pañuelos, en el caso de los primeros; banderas y camisas rojas, megáfonos y coches sonoros, en el caso de los segundos.

Fotografía⁶ publicada el 12 de junio de 2013 en la página oficial de Mídia Ninja ilustra bien el punto anterior. La imagen presenta el momento exacto en que un hombre con el rostro cubierto salta neumáticos de automóviles, un símbolo del transporte privado, en llamas. Toda su composición valora el acto que, aunque sencillo, es muy performativo. El uso de un ISO alto, así como su tratamiento y el colorido aplicado, dotan a la imagen de dramatismo, con un contraste muy marcado. El encuadre insólito del periodismo tradicional y la capacidad de registrar fotográficamente al hombre en el aire, congelando un momento en movimiento, exaltan el desafío al statu quo que se plantea en lo que se reclama al gobierno, en la acción que escapa al guión del "buen ciudadano" y en lo que se hace visible y que no se vería en los medios predominantes.

6 Ver: <https://is.gd/5edx8u>.

Hasta cierto punto, los sucesos de junio repitieron imágenes como ésta sin la expectativa de que pudieran generar mayores consecuencias. Todo cambió tras la acción de la Policía Militar en São Paulo en la noche del 13 de junio. Indistintamente, manifestantes, transeúntes y trabajadores fueron víctimas de la violencia policial. La difusión de imágenes y reportajes sobre lo ocurrido despertó la indignación y la empatía de gran parte de la población y lo que se vio en los días siguientes fue una adhesión masiva y solidaria a las protestas. Los miles de personas en las calles se convirtieron en cientos de miles en las principales ciudades del país de la noche a la mañana. Esto no se debió única y exclusivamente a la acción política de los colectivos activistas de los medios de comunicación en la difusión de imágenes sobre las protestas. Aquí es necesario hacer un paréntesis.

Hubo, por un lado, factores exógenos que ayudan a entender lo que ocurrió. Cuestiones relacionadas con la situación política brasileña de la época impulsaron a la población a las manifestaciones: además del aumento del transporte público, se criticó fuertemente la celebración de megaeventos deportivos, que se habían convertido en un símbolo de la ausencia de participación popular en las decisiones políticas y de un Estado corrupto. En esa época también empezaron a ganar notoriedad grupos de activismo autonomista, que escapaban a la composición entre movimientos sociales tradicionales y el lulismo que había logrado blindar a los gobiernos del PT de las grandes manifestaciones callejeras. Por otro lado, también hubo importantes elementos endógenos. Hay que tener en cuenta, por ejemplo, el papel estratégico de los adeptos a la táctica del bloque negro, que, contando con la previsible represión policial, atrajeron la atención de los medios de comunicación con sus intervenciones altamente performativas. Irónicamente, no podemos ignorar el papel de los propios medios de comunicación hegemónicos, que dieron una importante visibilidad a las protestas al informar y hacer pública información importante sobre los acontecimientos. Además, Brasil vivía un momento de gran expansión del acceso a Internet y a los equipos tecnológicos (ordenadores, smartphones y portátiles) y de popularización de Facebook, que desde 2007 se había convertido en una plataforma para compartir intensamente imágenes.

El protagonismo dado a las imágenes que prueban la violencia sufrida por los manifestantes en detrimento de otras muchas posibles, creó el ambiente necesario para que, en términos del sociólogo estadounidense Joseph Gusfield⁷, una determinada

7 Gusfield, J., [1981] *The culture of public problems: drinking-driving and the symbolic order*, Chicago, Un. of Chicago Press.

situación social se transformara en un problema público - en este caso, en diferentes problemas públicos contenidos en la misma situación social: la lucha por la reducción de las tarifas del transporte público se convirtió en una lucha por el derecho a ocupar las calles y manifestarse libremente. En este sentido, hay que reconocer la importancia del trabajo de Mídia Ninja, especialmente cuando dio gran visibilidad a la versión omitida por la prensa dominante en sus reportajes.

Sin embargo, la difusión de imágenes y la convocatoria de manifestaciones a través de actos públicos creados en Facebook y compartidos en otras plataformas abrió las calles a quien estuviera dispuesto a expresar su descontento. Sumado al empecinamiento por la horizontalidad y la autonomía, se atrajo la participación de distintos actores de diferentes orígenes económicos y sociales y experiencias políticas, lo que dio lugar a una profusión de agendas y a la aparición de grupos liberales, conservadores y reaccionarios que desafiaron la conducción de las protestas ejercidas por grupos más alineados con los ideales anarquistas y de izquierda.

Después del 13 de junio de 2013, todo cambia en las protestas y en Brasil. Ya no había un hilo conductor que guiara las protestas en una mínima unidad posible en torno a un objetivo. A medida que las manifestaciones crecían, surgieron nuevos grupos en la convocatoria de la población y atrajeron a miles de personas en "enjambres cívicos"⁸. Las agendas de los grupos históricamente marginados llegaron a coexistir con el rechazo indiscriminado a las instituciones, los partidos políticos, la corrupción, los impuestos e incluso las demandas de intervención militar. La indignación llegó a coexistir lentamente con un sentimiento antipolítico.

Imágenes en verde y amarillo

Esta transformación en el transcurso de las manifestaciones ocurrió *pari passu* con un cambio radical en el comportamiento de la prensa dominante. La llegada a las calles de grupos liberales, conservadores y autoritarios y su mayor participación en las redes sociales virtuales fue acompañada por un giro pro-manifestaciones en los medios de comunicación más consumidos del país que alimentó la disposición de estos grupos de participar en ese momento y que fue alimentada por ella.

⁸ *Swarming civil*, en el original, expresión de autoría de David Ugarte. Ver: Ugarte, D., (2008) *O poder das redes. Manual ilustrado para pessoas, organizações e empresas chamadas a praticar o ciberativismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

En el período en que se produjeron las mayores manifestaciones en junio, entre el 17 y el 20, se hizo absolutamente notorio el amplio uso de los símbolos nacionales y la mayor asiduidad de las críticas al gasto en la Copa del Mundo y a la corrupción en general. Cantar el himno nacional, pintarse la cara de verde y amarillo y llevar la camiseta de la selección brasileña de fútbol, ritos inéditos, se convirtieron en algo habitual. En São Paulo, incluso el edificio de la Federación de Industrias del Estado de São Paulo (Fiesp) se "viste" de verde y amarillo y exhibe la bandera nacional en la "gran pantalla" que integra su fachada. El perfil de los manifestantes había cambiado considerablemente y ahora había más familias de clase media, con ingresos superiores a la media de la población brasileña⁹.

Este tipo de movilización no era precisamente una novedad. Sólo entre 2011 y mayo de 2013, al menos 46 movimientos de orientación liberal, conservadora o reaccionaria surgieron en distintas regiones del país para marcar su posición contra el petismo y la izquierda y a favor de la moralización de la política y el Estado mínimo, y algunos también reclamaron, al límite, aunque contradictoriamente, la intervención militar¹⁰. Las acusaciones y el sensacionalismo mediático en torno al caso que se conoció como el "mensalão" dieron lugar a un imaginario sobre el país que pudo convertirse en una profecía autocumplida: el Partido de los Trabajadores era el mayor símbolo de todo lo que podía ser disfuncional, inmoral y repulsivo en el país; había que extirparlo.

El 21 de junio, las ediciones de Folha de S. Paulo, O Estado de S. Paulo y O Globo destacaron en sus páginas los enfrentamientos entre grupos que se identificaban como antipartidistas y militantes de izquierda durante las protestas del día anterior en São Paulo. El conflicto comenzó tras la llegada de militantes del PT a la Avenida Paulista, convocados por los líderes del partido. En medio de las celebraciones por la suspensión del aumento de las tarifas, con los gritos de "¡Vete a Cuba!" y "¡Vete a Venezuela!", no solo militantes del PT, sino también del PSOL, PSTU, PCO y de movimientos sociales y entidades como MST, UNE y CUT, fueron acosados con insultos, provocaciones y abucheos. Cuando comenzó la marcha por la Avenida Paulista, fueron atacados y las banderas que portaban les fueron arrancadas de las manos y quemadas. Incluso se arrojaron bombas en su dirección por parte de grupos formados por skinheads y neonazis.

9 Según Ibope. Disponible en: <http://g1.globo.com/brasil/noticia/2013/06/veja-integra-da-pesquisa-do-ibope-sobre-os-manifestantes.html>.

10 Alonso, A., (2019) A gênese de 2013: formação do campo patriota. *Journal of Democracy em português*. Vol. 8, N° 1, mai.

En las páginas de los tres mayores periódicos brasileños podemos ver algunos de los registros de los ataques mencionados anteriormente. Las imágenes¹¹ exponen toda la tensión y división de las calles, como había ocurrido hace ocho años. Por un lado, el "verde y amarillo", configurando un ala patriótica que exalta el sentimiento nacionalista a través del uso de símbolos vernáculos. Banderas, camisetas de la selección de fútbol, caras pintadas y el himno nacional marcaron su territorio. Por su parte, los "rojos", militantes de izquierda pertenecientes a diversas siglas con distintas orientaciones ideológicas y pragmáticas, buscaban un acercamiento a las calles. No lo consiguieron y fueron expulsados.

La ausencia de grandes valores estéticos en estas fotografías se compensa con la riqueza de la información. Es notorio el enfado de quienes secuestraron las banderas del Partido del Trabajo. En las dos primeras fotos, los manifestantes se disputan entre ellos la pancarta del PT e incluso utilizan sus dientes para destruirla. La tercera foto muestra el uso de mecheros para prender fuego al símbolo rojo. En ambos momentos, los manifestantes parecen ser conscientes de que su acción queda registrada. Parece que hay orgullo. Estamos ante un acto performativo y simbólico que sólo se completa ante las cámaras. Es una demostración de furia, de profunda indignación. Pero también es una prueba de intolerancia, violencia y autoritarismo. Un gesto anti-democrático.

Contrariamente a la postura adoptada en las primeras protestas, aunque las fotografías muestran claras manifestaciones de violencia simbólica y las propias noticias indican violencia física, el discurso que las acompaña en los diarios no es de condena como en el pasado. Más bien, predomina un tono meramente informativo, sin ninguna valoración moral, y la violencia a la que fueron sometidos los militantes de partidos políticos no recibe titulares ni mayor problematización, aunque se vuelvan recurrentes. A diferencia de la actitud hacia los partidarios de la táctica del bloque negro o a las acciones de depredación de la propiedad pública y privada, lo que se tiene es el predominio de una aprehensión de carácter integral, que busca comprender las razones detrás de los actos, los cuales no se habían visto antes.

11 En O Globo, es posible visualizar la imagen, en su versión escaneada, desde este enlace: <https://acervo.oglobo.globo.com/consulta-ao-acervo/?navegacaoPorData=201020130621>. En la Folha S. Paulo, encontramos la imagen a la que nos referimos aquí: <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=19532&anchor=5878306&origem=busca&originURL=&pd=76fe9ef09d0d858b9a3e2fac5b98b10d>. Y finalmente, en Estadão, la visualización es posible en esta dirección: <https://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/20130621-43711-nac-11-cid-a11-not>.

En el mismo sentido, la portada del periódico O Globo del 23 de junio¹² fue una de las más emblemáticas del período. El titular dice: "juventud desilusionada". En absoluto protagonismo, la fotografía de dos jóvenes, blancos y rubios, sobre los que no sería exagerado suponer que pertenecían a la clase media o alta. El rostro de uno de ellos, el de la niña, está cubierto, pero esta vez no se asocia con la violencia. No hay llamas, ni vándalos. No hay negro, ni rojo. Hay verde y amarillo. Una vez más, la estética patriótica está vinculada a un sentimiento que, aunque podría llevar a desafiar el orden, se presenta como una indignación legítima sobre la que hay que reflexionar y comprender. Al fin y al cabo, ¿cuáles son las causas de esa desilusión? El título de la imagen responde: "Brasil, mostra a tua cara". La referencia tópica a la canción¹³ de protesta de Cazuza recuerda los versos de "Brasil", donde encontramos el mismo sentimiento que la fotografía pretende transmitir: "Grande pátria / Desimportante / Em nenhum instante / Eu vou te trair / Não, não vou te trair". La llamada a la historia dentro del periódico, justo debajo, la complementa para no dejar dudas: "los últimos 14 días que sacudieron a Brasil dejaron un mensaje claro: el sentimiento contra la política tradicional".

Donde vimos una condena al unísono, vimos un repentino aumento de la fuerza democrática de los actos. Se produjo un reajuste en el orden de las imágenes y los discursos. Puede decirse que, en cierto modo y en parte, fue un cambio que reflejó la propia metamorfosis que se estaba produciendo en las calles. Pero, más que eso, tal cambio revela una reorientación en la producción de las narrativas sobre June, tanto en términos de sus visualidades como de sus discursos. El "sentimiento contra la política tradicional" se retrata ahora desde una crítica predominantemente moralizante de la política, centrada en la corrupción. Al fin y al cabo, es un tema recurrente en el análisis de la política brasileña, a menudo caracterizada por el fisiologismo de los partidos y los políticos. Como señala Marcos Otávio Bezerra¹⁴, la corrupción en Brasil se trata predominantemente como un problema de orden moral. Es decir, una desviación del comportamiento que podría observarse tanto a nivel individual como en las acciones de grupos organizados capaces de actuar dentro de las mallas del Estado, cuya solución dependería del establecimiento de nuevas normas morales y relaciones

12 Puede verlo en su versión escaneada en esta dirección: <https://acervo.oglobo.globo.com/consulta-ao-acervo/?navegacaoPorData=201020130623>

13 Cazuza; Israel, G.; Romero, N., [1988] Brasil. Rio de Janeiro: Universal Music.

14 Bezerra, M. O., [1995] Corrupção: um estudo sobre poder público e relações pessoais no Brasil. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

éticas. Este tipo de diagnóstico casi siempre recae en el uso de esencialismos que explican la política nacional a través de clichés, como hablar de un "Estado corrupto e ineficiente" o de una "cultura del 'jeitinho'", "típicamente brasileña", en una clave que alimenta un imaginario en el que se cree en la existencia de prácticas y conductas corruptas en sí mismas.

Aquí no estamos ante otro proceso que el de la construcción de una "comunidad imaginada", tal y como la describe Anderson¹⁵, para quien las naciones serían comunidades que, independientemente de las desigualdades que las constituyen, se conciben "como una profunda camaradería horizontal", diferenciándose precisamente por la forma en que son imaginadas por sus miembros. Decisivo para la conformación de estas comunidades imaginadas sería el surgimiento de un capitalismo editorial que, precisamente a través de la difusión de los periódicos, así como de las novelas literarias, hizo posible que hombres y mujeres pertenecientes a un mismo territorio se reconocieran y compartieran narrativas colectivas e imágenes comunes, pensándose como parte de una misma comunidad.

Sin duda, la concepción de nación que propone Anderson no está exenta de dudas. Se basa en una noción de "tiempo vacío y homogéneo" tomada de las reflexiones de Walter Benjamin que, en rigor, no existe en ninguna parte, ya que la imaginación siempre será tan heterogénea como quienes son capaces de imaginar. Como ejemplo, podríamos pensar en el nacionalismo anticolonial de los países asiáticos y africanos, como observa Partha Chatterjee¹⁶. Sin embargo, no se puede descartar la idea de nación sugerida por Anderson, y es importante decir que Chatterjee no lo hace. Si, siguiendo al politólogo y antropólogo indio, podemos admitir que el tiempo homogéneo vacío es el "tiempo utópico del capital", entonces también hay que estar de acuerdo con la premisa de Anderson -y de tantos otros autores del pensamiento histórico moderno- de que tanto lo nacional como el nacionalismo son inseparables de la formación histórica de la burguesía. Y si esto es así, no hay que permitirse ignorar el poder que tiene la clase burguesa para hacer circular sus ideales y hacerlos hegemónicos para la reproducción de las condiciones materiales de existencia y el mantenimiento de su prevalencia política y cultural.

15 Anderson, B., [2008] Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras.

16 Chatterjee, P., [2004] A Nação em Tempo Heterogêneo. In: Colonialismo, Modernidade e Política. Salvador. Ed UFBA.

A diferencia de *Mídia Ninja*, que buscaba valorizar las luchas y reivindicaciones de los grupos subalternos, a partir de cierto momento, la cobertura de junio realizada por los medios corporativos brasileños comenzó a fomentar la idea de una nación homogénea. Esta cobertura, discursiva e imaginaria, compartió la misma orientación política e ideológica de los grupos de derecha que se estaban reorganizando en Brasil, privilegiando cuatro ejes para interpretar las manifestaciones (i) la crítica a la "política tradicional" (que también compartían los campos de la izquierda autonomista y anarquista), que englobaba la "desilusión de la juventud con la política" y que a menudo se presentaba como una negación de la política; ii) la crítica a la eficacia del Estado en la prestación de servicios públicos, pero sobre todo en la gestión de la economía y la lucha contra la corrupción; iii) el rechazo a los rojos, es decir, la maldición de la izquierda, convertida a menudo en antipetismo; y iv) el nacionalismo cívico, que hizo del recurso a los símbolos nacionales una de las señas de identidad de junio.

No fue casualidad, por tanto, que en la producción de narrativas discursivas y visuales sobre Junio, las manifestaciones que en su día fueron condenadas por su vandalismo pasaran a ser representadas como una lucha legendaria de la nación contra la corrupción. Al ser objeto de representación, la nación fue también objeto de disputa de narrativas conflictivas. En junio de 2013 también se trató de eso. Sobre cómo narrar y representar la nación, disputar imaginarios sobre ella, sobre el pueblo y sobre la política. Por lo tanto, junio fue también un acontecimiento y una disputa comunicacional. Fue el momento en que diferentes proyectos de país y de nación se encontraron y chocaron en las calles y en los medios de comunicación, provocando un temblor sísmico que aún resuena. Y parece que, hasta ahora, la narrativa que favoreció la estética patriótica de los grupos conservadores, liberales y autoritarios fue la que salió victoriosa y sigue teniendo gran tracción en la sociedad brasileña.

El triunfo de la estética nacionalista

A partir de Junio, las derechas y aquellos que pueden ser identificados como pertenecientes a una centroderecha brasileña encontraron en el uso de los símbolos nacionales una forma de crear una identidad popular y distanciarse de lo que supuestamente representaba un enemigo tan real como imaginario, a saber "la izquierda". En efecto, haciendo un amplio uso de la estética nacionalista, grupos liberales, conservadores y reaccionarios se apropiaron del verde y el amarillo para afirmar que su bandera "nunca sería roja". Esta recuperación de los símbolos patrios y su reinserción en el centro de

las disputas políticas del país contó con el apoyo fundamental de la prensa corporativa brasileña, que comenzó a retratar a la nación a partir de estos grupos. Progresivamente, las agendas y demandas de las minorías políticas fueron silenciadas o desmoralizadas, mientras que los discursos, las acciones y la imagen de los "patriotas" se legitimaron cada vez más en las noticias.

Esta tendencia se confirmó después de junio, cuando el tratamiento dado a las manifestaciones por la destitución de la presidenta Dilma Roussef llamó la atención por la absoluta complacencia y la forma innegablemente sesgada en que fueron representadas. Poco después de 2013, con una nueva victoria petista en las elecciones presidenciales, se inició un nuevo ciclo de manifestaciones que se extendió hasta 2016 y que se hizo, no por casualidad, muy identificable por su estética. La aversión al sistema político, traducida en "estamos en contra de todo lo que hay", y el disgusto con la corrupción que estuvieron presentes en las manifestaciones de 2013 se convirtieron en años posteriores en fuertes elementos aglutinadores de las manifestaciones por el impeachment de la recién elegida presidenta Dilma Roussef. Como ya había ocurrido a partir de la segunda quincena de junio, estas manifestaciones se caracterizaron por la presencia de un público más elitista¹⁷. Sin embargo, hubo diferencias que merecen ser destacadas precisamente porque ponen de manifiesto las continuidades entre un momento y otro. Hubo contrastes entre las formas de organización, actuación y estética que prevalecían en los dos momentos.

Un rasgo llamativo de las manifestaciones de 2013 fue la horizontalidad y la distancia que se estableció en relación con los partidos políticos. Esta postura difiere en gran medida de la adoptada por el principal liderazgo de las protestas contra el impeachment, el MBL (Movimento Brasil Livre) -cuyo nombre, no por casualidad, hace referencia a la misma época en que busca distinguirse y distanciarse del MPL. A pesar de declararse "apartidistas", las protestas encabezadas por el MBL estuvieron marcadas por la presencia de políticos opuestos al PT y una estructura financiada por partidos políticos y organizaciones patronales.

Una segunda diferencia crucial entre las manifestaciones de 2013 y las de 2015 y 2016 fue la relación de los manifestantes con la policía. Si en el primer caso la relación fue

17 Eran en su mayoría hombres mayores de 36 años, con título universitario y con salarios muy por encima de la mayoría de la población. Datafolha (2016) Manifestação Avenida Paulista. Perfil e opinião do protesto de 13.03 na Avenida Paulista, São Paulo. Disponible en: <http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2016/03/14/manifestacao_13_03_2016.pdf>. Acesso em 30 mai. 2021.

siempre conflictiva y estuvo marcada por la tensión y el miedo a la violencia, en el segundo hubo incluso una cierta reverencia hacia la policía por parte de los manifestantes, que posaron para las fotografías junto a los agentes uniformados y los coches blindados de la Policía Militar.

La tercera gran diferencia de un momento a otro se refiere a los aspectos estéticos. Si en 2013 una de las grandes características de las manifestaciones fue la pluralidad de reivindicaciones, en 2015 y 2016 la agenda estaba mucho mejor definida: se trataba de exigir la destitución del presidente. Esta cohesión se reflejó en la dimensión estética. Aunque en junio la estética nacionalista se movilizó, no fue hegemónica, compartiendo espacio con el negro de los anarquistas, el rojo de los socialistas y comunistas, los colores del arco iris de los grupos LGBTQIA+, etc. En 2015 y 2016, por el contrario, hubo un predominio del verde y el amarillo y una aversión generalizada al uso del rojo. Además, mientras que en el primer caso hubo un uso a gran escala de carteles improvisados, en el segundo hubo un uso programado de pancartas, coches sonoros y marionetas hinchables, lo que demuestra una organización, estructura y apoyo financiero que no se vio en las protestas de 2013.

Por último, otra distinción significativa entre un período y otro fue el tratamiento dado por los medios de comunicación hegemónicos. En 2013, el seguimiento periodístico, televisivo e impreso, retrató las protestas casi siempre desde un punto de vista negativo, destacando los episodios de violencia y asociando la imagen de los manifestantes y las manifestaciones a un simple desorden, haciendo una excepción sólo a partir del momento en que aparecieron los primeros "verdes y amarillos". Entre 2015 y 2016, el tratamiento fue absolutamente diferente. Las noticias que podían señalar los aspectos negativos casi no existían y las imágenes que se centraban en la violencia eran sustituidas por patriotas orgullosos de estar en las calles defendiendo su nación. Además, en varias ocasiones se interrumpió la programación normal de las principales cadenas de televisión para emitir imágenes de las protestas, y a menudo el tono era de invitación.

Las portadas de las ediciones del diario O Globo del 14 y 19 de marzo de 2016 son paradigmáticas en este sentido. El 14 de marzo, el titular del diario proclama sin tapujos: "Brasil sale a la calle contra Lula y Dilma y por Moro", llamando la atención sobre el carácter "pacífico" de las protestas. Debajo de la nada parcial declaración, las imágenes muestran a los manifestantes vestidos de verde y amarillo, y en la que se da más protagonismo, ocupando más de un tercio de la portada del periódico, vemos a miles

de personas en la Avenida Paulista. El pie de foto de esta última foto destaca también el hecho de que los cálculos de la Policía Militar indican 1,4 millones de personas presentes en el acto, en un cálculo muy diferente de los realizados en junio, cuyas manifestaciones fueron invariablemente subestimadas en términos de adhesión.

En su portada del día 19, O Globo publicó una foto de la misma Avenida Paulista, de nuevo ocupada por miles de personas, pero esta vez tomada por el rojo de las camisetas y banderas de los simpatizantes del PT y otros militantes de izquierda. Sobre la imagen, el titular dice: "Los aliados de Dilma y Lula celebran actos en todos los estados". Y añade: "El PT reúne a 275 mil, el 7% del público de las manifestaciones por el impeachment". En la comparación entre las dos portadas, tenemos por un lado a Brasil (o lo que se presenta como si fuera Brasil) y por otro a "los aliados de Dilma y Lula" (como si las manifestaciones de entonces no fueran por la defensa de la democracia, sino por el rescate de los petistas). Un trato evidentemente desigual, a pesar del cínico velo de imparcialidad.

La ofensiva contra el PT y la izquierda que lo orbita y la reducción de la política al campo de la moral a través de la apología de las acciones de grupos dotados de una estética nacionalista llevada a cabo por la prensa hegemónica brasileña no cesó tras el golpe de 2016. Los principales medios de comunicación ofrecieron aún mayor visibilidad a la operación Lava-Jato, iniciada en 2014 y decisiva en el proceso de impeachment de Dilma Rousseff, y a los actos callejeros de apoyo a su grupo de trabajo que se prolongaron hasta 2019. En particular, el fiscal federal Deltan Dallagnol y el juez Sérgio Moro fueron elevados a la categoría de baluartes de la lucha contra la corrupción en el país. Este último incluso hizo una campaña explícita para su entrada en política, especialmente después de condenar al ex presidente Luiz Inácio Lula da Silva, en vísperas de las elecciones presidenciales de 2018 -cuyas encuestas indicaban el liderazgo del líder petista-. Con la victoria de Bolsonaro en las elecciones en cuestión, el nuevo presidente concedería a Moro el cargo exacto de ministro de Justicia. Más tarde, tras pasar 580 días en prisión, Lula fue liberado después de que el Tribunal Supremo Federal anulara sus condenas debido a la parcialidad del juez en el caso.

A pesar de las muchas diferencias, que nunca pueden olvidarse, so pena de entender los distintos acontecimientos en términos de causalidad perfecta, también hay permanencias entre un momento y otro que no pueden ignorarse. Lo más expresivo, precisamente la consolidación de la estética patriótica y su alabanza por parte de la prensa empresarial. Su presentación y representación de los hechos siguió privile-

giando, discursiva y sobre todo imagetivamente, los signos movilizados por las facciones más liberales, conservadoras y reaccionarias de la sociedad brasileña. Estos signos siguen siendo fundamentales en el contexto político brasileño, habiendo sido apropiados por el bolsonarismo. Llevados a un nuevo nivel de popularización, generación de identidad y funcionalidad política, hoy son pilares del régimen bolsonarista.

Entre lo kitsch y lo grotesco

Bolsonaro y el bolsonarismo no son lo mismo. El primero es, sin duda, la figura de liderazgo que da sentido al segundo como movimiento más o menos articulado y mínimamente cohesionado, aunque no siempre parezca coherente. Pero, aunque el término "bolsonarismo" pueda designar tanto la forma específica de gobernar de Jair Bolsonaro como el fenómeno político en el que el gobierno de Bolsonaro ocupa un lugar central, el bolsonarismo no es el resultado de un momento fundacional protagonizado por su principal intérprete. Más bien, el bolsonarismo es el producto de una convergencia única de factores y circunstancias específicas. Nada de lo expuesto aquí significa que el bolsonarismo no posea sus propias formas de organización o que no esté, al fin y al cabo, compuesto por personas y grupos reales. Sólo se subraya su carácter contingente, lo que tampoco significa negar las condiciones históricas que provocaron su aparición. Tanto Bolsonaro como el Bolsonarismo surgieron como un punto de confluencia que posibilitó la construcción de una identidad común para un campo tan plural como fragmentado, compuesto por grupos de diferentes clases sociales y tendencias políticas, que desde 2013 estaba dando señales de que su impulso podría ser capaz de reorganizar la política nacional.

Es posible afirmar la existencia de una cierta correlación entre la reintroducción de los símbolos nacionales en el centro de las disputas políticas en Brasil y la llegada de Bolsonaro al poder y la emergencia del bolsonarismo como fenómeno político central en la experiencia política contemporánea en el país. El arrebato bolsonarista surge precisamente en el momento en que el país asiste a la progresiva liberación de un resentimiento con la política en sentido amplio y con "la izquierda" (o con la imagen construida sobre las izquierdas) en concreto, que se materializa con cada nueva ofensiva contra el lulismo y su legado político y social. Había un enemigo común y en un contexto en el que se creía en cruzada, el bolsonarismo pudo cristalizar y hacer viable la elección de un legítimo representante del militarismo brasileño a la presidencia.

En este sentido, no hay forma de pensar en el bolsonarismo sin pensar en cómo se rescató la simbología nacionalista como signo de una lucha por una supuesta moralización de la política cuyos bastiones se encontrarían en grupos liberales, conservadores y autoritarios. El nacionalismo sirvió de plataforma básica al bolsonarismo, que le añadió nuevos elementos y significados en la construcción de su propia estética.

En su ascenso, al hilo del ufanismo movilizadopor la reacción conservadora y reaccionaria que desde 2013 ha crecido vertiginosamente, el bolsonarismo turboalimentó con un autoritarismo explícito un nacionalismo cívico que ya se estaba mostrando lo suficientemente poderoso como para desbancar a una presidenta. En particular, a través de su iconografía populista¹⁸ y violenta, el bolsonarismo buscó desde el principio explorar la combinación entre el orgullo patriótico y el culto a la violencia desde un enfoque autoritario. El lenguaje discursivo y visual utilizado por la campaña del actual presidente brasileño recordaba mucho a las acciones de la Ação Integralista Brasileira (AIB), un movimiento de extrema derecha que, liderado por Plínio Salgado, se hizo famoso en el Brasil de los años 30 por la explotación de los colores de la bandera nacional y las coreografías de fuerte inspiración militar.

En los últimos años, la retórica visual y discursiva del bolsonarismo ha convertido en habituales las imágenes del presidente de la república, sus hijos y aliados políticos con camisetas con los colores de la bandera nacional empuñando fusiles y pistolas. También ha sido frecuente que en las ciudades por las que pasa Bolsonaro, sus partidarios, vestidos de verde y amarillo, saluden y hagan el gesto de una pistola con las manos, un gesto que "para la gente de bien", según uno de sus aliados, representaría "el valor, la honestidad, el ser patriota¹⁹".

