

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Centro de Letras e Comunicação
Programa de Pós-Graduação em Letras



Tese de Doutorado

(Re)Aprender a rezar na era da técnica: experiência e aura nos romances da tetralogia *O Reino*, de Gonçalo M. Tavares

Jehnifer Penning da Rosa

Pelotas, 2024

Jehnifer Penning da Rosa

(Re)Aprender a rezar na era da técnica: experiência e aura nos romances da tetralogia *O Reino*, de Gonçalo M. Tavares

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras do Centro de Letras e Comunicação da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Letras.

Orientador: Prof^a Dr^a Cláudia Lorena Vouto da Fonseca

Co-orientador: Prof. Dr. Helano Jader Cavalcante Ribeiro

Pelotas, 2024

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação da Publicação

R788(Rosa, Jehnifer Penning da

(Re)Aprender a rezar na era da técnica [recurso eletrônico] :
experiência e aura nos romances da tetralogia O Reino, de Gonçalo M.
Tavares / Jehnifer Penning da Rosa ; Cláudia Lorena Vouto da Fonseca,
orientadora ; Helano Jader Cavalcante Ribeiro, coorientador. — Pelotas,
2024.

167 f. : il.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em Letras, Centro
de Letras e Comunicação, Universidade Federal de Pelotas, 2024.

1. Modernidade. 2. Experiência e pobreza. 3. Banalidade do mal. 4.
Loucura. I. Fonseca, Cláudia Lorena Vouto da, orient. II. Ribeiro, Helano
Jader Cavalcante, coorient. III. Título.

CDD 610.73

Jehnifer Penning da Rosa

(Re)Aprender a rezar na era da técnica: experiência e aura nos romances da tetralogia *O Reino*, de Gonçalo M. Tavares

Tese aprovada, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras, Centro de Letras e Comunicação, Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: 16/12/2024

Banca examinadora:

Profª Drª Cláudia Lorena Vouto da Fonseca (Orientador)
Doutora em Literatura Comparada pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Helano Jader Cavalcante Ribeiro (Coorientador)
Doutor em Teoria Literária pela Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Gustavo Henrique Rückert
Doutor em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Profª Drª Milena Hoffmann Kunrath
Doutora em Teoria da Literatura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Profª Drª Larissa Costa da Mata
Doutora em Teoria da Literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina

Profª Drª Karina de Castilhos Lucena
Doutora em Literaturas de Língua Espanhola pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Os triunfos da física, da química e da engenharia são tacitamente dados como suposições. Os únicos progressos científicos descritos especificamente são os que se relacionam com a aplicação aos seres humanos dos resultados de futuras pesquisas nos terrenos da biologia, da fisiologia e da psicologia. É somente por meio das ciências da vida que se pode mudar radicalmente a qualidade desta.
(Aldous Huxley, *Admirável Mundo Novo*)

**À minha mãe, meu símbolo de
amor e resiliência.**

Agradecimentos

Primeiramente, agradeço a Deus pelo dom da vida.

Ao meu marido, às minhas irmãs e ao meu pai. À toda minha família que entendeu minha ausência nesse período de pesquisa e escrita, sonhando junto comigo com o título de doutora.

À minha mãe, que embora não esteja mais entre nós, estaria vibrando em me ver finalizar o doutorado, pois sempre esteve comigo em todos os momentos, me apoiando, abraçando minhas escolhas e me incentivando a priorizar os estudos.

À minha orientadora, Prof^a Dr^a Claudia Lorena da Fonseca, por aceitar o desafio, confiando em mim e me auxiliando na conclusão deste trabalho.

Ao meu coorientador, Prof. Dr. Helano Ribeiro, por continuar trilhando comigo o caminho iniciado no Mestrado, e por permanecer perto mesmo estando longe, acreditando no meu potencial, na minha pesquisa, nas minhas ideias.

Aos meus amigos, colegas da faculdade e da pós-graduação, que durante muitos momentos, dividiram comigo momentos de angústia e felicidade, nessa jornada que se percorre até a almejada finalização da tese.

Enfim, muito obrigada.

Resumo

ROSA, Jehnifer Penning da. **(Re)Aprender a rezar na era da técnica**: experiência e aura nos romances da tetralogia O Reino, de Gonçalo M. Tavares. Orientadora: Claudia Lorena Vouto da Fonseca. Co-orientador. Helano Jader Cavalcante Ribeiro. 2024. 167f. Tese (Doutorado em Literatura, Cultura e Tradução) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Centro de Letras e Comunicação, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2024.

O presente estudo tem o objetivo de analisar as narrativas que compõem a tetralogia O Reino, a qual é composta pelos livros: *Um homem: Klaus Klump* (2007 [2003]), *A máquina de Joseph Walser* (n/i [2004]), *Jerusalém* (2006 [2004]) e *Aprender a rezar na era da técnica* (2008 [2007]). Em suma, todos os romances conversam com a ideia da supremacia da máquina sobre o humano. Particularmente, cada uma das narrativas desenvolve a sua história, sem estabelecer uma relação direta entre si, ainda que se direcionem para um contexto uno que, possivelmente, seja pensar o mal em sua totalidade, considerando uma crise da modernidade. Por isso, pretendemos confrontar as personagens principais com as personagens das histórias paralelas, que aparecem em todas as obras, bem como o enredo de cada uma, para que, no fim, com o desenrolar da pesquisa, possamos encontrar o ponto que costure todas as narrativas da tetralogia. Para tanto, leremos os teóricos como Walter Benjamin, Michel Foucault, Hannah Arendt, Sigmund Freud e Giorgio Agamben, nos quais embasaremos nossa pesquisa.

Palavras-chave: modernidade; experiência e pobreza. banalidade do mal. loucura.

Abstract

ROSA, Jehnifer Penning da. **(Re)Learning to pray in the age of technique:** experience and aura in the novels of the tetralogy *O Reino*, by Gonçalo M. Tavares. Advisor: Claudia Lorena Vouto da Fonseca. Co-supervisor. Helano Jader Cavalcante Ribeiro. 2024. 167f. Thesis (Doctorate in Literature, Culture and Translation) – Postgraduate Program in Literature, Center for Literature and Communication, Sociology and Politics, Federal University of Pelotas, Pelotas, 2024.

The present study aims to analyze the narratives that make up the tetralogy *The Kingdom*, which is composed of the books: *A man*: Klaus Klump (2007 [2003]), *The machine* by Joseph Walser (n/i [2004]), *Jerusalem* (2006 [2004]) and *Learning to pray in the age of technology* (2008 [2007]). In short, all the novels speak to the idea of the supremacy of the machine over the human. Particularly, each of the narratives develops its own story, without establishing a direct relationship between them, even though they are directed towards a single context that, possibly, is thinking about evil in its entirety, considering a crisis of modernity. Therefore, we intend to compare the main characters with the characters from the parallel stories, which appear in all the works, as well as the plot of each one, so that, in the end, as the research progresses, we can find the point that connects all the narratives of the tetralogy. To do so, we will read theorists such as Walter Benjamin, Michel Foucault, Hannah Arendt, Sigmund Freud and Giorgio Agamben, on whom we will base our research.

Keywords: modernity; experience and poverty; banality of evil; insanity.

Sumário

Abertura.....	9
1 Aura, experiência e modernidade: <i>Aprender a rezar na era da técnica</i>.....	17
1.1 Transcendentalismo, coletividade e história: o desaparecimento da aura na modernidade e a experiência em vias de extinção.....	18
1.2 Morte, experiência, linguagem e melancolia: o apagamento da autoridade do indivíduo contemporâneo e o vazio da existência.....	48
2 A banalidade do mal: Estado de exceção, potência, violência e o limiar entre a vida e a morte.....	82
2.1 <i>Dura Lex Sed Lex</i> : Considerações sobre o estado de exceção, a banalidade do mal e a violência presentes em <i>O Reino</i>	82
2.2 História do horror: o medo como meio de dominação.....	100
3 <i>Das Narrenschiff</i>: A segregação do diferente e a esperança da humanidade na figura do louco.....	117
3.1 Psicanálise, Neurose e Psicose: O sintoma como uma ruptura entre o mundo objetivo e o sonho.....	119
3.2 <i>Se eu me esquecer de ti, ó Jerusalém, que seque minha mão direita</i> : A loucura como um chamado para a memória.....	143
Considerações finais.....	156
Referências.....	158
Anexos.....	164

Abertura

A Literatura sempre nos possibilita armar uma tensão com o tempo-de-aqui-e-agora. O que lemos passa a nos habitar, constituindo-nos, ora confortando-nos, ora inquietando-nos. A leitura que inquieta é a mais pungente, talvez, pois é a que nos tira do chão, nos move a sítios antes não visitados, alhures. Por esse motivo, temas críticos, como a **banalidade do mal**¹, **testemunho**, **trauma** e **memória** sempre me interessaram, se pensarmos no viés da subjetividade que a narração literária pode emanar ao abordar tais assuntos, como o da Segunda Guerra Mundial, que sempre despertaram meu interesse. Certamente porque, quando criança, ouvi com frequência minha bisavó falar sobre esse período histórico. Minha família, descendente de imigrantes alemães, viveu as consequências do conflito mundial, sobretudo com a proibição de dialetos alemães, italianos e japoneses, durante a Era Vargas, no país.

Além disso, minha bisavó, Silda Behling, falava-me de seu irmão, soldado na década de 1940, no Quartel de Pelotas, o qual havia sido convocado para servir à pátria junto à Força Expedicionária Brasileira. Ela contava da noite em que sua família fez um jantar de despedida para o irmão, que embarcaria para a jornada bélica. Por mudanças repentinas, em último instante foi decidido que meu tio-bisavô seria um dos que não precisariam mais ir ao combate. Contudo, ouvir sobre a vida de meus antepassados foi para mim como aquelas narrações que se ouve dos mais velhos, dos **contadores de história**, que mesmo no caso da minha bisavó, que jamais viajou para longe, tinha muita experiência e vivência para relatar. Nesse sentido, não posso deixar de lembrar do meu bisavô, Ternold Klumb, que igualmente falava muito dos militares, pois também servira ao exército, porém, mesmo após uma pequena promoção, teve de desistir de sua aspiração pelo motivo de sua mãe ter falecido, e, assim, precisou voltar para sua casa e amparar a família. Também vejo no meu bisavô a figura do *contador de histórias*, de que tanto falava Walter Benjamin.