Escenas como éstas han sido normalizadas por la prensa y circulan intensamente por las redes sociales virtuales. Desde su elección, el gobierno de Bolsonaro y el bolsonarismo han sido capaces de construirse una estética digna de ser comparada con las utilizadas en la Italia de los años 20 y la Alemania de los años 30. Los ejemplos de esto son abundantes. Los lemas de su campaña para la presidencia - "Mi partido es Brasil" y "Brasil por encima de todo, Dios por encima de todo" -, apropiados por sus votantes y transformados en camisetas, pancartas, gorras, etc., recordaban inevitablemente

18 Aquí se utiliza la idea de populismo según la acepción de Ernesto Laclau, quien busca alejarse de la carga prejuiciosa con la que se utiliza el término para darle un sentido en el que el populismo sería una forma de construir y representar al pueblo como cualquier otra. Laclau, E., (2013) *A Razão Populista*. São Paulo: Três Estrelas.

19 Palabras del congresista delegado Waldir. Ver en <https://glo.bo/3Cz6T2i>. Acceso en: 13 De mar. de 2022.

los lemas de la Alemania de Hitler. La frase "Deutschland über alles" ["Alemania por encima de todo"], presente en el himno alemán hasta la Segunda Guerra Mundial, fue muy utilizada por la propaganda nazi.

En enero de 2020, el exsecretario especial de Cultura del gobierno federal, Roberto Alvim, copió una cita del ministro de propaganda de la Alemania nazi, Joseph Goebbels, en un discurso para publicitar el Premio Nacional de Artes. En un comunicado difundido a través de un vídeo publicado en las redes sociales virtuales de la Secretaría Especial de Cultura, Alvim aparece en un escenario casi idéntico al gabinete utilizado por Goebbels, al son de Richard Wagner (profundamente admirado por los nazis). Con una postura tierna y rígida, el exsecretario dijo en su discurso: "El arte brasileño de la próxima década será heroico y nacional, estará dotado de una gran capacidad de implicación emocional, y será también imperativo, ya que estará profundamente vinculado a las aspiraciones urgentes de nuestro pueblo - o no será nada²⁰". Tras el incidente, Alvim fue destituido de su cargo.

En otros casos que también tuvieron amplia repercusión, sin embargo, la respuesta de Bolsonaro fue diferente. Además de la apología del armamento, desde la llegada de Bolsonaro a la presidencia, se ha convertido en costumbre que algunos de sus partidarios agiten el brazo derecho extendido hacia él. Este tipo de gesto, prohibido en Alemania por razones obvias, evoca inevitablemente el Heil Hitler y toda la simbología nazi. Sus partidarios, sin embargo, se esforzaron en afirmar que se trataba de un gesto conocido como "imposición de manos", común, sobre todo, entre las congregaciones religiosas neopentecostales, y que significaría rezar por una persona o bendecirla. El gesto fue repetido por un grupo de antiguos compañeros de armas de Bolsonaro, que fue paracaidista en las Fuerzas Armadas. Esta vez, sin embargo, al gesto se añadió el grito "Bolsonaro somos nós", en una variación del saludo nazi. Por mucho que haya habido alguna evocación de un ritual religioso, el gesto asociado al grito, pronunciado por hombres con uniforme militar, aludía no a lo litúrgico (o no sólo), sino a un compromiso de lealtad con el presidente y a un compromiso beligerante por la patria, aunque no hubiera guerra.

20 El discurso de Goebbels decía lo siguiente: "El arte alemán de la próxima década será heroico, será ferozmente romántico, será objetivo y libre de sentimentalismo, será nacional con grandes páthos e igualmente imperativo y vinculante, o de lo contrario no será nada". Para más detalles, ver Góes, B. Aragão, H. & Soares, J., (2020) Roberto Alvim copia discurso do nazista Joseph Goebbels e causa onda de indignação. O Globo, Cultura, 16 ene. Disponible en: <https://oglobo.globo.com/cultura/roberto-alvim-copia-discurso-do-nazista-joseph-goebbels-causa-onda-de-indignacao-24195523>. Acceso en 13 mar. de 2021.

A finales del mismo mes, junto al presidente de la Caixa Econômica Federal, Pedro Guimarães, y el secretario de Agricultura y Pesca, Jorge Seif Júnior, Bolsonaro aparece en una transmisión en vivo en su perfil de Facebook bebiendo un vaso de leche. Investigadores y activistas identificaron en la puesta en escena un gesto común a los grupos nacionalistas y neonazis estadounidenses, para los que la leche blanca sería un símbolo de la supremacía blanca. Eduardo Bolsonaro, hijo del presidente, ironizó sobre las críticas²¹. Para el antropólogo David Nemer, esto sería una demostración más de la vulgaridad del bolsonarismo. Según sus palabras, "el extremismo del bolsonarismo es tan burdo que se apropian de todo lo que viene de la Alt Right (extremistas blancos americanos) y con retraso - desde que esto empezó en EEUU en 2017²²".

En el bolsonarismo, los discursos y las imágenes emblemáticas de ministros, parlamentarios oficialistas y otros simpatizantes se propagan recurrentemente en una estrategia ambigua que, si por un lado atrae las críticas al presidente y su gobierno, por otro, los coloca en el foco mediático y refuerza los lazos identitarios entre un líder carismático y su entorno. Cada gesto, cada acto está envuelto en una retórica visual y discursiva que en un esfuerzo metonímico busca presentar a Bolsonaro como el más virtuoso de los patriotas y representar a la nación desde un compromiso colectivo en torno a los ideales del presidente. Al mismo tiempo que refuerza la imagen heroica de Bolsonaro sobre la base de un "nosotros común", esta retórica funciona como un canal directo de comunicación entre el ciudadano común que se ve oprimido (pero orgulloso de oprimir) y subrepresentado (por las instituciones, la política, los medios de comunicación) y su "líder supremo" -como le gusta llamarse a sí mismo Bolsonaro.

En este contexto, la estética nacionalista se exagera hasta tal punto y se le añaden tantos elementos, que van de lo caricaturesco a lo horrendo, que se convierte en otra cosa. Si antes había que excluir al enemigo nacional de la vida política, ahora hay que eliminarlo. Su mera existencia pone en peligro no sólo la identidad formada en torno al "líder supremo", sino la propia existencia de quien encarna esta identidad. Y la propia comprensión de quién es ese enemigo cambia, y no se limita sólo a los representantes de la política tradicional, especialmente los pertenecientes al PT y a la izquierda

21 En su cuenta de Twitter, Eduardo publicó una imagen de los actores Lázaro Ramos y Thaís Araújo, ambos negros, estrellas en un anuncio de una marca de leche. Véase: https://twitter.com/BolsonaroSP/status/1266765802088411136?s=20&t=kdQ8crZFfEi_ikX09o9Jhw. Último acceso: 13 de marzo de 2021.

22 Rocha, L., [2020]. Copo de leite: Bolsonaro usa símbolo nazista de supremacia racial em live. Revista Fórum, 29 may. Disponible en: <https://revistaforum.com.br/politica/2020/5/29/copo-de-leite-bolsonaro-usa-simbolo-nazista-de-supremacia-racial-em-live-76033.html>. Consultado el 13 Mar. 2022.

en general. Aunque la idea del "comunismo" a menudo sirve como imagen-síntesis, cualquiera que impugne al gobierno de Bolsonaro o que en algún nivel represente una amenaza para él es susceptible de ser identificado como un enemigo.

Este lado más violento y agresivo del bolsonarismo convive con una presentación de Bolsonaro basada en la imagen de un político sencillo y popular. Bolsonaro suele presentarse públicamente de forma sencilla, comiendo pasteles en ferias, caminando en chanclas en actos oficiales, vistiendo camisetas de clubes de fútbol. Otras veces intenta humanizar su imagen dejándose ver en camas de hospital o llorando ante las cámaras.

En una de las imágenes del presidente con mayor difusión en 2020, Bolsonaro aparece junto a sus tres hijos mayores, que también son políticos, en una escena que quiere hacerse creer que no sea pretenciosa²³. El núcleo duro del clan Bolsonaro se ve sentado en una mesa durante una comida a base de maíz, chocolate, ketchup y alguna bebida de color oscuro. Sobre la mesa, una vajilla sencilla, un teléfono móvil, un gran rollo de papel de cocina y lo que parecen ser restos del maíz que están comiendo. En las paredes de la sala, uno de los cuadros hace referencia a una ciudad del interior de Brasil, con casas pintadas en colores que aluden a la bandera brasileña. En otro, destaca un rifle. Todavía en la misma pared, un tercer cuadro trae los colores de la bandera de los Estados Unidos y el año de su independencia, artículo que aparece junto a otras piezas decorativas, entre las que destacan la de las pistolas cruzadas (insignia común de la Policía Militar) y la calavera de un bovino también con los colores de la bandera americana.

La composición de la fotografía busca la representación de un ambiente familiar prosaico y jerarquizado, en el que el padre, que en la escena gesticula con las manos, parece ofrecer una lección paternal a la que los niños dedican gran atención. Al mismo tiempo que su figura se acerca a la de sus votantes y simpatizantes, por su gran sencillez, Bolsonaro tiene reforzada su imagen de líder, político y familiar. Esta puesta en escena no se produce por casualidad en una sala en la que se hace gran hincapié en los símbolos nacionalistas y bélicos. Tampoco es casualidad que las mujeres de la familia [esposa e hija] estén excluidas de la foto. El jefe del Estado y de la familia es retratado no sólo por su despojo y supuesta espontaneidad, sino también por su virilidad.

23 Ver: <https://twitter.com/BolsonaroSP/status/1251903488562528258/photo/1>. Consultado el 13 Mar. 2022.

Esta y otras imágenes apuntan para una estética que toma el ufanismo como elemento fundamental, condensándolo con el fundamentalismo religioso, el moralismo conservador, el anti-intelectualismo, el libertarismo de ultraderecha, el autoritarismo, el anticomunismo y el militarismo (o policismo), que recuerda al nazifascismo del siglo pasado, pero que al mismo tiempo se sirve de una informalidad exagerada y picaresca. Lo que parece diferenciar al bolsonarismo de otros movimientos autoritarios es la forma en que da rienda suelta a una estética descortés, chulesca y, no pocas veces, obscena.

A menudo, Bolsonaro y el bolsonarismo son enmarcados por los más diversos analistas como una de las expresiones más violentas y a la vez más burdas y crudas de la historia política brasileña. Es una estética singular, situada entre el estilo kitsch y el grotesco. Kitsch porque, para comunicarse con "el pueblo", evoca un espíritu de complacencia y suspensión del sentido crítico, trae a colación la imagen de un Brasil imaginario que en el pasado fue heroico, pero que hoy está empañado por los "intereses políticos" y por los excesos de una izquierda que lo ha corrompido criminal y moralmente. Kitsch también por el sentimentalismo exacerbado y forjado en un intento de emocionar a los seguidores y simpatizantes y, por lo tanto, cosechar la adoración de su líder. Grotesco porque, además de en el sentido que Víctor Hugo dio a este término, el bolsonarismo también "por un lado, crea una deformidad, y lo horrible; por otro, lo cómico y lo bufón²⁴". Como bien señala Serge Katz²⁵, Bolsonaro y el Bolsonarismo son como Quasimodo, pero sin la decencia de este último.

Imágenes como las aquí analizadas corroboran también un hecho: el bolsonarismo como fenómeno político sólo existe bajo el formato de la espectacularización permanente, que además está muy relacionado con lo kitsch y lo grotesco, porque el bolsonarismo vende y masifica el ufanismo, el resentimiento, el odio, el horror, el miedo. Gracias a una infraestructura de comunicación y a un modus operandi nunca visto en la historia política brasileña, basado principalmente en la difusión de información falsa y de propaganda fascista centrada en el culto a la violencia y a la personalidad de Bolsonaro, el bolsonarismo tiene una capilaridad y un atractivo que le garantiza una gran fuerza aunque no represente a la mayoría del electorado.

Todo en el bolsonarismo es espectáculo, incluso la crisis. Los insultos diarios a la

24 Hugo, V., [2002] *Do grotesco e do sublime*. São Paulo: Editora Perspectiva.

25 Katz, S., [2019] *A estética mórbida do Bolsonarismo e o espírito neoliberal*. Disponible en: <<https://diplomatique.org.br/a-estetica-morbida-do-bolsonarismo-e-o-espirito-neoliberal/>>. Consultado el 13 Mar. 2022

prensa hegemónica, el uso de lenguaje impropio en actos oficiales, la inestabilidad política, el negacionismo esquizofrénico ante la pandemia de Covid-19, todo gira en torno a una estrategia que atrae los focos para perpetuar su movimiento de radicalización y reforzar así una identidad colectiva. De la crisis ininterrumpida surge un sentido de urgencia que somete el futuro al anhelo de control total sobre los acontecimientos del presente. Un producto perfecto del neoliberalismo, ante el miedo perenne al colapso - económico, climático, diplomático, sanitario, etc. - la política se transforma en mera "gestión de los restos del presente"²⁶.

En medio de esta incesante crisis espectacularizada, las filas del bolsonarismo, por muy afectadas que estén en los últimos años, siguen cerradas y preparadas para el choque. ¿Hasta cuándo? No es posible responder. Pero mientras el país sigue velando a sus muertos por el cóvido, ve a su población enfrentar el hambre, sus bosques arden, sus pueblos originarios son diezmados, la única certeza es que con o sin Bolsonaro, el bolsonarismo persistirá y este será uno de los mayores desafíos de Brasil en el futuro cercano.

26 Arantes, P., [2014, p. 91] O novo tempo do mundo e outros ensaios sobre a emergência. São Paulo: Boitempo.

Referencias bibliográficas

Alonso, A., [2019] A gênese de 2013: formação do campo patriota. *Journal of Democracy em português*. Vol. 8, N° 1, mai.

Anderson, B., [2008] *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Arantes, P., [2014, p. 91] *O novo tempo do mundo e outros ensaios sobre a emergência*. São Paulo: Boitempo.

Bezerra, M. O., [1995] *Corrupção: um estudo sobre poder público e relações pessoais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

Cazuza; Israel, G.; Romero, N., [1988] *Brasil*. Rio de Janeiro: Universal Music.

Chatterjee, P., [2004] *A Nação em Tempo Heterogêneo*. In: *Colonialismo, Modernidade e Política*. Salvador. Ed UFBA.

Datafolha [2016] *Manifestação Avenida Paulista. Perfil e opinião do protesto de 13.03 na Avenida Paulista, São Paulo, 13 mar. 2016*. Disponível em: <http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2016/03/14/manifestacao_13_03_2016.pdf>. Acesso em 30 mai. 2021.

França, P., [2020] *Intelectuais reagem com vício de classe à estética bolsonarista*. *Folha de São Paulo*, 11 feb. 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2020/02/intelectuais-reagem-com-vicio-de-classe-a-estetica-bolsonarista.shtml>>. Consultado el 13 mar. 2022.

Góes, B. Aragão, H. & Soares, J., [2020] *Roberto Alvim copia discurso do nazista Joseph Goebbels e causa onda de indignação*. *O Globo, Cultura*, 16 ene. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/roberto-alvim-copia-discurso-do-nazista-joseph-goebbels-causa-onda-de-indignacao-24195523>. Consultado el 13 mar. de 2021.

Gusfield, J., [1981] *The culture of public problems: drinking-driving and the symbolic order*, Chicago, Un. of Chicago Press.

Hugo, V., [2002] *Do grotesco e do sublime*. São Paulo: Editora Perspectiva.

Katz, S., [2019] *A estética mórbida do Bolsonarismo e o espírito neoliberal*. Disponível em: <<https://diplomatie.org.br/a-estetica-morbida-do-bolsonarismo-e-o-espirito-neoliberal/>>. Consultado el 13 Mar. 2022.

Laclau, E., (2013) *A Razão Populista*. São Paulo: Três Estrelas.

Nunes, R., (2021) Of Wha tis Bolsonaro the name? *Radical Philosophy* 2.09/Winter 2020-21.

Rancière, J., (2005) *A partilha do sensível: estética e política*.

Rocha, L., (2020). Copo de leite: Bolsonaro usa símbolo nazista de supremacia racial em live. *Revista Fórum*, 29 may. Disponible en: <https://revistaforum.com.br/politica/2020/5/29/copo-de-leite-bolsonaro-usa-simbolo-nazista-de-supremacia-racial-em-live-76033.html>. Consultado el 13 Mar. 2022.

Ugarte, D., (2008) *O poder das redes. Manual ilustrado para pessoas, organizações e empresas chamadas a praticar o ciberativismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

G1, São Paulo, 24 jun. 2013. Veja integrada pesquisa completa do Ibope sobre os manifestantes. Disponible en: <http://g1.globo.com/brasil/noticia/2013/06/veja-integrada-da-pesquisa-do-ibope-sobre-os-manifestantes.html>. Consultado el 12 mar. 2022.

Veleda, R., (2019) Vaporwave: conheça a estética da moda no bolsonarismo. *Metrópoles*, 07 Sep. 2019. Disponible en: <https://www.metrosoles.com/brasil/politica-brasil/vaporwave-conheca-a-estetica-oficial-do-bolsonarismo>. Consultado el 13 mar. 2022.





“LA ECONOMÍA ES VIDA”: REFLEXIONES SOBRE EL HORIZONTE DE VALORACIÓN DE LA GESTIÓN DE LA PAN- DEMIA EN EL GOBIERNO DE BOLSONARO

ISIS RIBEIRO MARTINS* Y TULIO MAIA FRANCO

Resumen

En este artículo analizamos cómo los valores “vida” y “economía” son equiparados por la lógica individualista, a la par que autoritaria, del gobierno de Bolsonaro durante la pandemia del COVID-19 en Brasil. La profundización del individualismo y el concomitante vaciamiento del sentido de colectividad legitiman la circulación de discursos oficiales y de simpatizantes que adoptan una gramática economicista para enfrentar la crisis viral. Este marco se basa en una idea de libertad que al mismo tiempo naturaliza las desigualdades en el acceso a los servicios de salud y las nefastas consecuencias del gobierno de Bolsonaro.

Palabras clave: Individualismo; Libertad; Bolsonaro; Pandemia

* Doctora en Antropología por el Museo Nacional de la UFRJ. Becaria posdoctoral en el Programa de Posgrado en Sociología y Antropología de la Universidad Federal de Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ)

** Estudiante de Doctorado en Antropología Cultural en el Programa de Posgrado en Sociología y Antropología de la Universidad Federal de Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ)

Introducción

La postura del gobierno de Bolsonaro frente a la pandemia define una forma de poder en la que las nociones de individualismo y libertad son desplazadas de los ejes conceptuales que guían el pensamiento moderno. Este artículo no pretende desarrollar un análisis en profundidad de tales conceptos, sino iniciar una reflexión sobre cómo el discurso del gobierno actual, especialmente en el período de la pandemia, articula nociones de vida y economía a partir de modulaciones específicas de las ideas de individuo y libertad. Al decir frases como "Tenemos un bien mucho mayor, incluso la vida misma, si se me permite decirlo, es nuestra propia libertad" o "Deberíamos preocuparnos por la vida, sí, pero también por el trabajo, porque la economía es vida" (Mendonça, 2020), Bolsonaro defiende el ejercicio de la libertad individual que tiene en el horizonte la posibilidad de disolución de la vida colectiva.

Safatle comentó en 2019 que no es posible tener libertad en un país extremadamente desigual. La libertad, según él, "no es una afirmación individual, es un ejercicio que depende de unas condiciones sociales que no son un hecho. [...] La idea de este gobierno es limitar toda la idea de la libertad a la libertad de emprender, que no es para todos. En una sociedad brutalmente desigual, ¿quién es capaz de emprender?" (Giannini, 2019).

Con la gestión de la pandemia del gobierno de Bolsonaro, las preocupaciones presentadas por Safatle cobraron nueva relevancia. La deconstrucción, el descontrol, la corrosión de las políticas públicas son ingredientes de este gobierno que derivan en acciones de destrucción social. Ricardo Lísias (2020, p. 74), un año antes de la pandemia, pronosticaba: "Vamos a mirar desde la puerta al gobierno de la muerte"².

Podemos decir, en este sentido, que estamos ante el ejercicio de un poder cuyo carácter antidemocrático no se debe a la ampliación de la intervención del Estado en la sociedad, sino al abandono de los individuos a su suerte en nombre de una noción específica de libertad. Ortega y Orsini (2020), al comparar la política de salud del gobierno federal con la de otros gobiernos autoritarios, destacan que, mientras algu-

1 Las citas de este artículo fueron tomadas de fuentes en portugués y traducidas al español por los autores. Mantendremos en las notas a pie de página los extractos en portugués tal como están presentes en las fuentes: "não é uma afirmação individual, ela um exercício que depende de certas condições sociais que não estão dadas. [...] A ideia desse governo é limitar toda a ideia de liberdade à liberdade de empreender - que nem é para todos. Numa sociedade brutalmente desigual quem é capaz de empreender?".

2 "Vamos assistir ao governo da morte na porta".

nos líderes violaron los derechos humanos con acciones desmedidas para controlar la pandemia, Bolsonaro se esforzó en "evitar la acción". La ausencia de una gestión nacional de la pandemia tiene objetivos específicos: poblaciones vulnerables y marginadas. No es casualidad que muchos agreguen el prefijo "des" al caracterizar al gobierno de Bolsonaro, un "desgobierno", como destacó el propio presidente: "Tenemos que deconstruir mucho. Deshacer mucho" (Mendonça, 2019). Por eso también Lísias (2020, p. 48) define que "La nada como matriz política" es un elemento central de esta forma de poder.

Para Pinheiro-Machado y Scalco, la elección de Bolsonaro resulta de un escenario en el que ya estaba en marcha la individualización de las clases populares, reemplazando "la socialización a través de la política, que exige inversión de tiempo en el colectivo [...], por la socialización a través del consumo, que es efímera e individualizada³" (Pinheiro-Machado; Scalco, 2020, p.9, énfasis en el original). Este cambio en el vector de relación con la comunidad se dio a través de las políticas de "inclusión para el consumo" (ibidem, p.3) que, por un lado, incrementaron el poder adquisitivo de la población de bajos ingresos y ampliaron su acceso a los servicios y bienes de consumo, pero, por otro lado, "la relación entre el Estado y el pueblo se ha vuelto más individualizada y apolítica⁴" (ídem). Sin embargo, este modelo sociopolítico entró en crisis con la recesión económica de 2015, la inestabilidad política y la destitución de la presidenta electa Dilma Rousseff por el golpe de Estado de 2016 y el posterior arresto ilegal del expresidente Lula en 2018. Durante este período, hubo una profundización de la crisis política y económica, que generó un intenso descontento popular, especialmente entre los hombres, que, a su vez, se movilizó en la campaña y elección del presidente Jair Bolsonaro en 2018. La candidatura de Bolsonaro fue percibida por las clases populares, especialmente entre los hombres, como "tanto la gran promesa de restaurar el orden social como una oportunidad para reconciliar la crisis de personalidad [personhood] que prevalece entre los hombres en el apogeo de la crisis nacional⁵" (ibid., p. 21) que habían disminuido su poder adquisitivo, se sentían vulnerables a la violencia. Perdieron su papel protagónico como proveedores de sus familias. En este contexto, la experiencia de la crisis socioeconómica se vivió "desconectada de lo co-

3 "socialização através da política, que demanda investimento de tempo no coletivo [...] pela socialização através do consumo, que é efêmera e individualizada"

4 "a relação entre o estado e o povo se tornou mais individualizada e apolítica".

5 "tanto a grande promessa de se restaurar a ordem social, quanto uma oportunidade para reconciliar a crise de personitude [personhood] prevalecente entre homens no pico da crise nacional".

lectivo" (ibidem, p.20), dada la rareza y precariedad de las formas comunitarias de enfrentarla.

Argumentamos, en este texto, que la radicalización del individualismo y el vacío de sentido de la colectividad proporcionan el entorno político a través del cual se trata la crisis viral en términos casi exclusivamente económicos. A medida que avanza la pandemia, se relajan las medidas de distanciamiento social (EPICÓVID-BR, 2020) y buena parte de la población vuelve a circular por las ciudades con cierta normalidad, incluso en momentos en que Brasil registraba más de 4.000 muertes diarias. Los valores de "vida" y "economía" circulan en el discurso público, ya sea para decir que el daño económico es más dañino que el daño a la salud, o para afirmar lo contrario.

Como señaló en una red social el empresario Junior Durski, de la cadena de restaurantes Madero: "Brasil no tiene la condición para quedarse así. Las consecuencias que vamos a tener económicamente, en el futuro, serán mucho mayores que las personas que van a morir ahora con coronavirus" (Uol, 2020a, en línea). O uno de los propietarios de Giraffas⁶, Alexandre Guerra, que declaró: "Tú que eres empleado, [...] ya te diste cuenta de que, en lugar de tener miedo a contagiarte de este virus, también debes tener miedo a perder el trabajo.?" (ídem).

Discursos como estos también son respaldados por el jefe del Ejecutivo del país, quien ha declarado en varias ocasiones a favor del ineficaz "aislamiento vertical" para suavizar el distanciamiento social y volver al normal funcionamiento de la economía, poniendo como problema la compatibilidad entre los valores de la "vida" y la "economía": "Espero que la economía vuelva a funcionar. Llevo 70 días diciendo que tenemos dos problemas: la vida y el virus, así es, y el tema del desempleo". (Uol, 2020b, en línea). El mandatario, en el mismo discurso, dijo que "Es terrible la vergüenza que han hecho de esta manera de 'cerrar todo'. Yo siempre he defendido, pero no me correspondía, el aislamiento vertical. A los mayores, déjenlos en casa". (ídem). Esta propuesta, cabe señalar, no tiene base científica, por el contrario, Pollán et al (2020) demuestran que separar a los miembros de la familia en un mismo hogar no es una propuesta realista en las zonas urbanas, especialmente en las más pobres:

Nuestros resultados confirman que el contacto cercano de personas con COVID-19, y particularmente de aquellas que viven en el mismo hogar, aumenta la transmisión viral. La cuarentena adecuada y la separación de otros miembros del hogar pueden

6 Cadena de restaurantes de comida rápida común en los centros comerciales de Brasil.

ser particularmente desafiantes y poco realistas en áreas urbanas y regiones menos prósperas ⁷ [Pollán et al, 2020, p. 542].

Además, es necesario resaltar que la política desreguladora de Bolsonaro en relación a la pandemia también afecta la economía, cerca del 74% de los primeros 100.000 muertos por COVID-19 eran ancianos, sus muertes impactan directamente en la vida, no solo afectiva, sino también económica de una serie de familias brasileñas, según encuesta realizada por el IPEA sobre "20,6% de los 71,3 millones de hogares del país, la renta de los ancianos representa más del 50% de la renta total de las familias. [...]. En 12,9 millones de hogares, el 18% de todos los hogares, las ganancias de los ancianos son la única fuente de ingresos"⁸ [Machado, 2020, en línea]. El argumento de Bolsonaro y sus partidarios ni siquiera se sustenta concretamente, sino que individualiza ideológicamente los impasses de la gente como problemas locales (entre hijos y padres, jefes y empleados, gobernadores y alcaldes). En este ámbito económico, el gobierno federal implementó una ayuda financiera para la población más pobre, cuyo valor original sería de 200 reales, pero se incrementó por presiones del Congreso Nacional y llegó a la cifra de 600 reales, razón a la que se le ha atribuido por los medios, el aumento de la popularidad de Bolsonaro en la etapa más crítica de la pandemia [PAULINO; JANONI, 2020].

Paradojas del individualismo en la crisis viral

Para analizar antropológicamente estos discursos que enmarcan la pandemia desde el punto de vista del individualismo, recurrimos a algunas colaboraciones de Louis Dumont cuyas investigaciones se remontan a las enseñanzas durkheimianas. Émile Durkheim [2007, p. 301-302], en "El individualismo y los intelectuales" [1898], diagnostica la moral del individualismo como "una religión en la que el hombre es, al mismo tiempo, el fiel y el Dios"⁹. Para el sociólogo, el individuo es tanto el objeto de una creencia, una producción social, como el que encarna la fe en el individualismo.

7 "Nossos resultados confirmam que o contato próximo de pessoas com COVID-19, e particularmente aquelas que estão em um mesmo domicílio, aumentam a transmissão viral. A quarentena e separação apropriadas de outros membros do domicílio podem ser particularmente desafiadoras e não realísticas em áreas urbanas e regiões menos ricas".

8 "20,6% dos 71,3 milhões de domicílios do país, a renda do idoso representa mais de 50% do total dos vencimentos das famílias. [...]. Já em 12,9 milhões de casas – 18% do total de domicílios –, os ganhos dos idosos são a única fonte de renda".

9 "uma religião na qual o homem é, ao mesmo tempo, o fiel e o Deus".

En otras palabras, una persona se convierte, socialmente, en un "individuo".

Sin embargo, será con Louis Dumont que el individualismo, no tanto como "creencia", sino como "valor", cobrará aún más relevancia. El antropólogo reelaboró, tanto en términos descriptivos como lógicos, la observación durkheimiana destacada anteriormente. Si el individualismo es un valor social, en Dumont hay una primacía ontológica de lo colectivo en relación con lo individual, del todo en relación con sus partes (Duarte, 2017). En este sentido, el todo no es la mera suma de las partes, sino que las trasciende. En el individualismo hay un compromiso ideológico entre el "valor individualista y la realidad social" (Dumont, 1991, p. 21), lo que implicaría una especie de "artificialismo" (ídem) de este valor en relación con esta última, ya que el individualismo extrae su contenido de una sociedad, al mismo tiempo que se superpone evaluativamente a lo social. Después de todo, la vida social proporciona la base para la individualización.

Lo que le interesa a Dumont no es una mera oposición sociocéntrica entre individuo y sociedad, sino "poner en evidencia nuestro sistema de ideas y valores, esto es lo que yo llamo nuestra ideología"¹⁰ (ibid., p. 20). Así, el autor contrasta dos sistemas ideológicos (y no "tipos de sociedad"): el individualismo y el holismo. Mientras que "el holismo expresa y justifica la sociedad existente por referencia a los valores, el individualismo sitúa sus valores independientemente de la sociedad tal como se encuentra"¹¹ (Dumont, 1991, p. 20). En términos valorativos, el holismo es autóctono y el individualismo es ajeno con relación a la sociedad de referencia (Ibidem, p. 29), incluso en aquella en la que ésta es la ideología predominante, como es el caso de Occidente.

De esta forma, Dumont observa que el proceso de complejización social, más que reducir un tipo a otro, acompaña a la hibridación entre holismo e individualismo. La hibridez "produce una intensificación del aparente individualismo"¹² (ibid., p. 29), que puede generar resultados desastrosos. Esto se debe precisamente a que, en estas situaciones, no se establecen órdenes jerárquicos que permitan modos de asociación entre valores contradictorios sin poner en peligro un arreglo social determinado (ibid., p. 31). Dumont parece señalar que, en el hibridismo, los valores holísticos se absorben

10 "colocar em evidência nosso sistema de ideias e valor, é isto que eu designo como nossa ideologia".

11 "o holismo exprime e justifica a sociedade existente pela referência aos valores, o individualismo coloca seus valores independentemente da sociedade tal qual ele encontra".

12 "produz uma intensificação do individualismo aparente".

en términos individualizantes. Así, se formaliza un cierto aspecto del creciente individualismo que, de hecho, mantiene implícitamente un sustrato holístico en contradicción con los valores individualizantes. En el caso analizado, podemos pensar que cuando en el tejido social se toman como iguales los polos "vida" y "economía", la "vida" tendría un valor holístico por excelencia, ya que es el sustrato mismo por el cual el *socius* si se constituye, se toma como valor individual, aunque no haya intercambios económicos sin vida. Podemos volver al "Epílogo de la edición 'Tel' de una teoría de la jerarquía" de Louis Dumont (1997, [1979]) para pensar que en el proceso de hibridación se movilizan diferentes lógicas.

En una lógica individualista, cualquier diferencia entre las clases de valores: Vida (V) y Economía (E), por ejemplo, tiende a ser tratada a través de una exigencia igualitaria de equivalencia valorativa entre los dos polos. Este mismo requisito hace que V y E sean concomitantemente opuestos constitutivamente simétricos, por lo tanto, sustancialmente inasimilables entre sí y formalmente equivalentes. En esta formulación tenemos, al mismo tiempo, o la posibilidad de complementariedad entre V y E o una relación exclusiva entre ambos valores. Se produce la paradoja del individualismo, pues, la diferenciación igualitaria gana la consistencia de una oposición irreductible entre los términos. Para ella, la vida sería irreductible a la economía y viceversa. Como lo resume Dumont (1997, p. 371): "Juntas A [Vida] y B [Economía] agotan el universo del discurso. Puede decirse que son complementarios con relación a este universo, o incluso contradictorios, en el sentido de que uno excluye al otro y que no hay una tercera posibilidad"¹³. Es decir, no hay posibilidad de que un valor abarque al otro, ya que ambos tendrían que ser tratados por igual y, por tanto, no sería posible establecer la superioridad de un valor sobre otro. Como resume Duarte (2017, p. 737) podemos hablar, en términos dumontianos, de "la forma paradójica de holismo en que consiste el individualismo", ya que es antiholista por excelencia.

En una lógica holística, una diferencia específica entre V y E será incorporada al universo discursivo por uno de los términos. Por tanto, no se trata de mantener una oposición complementaria o excluyente entre los términos, sino de producir una síntesis en la que la contradicción sea lógicamente posible y no excluyente. Como dice el autor, la jerarquía no es una mera "cadena de órdenes superpuestos"¹⁴, sino más bien

13 "Tomadas em conjunto A [Vida] e B [Economia] esgotam o universo do discurso. Pode-se dizer que elas sejam complementares em relação a esse universo, ou ainda contraditórias, no sentido de que uma exclui a outra e de que não existe uma terceira possibilidade".

14 "cadeia de ordens superpostas".

“una relación que puede llamarse suficientemente el englobamiento de los contrarios”¹⁵ (ibid., p. 370). La diferencia e irreductibilidad entre los términos se mantienen, sin embargo, jerarquizados por el conjunto. En el modelo holístico, la diferenciación entre los términos tensiona el conjunto en su totalidad.

Podemos pensar, por lo tanto, que cuando el gobierno brasileño decide no priorizar la vida como un valor superior a la economía, transfiere las elecciones al nivel individual, adhiriéndose a la lógica individualista. Por un lado, o se preserva la vida y la economía [complementariedad] pasando al trabajo a distancia, un paso que solo unos pocos pueden hacer, o, por otro lado, las personas se enfrentan a una relación exclusiva entre vida y economía [arriesgar sus vidas para preservar sus ingresos, o arriesgar sus ingresos para preservar sus vidas].

Libertad y negación de la sociedad en la gestión de la pandemia

La postura del gobierno de Bolsonaro frente a la gestión de la crisis de la pandemia en Brasil consistió en un arreglo en el que los horizontes de vivir o morir son el resultado de este juego individualista. El estado busca erosionar las capas de la ilusión de la paz civil y exponer la naturaleza fundamentalmente violenta de los arreglos de poder de nuestro orden social (Foucault, 1979). Tal violencia surgiría como el operador fundamental de la forma de poder bolsonarista. La misma noción de libertad evocada muchas veces por Bolsonaro tiene como característica central la posibilidad de ejercer la violencia. Esto es lo que está en juego cuando evoca el lema “pueblo armado nunca será esclavizado”¹⁶. El camino hacia la libertad desde la perspectiva del gobierno actual, así como de otros regímenes contemporáneos de extrema derecha, consiste, en el límite, en el uso de la fuerza. No existe una gramática de la superación colectiva de la dominación, sino su aceptación como parte de la naturaleza, dejando únicamente como vía de escape los recursos individuales. Es una postura política en la que se evoca la guerra general del estado de naturaleza hobbesiano no como recurso de la imaginación política, sino como afirmación de un estado de naturaleza hiperreal¹⁷

15 “uma relação a qual se pode chamar suficientemente de englobamento do contrário”

16 <https://www.youtube.com/watch?v=cNTK8EUEIcU>.

17 Para Baudrillard, lo hiperreal sucede cuando: “La simulación ya no es la simulación de un territorio, de un ser referencial, de una sustancia. Es la generación por modelos de un real sin origen ni realidad” (1991 p. 8). En portugués: “A simulação já não é a simulação de um território, de um ser referencial, de uma substância. É a geração pelos modelos de um real sem origem nem realidade”

[Baudrillard, 1991]. Es una política para la Nada, como describe Lísias (2020, p. 48).

La postura política del actual gobierno brasileño frente a la pandemia crea tensión en el léxico de las nociones de individualismo y libertad, mientras el primero se exagera, el segundo se reduce a la violencia. La idea de libertad en juego radicaliza parámetros fundamentales de la noción moderna de libertad, ligados a la garantía de los "privilegios privados":

El objetivo de los antiguos era compartir el poder social entre todos los ciudadanos de un mismo país. Eso era lo que llamaban libertad. El objetivo de los modernos es la seguridad de los privilegios privados; y llaman libertad a las garantías que otorgan las instituciones a estos privilegios [Constant, 1980 [1819], p.7].

Desde la perspectiva del actual gobierno brasileño, la libertad es una especie de seguridad de los privilegios privados por la selectividad del Estado en el ejercicio de esas garantías. Si bien esta gramática de la libertad moderna apunta al ejercicio de tales garantías de manera universal, en los horizontes del bolsonarismo está la aceptación de que tales privilegios alcanzan solo a unos pocos.

Lo que Foucault denuncia como latente o velado en las formas del Estado liberal moderno se presenta de manera abierta y declarada en el bolsonarismo. Eso es lo que se expresa cuando, por ejemplo, Bolsonaro dijo cuando Brasil superó la marca de los 5.000 muertos por la pandemia: "¿Y qué? Lo siento. ¿Quieres que haga qué? Soy el Mesías, pero no hago milagros" [Arcángel; Schiavon, 2020]. Al afirmar que el estado no puede hacer nada para manejar la pandemia, el presidente en realidad está admitiendo su selectividad. Hacer inoperante el sistema de salud pública significa admitir que los más ricos, que tienen medios privados para obtener tratamiento, tendrán más posibilidades de sobrevivir. La misma lógica se repite en el momento en que estábamos a punto de registrar 100 mil muertos por COVID-19: "Lamento todos los muertos, ya está llegando a los 100 mil (...). Sigamos con la vida y busquemos la manera de salir de este problema" [Resende; Teixeira; Bragon, 2020].

"Sigamos con la vida" es una forma atenuada de activar esta noción de libertad como juego violento de supervivencia. Al resaltar su "historia como atleta" y minimizar la pandemia en la primera declaración pública que hizo sobre la crisis viral, Bolsonaro resume esta concepción de la libertad como un juego de predominio del más fuerte sobre el más débil. En el duro curso del proceso pandémico que aún atravesamos, la postura del gobierno consistió, fundamentalmente, en dejar inoperantes las máqu-

inas de las políticas de salud. Primero, con sucesivos reemplazos de ministros. Segundo, por la publicidad de un fármaco de probada ineficacia para el tratamiento de la enfermedad, la hidroxocloroquina, como panacea asociada a sucesivos ataques a la actuación de otros ámbitos federativos de adoptar el aislamiento social para contener la contaminación. Lo que resulta de esta política es la afirmación de la superioridad de las posibilidades de supervivencia de las clases que tienen acceso a la salud privada de calidad sobre las clases populares, especialmente las que viven en la periferia y en las favelas.

El gobierno buscó construir una narrativa en la que la defensa del mercado, de la economía, en detrimento de la vida, fuera una postura efectivamente alineada con la libertad, en contraste con las políticas de confinamiento o prohibición de apertura del comercio no esencial, que considera intervenciones autoritarias por parte del Estado. Por tanto, se sitúa una noción de libertad en la que el Estado busca ocultar la protección de los más ricos bajo el velo del *laissez faire*. Esta perspectiva hace pertinentes las críticas que Safatle (2020, p. 30) hace a la noción de libertad como autonomía:

tal noción de autonomía tiene como presupuesto principal no sólo las relaciones de pertenencia a uno mismo, no sólo la identidad propia, sino el derecho natural de propiedad de uno mismo. No es sólo como dotado de pertenencia, sino como dueño de sí mismo, que el sujeto autónomo actúa y afirma su libertad. Pues en las condiciones históricas actuales no es posible insistir en una forma de pertenencia que no se exprese bajo el régimen de propiedad. Dentro de nuestras sociedades capitalistas, todas las formas de pertenencia y posesión fueron colonizadas por una forma general expresada en las relaciones de propiedad.¹⁸

El contenido de esta noción de libertad capitalista tiene como horizonte la asociación entre libertad y propiedad y, en el límite, la objetivación del yo como posesión. En la gestión del actual gobierno brasileño de la crisis de la pandemia, vemos muy agudamente la movilización de esta libertad como motor de una cosmovisión centrada en la propiedad. Es el ejercicio del poder que se dirige a la protección no sólo de la propiedad como bien abstracto, sino específicamente de los propietarios. Son estos

18 "tal noção de autonomia tem como pressuposição maior não apenas as relações de autopertencimento, não apenas a autoidentidade, mas o direito natural da propriedade de si. Não é apenas como dotado de autopertencimento, mas como proprietário de si mesmo que o sujeito autônomo age e afirma sua liberdade. Pois nas condições históricas atuais não é possível insistir em uma forma de pertencimento que não seja expressa sob o regime da propriedade. No interior de nossas sociedades capitalistas, todas as formas de pertencimento e posse foram colonizadas por uma forma geral expressa nas relações de propriedade."

horizontes los que hicieron que Marcuse cuestionara esta noción de libertad: "porque es precisamente en nombre de la libertad que se perpetran los crímenes contra la humanidad"¹⁹ [1968, p. 14]. El autor señala que históricamente la libertad económica se tradujo en relaciones de explotación y dominación. Esta libertad "resultó en la sumisión no al estado de derecho, sino al estado de derecho de los demás"²⁰ [ídem].

Esta noción de libertad es una de las claves para entender el carácter antidemocrático del gobierno de Bolsonaro, y la crisis de la pandemia ha hecho aún más evidente lo que ya era evidente por su alineamiento ideológico con nuestro pasado autoritario. Una perspectiva de libertad que aboga por la propiedad e identifica cualquier narrativa de solidaridad social como autoritaria es la estructura misma del autoritarismo neoliberal, tal como lo caracteriza Wendy Brown:

La libertad sin sociedad destruye el léxico por el cual la libertad se vuelve democrática, combinada con la conciencia social y anidada en la igualdad política. La libertad sin sociedad es un puro instrumento de poder, desprovisto de preocupación por los demás, el mundo o el futuro [2019, p. 57-58].

Los marcadores ideológicos neoliberales encontrados en las posturas de Bolsonaro y su equipo económico en la gestión de la crisis viral lo alinean con esta perspectiva de la libertad como "puro instrumento de poder". El Estado se convierte en el operador de una gramática de desmantelamiento de la sociedad. Las consecuencias de este arreglo político tienen su expresión más extrema en las casi 700.000 vidas perdidas en Brasil por la pandemia.

Consideraciones finales

La lógica individualista implícita en el gobierno de Bolsonaro obliga a la fragmentación de la noción de sociedad en medio de la mayor crisis sanitaria del siglo XXI. La palabra pandemia deriva del griego pan [todos] y demos [gente], por lo que indica algo que afecta a la colectividad [Gabriel, 2020]. Mientras el virus nos recuerda la vulnerabilidad de la condición humana, que se sintetiza en la fragilidad de nuestros cuerpos, el gobierno produce un discurso que intenta individualizar un problema global para reforzar su política neoliberal. El vaciamiento de los significados de la política como

19 "porque é precisamente em nome da liberdade que crimes contra a humanidade são perpetrados".

20 "redundou em submissão não ao império da lei, mas ao império da lei dos outros".

asunto de "héroes antisistema" desplaza la racionalidad política hacia una gramática económico-empresarial que establece equivalencias entre "vida" y "economía". La pérdida de más de 600.000 vidas, desde esta perspectiva, se considera un daño inevitable, un costo necesario para mantener el funcionamiento del país y la circulación de bienes (humanos o no humanos).

El contexto de pandemia hizo evidentes las contradicciones de los horizontes políticos neoliberales. La superación de la crisis sanitaria requiere un debate público sobre temas centrales en las formas de pensar la vida colectiva. Las reflexiones sobre nociones fundantes de la modernidad como el individualismo y la libertad, como buscamos argumentar en este artículo, son fundamentales para esta discusión. Es necesario, como sugiere Safatle (2019), que pensemos no solo en las apropiaciones neoliberales de la noción de libertad, sino también en cómo los propios parámetros modernos, como la autonomía individual, sirvieron de base para tales lecturas. Buscamos, por lo tanto, mostrar que una de las claves de este debate es la construcción de horizontes valorativos en los que la noción de libertad no opere a través de gramáticas que profundicen las desigualdades y amplíen el alcance del individualismo como modulador de las políticas públicas.

Referências bibliográficas

BAUDRILLARD, Jean. Simulacros e simulação. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.

BROWN, Wendy. Nas ruínas do neoliberalismo – A ascensão da política antidemocrática no Ocidente. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. Tradução de Loura Silveira. Minas Gerais: UFMG, 1980 [1819].

DUARTE, Luiz Fernando Dias. O valor dos valores: Louis Dumont na antropologia contemporânea. Sociol. Antropol. Rio de Janeiro, v. 7, n. 3, p. 735-772, dezembro, 2017.

DUMONT, Louis. Homo Aequalis, II :L'ideologieAllemande, france-allemande et retour. Paris: Gallimard, 1991.

_____. Homo Hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações. 2ª ed., São Paulo: Edusp, 1997.

DURKHEIM, Émile. O individualismo e os intelectuais. Revista de Direito do CESUSC, Florianópolis, nº2, p. 299-311, 2007.

EPICCOVID19-BR. 2020. EPICCOVID19-BR divulga novos resultados sobre o coronavírus no Brasil. Disponível em: < http://www.epidemiologia.ufpel.org.br/site/content/sala_impressao/noticia_detalhe.php?noticia=3128>. Acesso em 05 de agosto de 2020.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. São Paulo: Edições Graal, 2003.

GABRIEL, Markus. We need a metaphysical pandemic. 2020. Disponível em: <<https://www.uni-bonn.de/news/we-need-a-metaphysical-pandemic>>. Acesso em: 28 de agosto, 2020.

LÍSIAS, Ricardo. Diário da catástrofe brasileira – Ano I – O inimaginável foi eleito. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record, 2020.

MARCUSE, Herbert. Eros e a civilização – Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Rio de Janeiro: ZaharEditores, 1968.

ORTEGA, Francisco; ORSINI, Michael. Governing COVID-19 without government in Brazil: Ignorance, neoliberal authoritarianism, and the collapse of public health leadership. Global Public Health, p. 1-21, 14 Jul, 2020.

PINHEIRO-MACHADO, Rosana; SCALCO, Lucia Mury. From hope to hate: the rise of con-

servative subjectivity in Brazil. 2020. Disponível em: < <https://researchportal.bath.ac.uk/en/publications/from-hope-to-hate-the-rise-of-conservative-subjectivity-in-brazil>>. Acesso em: 28 de agosto, 2020.

POLLÁN, Marina; et al. Prevalence of SARS-CoV-2 in Spain (ENE-COVID): a nationwide, population-based seroepidemiological study. In: Lancet, v. 396, n. 10250, p. 535-544, 2020.

SAFATLE, Vladimir. Crítica da autonomia: liberdade como heteronomia sem servidão. Discurso, 49(2), p. 21-41, 2019.

Artículos de periódicos

ARCANJO, Daniela; SCHIAVON, Fabiana. Bolsonaro acumula derrotas em série no STF em meio à pandemia; relembre os casos. Folha de S. Paulo, São Paulo, 29 de abril 2020.

GIANNINI, Alessandro. 'O governo quer limitar toda a ideia de liberdade', diz Vladimir Safatle. Época, São Paulo, 26 de maio 2019.

MACHADO, Leandro. Sem aposentadoria: a morte de idosos por covid-19 abala vida econômica de famílias mais pobres. Época Negócios, São Paulo, 19 de agosto de 2020.

MENDONÇA, Ricardo. Antes de construir é preciso 'desconstruir muita coisa' no Brasil, diz Bolsonaro nos EUA. O Globo, Rio de Janeiro, 18 de março 2019.

MENDONÇA, Ana. Bolsonaro: 'Muito maior que a própria vida é a nossa liberdade'. Estado de Minas, Minas Gerais, 7 de maio 2020, Política.

PAULINO, Mauro; JANONI, Alessandro. Vulneráveis garantem aprovação recorde de Bolsonaro em meio a paradoxos da pandemia, indica Datafolha. Folha de S. Paulo, São Paulo, 13 de agosto 2020.

RESENDE, Thiago; TEIXEIRA, Matheus; BRAGON, Ranier. Bolsonaro troca churrasco por moto aquática no dia em que país atinge 10 mil mortes por coronavírus. Folha de S. Paulo, São Paulo, 9 de maio 2020.

UOL. 2020a. Madero, Havan, Giraffas: empresários criticam medidas de combate à pandemia. Uol Economia, São Paulo, 24 de março de 2020. Disponível em: <<https://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2020/03/24/empresarios-coronavirus-o-qu>

e-dizem-criticas.htm>. Acesso em 29 de agosto de 2020

_____. 2020b. Bolsonaro diz que fechar economia foi "desgraça" e quer volta de shoppings. Uol Economia, São Paulo, 28 de maio de 2020. Disponível em: <<https://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2020/05/28/bolsonaro-diz-que-fechar-economia-foi-desgraca-e-quer-volta-de-shoppings.htm>>. Acesso em: 29 de agosto de 2020.

FRAGMENTO DE LA OBRA
ULTRADISTANCIA BURLE MARX
© FEDERICO WINER

ULTRADISTANCIA.COM
@ULTRADISTANCIA





EL PROGRAMA AFECTIVO NEOLIBERAL. MISCELÁNEAS.

HERNÁN ULM*

La sensibilidad calculad

1) Los agenciamientos sociales se expresan según normas que definen distintos regímenes estético-políticos. Esto quiere decir que lo político de un agenciamiento se manifiesta según las condiciones sensibles que organiza. Y que las condiciones sensibles son el resultado de operaciones políticas que definen el territorio de lo que puede aparecer legítimamente dentro de tal territorio. En ese sentido un agenciamiento expresa políticamente una circulación afectiva, o más sencillamente resulta en una expresión afectivo política. Digamos que un agenciamiento social es un modo de circulación de los afectos. Entendiendo que los afectos son las configuraciones espacio temporales de un agenciamiento. Al mismo tiempo, la emergencia de regímenes estético-políticos, supone que entre dos agenciamientos (es decir entre dos maneras de producción del espacio y del tiempo, entre dos maneras de producir un aparecer sensible) se establece un umbral que marca el pasaje de su inconmensurabilidad: lo que aparece legítimamente [subjetividades, objetividades y relaciones entre ellas] que son legítimas en uno serán imperceptibles en el otro. Finalmente, según los agenciamientos se analicen en función del orden de sus normalizaciones podre-

* Hernán Ulm es Profesor Titular de la Cátedra de Problemas Estético Filosóficos Contemporáneos y Director de la Maestría en Cultura Pública de la Universidad Nacional de las Artes. Ha publicado *Rituales de la Percepción. Artes, técnicas, políticas* (2021), Buenos Aires: Universidad Nacional de las Artes

mos decir que se lo especifica según un devenir técnico. Si esas especificaciones se hacen trazando las cartografías que interrumpen aquellas normalizaciones diremos que se trata de estudiar sus devenires artísticos. A los fines analíticos, diremos que tales devenires técnicos y artísticos (y las reglas que los organizan) se expresan en aparatos que se presentan como ejemplos de las conductas apropiadas que deben seguirse para producir una aparición legítima (el libro es un modo de organización espacio temporal que define las condiciones de emergencia de lo perceptible como inscripción escrita, como tiempo lineal y espacio continuo, etc.: lo que no forme parte del libro, no formará parte de la Historia: el desierto es aquello que no logra escritura; según el aparato Libro, aparecer supone escribirse en un archivo). De tal manera, un aparato, comprendido como el resultado de un cruce de prácticas discursivas y no discursivas, contiene en sus funcionamientos normalizados y en lo inesperado de sus desvíos los devenires técnicos y artísticos que establecen las formas regularizadas y los extrañamientos posibles de un agenciamiento social (el arte se comprende, según nuestra perspectiva, como una práctica del pensamiento que interrumpe los flujos cotidianos de la sensibilidad –Ulm, 2021).

Hay programa

1) El neoliberalismo no es un proyecto político sin ser primero un programa afectivo. Un pro-grama no es un pro-yecto. En el programa no hay nada que se lance, nada que se aventure a lo incierto de un tiempo venidero.

2) Esto quiere decir que las operaciones moleculares del pro-grama (allí donde se decide nuestra sensibilidad), se inscriben como condiciones que definen las modalidades espacio temporales que configuran nuestro agenciamiento a un nivel preindividual. En el programa, el sujeto y el objeto (o mejor: las subjetividades y objetividades) son interfaces de un mismo sistema: no hay separación, no hay distancia: su relación es inmediata (según un lenguaje extraño al programa diríamos que la relación es directa). Como lo señala Lazzarato: "La servidumbre maquínica consiste en la movilización y en la modulación de los componentes preindividuales, precognitivos y preverbales de la subjetividad, haciendo funcionar los afectos, las percepciones, las sensaciones aún no individuadas, aún no asignables a un sujeto, etc., como elementos de una máquina. Mientras que la sujeción implica a personas globales, representaciones subjetivas molares fácilmente manipulables, "la servidumbre maquínica" agencia elementos infrapersonales, infrasociales, en razón de una economía molecular del

deseo más difícil de mantener en el seno de las relaciones sociales estratificadas que movilizan a los sujetos individuales. La servidumbre maquinica, por tanto, no es lo mismo que la sujeción social. Si esta última se dirige a la dimensión molar, individuada, de la subjetividad, la primera activa su dimensión molecular, preindividual, preverbal, presocial”¹.

3) Lo que vemos, lo que leemos, lo que oímos, lo que deseamos y gozamos están anticipados por un programa que prevé, a nivel preindividual, las formas del aparecer y se instala en el secreto molecular de nuestra sensibilidad. Si, a lo largo del siglo XIX los sentidos se especificaban según regulaciones de aparatos que lo normalizaban (la fotografía para la visión; el fonógrafo para lo audible; el cinematógrafo para el movimiento), luego de la Segunda Guerra Mundial, la dispersión de los sentidos se comprende según un cálculo paranoide que los unifica según un único algoritmo (que será visible, audible, etc. según las premisas de un mismo cálculo). Lo que no se deje calcular, no aparecerá el orden de lo común. Que todo sea pre-visible (o pre-legible, o pre-audible). Que no haya incertidumbre, incertezas: que todo sea cierto y certero. Que todo sea calculable y calculado. Que todo esté anticipado: que no suceda (que lo que vemos, que lo que escuchamos, que lo que leamos esté decidido antes, en un programa que define nuestra posición de consumo). Y también nuestra sexualidad y nuestro deseo (ese resto de intimidad) son elaborados según las reducciones algorítmicas de los programas. Como lo dice Paul Preciado, la farmacopornografía, en tanto dispositivo tecnopolítico neoliberal, programa afectos, percepciones, sensibilidades y erotismos de acuerdo a un principio común que, en el mejor de los casos debemos desprogramar (en nosotros mismos, en primer lugar, como lo muestra Testo yonqui). En esta perspectiva, deseos y placeres, tienen, o más bien exigen, una satisfacción inmediata (sin mediaciones), instantánea (no pueden durar): no podemos esperar una satisfacción diferida ni gozar de un momento. Nuestros disfrutes son efectos de una programación que los anticipa: “El género (feminidad/masculinidad) no es ni un concepto ni una ideología, ni una performace: se trata de una ecología política. La certeza de ser un hombre o una mujer es una ficción somático política producida por un conjunto de técnicas farmacológicas y audiovisuales que fijan y delimitan nuestras potencialidades somáticas funcionando como filtros que producen distorsiones permanentes de la realidad que nos rodea. El género funciona como un programa operativo a través del cual se producen percepciones sensoriales que toman la forma

1 Lazzarato, Maurizio. Disponible en <https://transversal.at/transversal/1106/lazzarato/es>

de afectos, deseos, acciones, creencias, identidades. Uno de los resultados característicos de esta tecnología de género es la producción de un saber interior sobre sí mismo, de un sentido del yo sexual que aparece como una realidad emocional evidente a la conciencia" (p.89). Y aún: "Llamo «programación de género» a una tecnología psicopolítica de modelización de la subjetividad que permite producir sujetos que se piensan y actúan como cuerpos individuales, que se autocomprenden como espacios y propiedades privadas, con una identidad de género y una sexualidad fijas" (p.90)². Y es también a una programación de la economía [entendida como ciencia del gobierno de los otros] a la que responde la gubernamentalidad neoliberal según Foucault: "Una economía hecha de unidades-empresa: este es a la vez el principio de desciframiento ligado al liberalismo y su programación para la racionalización de una sociedad y una economía" (p. 264)³

El programa actúa, no significa

Por todos lados, programas: programas del deseo, del gobierno, del arte, de la cultura. Tal vez el acontecimiento que resume nuestra actualidad es "hay programa".

Hay programa: Un programa no transcribe un lenguaje en otro, no codifica ni transcodifica. Inscribe y establece reglas de una ejecución inmanente (que el programa se ejecute: que mate, que repita en su pulsión aquello que ya es). El éxito, el rendimiento de un programa (su performance) no exige que pensemos el nivel de significación que alcanza sino el nivel de actualización con que se ejecuta (devenir mortal de la política y la estética programada: que seamos siempre los mismos)

El programa no es significativo (ni sintáctica, ni semántica, ni pragmáticamente). Es un conjunto de instrucciones que deben seguirse. Acciones que deben obedecerse. Somos instados a seguir las instrucciones de un programa cuyo sentido ignoramos (de hecho, es la hipótesis Kafka que retoma Fusser, el mejor funcionario es aquel que ejecuta las instrucciones ignorando su sentido, como mostraron los burócratas nazis y los productores de cine hollywoodense).

2 Preciado, Paul, *Texto yonqui*, España: Espasa Calpe, 2008. Según el buscador, la palabra "programa" o alguna asociada a ella aparece sesenta y una veces en el libro de Preciado.

3 Foucault, Michel, *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires: FCE, 2007. El término "programa" o alguno asociado aparece en el seminario del filósofo francés unas setenta veces, en su mayoría asociado al ascenso y comprensión del neoliberalismo.

El programa genético entendido como conjunto de instrucciones que gobiernan la vida es en su aspecto unidimensional o cerodimensional resume la economía gubernamental neoliberal expresando la conclusión biológica del neoliberalismo: el ADN no es un archivo interpretable: es un conjunto de órdenes a ser obedecidas. Allí tampoco, en la vida tampoco, hay lugar para la incertidumbre y cualquier acaso que se desvíe de la norma puede ser previsto o reinscripto en el programa, genéticamente: hasta lo anormal está previsto como enfermedad genética.

El programa no es un código (en el sentido de que un código supone un sistema arbitrario de signos que están allí en lugar de otra cosa, diferencia, diacrónica y sincrónicamente) sino una instrucción que se debe seguir.

El programa no es un régimen de signos, que indican algo distinto de sí mismo; el programa no re-presenta: es una ecología política que instruye modos de actuar, modos de conducirnos: modos de gobierno

El programa no significa. Actúa. Se actúa. El programa se actúa.

Este acontecimiento decide la manera en que el agenciamiento neoliberal produce nuestras sensibilidades según modalidades del espacio y el tiempo que se alejan de las formas mecánicas de su elaboración.

La cerodimensionalidad del tiempo y el espacio

Hay programa: la etimología griega del término nos indica su economía: una anticipación del orden del día, aquello que se tiene que cumplir (el deseo anticipado, el futuro como ayer). En el interior de este programa (o tal vez mejor, en la inmanencia del programa: para el programa no hay afuera sino el conjunto de relaciones que definen sus operaciones) el tiempo se define como instante: cayendo desde arriba, debemos obedecerle. Que el tiempo sea efecto del programa: esto quiere decir que el tiempo ya no se proyecta a la incertidumbre del futuro venidero sino que producido como instante se inscribe como variable de una rutina algorítmica que se repetirá incesantemente en la producción de lo mismo. El tiempo convertido en instante es un tiempo que ya no tiene historia, que no se reconoce en la línea del tiempo prolongándose hacia el pasado y hacia el futuro mediante la escansión del presente. El instante es, nuevamente según la etimología, lo que insta, cayendo verticalmente sobre nosotros. Es un tiempo al que hay que obedecer (el deseo obediente, el placer obedecido, sin demora, sin espera: viagra y porno como garantías de una satisfacción que no se inscribe en la

Historia sino que acaba ya]. Pero el tiempo es una condición afectiva. Estamos pues en el tiempo de la obediencia al sistema, al programa, a lo que en él nos anticipa.