Levando minhas lembranças e interesses pessoais para a academia, em fevereiro de 2019, defendi minha Dissertação de Mestrado, na qual estudei o livro

¹ O conceito de banalidade do mal, para Hannah Arendt, refere-se ao ignóbil ato do não pensar, e não necessariamente a ambição ou desejo do mal. Nesse sentido, a filósofa aponta, com base em seu acompanhamento do caso de Adolf Eichmann, o quão banal pode ser a maldade, como uma consequência da recusa do indivíduo de se tornar responsável por suas ações em vieses variados, como na política, por exemplo.

Diário da Queda, de Michel Laub, e com ele o trauma geracional do pós-Holocausto através do testemunho do neto de um sobrevivente de Auschwitz.

A partir da pesquisa, novos assuntos passaram a me chamar atenção, como os estados de exceção, a técnica e sua reprodutibilidade, a noção de experiência e a história a contrapelo – de que muito falou Walter Benjamin em seus escritos –, e a loucura². Frente a isso, penso em continuar meu trabalho enquanto pesquisadora, voltando-me a essas temáticas. Escolho meu objeto de pesquisa: a tetralogia *O Reino*, de Gonçalo Tavares³, os também chamados livros pretos. Posso dizer que conheci o autor por acaso, entre 2016/2017, época que ingressava na Pós-Graduação. O primeiro livro de Tavares que li, escolhido pelo nome sugestivo *Uma menina está perdida no seu século à procura do pai* (2015) me envolveu por falar da Segunda Guerra, do Judaísmo, da memória e resistência, assuntos que eu estava disposta a estudar na academia. Outrossim, notei na escrita forte intertexto com as teorias que eu já estava lendo, como Hannah Arendt, Giorgio Agamben, Walter Benjamin, e, assim, passei a pesquisar mais obras de Tavares, até chegar à citada tetralogia, composta por *Um homem: Klaus Klump*, *A máquina de Joseph Walser*, *Jerusalém* e *Aprender a rezar na era da técnica*, elencados aqui em ordem cronológica.

Após fazer a leitura de todos os livros, decidi iniciar minha pesquisa de doutorado pelo último livro (*a contrapelo*), publicado no ano de 2007, intitulado *Aprender a rezar na era da técnica*. Neste intervalo de tempo, contudo, desde que inicio o doutorado até o momento de retomada da escrita da tese, fui surpreendida com a doença e morte de minha mãe, em março de 2021. Não obstante, vontade para desistir não me faltou, sobretudo por perceber que a vida é deveras mais urgente que o trabalho de elaborar pesquisas que dialogam com algo tão abstrato, mas urgente, como a literatura. Outrossim, trabalhando nas salas de aula, vendo o exercício da profissão como algo prático e modificável, também acabo me

² Buscaremos explicar essa temática embasados em Michel Foucault, obviamente, com sua *História da Loucura*, mas também pensamos em Walter Benjamin, que escreve sobre a loucura e associa os loucos ao paradoxo das experiências não-experienciáveis, as quais não podem ser comunicáveis. Em seu ensaio a respeito de *O programa da filosofia porvir*, o filósofo alemão estabelece um vínculo entre a loucura e a experiência da modernidade, já visitada por Charles Baudelaire, a quem também mencionaremos nesta tese.

³ No decorrer deste trabalho de doutorado, descobro que a tetralogia transformou-se em uma pentalogia, com a publicação de *Olhos d'Água*, em 2020, ainda não disponível no Brasil. Contudo, nosso objeto de estudo já havia sido definido em 2019, quando concorri à vaga no Doutorado do Programa de Pós-Graduação da UFPel. Nesse sentido, em toda nossa pesquisa, tratarei de *O Reino* como uma tetralogia.

distanciando dos devaneios e reflexões que provocam as horas a fio de pesquisa e apontamentos necessários para a construção de uma tese. A docência, essencialmente voltada a escolas públicas de ensino básico, nos chama para o agora. A força para continuar na Pós-Graduação, em momentos de dor e dúvida, falta; mas por acreditar na filosofia por vir de que tanto falou Benjamin, e acreditar na experiência como método e caminho para uma mudança sistemática, prossigo minha tarefa de doutoranda. Olho para minha pesquisa com afeto e lembro de minha mãe em cada palavra que escrevo, *porque ela jamais me deixaria desistir*. Em 2022, após uma pausa nesses estudos, retorno para meu projeto de pesquisa e continuo meu trabalho.