El cuerpo se produce como artefacto estético de una servidumbre que demanda una plusvalía sin espera. Esta demanda tiene como correlato el stress como condición sociopolítica del afecto: no se lo que quiero, pero lo quiero ya. Toda demora, en lugar de incrementar el erotismo de la espera, se experimenta como una frustración que impide el goce [erótico, político: no hay tiempo ni para el amor ni para la revolución]

La no mediación como condición afectivo política

Una experiencia no mediada es una intuición teológica: somos los fieles de una nueva religión tecnificada. Mayor fidelidad es mayor goce. Goce de la técnica que produce un real sin restos, sin sobras. Y sin excedentes. Sin muerte ese destino que prometía nuestra finitud: en las memorias digitales seremos conservados como ese instante eterno que no hemos conseguido vivir.

El programa no se lee [según una metáfora transparente, el programa corre, se corre: último flujo de un deseo que acaba allí donde ya no estamos].

Por ello, el programa no re-flexiona, no vuelve sobre sí mismo. Su perfeccionamiento [si tal cosa todavía cabe en estos casos] no es sino una modificación de la ecología que lo hace actuar. El programa actúa: quienes lo operan, no. Actividad del programa, pasividad de sus operarios. El programa es su propia producción. Lo que emerge como output es el resultado de esa acción, de esa performance, de ese rendimiento. El programa no representa: se presenta poniendo en cuestión toda representación [lingüística, política]: Schechner, McLuhan. En este sentido, la salida [el resultado, la consecuencia] ya está contenida [anticipada] en la entrada [la causa, el origen] del programa. No hay una secuencia de pasos sino una simultaneidad de acciones concurrentes. El programa es su acción instantánea. Su tiempo fuera de la historia: su cerodimensionalidad.

Y otro tanto pasa con el espacio: se trata de un espacio sin mediaciones, sin medios: in-mediato. No hay pasaje, no hay distancia, no hay recorrido. Ni vuelta atrás. Es un espacio sin vacío. Pleno. De información.

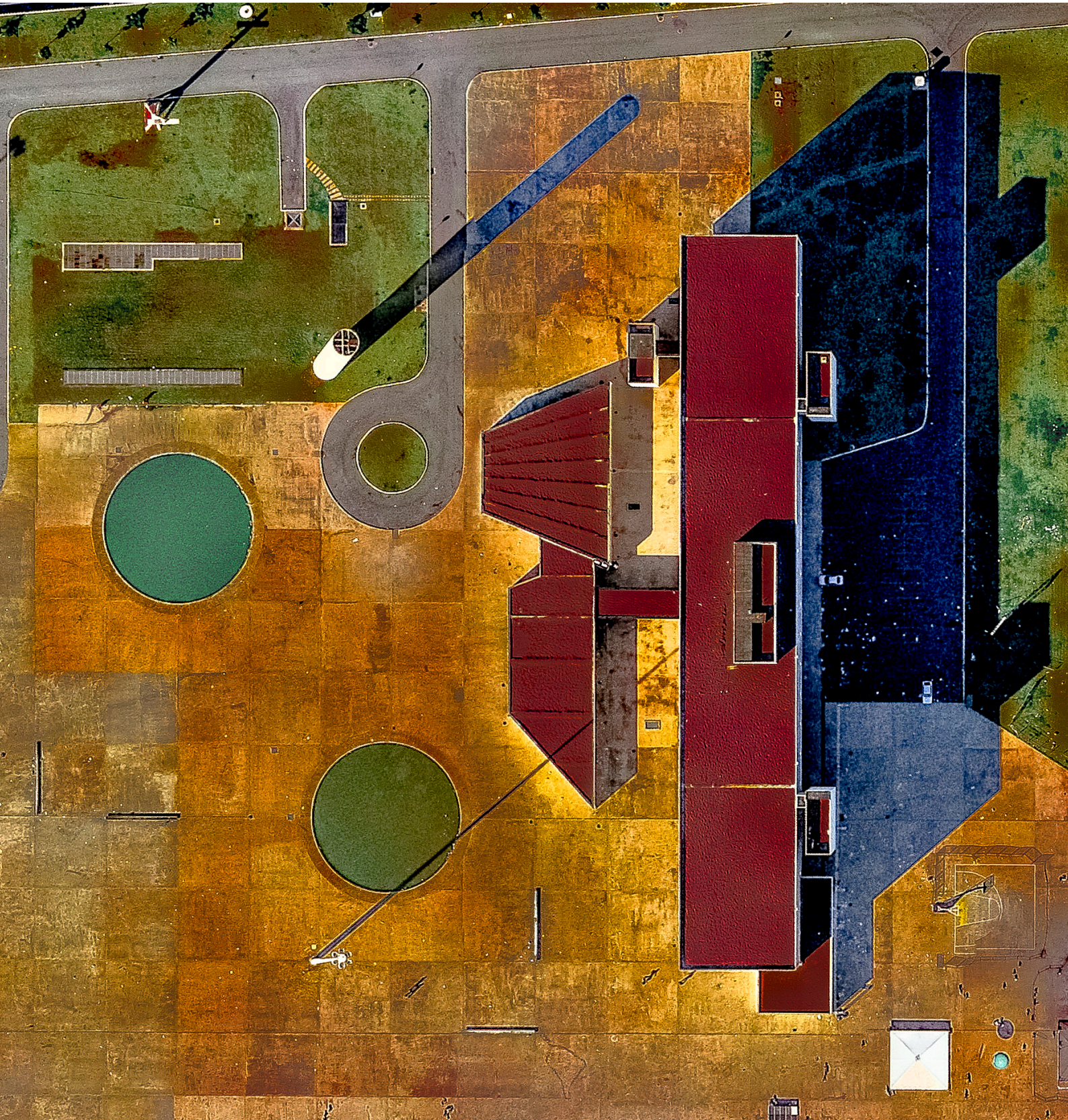
En todo caso, con independencia del contenido de los programas estos siempre producen el mismo resultado afectivo: tiempo instantáneo, espacio sin distancias.

Es en estos términos que debemos pensar la política y sus nuevos juegos anticipatorios. Sin reflexión y sin distancia. El algoritmo no juzga, decide [Sadin]. Como el ojo de halcón que ante el cuerpo tecnificado de Federer o Nadal, ante la potencia del disparo de Messi o la mano tramposa de Maradona, impone su ley técnica, indiscutible y sanciona una verdad que el ojo no puede ver: una democracia de los medios que elige aquello que no podemos pensar.

Estas formas de programar la afectividad son el resultado político del agenciamiento social neoliberal. Estudiar las formas de funcionamiento en las que se han producido estas categorías afectivas es, un modo de comprender las regulaciones políticas que configuran nuestro "espacio público". Ese espacio que ya ha sido ocupado por una servidumbre a la que solo nos cabe, en primera instancia, obedecer.

FRAGMENTO DE LA OBRA
ULTRADISTANCIA MUSEO Y BIBLIOTECA
© FEDERICO WINER

ULTRADISTANCIA.COM
@ULTRADISTANCIA





NIETZSCHE E LIMA BARRETO: INTELECTUAIS NA CORDA BAMBA

ELAINE BRITO SOUZA*

Resumo

Partindo do pressuposto de que Lima Barreto era leitor de Nietzsche, assim como de outros pensadores, este trabalho pretende estabelecer um possível diálogo entre ideias centrais do filósofo alemão a produção literária e intelectual do escritor carioca.

Palavras-chave: Nietzsche. Lima Barreto. Filosofia. Literatura.

Introdução

O homem é uma corda, atada entre o animal e o super-homem – uma corda sobre o abismo.

NIETZSCHE, Friedrich. Assim falou Zaratustra.

Este trabalho representa uma tentativa de aproximação entre o pensamento de Friedrich Nietzsche e a produção literária e intelectual de Lima Barreto. Mas o que po-

*Professora do Departamento de Português e Literaturas do Colégio Pedro II e Doutora em Literatura Brasileira pelo Programa de Pós-Graduação em Letras Vernáculas da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: elainebrito1608@gmail.com

deria haver em comum entre o escritor carioca e o filósofo alemão? Estamos diante de autores que, embora não tenham sido desprezados pela crítica, foram lidos com desconfiança, em parte pelo estilo, em parte pelos temas que trouxeram à luz. Sobre o pensamento de Nietzsche pesam a suposta associação com teorias racistas e o elogio da guerra. De modo semelhante, o drama pessoal e a relação com o álcool contribuem para uma interpretação pejorativa da obra de Lima Barreto.

É possível estabelecer outra aproximação entre Lima Barreto e Nietzsche, pois ambos conheceram de perto a loucura e sobre ela desenvolveram uma visão própria. Em *Aurora*, de 1881, livro em que pretende anunciar o despertar de uma nova moralidade, o filósofo entende a loucura como algo necessário para a quebra de paradigmas, o elemento "que aplaina o caminho da ideia nova" (NIETZSCHE, 2007, p. 30). Nietzsche avança em sua argumentação ao lembrar o valor que a loucura tinha nas sociedades antigas, pois o alienado era visto como uma espécie de porta-voz da divindade. Como diz Nietzsche (Ibidem, p. 31), "lá onde houver a loucura, há um pouco de gênio e sabedoria". A voz do louco deve ser ouvida, e não censurada ou silenciada, como querem todos aqueles que falam em nome da razão.

Biógrafos afirmam que, em consequência de um quadro avançado de sífilis somado a outros problemas de saúde, Nietzsche é acometido por um colapso mental em janeiro de 1889, semanas depois de concluir *Ecce homo*, em novembro de 1888. A proximidade com as primeiras manifestações de demência coloca o conteúdo do livro sob suspeita, fato que explicaria sua publicação apenas dez anos depois. A questão em torno de *Ecce homo* é tão controversa, que se transforma em um "caso" analisado pela Sociedade Psicanalítica de Viena, cujas reuniões eram comandadas por Sigmund Freud. Na contramão de seus interlocutores, o psicanalista chega à conclusão de que Nietzsche não poderia estar mais lúcido quando escreveu sua autobiografia. Em lugar da manifestação de um estado de insanidade, Freud vê em *Ecce homo* um exercício de profunda introspecção jamais alcançado até então¹.

Assim como o filósofo, Lima Barreto demonstra uma lucidez incomum para quem é compulsoriamente levado a viver entre loucos. De saúde historicamente frágil, o escritor carioca acumula internações médicas e duas passagens pelo Hospital Nacional de Alienados, antigo Hospício Pedro II e atual campus da Praia Vermelha da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UFRJ). Da segunda internação, entre dezembro

1 SOUSA, Paulo César de. Posfácio. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 123-129.

de 1919 e fevereiro de 1920, motivada por uma alucinação alcóolica, resulta o Diário do hospício, documento da maior importância para a psiquiatria brasileira produzido, contraditoriamente, por alguém que, pelo menos em tese, teria perdido a razão. Definitivamente, não é que se verifica nas anotações feitas por Lima Barreto, que impressionam pela capacidade crítica, dirigida, sobretudo, ao discurso científico e ao poder médico. Na interação com um dos alienistas, o paciente chega a produzir uma espécie de diagnóstico ao contrário: "Não lhe tenho nenhuma antipatia, mas julgo-o mais nevrosado e avoado do que eu" (BARRETO, 2001, p.1384). Episódio semelhante é narrado por Nietzsche em *Ecce homo*: "Um médico, que durante muito tempo me tratou como doente dos nervos, acabou por dizer: 'Não! Não há nada nos seus nervos, eu é que começo a ficar nervoso'." (NIETZSCHE, 2008, p.22)

Enfim, ao questionar as circunstâncias da própria internação e o modo de operação do hospício, Lima Barreto levanta suspeita sobre a verdade científica, aproximando-se, assim, da crítica radical de Nietzsche contra os pilares daquilo que a tradição filosófica identifica como "razão". Nesta passagem, por exemplo, o romancista revela uma compreensão de indivíduo mais complexa do que aquela que comparece no discurso médico:

Procuram os antecedentes, para determinar a origem do paciente que está ali, como herdeiro de taras ancestrais; mas não há homem que não as tenha, e se elas determinam loucura, a humanidade toda seria de loucos. Cada homem representa a herança de um número infinito de homens, resume uma população, e é de crer que nessa houvesse fatalmente, pelo menos, um degenerado, um alcoólico, etc. etc. (BARRETO, 2001, p. 1389).

Ao afirmar que temos "milhões de indivíduos" dentro de nós e que cada pessoa "resume uma população", o escritor carioca se aproxima das formulações de Nietzsche, para quem o sujeito deve ser entendido como multiplicidade, e não unidade, como quer a tradição metafísica. Ora, conceber o sujeito como plural, e não íntegro, tem profundas consequências para o saber psiquiátrico, a começar pelo poder do consciente sobre o inconsciente. Se, para a psiquiatria, a conduta voluntária e refletida é sinal de um comportamento sadio, a capacidade de deliberar sobre as próprias ações é, então, uma das principais características do indivíduo considerado sadio. O problema é que, para pensadores como Nietzsche, o livre-arbítrio é uma ilusão, assim como o sujeito autocentrado e consciente. O "penso, logo existo" de Descartes, para Nietz-

sche, não passa de uma artimanha linguística que coloca o sujeito sempre à frente de toda e qualquer ação. Em síntese, poderíamos dizer que o poder da razão sobre o instinto torna-se discutível².

Em outros momentos de sua obra, Lima Barreto reflete sobre o mesmo tema. Em crônica do volume *Impressões de leitura*, por exemplo, o escritor sugere que nosso poder de escolha é limitado: "Nós nunca somos senhores do rumo que deve tomar a nossa vida" (BARRETO, 1956, p. 96). A plena autonomia do sujeito é novamente questionada quando, ao sair do hospício, Policarpo Quaresma é levado a pensar que "há alguma coisa mais forte que nós, que nos guia, que nos impele e em cujas mãos somos apenas joguetes" (BARRETO, 2001, p. 311). Estaria o personagem mais famoso de Lima Barreto refletindo sobre o poder do Acaso?

Enfim, este trabalho baseia-se na hipótese de que o escritor carioca teria assimilado em sua obra aspectos da filosofia nietzschiana, o que demonstra ser Lima Barreto um intelectual em diálogo com as ideias de seu tempo, superando a visão, bastante cristalizada, de "escritor maldito". A ideia de que a produção de Lima Barreto seria apenas o reflexo de um homem ressentido em muito reduz a complexidade de seu pensamento, atravessado por uma crítica social vigorosa e por uma visão de literatura que extrapola os limites dados pela tradição.

A recepção de Nietzsche no Brasil

Foi no contexto da Belle Époque, período de grande movimentação política e cultural vivenciado por Lima Barreto, que as ideias de Nietzsche começam a circular no Brasil. Segundo Brito Broca (2004, p. 165), textos traduzidos do filósofo, em edições da *Mercure de France*, já eram conhecidos no Rio de Janeiro desde o final do século XIX. No início do século XX, o culto de Nietzsche, o filósofo do super-humanismo, ganha adeptos junto a nossos literatos, como João do Rio. Brito Broca nos conta que o jornalista e escritor estava à frente do grupo que frequentava a Confeitaria Pascoal, na

2 O conceito de livre-arbítrio é um dos temas da edição de julho de 2014 da revista *Scientific American*. A matéria "O mundo sem livre-arbítrio" reflete sobre os possíveis impactos das pesquisas neurocientíficas nos campos moral e jurídico. "Na última década, um número crescente de neurocientistas e filósofos têm argumentado que o livre-arbítrio não existe. Em vez disso, somos manipulados por nossas mentes inconscientes com a ilusão de controle consciente. Paralelamente, estudos recentes sugerem que quanto mais as pessoas duvidam do livre-arbítrio, menos apoiam a punição criminal e menos eticamente se comportam entre si." (SHARIFF & VOHLS, 2014, p. 67)

rua do Ouvidor, em retaliação aos assíduos da Confeitaria Colombo, na rua Gonçalves Dias, cujo líder era Olavo Bilac. Em O momento literário, de 1907, depois de citar um trecho de Assim falou Zaratustra, João do Rio escreve que o poeta Alberto Ramos "cultiva o eu, praticando o super-humanismo de Nietzsche". Ora, se considerarmos que o eu, concebido como unidade e dotado de livre-arbítrio, não passa de uma ilusão para Nietzsche, então mais coerente seria falar em "negação" do eu. Porém, ao contrário disso, vê-se no pensamento de Nietzsche um elogio ao individualismo, uma verdadeira filosofia do ego. Outro exemplo de como as ideias de Nietzsche foram recebidas por nossos homens de pensamento é um curioso episódio envolvendo Magnus Sondahl, o exótico mineiro de origem irlandesa que pretendia fundar uma nova religião, misturando positivismo, maçonaria, catolicismo e magia. Conta-se que ele teria praticado nudismo em praias afastadas do Rio de Janeiro, atitude imediatamente atribuída ao "amoralismo nietzschiano". Recorrendo às palavras do próprio Brito Broca, esses e outros casos demonstram a "má assimilação da filosofia de Nietzsche" no Brasil daquela época.

Em artigo de 1903, publicado na primeira página do jornal Correio da manhã, José Veríssimo constata que Nietzsche havia se transformado em fenômeno literário no Brasil: "Nietzsche está na moda porque filosofias e filósofos também têm moda, como as casacas e os vestidos", pondera Veríssimo (2014, p. 125). O crítico parte do princípio de que as ideias de Nietzsche estão em voga naquele momento, pois atenderiam a sentimentos cada vez mais cultivados pela sociedade de seu tempo, como o individualismo e a negação dos valores morais. "Foi assim" - ressalta Veríssimo (Idibem, p. 127) - "que o compreenderam não só os que se diziam seus discípulos, mas grande número dos que se lhe opunham como adversários." De fato, entre os entusiastas e os críticos do pensador alemão, suas reflexões costumavam ser entendidas como uma exaltação à dureza, à crueldade e ao prazer acima de tudo. Então, como sugere o próprio Veríssimo, a grande e rápida repercussão da filosofia nietzschiana entre os literatos do final do século XIX e início do século XX pode ter sido motivada por interpretações apressadas.

No entanto, embora Veríssimo reconheça que muitas interpretações de Nietzsche sejam, de fato, superficiais, ele considera seu projeto filosófico inconsistente. O crítico sustenta sua opinião da seguinte forma: se as ideias de Nietzsche suscitam leituras tão díspares, é porque talvez sejam realmente "vagas", "imprecisas" e "inconsequentes". Mesmo assim, ele dedica o artigo a uma publicação recente sobre Nietzsche, em que Eugène de Roberty apresenta uma nova abordagem das ideias do pensador ale-

mão. Veríssimo adverte que não pretende dizer se a nova interpretação de Nietzsche é verdadeira ou não, mas declara de antemão que seu mais novo intérprete francês teria supervalorizado suas qualidades como filósofo, ao ver no autor de Assim falou Zaratustra um “pensador generosamente otimista e humano” em lugar de um “egoísta seco” e um “imoralista cínico”. A crítica de Veríssimo deixa antever como Nietzsche é interpretado tanto no Brasil como na Europa, ou seja, como um pensador hermético que se coloca acima do bem e do mal. Em *Ecce homo*, Nietzsche comenta algumas opiniões sobre seus livros, como a de Heinrich von Stein, que havia se queixado de “não ter entendido nada de Zaratustra” (NIETZSCHE, 2008a, p.50), enquanto Karl Spiitteler tratou a obra como “superior exercício de estilo”, recomendando ao autor que também cuidasse do conteúdo (Ibidem. p.51). Longe de se sentir ultrajado com tais opiniões, Nietzsche as entende como uma espécie de elogio ao contrário: “Meu triunfo é exatamente o inverso de Schopenhauer – non legor, non legar [não sou lido, não serei lido], digo eu” (Ibidem, p. 50). Na verdade, em vários momentos de suas reflexões, o filósofo tem consciência de que escreve para poucos, como ele mesmo projeta, “talvez se criem até cátedras para interpretação do Zaratustra”.

A crítica negativa de Veríssimo contrasta com o entusiasmo de Albertina Bertha³, em conferência realizada no salão nobre do Jornal do Commercio em agosto de 1914. A escritora elege Nietzsche como tema, pois, segundo ela, apesar de ser o “filósofo genial do século”, permanece desconhecido e mal interpretado: “Quantas vezes meus ouvidos não foram feridos por críticas descabidas, oriundas da ignorância total de seus trabalhos” (BERTHA, 2015, p. 139). De fato, a escrita demonstra ser uma leitora mais perspicaz que muitos de seus pares. Assim como Veríssimo, Albertina Bertha considera Nietzsche um “poeta” e Zaratustra um “poema em prosa”, mas não o faz em tom depreciativo, como seu colega de crítica. Pelo contrário, ela sugere que o filósofo busca na linguagem uma relação com o conteúdo de sua mensagem, tentando “concretizar o que ainda é informe e caótico”. O próprio Nietzsche (2008a, p. 26) esclarece que “narra poeticamente” em Zaratustra, o que nos faz pensar em sua obra como metáfora, e não como acidente de linguagem.

Por outro lado, a conferencista adverte que o leitor de Nietzsche não deve ser um neófito, mas alguém que já tenha acumulado recursos suficientes para penetrar suas ideias com clareza. Quanto ao caráter “difuso” de sua obra, Albertina apresenta uma

3 Escritora brasileira do início do século XX, considerada uma das precursoras do feminismo no Brasil. Seu romance de estreia, *Exaltação*, foi publicado primeiramente como folheto do Jornal do Commercio em 1916.

justificativa, que, em nossa visão, reflete acuidade leitora: "Sua filosofia não obedece a sistemas, não tem ordem, não é catalogada" (BERTHA, 2015, p. 143). Embora reconheça que isso muitas vezes impede a compreensão de suas ideias, não desqualifica seus escritos como "incompreensíveis", mas como portadores de uma verdade ainda pouco acessível. Ao se referir aos aforismos, Bertha limita-se a descrevê-los, sem demonstrar julgamento sobre sua concepção de escrita: "As suas teorias se deram pelos seus múltiplos livros em períodos curtos, sintéticos, que muitas vezes nada têm a ver com os antecedentes" (Ibidem, p. 144).

No plano do conteúdo, a palestrante aborda, ainda que rapidamente, conceitos centrais para o pensamento nietzschiano. Em relação à consciência, por exemplo, identifica em Nietzsche um fato novo: o filósofo a considera um "conjunto sensorial", um "órgão condutor", e não como algo imaterial para além do indivíduo. Ela ainda vai mais longe ao relacionar a filosofia nietzschiana às pesquisas em curso no campo das várias ciências. Em sua visão, as definições de Nietzsche para vontade, causa-e-efeito e livre-arbítrio "representam a evolução do pensamento humano sob a influência das descobertas científicas, dos trabalhos de laboratório" e, nesse sentido, cita Marie Curie, que teria demonstrado que a matéria não é indestrutível ou imutável (Ibidem, p. 52).

A análise de Albertina Bertha é ainda mais lúcida quando se dedica ao super-homem. Trata-se de um conceito que rendeu a Nietzsche o título de imoral/amoral, pois foi assimilado como combate aos valores cristãos, baseados na igualdade e no perdão. Em *Ecce homo*, Nietzsche reflete sobre a recepção crítica do termo: "A palavra 'super-homem' (...) foi entendida, em quase toda parte, com total inocência (...)" (NIETZSCHE, 2008a, p. 52). Ele explica que, equivocadamente, "super-homem" passou a designar um tipo superior, em oposição a homens a homens "bons", levando a uma interpretação darwinista do termo, por mais que Nietzsche refute Darwin⁴. Na contramão do senso comum, Albertina Bertha não vê no "super-homem" a aniquilação dos valores morais, mas o surgimento de outra moral, mais humana e menos dogmática. Como bem avalia a escritora carioca, devemos refrear nossos impulsos, o que não significa anulá-los ou enfraquecê-los. Em *Ecce homo*, Nietzsche dirá: "Minha humanidade é

4 "Anti-Darwin – O que mais me surpreende na visão sinóptica do grande destino do homem é ver, diante dos olhos, sempre o contrário daquilo que hoje Darwin, com sua escola, vê ou quer ver: a seleção em proveito dos mais fortes, dos mais afortunados, o progresso da espécie. O que é palpável é justamente o contrário: a eliminação dos casos mais felizes, a inutilidade dos tipos que galgaram a superioridade, a inevitável supremacia dos tipos medianos e mesmo dos que ficam abaixo da média" (NIETZSCHE, 2008b, p. 346).

uma contínua superação de mim mesmo" (Ibidem, p. 31). Logo, não se trata de superar o outro, e sim a nós mesmos, pois, como diz Albertina Bertha, Nietzsche "ensina a praticar a crueldade para conosco" (BERTHA, 2015, p. 148). Pensando dessa forma, o autor de obras polêmicas, como *O anticristo*, estaria usando, na verdade, "dos mesmos recursos dos ensinamentos cristãos".

A simpatia de Albertina Bertha não esmorece nem mesmo diante do que Nietzsche escreve sobre as mulheres, em passagens como esta: "Ah, que perigoso, insinuante, subterrâneo bichinho de rapina" (NIETZSCHE, 2008a, p. 56). Ou esta, em que reduz a luta por direitos a um suposto sentimento de irrealização pessoal: "Emancipação da mulher. Isso é ódio instintivo da mulher que não viga, ou seja, não procria" (NIETZSCHE, 2008a, p. 57). Dada a misoginia do alemão, que nos parece indiscutível, o que teria a dizer a feminista Albertina Bertha? Para ela, que defendia o voto feminino e questionava a hegemonia masculina nos meios literários, há uma divergência entre o que Nietzsche escreve sobre as mulheres e sua real convivência com elas, conclusão a que chega depois de investigar a correspondência e outros escritos pessoais do filósofo. O machismo de Nietzsche não passaria de provocação de um homem solitário, a querer um colo feminino, sem conexão com sua filosofia como um todo: "Ora, um homem capaz desses refinamentos de sentimentos não se teria expressado sobre nós, como o fez, senão por desporto" (BERTHA, 2015, p. 158). Enfim, Albertina Bertha termina sua conferência ressaltando o poder das ideias de Nietzsche, pois elas desestabilizam e inspiram ao mesmo tempo, transformando-as em um "grito de alarme".

Pensamento semelhante será o de Monteiro Lobato, leitor assíduo de Nietzsche, o que pode ser verificado ao longo da correspondência com o amigo Godofredo Rangel, reunida no volume *A barca de Gleyre* (2010). Para Lobato, Nietzsche é um "desencrostador", um "semeador de horizontes", "uma potassa cáustica", todavia, para bem entendê-lo, seria necessário ultrapassar os obstáculos da escrita: "é preciso nos ambientar nessa linguagem nova" (LOBATO, 2010, p. 59).

Quase três décadas depois, a recepção crítica de Nietzsche ganhará um novo e decisivo capítulo entre os intelectuais brasileiros. Dessa vez, quem toma a palavra é Antonio Candido, no célebre artigo *O portador*, publicado em 1946 no *Diário de São Paulo*, no qual reflete sobre os equívocos em torno do pensamento de Nietzsche e convoca os leitores a uma revisão do tema:

É preciso afastar, em relação a pensadores como Nietzsche, o conceito de guerra –

propagandístico ou ingênuo –, que o encara como uma espécie de Rosenberg mais fino e procura ver no seu pensamento o precursor do nazismo. Esse antipangermanista convicto deve ser considerado o que realmente é: um dos maiores inspiradores do mundo moderno, cuja lição, longe de exaurida, pode servir de guia a muitos problemas do humanismo contemporâneo (CANDIDO, 2003, p. 13).

Segundo Candido, os livros de Nietzsche “ensinam a dançar”, pois têm a capacidade de fazer pensar nos valores sob os quais vivemos. Em sua visão, há mais comodismo e “flacidez moral” em nossas convicções do que nobreza e reflexão profunda: “Ele vinha romper uma série de hábitos tacitamente aceitos e mostrar que a própria filosofia não dava mais conta das obrigações para com a vida” (Ibidem, p. 16). Talvez por isso Nietzsche tenha se tornado um personagem incômodo, o que também teria ocorrido a um de seus leitores, o escritor Lima Barreto.

Lima Barreto, leitor de Nietzsche

Em artigo de 1920, publicado na Gazeta de notícias, Lima Barreto dispara: “Não gosto de Nietzsche; tenho por ele ojeriza pessoal” (BARRETO, 2015, p. 169). No texto, o escritor analisa o livro de Albertina Bertha, Estudos, que traz um ensaio sobre o filósofo. Lima considera a leitura da feminista excessivamente elogiosa em relação ao autor de Assim falou Zaratustra, pois compara, por exemplo, o super-humanismo ao budismo e ao cristianismo. “É possível admitir sujeito de tal moral digno do Paraíso ou do Nirvana?”, pergunta o escritor. A princípio, Lima Barreto compartilha da ideia, bastante disseminada, de que o filósofo teria proporcionado ao nazifascismo uma ideologia capaz de justificá-lo e, ao capitalismo, um discurso que o tornasse legítimo.

No entanto, se fizermos uma análise mais cuidadosa de seus escritos, veremos que alguns pontos dessa acusação não se sustentam. Embora Nietzsche (2008a, p. 29) afirme que a agressão faça parte de seus instintos, sua guerra é “sem pólvora e fumaça” (Ibidem, p. 69), o que nos leva a pensar o tema da guerra em Nietzsche como metáfora do conhecimento, um “duelo” no campo conceitual. A imagem do “filósofo guerreiro” é recorrente em Nietzsche, como nesta passagem do primeiro capítulo de *Ecce homo*: “Ataco somente causas em que não encontraria aliados, em que estou só – em que me comprometo sozinho” (Ibidem, p. 30). Sobre a questão judaica, cabe a leitura da primeira dissertação da Genealogia da moral, onde Nietzsche saúda a ousadia do povo judeu ao promover pela primeira vez na história a tão almejada “tresvalo-

ração dos valores" (NIETZSCHE, 2009, p. 23). Há também indícios autobiográficos que apontam para a absolvição de Nietzsche, como o rompimento com Wagner, que teria cedido ao Reich, e a ausência no casamento da irmã em retaliação ao antissemitismo do cunhado. O que nunca perdoei a Wagner? O haver condescendido com os alemães" (NIETZSCHE, 2008, p. 42).