O escritor que escolho para trabalhar chama-se Gonçalo Manuel Albuquerque Tavares, nascido em Luanda, em Angola, o qual ainda pequeno muda-se para Portugal, o que lhe atribui o adjetivo pátrio português. Na literatura portuguesa, desde que publica seu primeiro livro em 2001, tem recebido significativo destaque e admiração. Seus livros, posso dizer, parecem constantemente promover reflexões sobre o ontem e o agora (ou o ontem dentro do agora), o que se justifica também por o escritor criar releituras de obras consagradas como a tragédia grega *Alceste*, de Eurípides (438 a.C.), que Tavares atualiza em *Os velhos também querem viver* (2014). Citemos também *Uma viagem à Índia* (2010), em cuja obra o autor promove uma conversa com a epopeia maior da terra lusitana, *Os Lusíadas* (1572), e ressignifica a viagem de Vasco da Gama com o personagem Bloom, que vivencia a odisséia. Uma prova de que seus escritos se complementam, de certa forma, é a aparição de trecho de *Uma viagem à Índia* em *Um homem: Klaus Klump*, na epígrafe desse último livro.

Nosso objeto de estudo é composto pelos já citados quatro livros: *Um homem: Klaus Klump* (2007 [2003]), *A máquina de Joseph Walser* (n/i [2004]), *Jerusalém* (2006 [2004]) e *Aprender a rezar na era da técnica* (2008 [2007]). Sinteticamente, todos os romances conversam com a ideia da supremacia da máquina sobre o humano, mas, particularmente, cada uma das narrativas desenvolve a sua história, sem estabelecer uma relação direta entre si, ainda que se mesquem alguns personagens dentre as narrativas que se direcionam para um contexto uno que pode ser pensado como o mal em sua totalidade, considerando uma crise não só da modernidade, mas da falha humana com a natureza e a razão instrumental. Por isso, pretendemos confrontar as personagens principais com as personagens das

histórias paralelas, que aparecem em todas as obras, bem como o enredo de cada uma, para que, no fim, marquemos o ponto que costure todas as narrativas dessa tetralogia, qual seja, a crise da técnica sobre a humanidade.

O *Reino* pode ser compreendido como uma “alegoria de Estados totalitários do passado e, de algum modo, do tempo presente” (Hatoum, 2008, In: Tavares, 2008, orelha do livro). Levando a conceituação de Milton Hatoum em consideração, podemos entender que os quatro livros que compõem o conjunto das obras, fazem referência aos temas com que nos propusemos a trabalhar, como estado de exceção, banalidade do mal, experiência e pobreza e o programa da filosofia por vir. Somando-se a isso, também podemos relacionar as leituras dos romances à loucura e ao mal-estar da civilização⁴.

Walter Benjamin acreditava que o método era caminho “indireto”, mas também o desvio. Por isso, a fim de não sermos categóricos e sim benjaminianos, iniciaremos a pesquisa falando do último livro de *O Reino*, o intitulado *Aprender a rezar na era da técnica*, no qual o ser humano é visto como uma “máquina que não tem alternativa” (Tavares, 2008, p. 18) e conhecemos personagens de uma família nomeada como um “pequeno estado monárquico” (Idem, p. 100), cujo rei é Friedrich Buchmann e os herdeiros são Lenz e Albert: esse um filho culto e sensível, aquele voltado à política e médico; o primeiro triunfa, em grande parte da narrativa, em sua realeza e o segundo sucumbe à indiferença familiar e à morte.

O médico na Era da Técnica é encarado como um habilidoso condutor de automóveis. O automóvel, esse, aguarda, serenamente, a chegada do seu dono - da mesma maneira que o cão doméstico; só que as máquinas não se afundam em tragédias existenciais quando o chefe não está. [...] A máquina é bem mais sensata. (Tavares, 2008, p. 29)

Lenz Buchmann ganha significativa relevância, um cirurgião, Dr. Lenz B, cuja “habilidade contida, concentrada na sua mão direita, bem apoiada por uma mão esquerda [...] ganhou fama em poucos anos” (Tavares, 2008, p. 29-30). Era como se

⁴ O mal-estar da civilização, para Sigmund Freud, no qual apoiaremos nossa análise em torno desse assunto, estaria, a grosso modo, relacionado à privação de prazeres imposta pela civilização, que, para o psicanalista, é sinônimo de cultura e antônimo da barbárie. Contudo, uma vez que Freud estabelece que o homem é um animal, isto é, faz parte da natureza e por isso possui instintos animais, não vê como negativa essa contenção das ações dos indivíduos, mas esclarece que é necessário que se encontrem novas alternativas para a realização pessoal, como buscar realização através do trabalho ou da arte, o que, conseqüentemente reduziria os desejos primitivos dos seres humanos.

sua mão direita fosse coberta por “uma aura, uma cintilação não científica; [...] o toque último que nos casos extremos salva” (Idem, p. 30). A figura do médico aparece mais uma vez em *Jerusalém*, com a personagem de Theodor Busbeck. Esse profissional, um pouco diferente do médico Buchmann, apreciava também a *alma*.

- Ninguém vê o que o outro vê - murmurou o médico Theodor. - Temos de acreditar no que nos dizem.
- ... diz ver a alma.
- Excelente! - exclamou de imediato o jovem médico Theodor. - É um luxo, pode dizer-se. Por enquanto, nós os médicos, só temos aparelhos para ver os rins e materiais semelhantes; tudo mesquinho. Se a sua filha vê a alma, ótimo. É o que se chama de ver bem ao longe! (Tavares, 2006, p. 28).