No tocante a Lima Barreto, é preciso considerar que, em outras referências a Nietzsche, não se lê uma intenção crítica. Pelo contrário: há casos em que o escritor se apropria de ideias nietzschianas com o propósito de ilustrar as suas, como na epígrafe do conto Como o "homem" chegou, que consiste em uma citação de Zaratustra: "Deus está morto. Sua piedade pelos homens matou-o." A sentença, uma das mais famosas e enigmáticas de Nietzsche, poderia ser lida como sob viés ateu, mas o que está em jogo é um conjunto mais amplo de crenças, como a ciência e a razão. Ao proclamar a morte dos valores tradicionais, Nietzsche convida à criação de outros, mais verdadeiros e menos pretensiosos. A epígrafe dialoga com o conteúdo do conto na medida em que resume a situação absurda vivida pelo protagonista, detido por forças policiais apenas porque seus vizinhos consideravam seu comportamento estranho. A transferência do preso é feita de modo tão desumano, que resulta na morte do personagem.

Há, ainda, outras alusões a Nietzsche bastante representativas. Em 1918, internado no Hospital Central do Exército por conta de uma quebra de clavícula, Lima escreve uma crônica que será publicada no periódico ABC. Em Da minha cela, Lima Barreto comenta leituras feitas a internação, com destaque para artigos recolhidos na imprensa diária. Um deles, em especial, chama a atenção do escritor, por conter incoerências dignas de correção. O articulista opõe ao socialismo e ao anarquismo uma nova ideologia, o nietzschianismo, surgido com o fim da Primeira Guerra. Lima Barreto lembra, no entanto, que Nietzsche conclui sua obra muito antes do término do conflito. Além do anacronismo, o romancista ajusta a maneira como o super-homem é interpretado:

Compete-me dizer afinal ao festejado articulista que o Zaratustra, do Nietzsche, dizia que o homem é uma corda estendida entre o animal e o super-humano – uma corda sobre um abismo. Perigoso era atravessá-la; perigoso, ficar no caminho; perigoso, olhar para trás. Cito de cor, mas creio que sem falsear o pensamento (BARRETO, 2004, p. 398 – grifos nossos).

Com “cito de cor”, Lima Barreto sugere ser um leitor atento de Nietzsche, alguém com autoridade suficiente para divergir: “Tome, pois, o senhor jornalista cuidado com o seu nietzschianismo de última hora, a serviço desses nossos grotescos super-homens da política, da finança e da indústria” (Ibidem, p. 399). Curiosamente, dois anos depois, na já citada crítica a respeito do estudo de Albertina Bertha, Lima Barreto acusa o filósofo de ser o responsável pela guerra de 1914.

Não obstante as hesitações do romancista a respeito do super-humanismo, o fato é que o escritor transita com facilidade pelas ideias de Nietzsche. Nesse sentido, algumas anotações feitas no Diário Íntimo funcionam como uma clara demonstração de conhecimento dos temas nietzschianos. É o que ocorre nesta passagem, sem data, em que Lima Barreto compara o filósofo a Balzac: “No *Peau de Chagrin*, de Balzac, há o seguinte pensamento muito semelhante a um de Nietzsche: *L'homme est un bouffon qui danse sur des précipices*” (BARRETO, 2001, p. 1325). Além dessa, localizamos outras duas, com transcrições comentadas de Assim falou Zaratustra e A origem da tragédia. Há também um registro datado de 05 de maio de 1908, no qual Lima Barreto afirma ter dormido tarde no dia anterior em função da leitura de um artigo de Jules Gaultier sobre o último livro de Nietzsche. Estaria o escritor se referindo a *Ecce homo*, que viera a público no mesmo ano? O Diário Íntimo fornece indícios de que o romancista carioca, que tinha o hábito de colecionar revistas literárias e ilustradas, acompanhava as publicações de Nietzsche na imprensa especializada: “Nietzsche: *Revue des Deux Mondes* - setembro a outubro de 1892.” Não podemos deixar de citar os dois títulos de Nietzsche que integram a Coleção Limana, a biblioteca pessoal do autor: um volume em espanhol de *O anticristo* e uma edição da *Mercure de France*, intitulada *Pages Choisies*, contendo trechos de obras.

Por último, cabe ressaltar a presença de Nietzsche em *Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá*, considerado o romance mais “filosófico” de Lima Barreto, graças à mania de reflexão de seu personagem-tema. Ao final do capítulo intitulado “O inventor e a aeronave”, o narrador comenta a teoria de Gonzaga de Sá sobre o Acaso, tema desenvolvido por Nietzsche a propósito do questionamento sobre o par causa-efeito:

Entendi bem que ele queria dizer que o Acaso, mais do que qualquer outro Deus, é capaz de perturbar imprevistamente os mais sábios planos que tenhamos traçado e zombar da nossa ciência e da nossa vontade. O Acaso não tem predileções... (Ibidem, p. 568).

No quarto capítulo, Augusto Machado passa uma tarde no Café Papagaio, onde par-

ticipa de um desprezioso debate com os amigos sobre alguns temas filosóficos, entre eles o conceito de super-homem: " - Um super-homem! – considerou o invejoso Domingos./ - Que diabo vocês chamam de super-homem? – pergunta o Rangel./ - Um cidadão que fica Além do Bem e do Mal" (Ibidem, p. 600)

Na sequência, o narrador reproduz um diálogo com Gonzaga de Sá, no qual reverberam algumas máximas nietzschianas, como aquela que diz que "não existem fatos, apenas interpretações", uma afronta à "vontade de verdade" que predomina no pensamento ocidental:

Não sofro daquilo que Renan chamava a horrível mania de certeza. Tudo para mim foge, escapa, não se colhe. O que há são crenças, criações do nosso espírito, feitas por ele para seu gasto, estranhas ao mundo externo, que talvez não tenha nenhuma ordem para se curvar à que criamos (BARRETO, 2001, p. 617).

Sobre a intenção de biografar Gonzaga de Sá, o narrador chega a uma conclusão que pode ser lida pelo viés da multiplicidade de eus:

Desesperava por compreendê-lo, fiz todas as hipóteses, combinei-as, sem que o tivesse perfeitamente compreendido, confesso; e até o presente, quando ligo os diferentes modos de ser como que ele se me apresentou hoje, ontem e amanhã, em vários momentos e horas, é tal a incoerência, é tal a falta de ligação dos seus atos, que o vejo na memória como vi naquela tarde, em um café a circunvagando o olhar para tudo: enigmático! (Ibidem, p. 616).

Portanto, diante da impossibilidade de alcançar inteiramente a verdade sobre o amigo, Augusto Machado contenta-se com "interpretações de sua alma". Dessa forma, o narrador criado por Lima Barreto, ao empreender a biografia de Gonzaga de Sá, depara-se com o problema da expressão, diretamente relacionado ao problema da verdade e do sujeito. Afinal, perguntará Nietzsche: pode a palavra representar a verdade das coisas ou das pessoas? A resposta é, naturalmente, não. A linguagem consiste em uma interpretação sobre as coisas, e não nas coisas em si mesmas. Logo, alcançar a verdade do eu, único e estável, resulta em uma tarefa, contraditoriamente, inalcançável. Por essa razão, Augusto Machado coloca em suspensão as certezas sobre o amigo e, em lugar da unidade, opta por retratá-lo em suas dúvidas e contradições.

Considerações finais

Se é verdade que Lima Barreto foi um leitor de Nietzsche, também o é que sua adesão às ideias do filósofo não se deu de modo total e irrestrito, mas compreende momentos de incompreensão, recusa e assimilação. Logo, o diálogo entre Nietzsche e Lima Barreto é marcado pela tensão, como a corda que se estende entre as duas pontas do abismo.

Intelectuais intempestivos e autores de obras extemporâneas, Nietzsche e Lima Barreto investigaram o universo da loucura e extraíram dela algo maior do que a própria doença. O mergulho nas águas profundas do autoconhecimento produz uma reflexão tão lúcida quanto inquietante: o "conhece-te a ti mesmo" dos gregos antigos soa tão ilusório quanto o "penso, logo existo" cartesiano, tornando complexa a relação entre indivíduo e o saber produzido sobre si mesmo e a realidade que o cerca.

A possibilidade de aproximação entre Nietzsche e Lima Barreto contribui, em última análise, para o amplo processo de revisão crítica do romancista, na medida em que revela, para além das questões autobiográficas, o questionamento das formas literárias sedimentadas pela tradição, mas incompatíveis com as transformações sofridas no campo conceitual. A passagem do século XIX para o século XX é marcada por abalos profundos na forma de pensar e ver o mundo, com consequências para as noções de sujeito, verdade e linguagem, debate alcançado por Lima Barreto e problematizado em seus escritos.

Portanto, a ideia de que a obra de Lima Barreto se limita ao projeto de revanche pessoal não considera a conduta intelectual do autor e ignora a contribuição de seu pensamento para o fazer literário. No célebre artigo a respeito do super-homem, Antonio Candido mobiliza seus interlocutores: "Recuperemos Nietzsche". Na mesma clave, diríamos: recuperemos Lima Barreto.

Referências bibliográficas

BARRETO, Lima. Estudos. Cadernos Nietzsche, São Paulo, v.36 n.1, p. 167-172, 2015.

_____. Impressões de leitura. Prefácio de M. Cavalcanti Proença. São Paulo: Brasiliense, 1956.

_____. Prosa seleta. Organização de Eliane Vasconcellos. São Paulo: Nova Aguilar, 2001.

_____. Toda crônica: Lima Barreto. Organização de Beatriz Resende e Rachel Valença. Rio de Janeiro: Agir, 2004. [Volume 1]

BERTHA, Albertina. Nietzsche. Cadernos Nietzsche. São Paulo, nº 01, v. 36, 2015, p. 139-161.

BROCA, Brito. A vida literária no Brasil: 1900. 4ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, Academia Brasileira de Letras, 2004.

CANDIDO, Antonio. O portador. Cadernos Nietzsche. v. 32, 2003. p. 13-22.

LOBATO, Monteiro. A barca de Gleyre. São Paulo: Globo, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. Acerca da verdade e da mentira. In: ___ O anticristo. Tradução de Heloísa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.

_____. Assim falou Zaratustra. São Paulo: Companhia das Letras, 2011

_____. Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução de Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2007.

_____. Ecce homo: como alguém se torna o que é. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.

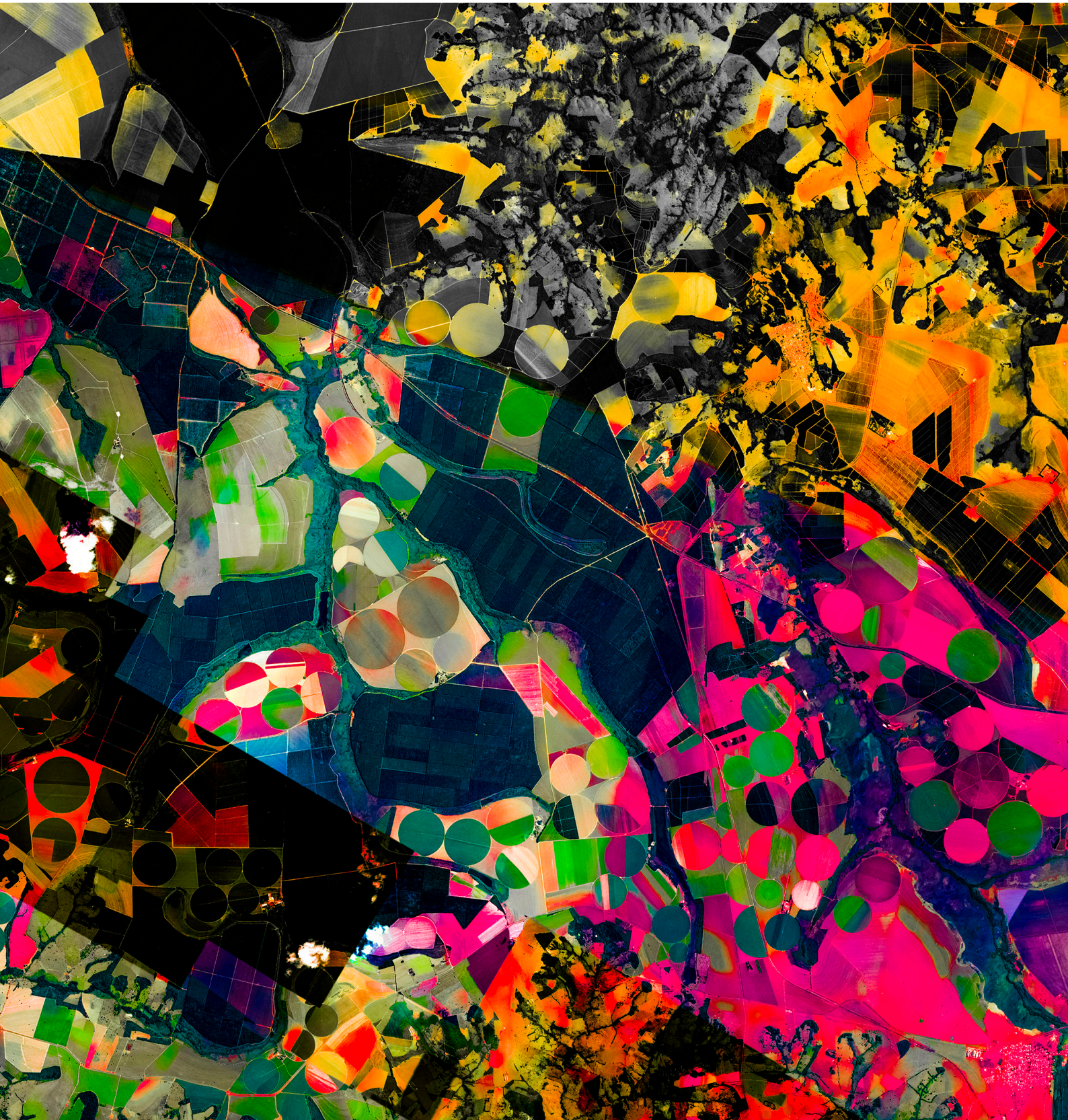
_____. Genealogia da moral. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. Vontade de poder. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008b.

VERÍSSIMO, José. Um Nietzsche diferente. Cadernos Nietzsche, São Paulo, v.I n.35, p. 125-132, 2014.

FRAGMENTO DE LA OBRA
ULTRADISTANCIA CACHOEIRA
© FEDERICO WINER

ULTRADISTANCIA.COM
@ULTRADISTANCIA





LITERATURA, CONHECIMENTO E POLÍTICA: UMA PERSPECTIVA SOBRE O USO DA FICÇÃO EM PESQUISAS DE CIÊNCIAS HUMANAS

DENIS THIAGO SANTOS DE BARROS*

Introdução: Roger Bastide e sua proposta titubeante: a poesia como método sociológico

A ideia de trabalhar com a literatura na pesquisa científica não é algo novo. Em dois artigos de jornal de 1946 (posteriormente publicados em livro), o antropólogo francês Roger Bastide desenvolveu as suas ideias referentes a esse tema. Basicamente o que ele diz é que a realidade é complexa demais para a reduzirmos a um conjunto de conceitos e, por vezes, irracional demais¹ para que seja conhecida apenas por categorias lógicas. Por isso,

1 "Mas essa parte irracional, enorme já no domínio da natureza, aumenta ainda mais quando se passa para o domínio das ciências do espírito. Ficamos então diante de um dilema: ou a sociologia se limita à descrição do que é racional na sociedade, formando um todo harmonioso mas cheio de lacunas, ou então resolverá ser uma ciência total e terá de reproduzir uma imagem desses elementos irracionais, desses fundos perturbadores e sentimentais, desses movimentos de massa, dos ditames do inconsciente coletivo. Não vejo meio possível para isso senão a expressão poética". (Bastide, 1983, p. 85)

*Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Mestre em ciências sociais pelo mesmo programa.

em sua opinião, ao conhecimento científico, se deve somar a poesia e a literatura para que, atravessando os limites do primeiro, consigamos ter uma imagem mais exata da realidade através do segundo. Por esse caminho, ciência e literatura jogariam luz a aspectos diferentes da realidade:

Para apreender a riqueza social em toda a sua farta complexidade, precisamos recorrer aos mais variados métodos, mesmo ao método poético, caso seja necessário. É aquilo que já denominei, como o senhor deve estar lembrado, princípio dos projetores convergentes que iluminam o objeto estudado, como num teatro a dançarina é aprisionada nos múltiplos facho luminosos que jorram de todos os cantos da sala. (Bastide, 1983, p. 84)

Interessante que Bastide propõe o seu método ao mesmo tempo em que o pratica: seu texto é um diálogo ficcional no qual um Bastide personagem debate com uma outra personagem, o crítico, acerca de suas reflexões sobre arte e ciência. Diante das indagações deste, que seguem sempre no sentido de questionar como é possível que algo tão subjetivo como a poesia possa servir de método para as ciências humanas, o antropólogo desse universo ficcional vai rebatendo os questionamentos do crítico um a um. Como o texto é composto apenas pelo diálogo em questão, sem introdução e sem uma descrição do entorno da conversa dos dois, fica parecendo que Bastide (a personagem) e o crítico estão, um diante do outro, sentados cada um em uma cadeira e nada mais em volta, movimento que constrói a centralidade que esse encontro assume nos textos. Por eles podemos sentir o quanto é difícil defender ideias heterodoxas para uma pessoa ortodoxa.

Essa postura muito interessante de Bastide toma uma forma ainda mais corajosa quando ele diz o seguinte:

[...] o sociólogo, ao contrário, encontra-se em presença de fenômenos nos quais o total é diferente do conjunto das partes, em que tudo reage sobre tudo; além disso, é ele levado pela corrente do tempo; de modo que, quando separa, mutila, e quando acaba de formular as várias relações, essas relações já mudaram. Não deverá ele, pois, proceder um pouco como o mergulhador que se joga no mar para conhecer, ao menos aproximadamente, a riqueza líquida? A poesia é esse mergulho. (Bastide, 1983, p. 83)

Ou seja, ficando claros os limites das ciências sociais, mergulhemos com a poesia em busca de uma compreensão melhor desse real "em que tudo reage sobre tudo". Limitadas demais, as ciências sociais cedem espaço para a literatura passar.

A despeito disso, em alguns momentos dos textos, Bastide parece ficar inseguro diante de sua própria proposta. Por exemplo, se por um lado ele nos diz, no diálogo com o crítico, que a poesia é essencial para que as ciências sociais apreendam a estética inerente às ações humanas, em outro momento ele diz que não se refere, com as suas argumentações metodológicas, a um tipo de texto "puramente literário"² e nem a uma poesia que "se liga à versificação". É como se ele dissesse assim: "Proponho que nós trabalhemos com a literatura nas nossas pesquisas, mas com uma literatura sem literariedade, e com uma poesia sem poética".

É possível que defender esse tipo de ideia nos anos 1940 e em um jornal de importância nacional [o jornal O Estado de São Paulo] não deva ter sido uma coisa das mais fáceis de serem feitas. Se hoje, com a amplitude metodológica que as ciências sociais alcançaram, esse debate já não é simples de ser aceito enquanto tal, eu imagino que há setenta anos atrás o contexto devia ser bem mais intimidador. Entendo, contudo, que a postura tibi-tubeante de Bastide diante de suas próprias ideias sobre o trabalho com a literatura em pesquisas científicas possui raízes mais profundas, nos remetendo à visão de que a ficção faz parte do domínio do falso. Essa forma de olhar a ficção foi um dos constructos mais importantes na formação da Modernidade.

Modernidade, América Latina e a hostilidade ao ficcional

Como o escritor argentino Juan José Saer observa, as livrarias de hoje continuam separando seus livros entre as alcunhas "ficção" e "não ficção", colocando a segunda como sendo do domínio dos fatos verídicos, se opondo, assim, à primeira. Isso aponta para a manutenção hoje de uma visão do ficcional como um discurso não verdadeiro. Mas por que temos, pelo menos no Ocidente e na América Latina, essa visão do ficcional? Acredito que um olhar sobre como a Modernidade distinguiu História e discurso ficcional possa nos ajudar a propor uma resposta plausível a essa indagação. No caso da América Latina, é importante olharmos para como essa distinção chegou até essa região pelo colonialismo ibérico. Para tanto, o estudo *Sociedade e discurso ficcional* (1986) do pesquisador bras

2 "Toma um casal, separa-o do resto da sociedade, dando-lhe bastante dinheiro para que possa viver a própria vida isolado em pleno campo, num castelo de uma grande propriedade rural, afastado conseqüentemente de outros grupos sociais que pudessem reagir a eles. Com isso consegue ter o casal em estado puro. Pensava em tentativas desse gênero, não em romances que são considerados como puramente literários. Eles nos propõem métodos de trabalho, habituam-nos a certas maneiras em geral por nós pouco utilizadas para penetrar o social". [Bastide, 1983, p. 82]

leiro Luiz Costa Lima nos será de grande ajuda.

A partir de trabalhos de historiadores como Jacques Le Goff e Hans Ulrich Gumbrecht, Lima (2007) argumenta que a descoberta da subjetividade causou uma ruptura com a noção de verdade que predominava na Europa durante a Idade Média. Se neste período a verdade era entendida como algo inerente às coisas e a verdade dos textos medievais se confundiam com a sua própria forma, na Baixa Idade Média o que começará a vigorar é a ideia de que o sujeito é instrumento pelo qual se chega à verdade. Isso desembocará na distinção moderna entre o histórico e o ficcional e também no combate à indiferenciação entre eles pelos intelectuais europeus. Em outras palavras, na Modernidade o discurso da História é aquele no qual um sujeito observador prova o que diz, enquanto o discurso ficcional é aquele que ocupa o campo do falso, do mentiroso³.

Os modernos, então, não só diferenciaram esses dois tipos de discurso como também desenvolveram uma atitude hostil à ficção. Luiz Costa Lima argumenta que isso ocorreu porque, estando a Europa sob o domínio de uma ordem política baseada no religioso, a fantasia e o imaginário ficcional só poderiam ser vistos como ameaças à integridade social, pois eles poderiam influenciar as pessoas a questionar os valores de sua sociedade, desvirtuando-as dos preceitos da ordem vigente⁴. Como a colonização controlou na América Latina não só a estrutura socioeconômica mas também as ideias que por aqui circulavam, essa distinção foi um dos legados coloniais, mantidos intactos pelas elites locais nos novos estados nascentes dos processos de independência (id., 2007).

Assim, Luiz Costa Lima nos ajuda a entender tanto a separação entre História/verdade e ficção/não verdade quanto os caminhos pelos quais ela chegou até à América Latina, basicamente assimilada por uma intelectualidade local ciosa de imitar o que acontecia na Europa. Contudo, a análise desse autor peca, a meu ver, por manter uma postura um tanto quanto eurocêntrica, já que, dentro do tema que ele trata, que é o veto ao ficcional presente na literatura latino-americana pelo menos até o início do século XX, o pesquisador explica a América Latina a partir da Europa. Já o pesquisador uruguaio Ángel Rama,

3 “[...] a tematização da subjetividade provoca a abertura de uma diferenciação discursiva que a Idade Média desconheceu. A História e o fictício se separam. Aquela é exaltada, ao passo que este se confunde com o falso e o mentiroso” (Lima, 2007, p. 243).

4 Sobre a dispersão que o aparecimento da subjetividade no texto moderno causa no discurso medieval e a consequente reação hostil ao ficcional, Luiz Costa Lima diz que: “[...] a dispersão discursiva era um instrumento de controle tanto contra a rebelião política, quanto a favor de orientação disciplinada do cotidiano. Sem a consciência da diferença discursiva, sem a hostilidade contra o fictício, o homem comum poder-se-ia ver como outro Roldán e ameaçar qualquer filamento da ordem instituída, tanto por se incorporar a alguma insurreição, quanto pelo mero testemunho que mostrasse de um cotidiano rebelde” (Ibid., p. 253).

no seu trabalho *A cidade das letras* (1983), avança nessa questão na medida em que ele coloca que a América Latina foi fundamental para a formação da Modernidade na Europa, em uma relação dialética entre os dois lados do Oceano Atlântico.

Isso ocorreu porque, segundo RAMA (2015), foi na América Latina que a razão europeia encontrou um terreno fértil para o seu desenvolvimento e fortalecimento. Especialmente os colonizadores ibéricos encontraram no neoplatonismo, com o seu princípio de que a razão era capaz de impor medida e ordem às atividades humanas, o impulso para a sua expansão capitalista. Citando Michel Foucault, Ángel Rama vai defender que esse pensamento filosófico prevaleceu no Ocidente europeu nos séculos XVI e XVII, período que Foucault coloca como sendo o da separação das palavras em relação às coisas, dos signos em relação às coisas significadas. Foi justo nesse período que as cidades latino-americanas, principalmente na América Hispânica, foram idealizadas e projetadas na lógica da dominação colonial⁵, sendo os meios urbanos ocupantes do papel de civilizadores frente à barbárie que representava o campo aos olhos das elites coloniais⁶. Essas cidades foram pensadas sem referências à realidade local, como se aqui não existisse nada antes da invasão ibérica, seguindo o princípio da *tabula rasa*, que autonomizava os signos ao mesmo tempo em que os tornava imprescindíveis para o projeto colonizador. Sobre elas, Rama diz:

Uma cidade, previamente à sua aparição na realidade, devia existir numa representação simbólica que obviamente só poderia assegurar os signos: as palavras, que traduziam a vontade de edificá-la na aplicação de normas, e, subsidiariamente, os diagramas gráficos, que as desenhavam nos planos, ainda que, com mais frequência, na imagem mental que tinham os fundadores desses planos, os que podiam sofrer correções derivadas do lugar ou de práticas inexpertas. Pensar a cidade competia a esses instrumentos simbólicos que então adquiriam sua pronta autonomia, de forma que os adequasse ainda mais às funções que lhes reclamava

5 "As cidades, as sociedades que as habitarão, os letrados que as explicarão, se fundem e se desenvolvem ao mesmo tempo que o signo 'deixa de ser uma figura do mundo, deixa de estar ligado pelos laços sólidos e secretos da semelhança ou da afinidade com o que marca', começa a 'significar dentro do interior do conhecimento' e 'dele tomará sua certeza ou sua probabilidade'" (RAMA, 2015, p. 23).

6 "Ainda que isolada dentro da imensidão espacial e cultural, alheia e hostil, competia às cidades dominar e civilizar seus contornos, o que primeiro chamou-se de 'evangelizar' e depois de 'educar'. Apesar de o primeiro verbo ter sido conjugado pelo espírito religioso e o segundo pelo leigo e agnóstico, tratava-se do mesmo esforço de transculturação a partir da lição europeia. Para esses fins, as cidades foram sedes de vice-reis, governadores, audiências, arcebispados, universidades e até tribunais de Inquisição, antes de se tornarem, após a Independência, de presidentes, congressos, mais universidades e mais tribunais." (Rama, 2015, p. 33-34).

o poder absoluto. (Rama, 2015, p. 26, grifo do autor).

O signo, independente em relação ao real, visava aplicar normas que vinham das metrópoles colonizadoras da América Latina. Sua independência, portanto, era calcada na concretude da dominação colonial ibérica, e visava, em última instância, a afirmação desse poder. E para que as coisas transcorressem nesse sentido, era necessário que existisse nas colônias um grupo de intelectuais encarregados de executar e proteger a ordem colonial. Eram "religiosos, administradores, educadores, profissionais, escritores e múltiplos servidores intelectuais" (RAMA, 2015, p. 38) que formavam o que o autor chama de cidade letrada, um grupo restrito e urbano, dominante dos instrumentos de comunicação social e parte dos poucos letrados em sociedades majoritariamente compostas por analfabetos.

Se a hostilidade à ficção presente na inteligência latino-americana foi herança colonial, como aponta Luiz Costa Lima, foi na América Latina, de acordo com Ángel Rama, que a razão europeia encontrou o seu território de livre execução, já que foi o nosso continente o lugar "central na edificação da era capitalista" (Rama, 2015, p. 22) a partir do colonialismo. Foi aqui que as palavras puderam efetivamente se separar das coisas, ligadas ao poder das elites letradas comprometidas com as metrópoles europeias mesmo depois dos processos de independência. Distantes da realidade social, dados a retórica e imitando, muitas vezes de forma tosca⁷, o pensamento europeu, os letrados latino-americanos manterão o veto à ficção. Lima (2007) diz que, nesse processo, a literatura ocupará na América Latina o papel de instrumento da posição política das elites letradas, que se entendiam como observadoras da nação, frequentemente definindo-a pela sua beleza natural e construindo uma arte de caráter fortemente patriótico e moralista. Isso perdurará na região, segundo esse pesquisador, pelo menos até o início do século XX.

Para Wolfgang Iser, a oposição entre realidade e ficção, a crença numa diferenciação absoluta entre essas duas coisas faz parte do nosso "saber tácito"⁸ (Iser, 2013). Se isso é verdade, trabalhar com a literatura em pesquisas de ciências humanas pode parecer uma ideia absurda em si mesma. Sobretudo em tempos de "fake news", nos quais teorias conspiratórias, parte delas de caráter fascista, ganham relevância política em países como Es-

7 Luiz Costa Lima diz que, na América Latina, positivismo e evolucionismo foram inerentemente vinculados pelas elites letradas, muito embora na Europa estas fossem correntes de pensamento independentes. O autor pergunta se tal vínculo não foi construído por aqui no sentido de legitimar tanto as oligarquias latino-americanas quanto os intelectuais que as defendiam. Ver LIMA (2007).

8 "[...] referência ao repertório de certezas que se mostra seguro a ponto de parecer evidente por si mesmo" (ISER, 2013, p. 31).

tados Unidos e Brasil, a separação entre realidade e falsidade se tornou algo fundamental para que o mínimo de democracia que há no capitalismo possa continuar existindo⁹. Se confundirmos o fictício com o falso, a literatura perde qualquer possibilidade de contribuição para o conhecimento. Contudo, desfazendo essa confusão, constructo, como vimos, da Modernidade, acredito ser possível pensarmos com a literatura as realidades presentes nos recortes do nosso olhar em nossos processos de pesquisa, sem reduzir a literatura à condição de documento e nem a tomando como realidade objetiva.

A literatura e sua ética “menos rudimentar”

Faz-se necessário agora olharmos com mais cuidado para a ficção, já que estamos discutindo aqui o trabalho com a literatura em pesquisas científicas como algo possível. Se a ficção não é o mesmo que o não verdadeiro, se a literatura não deve ser confundida com a mentira, então o que é ficção? E o que é literatura? Apesar das muitas respostas possíveis a estas indagações, proponho voltarmos ao escritor argentino Juan José Saer, que pensa ficção e literatura provocado pela oposição “ficção” e “não ficção” constantemente atualizada em estantes de livrarias. Para ele, a ficção não ocupa nem o lugar do verdadeiro, tampouco o do falso, estando, de fato, entre uma coisa e outra. É desse entrelugar que as ficções literárias procuram atingir os seus objetivos:

Mas que ninguém se confunda: não se escrevem ficções para eludir, por imaturidade ou irresponsabilidade, os rigores que o tratamento da “verdade” exige, mas sim para evidenciar o caráter complexo da situação, complexidade esta em que o tratamento limitado ao verificável implica uma redução abusiva e um empobrecimento. Ao ir em direção ao não verificável, a ficção multiplica ao infinito as possibilidades de tratamento. Não nega uma suposta realidade objetiva, ao contrário, submerge-se em sua turbulência, desdenhando a atitude ingênua que consiste em pretender saber de antemão como essa realidade se conforma. Não é uma claudicação ante tal ou qual ética da verdade, mas sim a busca de uma ética um pouco menos rudimentar. (Saer, 2012, p. 2)

9 Sobre o episódio da invasão do Capitólio por pessoas de extrema direita após as eleições presidenciais estadunidenses em 2020 e a participação nele de adeptos das teorias conspiratórias conhecidas como QAnon, recomendo o artigo jornalístico do El País Brasil, disponível em: <https://brasil.elpais.com/internacional/2021-01-12/teorias-conspiratorias-do-qanon-varrem-o-mundo-e-sao-mais-perigosa-do-que-parecem.html>. Acesso em: 28 mar. 2022.

O interessante nessa afirmação de Saer é que ela vai no mesmo sentido da de Bastide quando ele reivindica a literatura como meio de se construir uma visão mais complexa da que o conhecimento científico pode nos oferecer, justo porque ela não está limitada pelo verificável, ou seja, os limites da ciência moderna não são os dela, e por isso a literatura não corre o risco de construir uma "redução abusiva" do real, tampouco um "empobrecimento" do mesmo. Ou seja, mesmo não reivindicando a verdade, a literatura para Saer evidencia "o caráter complexo da situação".

O que define a literatura para ele é a autenticidade do escritor na sua forma de escrever sobre as coisas, no seu olhar sobre a existência. A ficção aqui não é o tratamento romançado de alguma questão para defender uma ideologia específica. É, sim, "um tratamento específico do mundo, inseparável da matéria que trata" (Id., p. 3). E sem negar as tensões existentes entre a verdade e a falsidade, a literatura faz destas tensões a sua matéria. Por causa desse seu caminho particular, a ficção, diz Juan José Saer, é uma "antropologia especulativa". (Id., p. 6)

O professor e pesquisador brasileiro Alexandre Nodari se envereda por esse caminho da antropologia especulativa que Saer deixou aberto. Um exame rápido de suas ideias deixará mais claro o caminho aqui proposto para a gente pensar literatura em pesquisas científicas. Para ele, a leitura só se torna uma experiência quando ela dá e tira a consistência do mundo, quando ela existe nessas duas dimensões:

[...] Pois não lemos só para dar consistência a esse mundo, sustentá-lo ou entendê-lo [ciência, filosofia, etc.]; também lemos para ver que ele não é tão consistente assim, que podemos transformá-lo, que ele é contingente [literatura, manifestos políticos, etc.]. A leitura talvez só se torne uma experiência quando há o encontro entre essas duas dimensões – sem tal encontro, facilmente resulta em conformismo tanto de um lado quanto de outro. Mas se a leitura é esse entrecruzamento [fazer o mundo consistir e também desconsisti-lo, dando consistência a outros mundos descobertos], então ela não se reduz à leitura de textos escritos, isto é, à leitura em sentido estrito, mas constitui uma experiência de contato com o mundo e suas diferentes intensidades, uma prática ético-política [ou ecológica] de adquirir uma consistência singular, mas sempre fugidia, no encontro com as multiplicidades, um habitat [sempre precário e finito] no cosmos, ou seja, uma experiência de antropologia e cosmografia, uma antropologia especulativa. Todo mundo lê [o mundo] o tempo todo [...]. (Nodari, 2015, p. 78, grifos do autor).

Do meu ponto de vista, Nodari sugere aqui que toda a complexidade da matéria da literatura [a tensão entre verdade e falsidade, da qual nos falou Saer] deva ser vivida como consistência e inconsistência do mundo, essas "duas dimensões" que se entrecruzam na experiência da leitura em seu sentido amplo. E esta somente será uma experiência de fato caso produza esse entrecruzamento no leitor. Caso contrário, a leitura será "conformismo", cujo objetivo é meramente passar tempo ("os leitores de romances de aeroporto", diria Saer). Mais a frente do texto, o autor coloca também a capacidade dessa experiência nos fazer "mudar de perspectiva, mudar a perspectiva". [Id. p. 83]

A meu juízo, essa experiência de (in)consistência do mundo vivida pelo leitor, tal qual Alexandre Nodari a vê, se refere à sensação que um leitor é capaz de sentir quando, através da leitura, da experiência literária, as imagens que ele tem do mundo são, ao menos, deslocadas para que outras apareçam. Penso que isso fica ainda mais claro se voltarmos ao pesquisador alemão Wolfgang Iser e olharmos com mais precisão para a crítica que ele faz da oposição realidade e ficção observada no pensamento ocidental. Para ele, essa oposição não faz sentido porque um texto ficcional contém realidade da ordem do social, do sentimental e do emocional mesmo não se esgotando nessas realidades:

Essas realidades por certo diversas não são ficções, nem tampouco se transformam em tais pelo fato de entrarem na apresentação de textos ficcionais. Por outro lado, também é verdade que estas realidades, ao surgirem no texto ficcional, não se repetem nele por efeito de si mesmas. Portanto, se o texto ficcional se refere à realidade sem se esgotar nessa referência, a repetição é um ato de fingir pelo qual aparecem finalidades que não pertencem à realidade repetida. Se o fingir não pode ser deduzido da realidade repetida, nele emerge um imaginário que se relaciona com a realidade retomada pelo texto. Assim, o ato de fingir ganha a sua marca própria, que é de provocar a repetição da realidade no texto, atribuindo, por meio dessa repetição, uma configuração ao imaginário, pela qual a realidade repetida se transforma em signo e o imaginário em efeito [Vorstellbarkeit] do que assim é referido [Iser, 2013, p. 32]

Dialogando com filósofos como Edmund Husserl e Cornelius Castoriadis, o autor vai propor um olhar para o texto ficcional que o vê como sendo composto por um ato de fingir no qual a realidade externa ao texto toma uma forma singular, não verificável na realidade concreta. Nesse mesmo ato, o imaginário – o conjunto de formas, figuras e imagens que subjazem as ações cotidianas das pessoas – deixa de ser algo difuso para ganhar uma configuração. Por isso, ao invés de pensarmos a partir da oposição "ficção" e "não ficção",

lser propõe que pensemos a partir da tríade “real”, “fictício” e “imaginário”, entendendo a literatura como um jogo entre os dois últimos elementos dessa tríade, um jogo que não se esgota na realidade, mas a reconstrói de forma criativa e singular.

Do meu ponto de vista, é nesse jogo entre ficção e imaginário que a experiência da leitura como consistência e inconsistência do mundo pode ser vivida. Entendo também que há uma dialética na experiência da leitura cujas sínteses podem ser transformadoras para a forma como as pessoas veem a existência. E nesse movimento somos capazes, de nos colocarmos no lugar do outro, de sentirmos com esse outro, e de alguma forma sermos ele. A potência epistemológica e política disso – mesmo que os escritores não tenham tido a menor intenção de dar significados políticos às suas obras – pode ser muito oportuna para os objetivos da esquerda em sensibilizar a sociedade para a causa dos trabalhadores, do antirracismo, dos feminismos, por movimentos por liberdade de gênero e sexualidade e para a importância da vida de todos os oprimidos do mundo. Acredito que a visibilidade aqui ganha contornos muito mais profundos do que eu entendo que ela ganha em contextos de dominação do mercado por uma lógica brutalmente liberal, já que na experiência literária, forçosamente solitária em alguma medida, há uma experiência mais forte de ser o outro e perceber que o outro também é você¹⁰.

Se a literatura não está no domínio do falso como a razão moderna a colocou, se ela é de fato capaz de ir além do que é verificável pela ciência, então ela pode ser um elemento presente nas pesquisas de científicas. Na tentativa de apontar um caminho possível para isso, proponho a seguir uma análise de um capítulo de Cem anos de solidão, de Gabriel García Márquez.

“Eram mais de três mil”: José Arcádio Segundo e a solidão da sobrevivência e do testemunho

O universo de Cem anos de solidão é absolutamente vasto em termos de possibilidades de

¹⁰ A literatura, portanto, também é, como Lévi-Strauss definira a etnografia, uma “forma experimental e concreta” do “processo ilimitado de objetivação do sujeito”. Todavia, na formulação de Costello, a ilimitação desse processo se revela em sua inteireza, indo para além das fronteiras do humano: se a descrição de Lévi-Strauss se fundamenta na equação Sujeito = Anthropos (em sua argumentação, participamos de forma subjetiva de todas as sociedades na Terra – poderíamos ter nascido nelas – porque elas são humanas), a antropologia especulativa proposta por Coetzee especula sobre a antropologia, questionando a imagem da espécie e suas prerrogativas ontológicas sobre a subjetividade. Assim, de certo modo a equação se mantém, mas invertida: Anthropos = Sujeito, ou seja, todos os seres existentes e inexistentes são humanos porque podemos participar de forma subjetiva de sua existência, obliquarmo-nos como se fôssemos eles (Nodari, 2015, p. 81).

olhares que o leitor tem ao adentrar na história da família Buendía. Aqui vou me concentrar no capítulo onde Márquez nos conta a história de José Arcádio Segundo e seu envolvimento com a greve dos trabalhadores da companhia bananeira, empresa agente e símbolo da modernização de Macondo. Chama a atenção o caráter muito básico das reivindicações dessa greve:

A greve explodiu duas semanas depois e não teve as consequências dramáticas que se temia. Os trabalhadores reivindicavam que não os obrigassem a cortar e embarcar banana aos domingos, e a petição pareceu tão justa que até o padre Antônio Isabel intercedeu a favor dela porque achou que estava de acordo com as leis de Deus. (Márquez, 2017, p. 307)

A resposta do poder local é implacável, e recai sobre a cabeça de José Arcádio segundo: "Muito rapidamente foi apontado como agente de uma conspiração internacional contra a ordem pública." (Ibid., p.307)

Esses dois trechos nos dizem, pela ficção, tanto da recusa das elites locais da América Latina em pactuarem com um mínimo de justiça social, quanto da violência que a defesa da "ordem pública" desperta nelas, que estão, evidentemente, sempre prontas para reprimir quando a sua posição de classe privilegiada é ameaçada. Mas a ficcionalidade não se fragiliza em momento algum ante a documentalidade da obra de Márquez. Ao contrário, não saímos em nenhum momento do universo de Macondo, no qual tempo e espaço existem segundo a lógica do seu próprio universo ficcional. Porém, não é apenas no que a literatura tem de documental que podemos pensar conhecer a partir dela. Continuemos seguindo José Arcádio Segundo na sua saga grevista.

Dada a voluntária morosidade do poder político e econômico de Macondo em atender as reivindicações dos grevistas da companhia, os mesmos recorrem às altas instâncias do poder judiciário. Chegando lá:

[...] os ilusionistas do direito demonstraram que as reclamações careciam de qualquer valor, simplesmente porque a companhia bananeira não tinha, nem tivera jamais, trabalhadores a seu serviço, mas os recrutava ocasionalmente e em caráter temporário. Portanto, desbaratou-se a patranha do presunto da Virginia, das pílulas milagrosas e das retretas natalinas, e estabeleceu-se por decisão do tribunal, e se proclamou em decretos solenes, a inexistência dos trabalhadores. (Ibid., p. 312)

Impossível ter vivido no Brasil nos últimos oito anos e não ter sentido a absoluta presença desses ilusionistas do direito (e da economia, e do jornalismo etc.) operando livres no país, sobretudo a partir do golpe sofrido pela presidente Dilma Rousseff (Partido dos Trabalhadores) em 2016. Macondo segue documentando a América Latina, dessa vez através da cortante ironia de Gabriel Garcia Márquez. Nesse universo, a justiça de Macondo tem o poder de fazer desaparecer a condição de trabalhador dos funcionários da companhia a partir do domínio da letra jurídica. Eles simplesmente passam a não existir nesse jogo retórico com efeitos práticos devastadores. A autonomia dos signos, característica histórica das elites letradas latino-americanas, como acima vimos com Rama (2015), se desdobra aqui em opressão de classe e deslegitimação da luta dos trabalhadores da companhia bananeiro por seus direitos básicos.

Reitero, a partir de mais esse trecho do livro de Gabo, que a ficcionalidade aqui não dificulta em nada a apreensão do que Cem anos de solidão tem de documental, sem que isso implique que tratemos essa obra como um documento. O universo de Macondo tem o seu próprio tempo, sua própria relação com o espaço, com o possível. Macondo não é a América Latina, mas ao mesmo tempo é, pois é possível entender a nossa história lendo essa obra, mesmo que ela não tenha sido escrita com esse objetivo. É assim que vejo a tensão entre os domínios do verdadeiro e do falso presente na literatura da qual nos fala Saer (2012) e Nodari (2015). Foi a partir dessa tensão que Gabo construiu a sua Macondo.

Mas como tratar um livro apenas pela sua documentalidade é reduzi-lo à condição de documento, cabe agora, para chegarmos ao final, adentrarmos no "puramente literário" para ver do que podemos tirar dele. Vamos continuar seguindo José Arcádio Segundo.

Os grevistas, insatisfeitos, não só se mantem na luta como também a radicalizam. Fazendas e armazéns foram incendiados e os trilhos dos trens destruídos. Quando a situação ameaça estourar para uma guerra civil, o Chefe Civil e Militar da província é chamado para intervir no conflito. Ele convoca todos os trabalhadores da companhia para se concentrarem na estação da cidade. Sob um sol escaldante, os trabalhadores esperam, de bom humor, por muitas horas a referida autoridade chegar ao local conforme prometido. Depois de um rumor de que o chefe só chegaria no dia seguinte, um tenente sobe ao telhado da estação "onde havia quatro ninhos de metralhadora" e lê um decreto assinado por um general e por seu secretário, o qual classifica os grevistas como "quadrilha de malfeitores" e autoriza o exército a mata-los caso permaneçam na greve. A multidão concentrada de frente para o tenente lança uma sonora vaia, talvez não acreditando ser possível que aquilo ocorresse de fato. O capitão do exército avisa que se em cinco minutos os traba-

lhadores não se dispersassem, o exército abriria fogo. A multidão retoma, com ainda mais furor, as vaias. Passados cinco minutos, o capitão dá mais um minuto de clemência, ao que José Arcádio Segundo responde: “- Filhos da puta! (...). Podem ficar com o minuto que falta”. Então o exército impiedosamente abre fogo.

Nas páginas que seguem, Gabo constrói uma narrativa de grande beleza, mas também muito forte, despertando muitos afetos no leitor, sobretudo o de ódio e revolta. A multidão demora ainda a perceber o que realmente estava acontecendo. Quando ela se dá conta, o pânico se instaura de tal forma que o efeito da leitura passa a ser uma sucessão de imagens de pessoas sendo pisoteadas e perseguidas pelas muitas metralhadoras que estavam espalhadas por Macondo. Fica marcado no leitor uma impressão de que a multidão se reduz a um amontoado de cabeças, braços, gente correndo, gente gritando, gente enlouquecendo, sangue sendo derramado por todos os lados, enquanto José Arcádio Segundo passa por isso tudo, testemunhando todo esse horror, todas essas mortes até ser capturado.

Ele acorda tempos depois (o narrador não diz quanto foi esse tempo, mas não nos esqueçamos que a experiência do tempo em Macondo é particular) dentro de um vagão de trem abarrotado de gente morta. Ele se dá conta de que aquelas pessoas eram os trabalhadores e seus familiares mortos, assassinados pelo Estado e, agora, se tornando desaparecidos por ação desse Estado. José Arcádio Segundo percorre todo o trem, vagão por vagão, e vê uma infinidade de pessoas mortas. Pula do trem e volta para de Macondo num caminho muito difícil, dado a sua condição física bem afetada. Chegando até as primeiras casas da cidade, a pé, ele bate na porta de uma das casas que encontra, onde uma mulher o reconhece como um dos membros da família Buendía e o acolhe, cuidando de suas feridas, lavando suas roupas e lhe dando café sem açúcar, “conforme alguém tinha dito que os Buendía tomavam”.

José Arcádio Segundo não falou enquanto não terminou de tomar café.

- Deviam ser uns três mil – murmurou.

- O quê?

- Os mortos – esclareceu. – Acho que todos os que estavam na estação.

A mulher mediu-o com um olhar de lástima. “Aqui não houve mortes”, disse. “Desde os tempos do seu tio, o coronel, não acontece nada em Macondo”. (Ibid., p. 322)

“Não acontece nada em Macondo”. José Arcádio bate de porta em porta para saber se era

só aquela mulher que achava isso ou se as outras pessoas também diziam que não tinha acontecido nada em Macondo. Rapidamente José Arcádio Segundo se dá conta de que as pessoas não sabiam ou não se lembravam ou talvez fingissem que não viram o que aconteceu, por medo; o fato é que todos diziam a mesma coisa, que não tinha acontecido nada, e ele percebe que é a única testemunha do massacre, a única que o viveu, a única que viu os vagões do trem com crianças, mulheres e homens mortos, todos cruelmente assassinados. A solidão de José Arcádio é insuportável. Algo se rompe nele depois dessa violência. Ele se cala e se isola na mansão (que parece não ter fim) dos Buendía, onde passa os dias trancado em um velho escritório da casa, sem tomar banho e comendo quando lhe davam e o que lhe davam, não saindo nem para o banheiro. Depois de meses trancado, quando o exército parou de vasculhar a cidade em busca de possíveis grevistas sobreviventes, quando seu irmão abre a porta do escritório e o vê completamente desgredido e insalubre, José Arcádio olha para esse irmão e diz: “- Eram mais de três mil (...). Agora tenho certeza de que foram todos os que estavam na estação”. (Ibid., p. 324)

A liberdade literária com a qual Gabriel García Márquez conduz Macondo nos causa um efeito profundamente agonizante, porque se o narrador conta a história das greves e das sucessivas manobras da companhia, do governo e da justiça sobre os trabalhadores de forma lenta, o tempo entre o extermínio dos trabalhadores e suas famílias e o retorno de José Arcádio Segundo a essa Macondo esquecida de seu próprio flagelo parece transcorrer em poucos minutos no universo da história. Isso, a meu ver, dá força ao impacto da violência que o leitor testemunha junto com José Arcádio, e ao silêncio ao qual ele é condenado, e por tabela nós também, porque Macondo é um mundo inexistente, então não podemos ir até lá e ajudar José Arcádio Segundo a testemunhar a sua dor. De certa forma, nós ficamos tão sozinhos e agonizados quanto ele. Em um momento, o massacre se desenrola no texto para, após o seu clímax, ser abruptamente esquecido, exceto por uma única pessoa.

E é aqui que o ficcional pode nos ajudar a pesquisar, pois esse tipo de incursão literária que tentei fazer aqui pode nos levar além de uma simples categoria ou descrição fria de um texto que trate de questões como dor, silenciamento, perda, apagamento da história, ancestralidade e toda questão que couber a abordagem para a qual aponto aqui. Pois apesar de todo o fantástico de Cem anos de solidão, a dor de José Arcádio Segundo não só é possível como acontece com mães que perdem seus filhos pela violência do Estado nas favelas do Rio de Janeiro e por todo o Brasil, e são obrigadas a viverem sozinhas com a sua dor, em busca de uma justiça que quase nunca vem. Elas lidam com essa dor ao mesmo tempo em que militam junto com outras mães, ora consolando, ora sendo consoladas.

E testemunham a continuidade da violência pelo Estado, dessa vez em longas batalhas jurídicas que quase sempre não dão em nada. Quem as ouve? Quem cuida delas? Quem se importa com o seu luto?¹¹ Não é impossível que imaginemos, pelos caminhos da literatura, essa dor. Poderia ser igualmente possível que esse fosse um recurso do olhar das ciências sociais para a realidade concreta.

Esse cruzamento entre a dor literária inexistente e a dor da mãe existente nos faz ver e sentir melhor a gravidade e a complexidade da situação. Pois o sentimento aqui é fundamental para o devido conhecimento dessa dor. Se a dor dessas mulheres não é cientificamente verificável, porque não podemos ir com a literatura além desse verificável e, como Didi-Huberman faz com as imagens de Auschwitz¹², imaginar essa dor e descrevê-la literariamente em um artigo científico, caso o cientista social em questão tenha essa habilidade? Não é isso que Veena Das faz no seu texto *O ato de testemunhar*, no qual ela trata dos efeitos que os conflitos entre Índia e Paquistão trouxeram pra a vida de mulheres indianas da região de Punjabi?

Para quem não leu esse texto, Das [2020] constrói nele uma personagem chamada Asha e, através da trajetória dessa personagem, ela dá voz a várias mulheres que sofreram nesse contexto, dando uma visão mais sofisticada e precisa do confuso cenário político local e para a situação dos mais vulneráveis nele, no caso, as mulheres. Longe de comprometer o rigor da pesquisa, o texto de Veena Das nos oferece, a meu juízo, um quadro muito mais completo dos estragos que as lutas entre poderosos podem causar nas pessoas mais distantes dos centros do poder.

Com isso, acredito que daremos mais um passo adiante para o conhecimento de coisas e condições sociais que não são as nossas, que não são um "eu", e ultrapassarmos um certo pensamento, que parece muito forte atualmente, segundo a qual a diferença parece possuir algo de essencial e absoluto que não pode ser conhecido por quem não vive sua experiência. Ao contrário disso, eu defendo que, se a alteridade é construída socialmente¹³, então socialmente ela pode e deve ser desconstruída, e a literatura oferece caminhos não só para isso, como também para compor um olhar mais sofisticado para a realidade objetiva; em outras palavras, para propor respostas. Se houver um sincero esforço para

11 Para uma análise muito forte e esclarecedora sobre a experiência de algumas dessas mães no Rio de Janeiro, ver Vianna e Farias (2016).

12 Refiro-me aqui ao debate no qual o filósofo francês defende que as poucas imagens que restaram do campo de extermínio de Auschwitz possam servir como meio de reconstituição da verdade do que ali ocorreu. Ver Didi-Huberman, 2020.

13 Para uma abordagem da construção da alteridade na própria antropologia, ver Fabian (2009).

se ultrapassar as amarras coloniais do nosso pensamento, sem dispensar o que nos é útil do pensamento branco e europeu, o conhecimento e a compreensão são muito possíveis.

Conclusão

O trabalho com a literatura nas ciências sociais não será feito para que um cientista prove, pela literatura, o que é a dor e como ela opera. Eu proponho que esse tipo de abordagem atue como uma espécie de complemento, parceria, quando isso for possível e, principalmente, necessário. Por exemplo, penso que não cabe mais pensar a América Latina e o genocídio dos povos indígenas e a completa solidão dos sobreviventes desse genocídio sem tentarmos imaginar ao menos parte dos efeitos de todo esse peso para esses sobreviventes. E a histórica e profunda concentração das elites intelectuais latino-americanas nos centros urbanos torna a dor indígena do campo ainda mais invisível e inaudível. E, portanto, mais urgente o olhar e a escuta para essa solidão nas suas dimensões humanas. Há uma literatura que começa a estar disponível para isso¹⁴.

Daí a importância de lermos com mais interesse antropológico obras como *Um defeito de cor*, na qual Ana Maria Gonçalves fala, entre muitas outras coisas, do silenciamento de mulheres negras em suas múltiplas manifestações, da mais sutil a mais violenta, tratando de um Brasil colonial e imperial que se confunde com o Brasil de hoje, pois o lugar da mulher negra na sociedade brasileira pouco mudou, como sabemos¹⁵. Obras como *As vinhas da ira*, de John Steinbeck, onde a triste saga de uma família despejada de sua terra é narrada com a sofisticação de perceber que essa violência recaía sobre homens e mulheres, assim como sobre velhos e crianças, com desdobramentos bem diferentes. Além da sensação de impotência que o romance causa diante de uma con-

14 Tomei conhecimento recente do debate sobre literatura indígena lendo o número 38 da revista *Quatro cinco um*, que trata do universo editorial brasileiro de forma geral. Escritores e escritoras indígenas desconhecidos do grande público começam a serem projetados para o mercado literário brasileiro. Esse movimento, a meu ver, é parte do mesmo processo que tem dado mais visibilidade a autores e autoras negras no Brasil, mas ainda em menor intensidade.

15 A preocupação com as sutilezas da discriminação racial se materializa bem na personagem Esméria, a escravizada que recebe Kehinde ainda criança, recém escravizada e chegada do Benin. Para um leitor distraído, Esméria pode ser apenas uma escrava da casa grande, mais uma representante da figura da "mãe preta", subserviente aos seus donos. Mas um olhar atento para essa personagem nos mostra que, longe de ser resignada, Esméria tem uma leitura muito precisa da sociedade brasileira do século XIX, ela sabe perfeitamente quais eram as suas (im)possibilidades naquele contexto e é com esse conhecimento que ela atua, tal como Asha, agenciando a sua vida e nas vidas das pessoas que ela amava pelas beiradas do poder. É uma personagem genial, com a qual podemos aprender muito.

dição tão cruel¹⁶. E *A peste*, de Albert Camus, com o isolamento da cidade de Orã frente a uma epidemia e a trajetória de morte dessa cidade, tudo tão insuportavelmente parecido com a experiência que muitos de nós tivemos na quarentena imposta pela pandemia de Covid-19. Por que não pensarmos as experiências da quarentena, nas suas infinitas dimensões, entrecruzando o universo criado por Camus e as existências reais da quarentena de agora?

Ciência e literatura podem trabalhar juntas, e essa me parece uma excelente forma de conectarmos a ciência com os afetos humanos, para que este conhecimento não signifique mais coisas como a destruição do planeta e a negação da alteridade e de seus saberes, como muitas vezes ocorreu na história do Ocidente¹⁷. Acho que podemos sustentar categorias antropológicas também com leituras atentas de textos literários que tratem de uma questão para a qual estamos olhando na nossa pesquisa. Isso em nada nega a ciência e seus clássicos. Muito ao contrário, agrega, pois torna o nosso olhar menos precário.

Por isso acredito que não precisamos vacilar diante da literatura nas nossas pesquisas, mas buscarmos construí-las com responsabilidade científica e política. Se a literatura pode ir além do que é cientificamente verificável, ela pode nos ajudar a compreender as vidas de pessoas socialmente vulneráveis e apontar possíveis caminhos para a superação das opressões, ou ao menos uma forma de atenuá-las, na ausência de uma opção melhor. Se é possível compreendermos e sentirmos a solidão de José Arcádio Segundo, é possível também compreendermos e sentirmos as opressões vividas por grupos dos quais nós podemos não fazer parte, porém isso não significa dizer que não possamos nos engajar no conhecimento desses grupos e também em suas lutas.

16 A meu juízo, é muito evidente a preocupação do autor em mostrar o que separa e o que une as suas personagens, ao mesmo tempo. É como se a experiência de integração e desintegração do mundo da qual fala Nodari ocorresse no próprio universo da obra, pois as situações vividas são, ao mesmo tempo em que não são as mesmas. As mulheres de *As vinhas da ira* estão, de alguma forma, sempre no lugar do cuidado, um cuidado que exige muito autocontrole por parte delas diante dos homens, de quem nunca se sabe quando e como ficarão nervosos. A trajetória da família Joad é marcada por diferentes subalternizações dentro da subalternização (no contexto do romance) causada pela migração forçada. Elas se complementam, de alguma forma, nessa trajetória de beleza e sofrimento.

17 E ainda ocorre. Um artigo do físico e professor da Universidade de Boston Pankaj Mehta publicada no site da revista *Jacobin Brasil* fala da assustadora permanência do determinismo biológico nos estudos mais "avançados" de genética da atualidade. Para ler esse artigo na íntegra, segue o link: <https://jacobin.com.br/2021/01/a-genetica-explica/>. Acesso em: 28 mar. 2022.

Bibliografia

BASTIDE, Roger. Sociologia. Org.: Maria Isaura Pereira de Queiroz. – São Paulo: Ática, 1983.

FABIAN, Johannes. O Tempo e o Outro emergente. In: O Tempo e o Outro: Como a Antropologia Estabelece Seu Objeto. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.

DAS, Veena. O Ato de Testemunhar: Violência, Gênero e Subjetividade. In.: Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

DIDI-HUBERMAN, Georges. Imagens apesar de tudo. São Paulo: Editora 34, 2020.

ISER, Wolfgang. O fictício e o imaginário: perspectivas de uma antropologia literária. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

LIMA, Luis Costa. Sociedade e discurso ficcional. In.: Trilogia do controle. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2007.

NODARI, Alexandre. A literatura como antropologia especulativa. Revista da Anpoll nº 38, pp. 75-85, Florianópolis, Jan./Jun. 2015.

RAMA, Ángel. A cidade das letras. São Paulo: Boitempo, 2015.

SAER, Juan José. O conceito de ficção. Revista FronteiraZ, São Paulo, n. 8, julho de 2012.

VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. Cadernos Pagu, Campinas, SP, n. 37, pp. 79-116, abr. 2016.

Obras literárias

CAMUS, Albert. A peste. Rio de Janeiro: Record, 2020.

GONÇALVES, Ana Maria. Um defeito de cor. Rio de Janeiro: Record, 2019.

MÁRQUEZ, Gabriel García. Cem anos de solidão. Rio de Janeiro: Record, 2017.

STEINBECK, John. As vinhas da ira. Rio de Janeiro: BestBolso, 2020.