Não há como pensar em aura sem pensarmos em um ponto de vista benjaminiano, e, dessa forma, em Benjamin, a aura seria a essência da obra de arte. Todavia em *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, o próprio filósofo pontua que esse fenômeno não é exclusivamente voltado à arte, “podendo ocorrer, por exemplo, numa paisagem, que aparece num filme aos olhos de um espectador”. (Benjamin, 2012, p. 182) Contudo, há algo essencialmente ligado à obra de arte: a autenticidade. A era da técnica possibilitou que o “processo de reprodução das imagens [...] [tenha experimentado uma] aceleração que começou a situar-se no mesmo nível que a fala” (Idem, p. 181). Nessa propagação, por mais que seja feita a reprodução perfeita do original, “um *elemento* está ausente: o aqui e agora da obra de arte, sua essência única, no lugar em que ela se encontra” (Idem, p. 181) e, com isso, se perde a autenticidade, a história, o testemunho.

Se a atrofia da aura acontece na era da técnica, podemos dizer que a aura afasta-se do meio artístico para habitar o mundo da máquina, no qual Dr. Buchmann é sinônimo de excelência; “não tratamos aqui de sentimentos, dissera uma vez Lenz, tratamos de veias e artérias, de vasos [...], de inchaços”. (Tavares, 2008, p. 30)

O conceito de experiência acompanha o de aura: ambos estão associados à ideia do aqui e agora relacionado ao ontem, ao passado, e a arte é primordial nesse sentido, pois sempre carrega consigo o testemunho da história, o momento que insiste em ser fugaz no presente. A técnica não; essa faz questão de ser exata, imediatista, futura.

Claro que se começava a entrar num novo mundo. Uma acção mais poderosa deitara abaixo os deuses; **o brilho das coisas era já o brilho exclusivo das coisas**, uma fogueira tinha luz devido à sua matéria concreta, o divino já não era um elemento que *ilumina ainda mais*, era simplesmente uma outra coisa, fora já da oposição claro/escuro. A eletricidade, dizia Lenz, tornara ridículas certas intuições sobre o divino. Não se pode confundir o que mete medo e respeito com uma eletricidade potente (Tavares, 2008, p. 31, grifo nosso).

Esse *brilho das coisas*, que já não é mais procurado em sentimentos, emoções e experiências, ficou voltado à máquina. Em *A máquina de Joseph Walser*, há muitos diálogos entre os personagens que corroboram com esse ponto de vista. “Ser feliz já não depende de coisas que vulgarmente associamos à palavra Espírito. Depende de matérias concretas. A felicidade humana é um mecanismo” (Tavares, 2015, p. 18), dizia o narrador.

Se a felicidade individual depende destes mecanismos e a torna também previsível, a existência será redundante e desnecessária: não haverá expectativas, luta ou pressentimentos. **Fala-se em máquinas de guerra, mas nenhuma máquina é pacífica, Walser** (Tavares, 2015, p. 19, grifo nosso).

Gonçalo Tavares tem explorado, na literatura, o universo do divino, bem como o da técnica. Em *Os velhos também querem viver* (2014), percebemos essa supremacia da máquina sobre o humano, o que enaltece a precisão daquela e a fragilidade desse. Em um estudo realizado por mim e pelo Prof. Helano Ribeiro, dialogamos sobre essa novela que atualiza *Alceste* (2006) e percebemos que o narrador realça a ideia de que a vida atual corrobora para os problemas do passado, sobretudo coletivos, que se perpetuam na história.

A modernidade acentua ainda mais a percepção de experiência que acolhe como regra o matematicamente verificável o que colabora para uma vida cada vez mais sem sentido, transformando a vivência em apenas um aglomerado de dias que passam, com os quais não se aprende nada significativo, uma vez que o prestígio do mundo atual está na tecnologia e no experimento de laboratório (Penning, Ribeiro, 2021, p. 450).

Seria em uma contraproposta, em um viés benjaminiano, que veríamos a virada de chave, na história a contrapelo como afirmava Walter Benjamin. Na

valorização da experiência e da consciência sobre o tempo passado e presente é que se chegaria a um amanhã de redenção⁵.

O *Reino* traz esse chamado para a aura que tem se perdido na humanidade, apesar de evidenciar a máquina na sociedade. Nesse complexo, o que está acima da dinastia dos Buchmann, os personagens principais do romance, é a era da técnica, que de forma antagônica se assemelha à proposta de Tavares quando decide trazer essa conexão entre passado e presente, a fim de estabelecer essa criticidade que a indústria cultural e a existência vertiginosa do século XXI insiste em não considerar.

Os estados de exceção igualmente são mencionados e, ao que percebemos na leitura e análise dos textos, todo o cenário em que acontecem os enredos é permeado de armas, destruição, turbulências, como analisaremos em um capítulo desta tese. Em *Um homem: Klaus Klump*, esse contexto de guerra fica muito evidente, como na página 8, em que lemos que o amor de dois personagens estava inacabado, “porque entretanto havia começado a guerra. A guerra interrompe” (Tavares, 2007, p. 18).