CAROLINA MARIA DE JESUS: NO HAY DEMOCRACIA MIENTRAS HAYA HAMBRE

ANDRÉ RODRIGUES Y ANDRÉS DEL RÍO*

Carolina Maria de Jesus abre su diario publicado en 1960 con el título "Quarto de Despejo" con las siguientes palabras:

15 de julio de 1955. Era el cumpleaños de mi hija Vera Eunice. Tenía la intención de comprarle un par de zapatos. Pero el costo de los alimentos nos impide cumplir nuestros deseos. Hoy en día somos esclavos del costo de vida. Encontré un par de zapatos en la basura, los lavé y remendé para que se los pusiera"¹. (1995, p. 9).

Nacida en la ciudad de Sacramento, en Minas Gerais, el 14 de marzo de 1914, Carolina Maria de Jesus fue escritora, poeta, compositora y dramaturga. De niña sólo recibió dos años de educación formal. Pasó la mayor parte de su vida como recolectora de papel en las calles de São Paulo antes de convertirse en una de las escritoras más leídas de Brasil a mediados del siglo pasado con la publicación de "Quarto de Despejo",

1 Las diversas ediciones en lengua portuguesa de las obras de Carolina María de Jesús han optado por mantener el texto de la autora según los manuscritos, con sus variaciones ortográficas y gramaticales en relación con las normas formales de la lengua. Ver, por ejemplo, Evaristo e Jesus, 2021, p. 14. Extractos de las citas de "Quarto de Despejo" presentadas en este artículo fueron traducidas al español por los autores.

*André Rodrigues y Andrés Del Río - Politólogos, profesores adjuntos del Departamento de Geografía y Políticas Públicas del Instituto de Educación Angra dos Reis de la Universidad Federal Fluminense.

libro que ha sido traducido a trece idiomas. En el libro, la autora narra las experiencias de su rutina como recolectora de papel, madre soltera, mujer negra y residente en la favela de Canindé, en São Paulo.

Su texto es más que una narración: es una actividad vital. Carolina Maria de Jesus no es una documentalista de la favela, ni un documento de cómo era la vida en esa parte de la ciudad. Su escritura se mueve en busca de sentido. Es el trabajo de la construcción del mundo. Una forma de afirmar una vida frente a la aniquilación. Su texto es la afirmación de una vida que se levanta contra la deshumanización, las líneas de fuerza de la precariedad y la vulnerabilidad. Camina por un hilo que se extiende por un abismo que Butler describe en la siguiente pregunta: "¿Se puede llevar una buena vida en una mala vida?" (2018, p. 213).

En su "Cuarto de despejo", Carolina Maria de Jesus busca superar el hambre. No sólo relatando su lucha diaria en busca de alimentos en un marco de extrema pobreza, sino también a través de la afirmación de una vida ética que insurge contra la deshumanización que provoca el hambre. En este sentido, analiza los vínculos sociales que engendran su desgracia y evalúa los lazos políticos que arrastran a millones de personas a las favelas. Así, establece la crítica social y el análisis político y económico. Su texto está impregnado de reflexión ética. Narra lo que le molesta, lo que le indigna, lo que le hace sufrir y activa los horizontes de lo que sería una vida política y social sobre ejes más humanos, menos violentos y, sobre todo, sin hambre.

Veamos el siguiente extracto: "[...] He estado repasando los disgustos que he tenido estos días [...] Soporto las contingencias de la vida con decisión. No pude acumular para vivir, resolví acumular paciencia". (1995, p. 15).

Las contingencias de la vida a las que Carolina Maria de Jesus se refiere con serenidad son, de hecho, las condiciones más duras de la pobreza. En su relato, el hambre es la condición más dolorosa. El hambre viola el cuerpo y vacía la vida de sentido. Carcome la fuerza para mantener a los hijos y atenta contra la dignidad. Cuando tiene que elegir, por ejemplo, entre comer o ponerle los pies a su hija.

El siguiente pasaje es uno de los que pone de manifiesto con más fuerza el modo en que el hambre opera como una forma de aniquilación. Hay muchos otros en el libro. Y hubo otros que fueron cortados por el periodista responsable de la primera edición de "Quarto de Despejo", Audálio Dantas, que consideró que el hambre aparecía en el texto "con una frecuencia irritante" (ibid., p. 3). Vamos al extracto:

[...]Me he dado cuenta de que en el Frigorífico tiran la creolina² a la basura, para que el favelado no pueda tomar la carne para comer. No tomé café, andaba un poco mareada. El mareo del hambre es peor que el del alcohol. El mareo del alcohol nos hace cantar. Pero la del hambre nos hace temblar. Me di cuenta de que es horrible tener sólo aire en el estómago.

Se me empezó a amargar la boca. Pensé: ¿no es suficiente la amargura de la vida? Parece que cuando nací, el destino me había marcado para morir de hambre. Cogí una bolsa de papel. Cuando entré en la calle Paulino Guimarães, una señora me dio unos periódicos. Estaban limpios, los dejé y me fui al depósito. Fui recogiendo todo lo que pude encontrar. Hierro, estaño, carbón, todo sirve al favelado. Leon tomó el papel, recibí seis cruzeiros. Pensé en quedarme con el dinero para comprar porotos. Pero vi que no podía porque mi estómago se quejaba y me torturaba.

[...]Resolví tomar un café con leche y comprar pan. ¡Qué efecto tan sorprendente tiene la comida en nuestro organismo! Yo, que antes de comer veía el cielo, los árboles y los pájaros todos amarillos, después de comer, todo se volvió normal a mis ojos. [ibíd., p. 39-40].

En otro pasaje, Carolina Maria de Jesus relata un día en que, a causa de la lluvia, no pudo recoger papel. Habla del modo en que el hambre afecta a las ganas de vivir. Un dolor que rompe el cuerpo y el espíritu:

14 de junio... Está lloviendo. No puedo ir a recoger papel. El día que llueve soy un mendigo. Ya estoy muy sucia y desaliñada. Ya llevo el uniforme de los indigentes. Y hoy es sábado. Los favelados son considerados mendigos. Tomaré el ejemplo. Vera no quiere salir conmigo porque está lloviendo [...] Agité un paraguas viejo que encontré en la basura y salí. Fui al frigorífico y compré algunos huesos. Ya sirve. Hago una sopa. Como el estómago no se queda vacío, intenté vivir con aire. Empecé a desmayarme. Entonces decidí trabajar porque no puedo renunciar a la vida.

Quiero ver cómo es que voy a morir. Nadie debe alimentar la idea del suicidio. Pero hoy en día los que viven hasta que llega el momento son héroes. Porque quien no es fuerte, se desanima.

2 Tipo de desinfectante utilizado principalmente para la limpieza de suelos y sanitarios.

... Vi a una señora reclamar que solamente recibió huesos del frigorífico y que los huesos estaban limpios.

- Y me gusta tanto la carne.

Me puse nerviosa escuchando a la mujer lamentarse porque es duro venir al mundo y no poder ni siquiera comer. Por lo que observo, Dios es el rey de los sabios. Él alimenta a los hombres y la naturaleza alimenta a los animales, porque si los animales se alimentaran igual que los hombres, sufrirían mucho. Creo que sí, porque cuando no tengo nada que comer, envidio a los animales. (ibid., p. 55.)

Es del papel de dónde ella saca el sustento para la lucha contra el hambre. Un doble sustento: es el papel que recoge de la basura el que se cambia por el dinero que le permite acceder a una ración diaria insuficiente y es de este mismo material del que separa las hojas y cuadernos que utiliza para escribir. La lectura y la escritura son, pues, las fuentes de una vida que se rehace en la dignidad. Una forma de soñar despierta.

En el siguiente pasaje, expresa su gusto por la lectura y la escritura:

[...] Pasé el resto de la tarde escribiendo. A las cuatro y media el señor Hector encendió la luz. Bañé a los niños y me preparé para salir. Fui a recoger el papel, pero estaba indispuesta. Me fui porque hacía demasiado frío. Cuando llegué a casa eran las 22:30. Encendí la radio. Me bañé. Calenté la comida. Leí un poco. No puedo dormir sin leer. Me gusta sostener un libro. El libro es el mejor invento del hombre. (ibid., p. 22).

Los libros que lee y escribe son el testimonio de una vida que se alegra, una vida que se afirma en muchas vidas. Escribe sobre su alegría en medio de la pesada rutina de una recolectora de papel:

[...] Me gusta quedarme en casa, con las puertas cerradas. No me gusta quedarme en las esquinas hablando. Me gusta estar sola y leer. O escribir. Giré en la calle Frei Antonio Galvão. Apenas había papel. La señora Nair Barros estaba en la ventana. [...] Le dije que vivía en una favela. Que favela es la peor cortiço³

3 Mantuvimos el término "cortiço" en portugués porque es un tipo de vivienda característico de las zonas pobres de las ciudades brasileñas, principalmente hasta la primera mitad del siglo XX. Se trata de casas o edificios antiguos y en ruinas habitados por varias familias, normalmente cada una de las cuales vive en una habitación y comparte zonas comunes como baños y cocinas.

que existe.

[...] llené dos bolsas en la calle Alfredo Maia. Llevé una al punto y luego regresé para tomar la otra. Recorrí otras calles. Hablé un poco con el señor João Pedro. Fui a la casa de una mujer negra para llevarle unas latas que me había pedido. Grandes latas para plantar flores. Llegué a conocer a una mujer negra muy limpia que hablaba muy bien. Dijo que era costurera, pero que no le gustaba su profesión. Y que la admiraba. Recoger papel y cantar.

-Soy muy alegre. Todas las mañanas yo canto. Soy como los pájaros que cantan sólo al amanecer. Por la mañana yo siempre estoy alegre. Lo primero que hago es abrir la ventana y contemplar el espacio. (ibíd., p. 23).

A medida que avanzamos en su relato, vemos a una escritora en un taller diario. Una escritora cuyo material es la vida misma, sin las mistificaciones espirituales de los escritores burgueses. Tal vez sólo el relato autobiográfico de Máximo Górkí, especialmente en "Ganar mi pan" (2009) aporta con tanta fuerza la idea de que la escritura es una forma de supervivencia y justicia.

De justicia porque no es sólo un registro personal del dolor causado por el hambre. Jesús analiza y debate las cuestiones políticas que la someten a esta situación. Las páginas de su relato aportan muchas valoraciones sobre personajes políticos de su tiempo. El futuro presidente Jânio Quadros, el presidente Juscelino Kubitschek, el gobernador Ademar de Barros, el udenista⁴ Carlos Lacerda -este último que "le irrita los nervios" con sus intrigas (ibíd., p. 18)- son algunas de las figuras políticas citadas con frecuencia en sus reflexiones.

Varias de sus reflexiones y críticas se dirigen a los políticos, a los que interpela por la justicia. En uno de los pasajes más cortantes de sus relatos sobre el hambre, escribe:

[...] No iba a comer porque el pan era poco. ¿Será que sólo soy yo que llevo esta vida? ¿Qué puedo esperar del futuro? Una cama de hospital en Campos do Jordão⁵. Cuando tengo hambre quiero matar a Janio, quiero colgar a Adhemar y

4 Expresión que designa a los correligionarios de la Unión Democrática Nacional - UDN, partido político conservador, hoy extinto, pero cuyas propuestas políticas todavía tienen eco en los nuevos movimientos de extrema derecha brasileña.

5 Campos do Jordão es una ciudad de São Paulo con un clima frío que, en ese momento, era muy popular para el tratamiento de pacientes con tuberculosis. Véase, al respecto, una obra ejemplar de las ciencias sociales brasileñas, escrita por Oracy Nogueira y titulada "Vozes de Campos do Jordão" (2009)

quemar a Juscelino. Las dificultades cortan el afecto de la gente por los políticos. (ibid. p. 29).

En el siguiente fragmento, Jesus narra un diálogo con uno de sus hijos en el cual manifiesta de modo contundente el carácter político de su escritura:

[...] Cuando llegué del palacio que es la ciudad, mis hijos vinieron a decirme que habían encontrado fideos en la basura. Y la comida era poca, hice macarrones con porotos. Y mi hijo João José me lo dijo:

- Así es. La señora me dijo que no ibas a comer más las cosas de la basura.

Fue la primera vez que vi fallar mi palabra. Y dije:

- Es que tenía fe en Kubitschek.

- ¿Tenías fe y ahora no tenés más?

- No, hijo mío. La democracia está perdiendo sus adeptos. En nuestro país todo está debilitándose. El dinero es débil. La democracia es débil y los políticos son muy débiles. Y todo lo que está débil muere un día.

[...] Los políticos saben que soy una poeta. Y que el poeta se enfrenta a la muerte cuando ve a su pueblo oprimido. (ibíd., p. 35).

Carolina Maria de Jesus es una pensadora que en la lucha contra la muerte registrada en "Quarto de Despejo" formuló principios de justicia y fundamentos políticos esenciales frente a las graves desigualdades del orden social brasileño. Un principio político que registra ya en las primeras páginas del libro debería orientar cualquier horizonte democrático en Brasil: "[...] Brasil necesita ser dirigido por una persona que haya pasado hambre. El hambre también es un maestro. Quien pasa hambre aprende a pensar en el prójimo y en los niños" (ibid., p. 26.)

Se trata de un postulado político democrático elemental. Al proponer que en una sociedad en la que hay hambre, el gobernante debe ser alguien que haya experimentado el hambre, establece que no hay horizonte democrático viable que no considere el poder de aquellos que son dominados por un orden autoritario.

Este axioma tiene un corolario igualmente fundamental: no hay democracia en las sociedades en las que exista hambre.

Carolina María de Jesús es, pues, una pensadora central para los destinos de la de-

mocracia en Brasil. Su postulado de gobierno por parte de los que han pasado hambre ya ha sido probado por la democracia brasileña. Cuando Luiz Inácio Lula da Silva, un sindicalista metalúrgico otrora hambriento, llegó a la presidencia en 2002, Brasil vivió sus mayores avances democráticos, interrumpidos por el golpe de Estado de 2016.

En tiempos en que el autoritarismo ha vuelto al poder, hemos vuelto a ser testigos del avance del hambre.

Ha hecho falta más de una década de políticas públicas activas para sacar a Brasil del mapa del hambre. Y todo se materializó, desde el lanzamiento del programa Fome Zero con la llegada de Luiz Inácio Lula da Silva en 2003. En 2014, Brasil fue líder mundial y ejemplo en la lucha contra el hambre y la pobreza. Cuatro años después, Brasil ya había vuelto a entrar en el mapa. Y hoy, el hambre se extiende, se profundiza y el horizonte es caótico. El hambre en Brasil fue y sigue siendo causada por la pobreza y la concentración de la renta, y no por la baja producción de alimentos.

El Programa Fome Zero (hambre cero) no se formalizó hasta 2003, desde el discurso de investidura del nuevo presidente Lula da Silva. Existe una arquitectura jurídica y políticas públicas transversales que han sido fundamentales en el proceso de lucha contra el hambre y la pobreza. En el corazón de la agenda del Sistema de Alimentación y Nutrición (SAN) del gobierno de Lula existieron cuatro pilares: a) el Programa Bolsa Familia (PBF)⁶⁷, b) el Programa Nacional de Alimentación Escolar (PNAE)⁸, c) el Programa de Adquisición de Alimentos (PAA)⁹ y; d) el Programa Nacional de Fortalecimiento de la Agricultura Familiar (PRONAF)¹⁰. Además, se instituyó el Ministerio Extraordinario de Seguridad Alimentaria y Combate al Hambre (MESA), vinculado a la Presidencia de la República. Posteriormente este se integraría al Ministerio de Desarrollo Social y Lucha contra el Hambre (MDS). En 2006, la Ley Orgánica de Seguridad Alimentaria y Nutricional (LOSAN) creó el Sistema Nacional de Seguridad Alimentaria y Nutricional (SISAN), que establece un plan de Seguridad Alimentaria y Nutricional y sus lineamientos, incorpora consejos de participación social y cámaras intersectoriales. Tal vez un buen ejemplo de la recategorización y el nuevo rumbo en la lucha contra el hambre y la pobreza fue que después de casi dos décadas de la constitución de 1988,

6 Ley n° 10.836, de 09 de enero de 2004

7 El Programa Bolsa Família fue eliminado por la MP 1.061/2021, que crea en su lugar el "Programa Auxílio Brasil".

8 Decreto n° 37.106, de 31 de marzo de 1955

9 Ley n° 10.696 (art. 19), de 02 de julio de 2003

10 Decreto n° 1.946, de 28 de junio de 1996

en 2010, la alimentación fue reconocida como un derecho social en el artículo 6 de la Constitución Federal, a partir de la Enmienda Constitucional nº 64/2010.

Pero desde 2015, el deterioro político y económico comenzó a sentirse en las diferentes esferas de la sociedad. La crisis política culminó con el golpe parlamentario de la presidenta Dilma Rousseff en agosto de 2016. De manera interina, su vicepresidente, Michel Temer, ya había asumido el cargo en mayo de 2016. Y con él comenzó el desmantelamiento masivo del precario estado de bienestar brasileño, en una violenta reanudación de un neoliberalismo autoritario, que día a día se fue consolidando. Bajo el gobierno de Temer se desataron rupturas institucionales, volvieron las viejas estructuras, se materializaron nuevas directrices programáticas con recortes y redistribuciones presupuestarias. En este contexto, los retrocesos en materia de derechos fueron impactantes, debilitando las políticas públicas de lucha contra el hambre y la pobreza.

Dos legislaciones fueron vitales para la arquitectura jurídica del nuevo norte político: a) la Enmienda Constitucional nº 95 (conocida como PEC de maldad, o techo de gastos), que fijó el gasto público, congelándolo durante 20 años; b) la reforma laboral, desequilibrando las relaciones laborales, precarizando a la población y eliminando derechos (y protección) después de mucho esfuerzo histórico. Por supuesto, no se trataron de las únicas legislaciones. Existió una larga producción legislativa en la construcción de la precariedad, a favor de los privilegios de los sectores históricamente beneficiados. En definitiva, un gobierno de retorno del pasado, de la continuidad, de la elección política del hambre. En este proceso, los sectores vulnerables quedaron absolutamente desprotegidos, en cuanto a derechos, instituciones y programas sociales. Parte de la desestructuración fue el sistema de alimentación y nutrición. En este sentido, y a modo de ejemplo, es ilustrativo el porcentaje de reducción presupuestaria de los programas del Plan Nacional de Seguridad Alimentaria y Nutrición, período 2014-2018: En el Programa de Adquisición de Alimentos (PAA) R\$ 1,3 mil millones asignados en 2014 pasaron a R\$ 431 millones en 2018, una reducción del 67%. En la misma línea, la distribución de alimentos a grupos de población tradicionales y específicos (canasta básica) pasó de 82 millones de reales en 2014 a 27,4 millones de reales en 2018, una reducción del 67%¹¹. La lista de reducción y eliminación es tan larga como insensible. El gobierno de Temer fue el que sembró las principales semillas del hambre

11 Observatório da desigualdade. MÁQUINA DO TEMPO: O Brasil de volta ao Mapa da Fome. Boletim Nº 14, fevereiro de 2022

que hoy florece por todo el territorio nacional. Una muestra de ello: en 2013, el 77,1% de los hogares brasileños tenían seguridad alimentaria, un récord en la serie histórica. En 2018, el porcentaje se redujo al 63,3%, un retroceso a un nivel similar al de 2004¹².

En este terreno fértil de ilegalidad, violencia y existencia al margen de la democracia, llegó al poder lo peor de nosotros, Jair Bolsonaro. Desde el inicio de su mandato, ha sabido manifestar su nuevo norte: el desmantelamiento y la destrucción, en beneficio de los mismos de siempre, sin ninguna ayuda ni protección para los sectores vulnerables. Su primer acto como presidente fue la medida cautelar n° 870, que suprimió el Consejo Nacional de Seguridad Alimentaria y Nutricional (CONSEA), exoneró a los funcionarios de las secretarías, entre otras muchas acciones¹³. El presidente provocó el mayor desmantelamiento de la participación popular en los debates sobre políticas públicas. La responsabilidad de la política nacional de seguridad alimentaria y nutricional quedó a cargo del Ministerio de Ciudadanía. El Decreto N° 9759/2019 disolvió la implementación de la agenda 2030, entre otros. La tragedia que venía desde el golpe de Estado de 2016, se profundizó, demostrando que nunca es suficiente para los sectores privilegiados. En palabras del propio presidente: "Decir que la gente tiene hambre en Brasil es una gran mentira"¹⁴. El negacionismo y las noticias falsas se han convertido en las principales políticas públicas del gobierno nacional.

La llegada de la pandemia de Covid-19 no ha hecho más que poner de manifiesto la distancia del Derecho Humano a una Alimentación Adecuada para una gran parte de la población. La pandemia ha intensificado aún más las desigualdades. El desempleo, el hambre, la inflación y el negacionismo fueron las principales características experimentadas en la pandemia. Así, a finales de 2020, según revela una encuesta, 19 millones de personas pasaron hambre en Brasil¹⁵. En 2020, el nivel de inseguridad alimentaria severa, en el que el hambre se convierte en una experiencia cotidiana, alcanzó el 9% de la población: una proporción mayor que el 6,9% de 2004. Pero no fue igual para todos: en la región del Norte, la inseguridad alimentaria severa alcanzó el

12 <https://www.poder360.com.br/brasil/como-o-brasil-chegou-ao-atual-cenario-de-fome/#:~:text=0u%20seja%3A%20116%2C8%20milh%C3%B5es,ap%C3%B3s%20a%201%C2%AA%20Guerra%20Mundial>.

13 <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/01/03/bolsonaro-muda-regras-e-retira-atribuicoes-do-conselho-de-seguranca-alimentar.ghtml>

14 <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/07/19/falar-que-se-passa-fome-no-brasil-e-uma-grande-mentira-diz-bolsonaro.ghtml>

15 <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2021-04/pesquisa-revela-que-19-milhoes-passaram-fome-no-brasil-no-fim-de-2020>

18%¹⁶. Según la Encuesta Nacional sobre Inseguridad Alimentaria en el Contexto de la Pandemia de Covid-19 en Brasil, menos de la mitad de los hogares brasileños (44,8%) tenían a sus residentes en situación de seguridad alimentaria. Del resto, el 55,2% sufría inseguridad alimentaria: el 9% vivía con hambre, es decir, estaba en situación de hambre grave, y esta condición fue peor en los hogares rurales (12%)¹⁷. Remarcamos, actualmente, los índices solo están empeorando.

La subida vertiginosa del precio de los alimentos durante la pandemia, que se ha agravado en la actualidad, también está relacionada con el desaliento de las políticas vinculadas a la agricultura familiar. La inseguridad alimentaria se multiplicó con la crisis económica, la inflación, el desempleo, la informalidad, el desastre político y el contexto de violencia social que asola al país. No son pocos los productos que se han retirado de la mesa brasileña. Entre estos alimentos están la carne, con una reducción del 44% en su consumo, seguida de la fruta, con un 41,8%, el queso, con un 40,4% y las verduras, con un 36,8%. Los huevos fueron la gran excepción, con la menor reducción (18%) y el mayor aumento del consumo (17,8%).

Las cifras de la catástrofe construida son abrumadoras: del total de 211,7 millones de brasileños, 116,8 millones viven con algún grado de inseguridad alimentaria y, de ellos, 43,4 millones no tienen suficientes alimentos y 19 millones de brasileños pasan hambre¹⁸. Como señala Abramovay (1991), el hambre, aunque tenga un carácter biológico, es una enfermedad social que surge "a pesar de la generosidad de la naturaleza" como resultado de una organización social mezquina con la mayoría de los hombres. Es en este contexto de aniquilación que los horizontes políticos construidos por Carolina Maria de Jesus en su trabajo diario permanecen urgentes.

El texto de Jesus se mueve en el terreno en el que fallan las palabras, por utilizar una expresión de Vilém Flusser (1982). El hambre es un umbral de muerte. Allí, donde la vida muere, Jesus se aferra a las palabras para seguir viva. Su texto expresa lo insostenible, lo indecible. Hay, pues, mucha proximidad entre su diario y el relato de Primo Levi en "¿Es esto un hombre?". (1988). Lo mismo ocurre con las entrevistas recogidas por Svetlana Aleksiévitich, en "La guerra no tiene rostro de mujer" (2016). Todos son relatos de aniquilación. En Levi, por el campo de exterminio. En Aleksiévitich, por el

16 Observatório da desigualdade. MÁQUINA DO TEMPO: O Brasil de volta ao Mapa da Fome. Boletim N° 14. fevereiro de 2022

17 http://olheparaafome.com.br/VIGISAN_Inseguranca_alimentar.pdf

18 http://olheparaafome.com.br/VIGISAN_Inseguranca_alimentar.pdf

frente de batalla. En Jesus, por el hambre.

La diferencia es que tanto Levi como Aleksiévitich se ocupan de contextos de excepción. Jesus, en cambio, narra aspectos de la vida de la mayoría de la población brasileña. No es que Carolina de Jesus haya vuelto a ser relevante, nunca ha dejado de serlo. Es preciso que la reflexión política dejada por Carolina Maria de Jesus alimente los horizontes de un Brasil democrático.

Referências bibliográficas

ABRAMOVAY, R. (1991), O que é fome? São Paulo: Brasiliense.

ALEKSIÉVITCH, Svetlana. (2016), A guerra não tem rosto de mulher. São Paulo, Companhia das Letras.

BUTLER, Judith. (2018), Pode-se levar uma vida boa em uma vida ruim? Cadernos de ética e filosofia política. n. 33.

EVARISTO, Conceição; JESUS, Vera Eunice de. (2021), "Outras letras: tramas e sentidos da escrita de Carolina Maria de Jesus". In: JESUS, Carolina Maria de. Casa de alvenaria, volume 1: Osasco. São Paulo Companhia das Letras.

FLUSSER, Vilém. (1982), Quando as palavras falham. (Mimeo. Texto acessado no Arquivo Flusser Brasil: <http://flusserbrasil.com/art461.pdf>. Acesso em 26 de abril de 2022).

GORKI, Máximo. (2009), ganhando meu pão. São Paulo, Cosac Naify.

JESUS, Carolina de. (1995), Quarto de despejo. São Paulo, Editora Ática.

LEVI, Primo. (1988), É isto um homem? Rio de Janeiro, Rocco.

NOGUEIRA, Oracy. (2009). Vozes de Campos do Jordão: experiências sociais e psíquicas do tuberculoso pulmonar no Estado de São Paulo. Organização, apresentação e notas de Maria Laura Cavalcanti. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz.

OBSERVATÓRIO DA DESIGUALDADE. (2022), MÁQUINA DO TEMPO: O Brasil de volta ao Mapa da Fome. Boletim N° 14. fevereiro.

OLIVEIRA, Bruna Macedo de; TORRES, Mario René Rodríguez; BRUERA, Penélope Serafina Chaves. (2021), Desplazamientos de Carolina en Hispanoamérica: algunos apuntes a partir de las traducciones de Quarto de despejo al español. Revista Belas Infiéis, Brasília, v. 10, n. 1, p. 01-25. <https://doi.org/10.26512/belasinfieis.v10.n1.2021.32802>

VIGISAN. (2021), Olhe para a fome. Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da Covid-19 no Brasil. Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar (Rede PENSSAN)

FRAGMENTO DE LA OBRA
ULTRADISTANCIA BURLE MARX
© FEDERICO WINER

ULTRADISTANCIA.COM
@ULTRADISTANCIA



**CONVO-
CATORIA
PERMA-
NENTE**



LA LABOR DE NUESTRAS IMÁGENES Y EL TRABAJO DE NUESTRAS MANOS: SOBRE LA PRODUCCIÓN DE CONTENIDOS AUDIOVISUALES EN YOUTUBE.

AGOSTINA DOLCEMÁSCOLO*

Porque en toda acción, lo que intenta principalmente el agente, ya actúe por necesidad natural o por libre voluntad, es explicar su propia imagen. De ahí que todo agente, en tanto que hace, se deleita en hacer; puesto que todo lo que es apetece su ser, y puesto que en la acción el ser del agente está de algún modo ampliado, la delicia necesariamente sigue... Así, nada actúa a menos que [al actuar] haga patente su latente yo. *[Dante, citado en Arendt, 1993: 199]*

I.

Esta propuesta se ancla en una suerte de definición de trabajo, aunque en una que lejos está de coincidir con la mirada moderna. Algo que quizás no sea correcto llamar trabajo y que tiene su ámbito de producción en la vasta web. Así, nos proponemos pensar las características que asume la producción de contenidos audiovisuales en YouTube con el objetivo de entender en qué medida podemos referirnos a ésta como

*Doctora en Ciencias Sociales. Instituto Patagónico de Estudios de Humanidades y Ciencias Sociales (IPEHCS). Universidad Nacional del Comahue (UNCO), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Email: agostinadolcemascolo@gmail.com

un trabajo, y con la ambición de utilizar otras categorías para acercarnos un poco más al núcleo de nuestro objeto.

Producir contenidos en y para la llamada web presenta particularidades que, por momentos, asemejan a esta actividad a un trabajo, pero, por otros, la distancian terriblemente. ¿En qué medida nos sirve la categoría de trabajo para pensar la producción que allí tiene lugar? El tiempo, dimensión importante para la cuantificación del trabajo en el capitalismo industrial, ya no parece ser un índice válido para determinar salarios en el capitalismo actual. A su vez, valores asociados al placer, a la "autenticidad" y, en resumidas cuentas, al hedonismo se propagan como estandarte de muchas actividades que cobran entidad en el espacio de la web. Esto, también parece friccionar con los valores asociados al trabajo moderno, compuestos por la permanencia, la estabilidad, el esfuerzo, entre otros, que entran en clara oposición con lo que ahora parece ser la regla.

El pasaje del capitalismo industrial a un modelo de acumulación flexible, según Harvey, trae aparejada "la flexibilidad de los procesos laborales, los mercados de mano de obra, los productos y las pautas de consumo" (Harvey, 2008: 170). A su vez, a esto se suma la apertura de nuevos mercados y niveles altos de innovación [comercial, tecnológica y organizativa]. Estas transformaciones han de imprimir cambios en la manera en que producimos [dando lugar, por ejemplo, a la emergencia de nuevos "modelos de negocios"] y concebimos dicha actividad. Esto no significa que las formas imperantes del período anterior dejen de existir, sino que aquellas formas "más tradicionales" [un lugar de trabajo fijo, horas de trabajo determinadas, y un salario en función de eso] conviven con modalidades más flexibles que van tomando cada vez más protagonismo [tercerización, "home-office", trabajo por proyectos, etc.].

Sumado a esto, cabe resaltar el papel de la expansión y masividad que han adquirido las tecnologías digitales e Internet a partir de la década del setenta, las cuales van a propiciar, en conjunto con algunos de los cambios ya mencionados, transformaciones en las formas en que nos comunicamos, producimos, nos pensamos, nos vemos afectados y afectamos a otros (Véase Castells, 2008). Sin ánimos de caer en una suerte de determinismo tecnológico, entendemos que estas tecnologías, así como cualquier otra, forman parte del entramado social y [nos] modifican, a la vez que son transformadas por nosotros.

Ahora bien, pensar la cultura y la economía [dos elementos fundamentales de nuestro planteo inicial] durante este período del capitalismo no se puede hacer de manera

disociada (Yúdice, 2008; Zukerfeld, 2010). Y esto tiene consecuencias directas sobre la distinción, ya no tan clara, entre el espacio de ocio y el espacio de trabajo; y, asimismo, sobre las definiciones que damos y nos damos acerca de lo que es e implica trabajar. Es por eso que pensar una actividad, en principio productiva, que se desarrolla en una "red social" (ligada al ocio), resulta por momentos difícil de concebir en términos de lo que usualmente entendemos por trabajo. De cualquier manera, como hemos explorado en otros trabajos, allí se produce conocimiento objetivado en contenidos audiovisuales que son apropiados/explotados por YouTube para generar dinero. Cómo llamamos a eso que produce valor para el sitio y tiene lugar en ese entramado de relaciones contractuales, afectivas, económicas y técnicas es uno de los interrogantes de este trabajo.

En resumen, la producción en la web escala, se masifica, los dispositivos se vuelven cada vez más accesibles, el consumo se intensifica, y la producción adquiere otras particularidades. Surgen, como señala Harvey, otros mercados, nichos de producción, "modelos de negocios" alternativos que ya no operan a través de la venta, sino que explotan el trabajo gratuito y voluntario de los ahora llamados "prosumidores". Producir y consumir se vuelven dos caras de la misma moneda. YouTube es uno de esos modelos innovadores que han sabido conseguir el éxito y fomentar la cultura del "empresario de sí" (Foucault, 2007), del personaje innovador, del atrevido, del "ser auténtico". Así, no se trata sólo de comenzar a entender las particularidades de la actividad que realizan los usuarios, en tanto mera producción, sino también de entender cuáles son los valores y representaciones que sustentan y legitiman aquello que tiene lugar en el sitio de videos más utilizado a nivel mundial.

II.

El producir como necesidad. El ciclo vital queda fuera de juego, la necesidad ahora es otra. Necesito ser visto, oído, replicado, comentado, reconocido, reflejado, imitado. Siempre en actualización continua. Una imagen llena de imágenes. Entonces elegimos, a modo de experimento, hablar de labor y no de trabajo.

Este escrito parafrasea en su título una frase de Locke, citada por Arendt, para inaugurar la distinción entre estas dos categorías. La frase original es: "La labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos". Así, el cambio de cuerpo por imágenes intenta reflejar nuestro nudo problemático, y asociar el "laborar" con una actividad

supeditada a la necesidad [aquí de otro orden] en el sitio de videos. Necesidad que se expresa una y otra vez en la proliferación de imágenes [de sí mismo, podríamos agregar]. Entonces, nos preguntamos en qué medida la categoría de labor nos sirve para pensar la actividad productiva de los "creadores de YouTube".

El "laborar" se inscribe en el ciclo de la vida, es aquella actividad que nos permite subsistir y reiniciar una y otra vez el ciclo del que formamos parte. Actividad que se corresponde con el proceso biológico del cuerpo humano, ligado a las necesidades vitales. Su condición humana, agrega Arendt, es la vida misma [1993: 21]. El fin de la labor llega con la muerte, a diferencia del trabajo, que concluye cuando el objeto está acabado. Antiguamente, el laborar era tarea de los esclavos, era visto como aquello que no permitía a los hombres ser libres. El tener un esclavo concedía al ciudadano el poder dedicarse a los asuntos de la polis. La modernidad invierte esta relación y saca a la labor de su lugar abyecto.

El animal laborans se halla atado a la necesidad. La destrucción y el consumo es parte del ciclo interminable del que forma parte, ajeno al mundo de las cosas, atado al proceso biológico. El carácter interminable del ciclo se encuentra asegurado por las repetidas necesidades de consumo. La labor no deja nada tras de sí.

¿En qué medida nos sirve esta breve descripción de la labor para pensar lo que sucede en la producción de contenidos en la Web? Tres son los elementos que captan nuestra atención en función de reflexionar acerca de cómo abordar la actividad [productiva] de los "prosumidores". En primer lugar, la cuestión ligada a la necesidad con la que iniciamos este apartado. En segundo lugar, y ligado a la anterior, el ciclo interminable del consumo. Y, finalmente, la cuestión relativa al tiempo [de las imágenes, de los procesos, y de la perennidad de los productos].

Iniciemos con la primera. ¿De qué necesidades estamos hablando? Es en la producción y reproducción de imágenes que los sujetos se auto-producen, se dan vida, se alimentan y, en definitiva, se dan existencia. Una existencia que no necesariamente se relaciona con las demandas del ciclo biológico. Aquí, más precisamente, éstas pasan a segundo plano y entran a jugar otro tipo de necesidades.

Surge y se afianza así un nuevo modo de trabajo cuyo sentido no es ya responder a las necesidades materiales básicas, sino fundamentalmente alimentar las demandas de la ciudadanía en el ámbito de la vida psíquica: satisfacer nuestras expectativas de sentido y emoción, de concepto y afecto. Es por ello que las dos dimensiones básicas

de este trabajo inmaterial (...) son la intelectual y la intensiva, el trabajo conceptual y afectivo, la producción de ideas y de efectos movilizados de afección, de cargas dinámicas que acrezcan o hagan decrecer nuestra potencia de obrar, el tamaño (digamos) de nuestra vida psíquica, su densidad, fluidez y consistencia. (Brea, 2003:15)

De estas dimensiones que menciona el autor, la intensiva es la que captura nuestra atención, en tanto afectos que están siendo movilizados y que en YouTube son constitutivos de la relación que se establece entre productores y "seguidores". Dentro de esta configuración, el reconocimiento resulta capital para hacer funcionar la máquina económico-afectiva en la que se inscribe la actividad que estamos analizando. A través de la proliferación de imágenes de sí mismo, en este caso en formato audiovisual, el productor busca ser reconocido. Esto se materializa en cantidad de reproducciones y de "suscriptores" y en un beneficio económico (más de lo primero implica más dinero para los productores y para la empresa). Pero ese reconocimiento es también aquello que les da existencia.

Esa(s) necesidad(es) encuentra(n) un marco de acción en determinadas formas (de mostrarse) y valores (que la ideología neoliberal, con la figura del emprendedor, por ejemplo, ensalza repetidamente). Ese marco es el lugar del que nace, pero también del que se alimenta para reproducirse una y otra vez. El mercado marca el ritmo del ciclo.

Y si conjugamos estas formas y valores, encontramos que existe algo que atraviesa ambas que sobresale por lo paradójico de su condición: "la autenticidad". Ser auténtico parece ser la clave para alcanzar ese reconocimiento, para suplir aquellas necesidades de ser visto y consumido. Pero aquello que se emparenta a su descripción, mostrarse como uno es, adquiere la particularidad de ser un molde para generar "celebridades". Las formas de hacer, de mostrarse, de comunicarse, son las mismas una y otra vez; y, sin embargo, el lema de la "autenticidad" aparece asimilado a cada una de estas como una suerte de marca registrada.

En la sociedad individualizada, dice Beck, la autonomía individual no se realiza (se ve impedida), y se halla sujeta a las restricciones del mercado de trabajo y de consumo. Esto, a su vez, coincide con una estandarización y simplificación de las formas de existencia (Beck, 2006: 167-169). En el neoliberalismo, el individualismo opera como igualitarismo abstracto, donde todo se vuelve convertible al equivalente general que es el dinero. Así, en ese esfuerzo por sobresalir y ser reconocido, la "autenticidad" adquiere la forma de una receta, de una fórmula ligada al marketing y la publicidad.

Otros autores analizan esto desde la idea de self-branding como estrategia de auto-presentación ligada al discurso empresarial (Véase Marwick, 2010). El sujeto (productor) deviene mercancía (Debord, 2003; Sibilia, 2012), y necesita generar elementos que le permitan sobresalir en un mundo plagado de imágenes-mercancías¹.

Y es en esa acción de manifestarse (distinto e igual al mismo tiempo) en donde, siguiendo las palabras de Dante citadas en el epígrafe, el sujeto se deleita y vuelve patente su yo. A través del "diseño de sí mismo" (Groys, 2014), el productor se expresa, se hace presente al mismo tiempo que comercia con su propia imagen.

Ese deleite podemos relacionarlo con la felicidad y placer que implica la renovación del ciclo del laborar. En tanto el esfuerzo y gratificación se siguen de cerca con la producción y consumo de los medios de subsistencia. Así, dirá Arendt, la felicidad es parte del mismo proceso (1993: 118-119).

Por supuesto, la subsistencia que aquí referimos tiene, como ya venimos señalando, otras características. Se vuelve necesario pensar esto en el marco de la cultura consumista y la moral hedonista que, según distintos autores, caracteriza esta época, y sobre la cual ahondaremos a continuación. Esa gratificación –o ese deleite– es necesaria para alimentar a los productores (y "seguidores"), para que el ciclo de su actualización no cese. En ese proceso el "yo", que se parece a muchos "yoes", se vuelva patente. Cada uno, siendo únicos, insertos en una máquina estandarizada de generar "estrellas".

III.

Entonces nos topamos inevitablemente con el consumo. En el mundo moderno, dirá Arendt, las cosas se han convertido en productos de la labor en lugar de productos del trabajo. Su destino es ahora el ser consumidos y no el ser usados.

El consumo atraviesa cada uno de los apartados de manera diferente, su omnipresencia vuelve difícil la separación con fines analíticos. Aquí pensamos en el consumo de

1 Un ejemplo de cómo opera esto podemos observarlo en el documental "Generation Like", producido por PBS Frontline en 2014. Allí aparece la idea de que los productores (de varias redes sociales) cambian el tipo de contenido con el que arrancaron (que muchas veces tiene que ver con lo que les gusta hacer, con lo que son buenos haciendo, con expresar lo que sienten, etc.) a formatos más estandarizados que logran catapultarlos en la cosecha de "seguidores" o de "likes", como se expresa en el informe. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=u-gaz-LwNPOk>

imágenes, así como el consumo de quienes a través de su actividad (la producción de imágenes de sí mismos) son consumidos.

Existe una aceleración en ese consumo, un renovarse continuamente, para no quedar afuera. Porque aquello que termina excluyendo, como señala Bauman, es "el estancamiento" (2007:118). Y más adelante agrega: "En la escala de valores heredada, el síndrome consumista ha degradado la duración y jerarquizado la transitoriedad y ha elevado lo novedoso por encima de lo perdurable" (2007: 119). En estas palabras resuenan nuevamente aquellos elementos que ligan este tipo de consumo y la producción de imágenes a la idea de la labor. A diferencia de lo que señala Arendt respecto del trabajo, cuyo producto es algo que permanece en el mundo, no existiría un producto de la labor propiamente dicho. Es algo que se destruye en su consumo. Eso que se produce, en este caso videos, una vez consumido requiere de nuevos videos para poder seguir existiendo. "El 'síndrome consumista' es velocidad, exceso y desperdicio" (Bauman, 2007: 120).

Enmarcado en una "cultura consumista", la producción de videos para YouTube genera un valor que no se agota en su consumo siempre y cuando esa producción no se detenga. En la maquinaria que activa el sitio, no importa tanto el video en sí (el contenido), sino todo lo que este moviliza. Es decir, la atención que capta que hace que más personas circulen por el sitio, que paseen frente a las vidrieras publicitarias y que consuman lo que este ofrece. La publicidad es la que, a modo de imágenes emergentes, constituye una de sus mayores fuentes de ingresos. Cuantos más flujos de atención circulan por éste, más son los anunciantes que quieren publicar allí sus productos y, por ende, mayores son los ingresos para YouTube.

Sumado a esto, es el consumo el que deja un rastro que permite afinar el dispositivo a través del cual opera el sitio. Los datos que genera cualquier usuario (registrado o no) al mirar videos, se vuelven herramientas útiles para precisar qué vidriera ofrecer en cada caso. La producción y el consumo (ahora unidas) generan un valor que se adapta a las necesidades de la empresa en la que se insertan. Pero el dispositivo no muestra sus hilos, sino que se presenta como un espacio en donde poder ser creativos, expresar las ideas, sentirse libre, mostrarse como uno es, divertirse; a la par de, convertirse en un productor/empresario exitoso, ser popular, y ganar dinero haciendo lo que a uno le gusta...

Baudrillard nos brinda algunos elementos para pensar esta relación capitalista cimentada en la diversión y el éxito (ligado a lo que a uno le gusta hacer) cuando al

hablar de la publicidad y el consumo plantea la idea de un "nuevo humanismo del consumo" (2007: 210). Existe un permiso otorgado al individuo de disfrutar libremente, que se extiende al hecho de rodearse de aquellas cosas que le dan placer. Una "moral hedonista de satisfacción pura", especifica el autor. En YouTube el juego es triple. Primero, aparecen los productores en su rol de objetos de consumo, que operan como marcas movilizand o connotaciones afectivas (2007: 217). Ellos son el portavoz de este nuevo humanismo, reflejo de aquello que quienes los consumen aspiran a ser, son quienes pueden hacer lo que les gusta, mostrarse como son, divertirse, expresarse libremente. Segundo, tenemos a los "seguidores o suscriptores". Sujetos también que actúan dentro del sitio consumiendo y operando sobre los objetos de consumo a través de sus comentarios y reacciones ["me gusta" / "no me gusta"]. Son quienes son movilizados afectivamente a través del vínculo que generan con los productores, sin los cuales no existiría el combustible que alimenta el motor. Tercero, tenemos a YouTube. Como mencionamos párrafos más arriba, esta empresa despliega a nivel discursivo todo un arsenal que sustenta y refuerza estas formas, valores y afectos que son vehiculizados en el sitio. Rara vez se menciona a los productores como tales, sino que son "creadores". Las frases que se cuelan con insistencia se relacionan con "cumplir sueños", "hacer lo que te apasiona", "ser creativo/ original", "ser fiel a tu estilo", "hacer lo que más te gusta", entre otras. Los signos son finamente manipulados para que la producción-consumo no se detenga.

IV.

Ahora detengámonos a pensar en el tiempo. En YouTube existe un universo inconmensurable de imágenes cuya multiplicación prolífica atenta contra la permanencia de estas y potencia su consumo.

¿Cuál es la temporalidad en la producción y en el consumo de aquellas imágenes?

Más allá del tiempo objetivo que alguien tarda en filmar, editar y subir un video al sitio, existe otro aspecto de lo temporal que nos interesa analizar. Cuando recuperamos a Arendt para caracterizar la labor, nos preguntamos en qué medida esos objetos que son producidos para ser consumidos permanecen en el mundo como objetos (cuya duración excede a la de su creador). En tanto cosa material, los videos tienen una existencia (en bits), almacenados en servidores, que los ligan a las cosas del mundo (son producto de un trabajo, aquel de nuestras manos que parafraseamos en el título-

lo). Sin embargo, esa permanencia y durabilidad que la autora adjudica a los objetos producto del trabajo, ¿garantiza en el caso de los videos de YouTube su existencia como objetos en el mundo? ¿O dada las características de estos contenidos, son productos que "se destruyen" en su misma producción y consumo?

Si ligamos esto con lo expuesto en el apartado anterior, Baudrillard podría objetarnos que el consumo no se limita a la mera "devoración" de las cosas. No tiene límites. No existe una saturación, una necesidad que es satisfecha a través de este. En palabras del autor:

Si el consumo parece ser incontenible, es precisamente porque es una práctica idealista total que no tiene nada que ver (más allá de un determinado umbral) con la satisfacción de necesidades, ni con el principio de realidad. Es porque está dinamizado por el proyecto perpetuamente decepcionado y sobreentendido en el objeto. [2007: 228]

Sin embargo, si lo pensamos desde la noción de labor, no existiría nunca una saturación. O, mejor dicho, esa saturación solo estaría dada con el cierre del ciclo, con la muerte. Y, aun así, el ciclo siempre volvería a renovarse. En efecto, como desarrollamos a continuación, cuando pensamos que los contenidos producidos para el sitio de videos son destruidos en su consumo, no queremos decir con esto que desaparecen ni que satisfacen en su solo consumo una necesidad.

Volviendo sobre el tiempo de estas imágenes, aquello que es creado dentro de la plataforma de videos solo tiene existencia en tanto es consumido (visto, compartido, comentado), y su "durabilidad" no depende tanto de su materialidad y almacenamiento objetivo, sino de formar parte de una producción que continuamente se renueva.

En este sentido, hay un presente que se intensifica (Jameson, 2002) y un olvido que se amplifica con la posibilidad de resguardar la información por un tiempo indefinido sin que esta sufra alteraciones, erosiones propias del tiempo del mundo analógico. La producción se agiliza, la sistematización en ella se afina, y quien produce se encuentra apto para evitar el olvido del cual la imagen ya es presa. Aquello que es, ya está siendo olvidado/almacenado. La multiplicación de vistas en el caso de las reproducciones en YouTube tiene un tiempo de vida, sujeto a la proliferación de nuevas imágenes. No basta con hacer algo bien, porque es en la nueva imagen, en el nuevo video que los demás (ya consumidos) pueden llegar a actualizarse para ser devorados nuevamente. Es en la novedad en donde se actualiza lo pasado y en donde el "espe-

ctáculo" tiene lugar.

... la imagen actual y la imagen virtual coexisten y cristalizan, entran en un circuito que nos lleva constantemente de la una a la otra, forman una sola y misma "escena" donde los personajes pertenecen a lo real y, sin embargo, interpretan un rol. En síntesis, todo lo real, la vida entera se ha vuelto espectáculo, de acuerdo con las exigencias de una percepción óptica y sonora pura. (Deleuze, 1987: 117)

Y es en ese circuito en donde se crea y configura el personaje que es imagen y que encabeza el espectáculo de su misma vida. El llamado Youtuber, el productor estrella del sitio, no tiene existencia por fuera de esas imágenes. Incluso cuando traspasan la pantalla para pasar a un escenario, como en el caso de los festivales², la experiencia que se tiene (y sobre todo que se espera) es la del sitio. Un ejemplo claro de esto es lo que sucede con los gamers (productores dedicados a filmarse jugando videojuegos) en este tipo de eventos. Porque si bien, cuando los productos se suben al escenario reproducen las mismas acciones que realizan frente a la cámara, el caso de estos últimos resulta de una particularidad asombrosa. Ellos también reproducen frente al público lo mismo que hacen en el sitio, pero cuando lo hacen, su acción se vuelve un "espectáculo diferente" al de la mayoría de los productores del sitio. En uno de estos festivales (octubre de 2015) pudimos observar cómo cuatro de los gamers más conocidos de Hispanoamérica se presentaron frente a miles de jóvenes para hacer lo que siempre hacen: jugar videojuegos. Sentados de espalda al público y posicionados frente a una pantalla gigante, cada uno (que contaba con un micrófono) iría comentando sus acciones, riéndose de sus contrincantes o atacándolos cuando fuese necesario. La audiencia totalmente desbordada, aplaudiría sus ocurrencias y jugadas, y gritaría desenfrenada (casi sin interrupción) durante todo el tiempo que este "show" durase. Vale aclarar, además, que este era el plato fuerte del evento.

Así, no existe aquí una distinción clara entre aquella experiencia que tiene lugar frente a la pantalla y aquella que ocurre en vivo. Un espacio-tiempo de indiscernibilidad, en donde a su vez se actualizan esas imágenes archivadas/olvidadas que alimentan el personaje y que cobran entidad gracias a su producción y reproducción continua. "Cuando las imágenes virtuales proliferan, su conjunto absorbe toda la actualidad del personaje, al mismo tiempo que el personaje ya no es más que una virtualidad entre

2 Estos tienen lugar en Latinoamérica desde 2015.

las otras." (Deleuze, 1987: 100).

El productor (personaje) es esas imágenes, y pasa al plano de lo virtual cuando la producción se detiene. Cuando, pensando en la escena de los espejos que cita Deleuze de la Dama de Shanghai (Orson Wells, 1947), ya no hay espejos en donde ser reflejado.

Pequeña coda

En este trabajo nos centramos particularmente en pensar la actividad que realizan los productores de videos de YouTube para el sitio. Sin embargo, no hemos destinado ningún apartado a pensar las características de las imágenes que son producidas por estos.

Apropiándonos de las palabras de Rànciere, o usándolas como excusa, nos preguntamos: ¿Son estas meras "manifestaciones de las propiedades de un determinado medio técnico"? ¿O funcionan como operaciones? Es decir, como "relaciones entre un todo y las partes, entre una visibilidad y una potencia de significación y de afecto que se le asocia, entre las expectativas y lo que se cumple" (2011: 25).

En base a lo expresado hasta aquí, podemos decir que estas imágenes son algo más que la mera manifestación de las propiedades de un medio técnico. Estas imágenes no representan nada, no se encuentran en lugar de otra cosa. Son performativas. Son centros movilizadores de flujos de atención, dinero, afecto, ... Propulsores del consumo y la producción. Las imágenes que vemos, que nos interpelan directamente (a través del formato del plano fijo y mirada a cámara utilizado en la mayoría de los videos), tienen una potencia que excede por mucho el contenido que vehiculizan. ¿Cuáles son las propiedades que portan estas imágenes? ¿De qué están hechas? Productos de un movimiento especular (en tanto reflejo de sí mismo) que se sustenta en su potencial de irradiación hacia miles (o millones) de centros, estas imágenes, presas de una lógica comercial, exceden ese espacio para configurar o propulsar operaciones cargadas de deseo y afecto.

En este sentido, sería impreciso de nuestra parte argumentar que estas imágenes son solo un producto (así como quienes las producen y se producen en ese ejercicio) de un programa estandarizado, donde todo se halla clasificado y etiquetado, donde no hay lugar para algo "fuera de la norma" si lo que se quiere es poder captar la atención dentro del sitio de videos. Un espacio que, como referimos antes, se llena de imágenes-mercancía. Y esa salvedad se halla fundada sobre todo en lo que esas imágenes

parecen movilizar. Entramados de redes afectivas que se prolongan hacia otras "redes sociales", que invaden el espacio indiscernible entre la pantalla y el escenario de quienes forman parte de esa relación. Estos afectos no se circunscriben solamente a una relación afirmativa, placentera (en línea con muchos de los planteos que festejan estas características de las "industrias creativas", asociados al neoliberalismo), o a su potencial transformador en términos políticos (como plantea el autonomismo italiano, en las antípodas de lo anterior). Por el contrario, son afectos que forman parte de relaciones de explotación, de hermandad, de lucha, de sumisión, de libertad, de expresión, entre otras (Véase Gill y Pratt, 2008).

Esas imágenes conforman un paisaje del cual formamos parte, el paisaje que habitamos. Si lo miramos atentos encontramos que su reproducción no se limita a este espacio de producción que ahora ponemos bajo la lupa. Esa cultura empresarial que nombramos al pasar, y que merece un desarrollo más profundo, inunda otros espacios, formas, discursos.

Repensar estas imágenes, desde su producción, implica de esta manera preguntarnos por lo que portan, movilizan, despiertan, así como por los valores que las sustentan. Quizás, entre una y otra, sin alternativas posibles de volver a un estado anterior (en un arrebató conservador), la tarea sea bucear en esas nuevas formas de relacionarse para seguir generando vínculos afectivos, espacios de actualización del pasado y entramados de sentido que sobre todo escapen a la lógica comercial.

Referencias

- Arendt, Hannah (1993). *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales. Barcelona, Paidós.
- Bauman, Zygmunt (2008) Capítulo 3 "Cultura consumista". En *Vida de consumo*, Buenos Aires, FCE; pp. 115-157.
- Brea, José Luis (2003). *El tercer umbral. Estatuto de las prácticas artísticas en la era del capitalismo cultural*. Murcia, CENDEAC.
- Beck, Ulrich (2006). Capítulo 5 "Individualización, institucionalización y estandarización de las condiciones de vida y de los modelos biográficos". En *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona, pp. 209-223.
- Castells, Manuel (2008). *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. México, Siglo Veintiuno Editores.
- Debord, Guy (2003). *La sociedad del espectáculo*. 1967. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, Gilles (2005). "Los cristales del tiempo", en *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Buenos Aires, Paidós, pp. 97-133.
- Foucault, Michel (2007). *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Groys, Boris (2014). *Volverse público: las transformaciones del arte en el ágora contemporánea*. Caja Negra.
- Harvey, David (2008) *La condición de la postmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu. Segunda parte, pp. 143-222.
- Jameson, Fredric (2002) *El giro cultural*, Buenos Aires, Manantial. Cap. 1
- Marwick, Alice (2010). *Status update: celebrity, publicity and self-branding in web 2.0* [Tesis Doctoral]. New York University, Estados Unidos
- Gill, Rosalind y Pratt, Andy (2008). In the Social Factory?: Immaterial Labour, Precariousness and Cultural Work. *Theory, Culture & Society*, 25(7-8), 1-30.
- Rancière, Jacques (2011) *El destino de las imágenes* [Capítulo 1], Buenos Aires, Prometeo.
- Sibilia, Paula (2012). *La intimidad como espectáculo*. Fondo de cultura económica.

Yúdice, George (2008) El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global, Barcelona, Gedisa. Cap. 1, pp. 23-55.

Zukerfeld, Mariano (2010). Capitalismo y Conocimiento. Materialismo Cognitivo, Propiedad Intelectual y Capitalismo Informacional. [Tesis doctoral no publicada]. FLA-CSO, Argentina. Recuperado de <http://capitalismoyconocimiento.wordpress.com/trilogia-capitalismo-y-conocimiento/about/>

ULTRADISTANCIA: LA MIRADA INCIERTA DEL ALGORITMO

HERNÁN ULM

Tal vez no haya distancia justa para ver lo que nos está pasando en el vértigo incesante de los instantes que nos caen desde arriba. Tal vez, una toma de posición sea imposible en un espacio que está saturado de imágenes que se superponen, se borran y se olvidan continuamente. Tal vez la única manera en que podamos finalmente ver, tal vez la única manera de configurar una mirada situada, la única manera de acceder a una mirada que se sitúe en medio del sitio de las imágenes, sea romper las formas mensurables de lo que se mira y construir una distancia que ya no se pueda medir según las coordenadas de un ojo. Hacer de la propia mirada una instancia vertical que cae, ella misma, sobre el espacio y sobre el tiempo. Ya no una distancia sino una ultra distancia solo posible para una experiencia ultra humana. Una ultra distancia que, al mismo tiempo, se sitúa en el interior de los medios técnicos dispuestos para el control y la vigilancia y le extrae al ojo algorítmico una visión que ningún programa puede calcular. El arte, al fin y al cabo, como decía Deleuze, consiste en producir visiones y audiciones que no puedan ser percibidas por los medios del control. Una mirada que no forme parte del gobierno, que no induzca las conductas de los otros. Una ultra distancia no trabaja con los algoritmos que constituyen apenas la materialidad técnica de un espacio de cálculo. La ultradistancia es la materialidad artística que se desprende de los cálculos y las previsibilidades. Deleuze exigía siempre diferenciar entre una materialidad técnica –que normaliza las percepciones– y una materialidad artística que produce esas visiones sin certidumbre.

Una ultra distancia produce, en definitiva, ese desplazamiento en el interior de esos medios, toma su sitio en el medio de esos medios, para producir esa visión incierta, esa incertidumbre (el horror de los programas es lo incierto, la incertidumbre es el extremo afectivo del programa neoliberal) que revela que los gobiernos neoliberales y sus catástrofes contemporáneas llevan inscritos en la inmanencia que los produce, las figuras que destituyen eso que quisieran programar.

LISTADO DE OBRAS **ULTRADISTANCIA**
DE **©FEDERICO WINER** INCORPORADAS AL DOSSIER DE **REVISTA BARDA**
ULTRADISTANCIA.COM @ULTRADISTANCIA

ULTRADISTANCIA MINAS II



ULTRADISTANCIA BRASILIA FEIRA



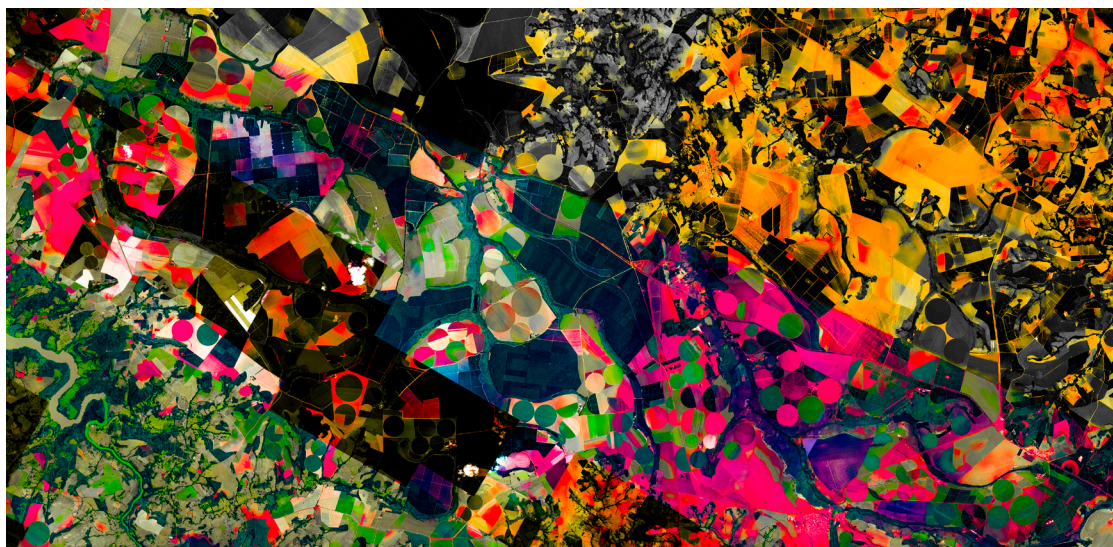
ULTRADISTANCIA BURLE MARX



ULTRADISTANCIA MUSEO Y BIBLIOTECA



ULTRADISTANCIA CACHOEIRA



ULTRADISTANCIA FONTE DA TORRE