[...] os tanques entravam na cidade. O som militar entrava na cidade e a música calma escondia-se na cidade. Alguém furiosamente na rua tentava vender os jornais. Os tanques entravam na cidade, as notícias aceleravam no papel (Tavares, 2007, p. 8).

As narrativas apresentam uma escrita semelhante, com enredos fragmentados, mistura de narrações, ora narradores em primeira pessoa, ora em terceira, no entanto, muitas vezes, sem demarcar a troca de discursos. As personagens compartilham de características em comum, como profissões, pensamentos sobre os dias, a indiferença para com os acontecimentos cotidianos.

Também encontramos referências entre as narrativas de *O Reino*. Em muitos momentos, percebemos o narrador mencionar personagens de outro romance da tetralogia, por exemplo, como em *Jerusalém*, na página 72, em que percebemos a presença da personagem Johana, de *Um homem: Klaus Klump*. A fim de citar outra ocorrência, lembremos de *Aprender a rezar na era da técnica*, em que, na página 50,

⁵ O termo redenção está intimamente ligado aos estudos benjaminianos e Walter Benjamin acreditava que significaria o momento em que se pudesse viver em uma sociedade mais justa, igualitária, com felicidade terrena para todos os indivíduos, como se visualiza com a chegada do Messias no Dia do Juízo Final.

encontramos o personagem Joseph Walser, aparecendo ao hospital em que trabalhava Lenz Buchmann para receber cuidados médicos por conta de um acidente em seu trabalho com máquinas. Além disso, em todos os livros, é perceptível o envolvimento com trabalhos técnicos e a conjuntura bélica existente no contexto de cada história.

O que descrevemos nesse último parágrafo, comprova a relação existente entre as obras da tetralogia e corrobora com a ideia que pretendemos defender ao final desta tese de doutorado: encontrar o ponto que costure as narrativas de *O Reino* entre si.

De modo a sistematizar nossa pesquisa, optamos por escrever sobre todas as narrativas em todos os capítulos, observando, ao final, o fio que as une entre si, pois entendemos que juntas elas formam uma unidade só de significado. Contudo, de alguma forma, precisaremos determinar o ponto de partida para o trabalho e, dito isso, iniciaremos nossa pesquisa pelo final, pensando que é no fim (atual) que poderemos encontrar o ponto que carrega as narrativas anteriores (passado), como já explanava o filósofo de Frankfurt. A propósito, grande parte de nosso arcabouço teórico pertence à Escola de Frankfurt, a exemplo de Walter Benjamin e Theodor Adorno. Outrossim, muitos outros estudiosos que embasaram nosso estudo, como Jeanne Marie Gagnebin, Giorgio Agamben, Didi-Huberman, também se vinculam à tal Escola de forma indireta, por serem discípulos dos frankfurtianos.

Cabe lembrar que a Escola de Frankfurt, criada no início do século XX em meio ao cenário tumultuado em vista da Primeira Grande Guerra, intencionava questionar o positivismo e os avanços técnico-científicos, valorizando releituras do marxismo do século XIX, sobretudo através do pensamento de que o **esclarecimento** proporcionado pelo conhecimento em contraposição entre passado e presente.

Enfim, em alguns momentos, pode se pensar que dentre as quatro obras estudadas, uma ganhou destaque, o que pode ser verdade, já que a fusão das narrativas nos leva a uma urgência em (re)aprender a rezar na era da técnica, isto é, a valorizar a razão empírica, a recuperar o olhar dionísico sobre as vivências, experiências e coletividade.

1 Aura, experiência e modernidade: *Aprender a rezar na era da técnica*

Em meados do século XIX, através do Positivismo na Filosofia, sobretudo com os ideais de Auguste Comte, na Europa, a ideia de progresso começou a ser associada à ciência, isto é, aos avanços prováveis cientificamente. Nesta época, consolidava-se também o sistema capitalista voltado à indústria, fortalecido anteriormente pelo mercantilismo e pelas grandes navegações. A sociedade, nesse contexto, passava a apreciar a pesquisa e a objetividade, o que trouxe avanços significativos em muitas áreas, como o desenvolvimento de grandes tecnologias e tratamento para doenças.

Para o cientista social Renato Cancian, “o prestígio do racionalismo e do conhecimento científico foi tão dominante naquela época que subordinou o pensamento filosófico à ciência” (Cancian, 2021, p. 6), tendo à filosofia pura restado insignificantes grupos acadêmicos em que se difundiam reflexões que não apenas as voltadas à ciência experimental. Como falou Cancian, “foi neste contexto intelectual que Comte desenvolveu um sistema filosófico chamado positivismo” (Cancian, 2021, p. 6). Giorgio Agamben, em seu texto *Infância e História: ensaio sobre a destruição da experiência*, que “em um certo sentido, a expropriação da experiência estava implícita no projeto fundador da ciência moderna” (2005, p. 25).

A ideia da ciência positivista era a de buscar uma verdade precisa, com base na objetividade e distanciando-se do juízo de valor que poderia ser resultado de pensamentos e experiências pessoais dos cientistas. No entanto, pensar que a experiência habitava somente os laboratórios e a mente dos pesquisadores, corrobora para o que Walter Benjamin irá chamar, em princípios do século seguinte, de experiência e pobreza. Agamben, atualizando os escritos do alemão, diz por sua vez que “todo discurso sobre a experiência deve partir atualmente da constatação de que ela não é mais algo que ainda nos seja dado fazer” (Agamben, 2005, p. 19).

Benjamin, em muitos de seus estudos, falou em experiência, mas de forma mais precisa, escreveu acerca do tema pela primeira vez no ensaio “Experiência e Pobreza” (1933) e depois em “O Narrador” (1936), traduzido por alguns estudiosos do filósofo como “O Contador de Histórias”, ensaio no qual o frankfurtiano adiciona novas ideias ao texto já publicado em 1933. Quando Benjamin fala em experiência, ele se refere à autoridade emanada das vivências dos indivíduos, os quais podiam relatar suas histórias e encontravam legitimidade nessas narrações.

A experiência em *vias de extinção* é um fenômeno multifatorial, mas Benjamin associava à ascensão da burguesia, à consolidação do capitalismo, ao surgimento do romance e, conseqüentemente, à Modernidade. Em vista do exposto, dissertaremos, neste capítulo, sobre o avanço da ciência e da consequência que esse *progresso* relegou à(s) experiência(s), estudando as narrativas da tetralogia de Gonçalo Tavares, intitulada *O Reino*, cujas narrativas são *Um homem: Klaus Klump*, *A máquina de Joseph Walser*, *Jerusalém* e *Aprender a rezar na era da técnica*. Como arcabouço teórico, guiaremos-nos, sobretudo, por teorias desenvolvidas pelos estudiosos da Escola de Frankfurt, como Walter Benjamin e Theodor Adorno, para pensar a respeito de experiência, de linguagem, de emancipação política. Igualmente, debruçaremos-nos nas teorias dos leitores de Benjamin e Adorno, como Giorgio Agamben, Jeanne Marie Gagnebin, Márcio Seligmann-Silva.

1.1 Transcendentalismo, coletividade e história: o desaparecimento da aura na modernidade e a experiência em vias de extinção

Pensar o conceito de experiência a partir de Benjamin, nos abre um horizonte de novas perspectivas para a discussão por uma ética da memória. Para Benjamin, ela não pode ser relegada ao único saber científico matematicamente provável, excluindo de seu campo subjetividades e singularidades. Defendemos que é válido o resgate de uma experiência como lugar do sonho, da fantasia, do não-provável, a saber, como uma contraproposta à leitura do conceito de experiência kantiano baseado na física/matemática de Newton.

A religião entra na vertente do improvável, do não aceitável como vetor de decisões na modernidade. Esse dilema é vivenciado na narrativa de *Aprender a rezar na era da técnica*, na personagem do médico Buchmann, que repudiava as crenças a sua volta. Na sala de cirurgia, Lenz irrita-se com uma enfermeira que aparentava certo nervosismo no local, “tal que a fazia esquecer tudo o que aprendera; baralhar todos os movimentos. Assim, depois de um gesto desastrado, Lenz gritou para a enfermeira: Não!” (Tavares, 2008, p. 44).

Se não sabe pegar no bisturi nem mexer com acerto nas máquinas - disse - saia desta sala. Saia! - gritou mesmo. Não precisava dela, da sua irracionalidade. Que vá rezar lá fora. Ali não, ali era outra coisa. E a enfermeira teve de sair da sala (Tavares, 2008, p. 44).

Buchmann pensava que para lidar com catástrofes, era necessário determinação, coragem e certezas. “Lenz não tinha ilusões acerca da terra que pisava: havia entre a natureza e o homem um ponto de ruptura que há muito fora ultrapassado” (Tavares, 2008, p. 46).

Existia uma luz nova nas cidades, a luz da técnica, luz que dava saltos materiais que antes nenhum animal conseguira dar; e essa nova claridade aumentava o ódio que os elementos mais antigos do mundo pareciam ter guardado, desde sempre, em relação ao homem. [...] Mas o que era ordem para a natureza era estranho para a cidade. [...] Lenz não confiava na natureza (Tavares, 2008, p. 46).

A oposição entre natureza, que podemos entender como o natural, o incerto, e a cidade, a qual certamente pode ser vista como a técnica, a modernidade, aparece constantemente na escrita de Gonçalo Tavares. Com efeito, cabe citar outra de suas obras, intitulada *Os velhos também querem viver* (2014), na qual conhece-se a atualização da narrativa de Alceste (2006), do escritor grego Eurípidés, onde se presencia a Guerra de Sarajevo e a morte anunciada de forma cada vez mais mecânica, propondo mais uma vez essa ruptura entre o natural e o prático. Tal qual o escrito grego, a novela-poema de Tavares mantém as personagens e o enredo: Admeto será levado pela Morte, mas estará salvo se alguém for em seu lugar. Alceste vai e Admeto fica. “Alceste morrerá para que Admeto possa ficar vivo. É esta a história” (Tavares, 2014, p. 9).

Júlia Studart, em sua tese de doutorado, ao pesquisar sobre determinadas obras de Gonçalo Tavares, irá ressaltar que sua literatura é como um corpo que dança. Em suas palavras, temos “a literatura como um corpo-dançarino entre a ficção e o ensaio e como um pensamento sucessivo de um passado reminiscente que se apresenta no presente ativo como resistência no mundo agora” (Studart, 2012, p. 7).

Ao estabelecer esse limiar entre espaço/tempo, passado/agora, teoria/ficção, o escritor comporia a chamada literatura centáurica, da qual Theodor Adorno, Friedrich Nietzsche, Michel Foucault, Walter Benjamin e outros teóricos teriam pertencido. Esse conceito de centauro é como compreender a literatura “como uma possibilidade de penetração no espaço cercado e imunizado que o homem contemporâneo procura habitar sob a membrana do reino mercantil” (Studart, 2012, p. 290).

É o que Tavares busca trazer em sua obra: sempre o confronto entre o presente, com referências ao passado – a partir de novas personagens com nomes análogos aos de determinados personagens da história – e questionar esse mesmo hoje através da técnica que se apropria da modernidade. Por isso, em muitos de seus textos, como *Alceste*, encontramos um enredo já conhecido, mas que vem como convite para ser ressignificado. Em *Aprender a rezar na era da técnica* percebemos uma grande semelhança entre o nome da personagem principal, Buchmann, com Eichmann - objeto de nossa teoria, o que proporciona continuidade a nossa premissa, porque a semelhança entre os nomes pode, inclusive, não ser acidental. Além dessa correspondência, encontramos uma aproximação entre Joseph Walser, personagem de *A máquina de Joseph Walser*, com Robert Walser - escritor suíço do século XIX e XX e estudado por Benjamin.

A era da técnica carrega a mácula do cientificismo, da corrente positivista que no século XIX determinou que até mesmo a simplicidade da vida devia ser examinada e comprovada. A natureza não acompanhou essa mudança, mas a ambição humana sim; Lenz Buchmann sabia disso: “não havia uma única diferença histórica entre o vento que ele podia agora perceber da janela do hospital e o vento que tocara no rosto de um imperador romano” (Tavares, 2008, p. 47). A ressignificação da existência estava acontecendo tão somente na percepção humana das coisas. Aproximemos essa constatação do Paradoxo do Navio de Teseu⁶, e pensemos que essa negação da mudança é, também, uma negação da própria filosofia.

E esta imutabilidade não era um sintoma de fraqueza. Pelo contrário a impermeabilidade à história, à mudança das condições era a grande arma da natureza e, nesse sentido, aí residia o seu perigo: a ponta que queimava. [...] Nem um sentimento novo surgira na geração de Lenz. Existiam, ao contrário do que dizia a frase bíblica, coisas novas sob o sol, o que não existia era algo de novo sob a pele (Tavares, 2008, p. 47).

O narrador de *Aprender a rezar na era da técnica* entende a natureza como um meio imutável, ou, em suas palavras, “a natureza, aliás, não tinha história, tudo se repetia” (Tavares, 2008, p. 47), algo cíclico. O que havia mudado eram os

⁶ O Paradoxo do Navio de Teseu é uma reflexão filosófica acerca do seguinte ponto: se um navio trocar todas suas peças ele continuará sendo o mesmo navio ou será um novo navio? Permanece a questão, levantada por grandes filósofos nos mais variados tempos, como Aristóteles e Heráclito, por exemplo.

homens; a natureza ainda não tinha inventado a roda, mas os homens já haviam construído aviões de grande velocidade (Idem). Pensemos na ideia de que a humanidade teria avançado, contudo desvinculado-se de sua essência, daquilo que a compõe desde os tempos primitivos, ou seja, de sua natureza. Por natural, entendemos aquilo que é espontâneo, que pertence a todos; se na contemporaneidade de Lenz Buchmann os seres humanos *libertaram-se* da natureza, entendamos que eles tenham se emancipado de sua capacidade mais humana: a arte de narrar, da qual a noção de experiência é consequência direta.

O médico, nesta mesma alegoria, passa a ser um condutor de máquinas. Cuidar de vidas recebe um caráter prático: “não tratamos aqui de sentimentos, dissera uma vez Lenz, tratamos de veias e artérias, de vasos que rebentam e que devemos recuperar [...] O bisturi dentro do organismo procurava reinstalar uma ordem que fora perdida” (Idem, p. 30-1).

Lenz é cirurgião, o Dr. Lenz B., e a sua habilidade contida, concentrada na sua mão direita, bem apoiada por uma mão esquerda que faz de observador especializado, ganhou fama em poucos anos. A sua mão direita tem uma **aura**, uma cintilação não científica; um dedo suplementar, digamos, dedo invisível que dá o toque último que nos casos extremos salva (Tavares, 2008, p. 30, grifo nosso).

Pensar em aura é evocar Walter Benjamin. Em 1935, quando escreve o ensaio “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, o filósofo conceitua o que vem a ser aura, um elo entre o aqui e o agora ou, em outras palavras, uma conexão com o histórico. Benjamin pensou tal definição considerando o contexto da obra de arte e, por isso, criticava a era da reprodutibilidade técnica, uma vez que o ponto principal estava ausente nas cópias. A cada duplicação, mais se perdia a aura.

O frankfurtiano sabia que a obra de arte sempre havia sido reprodutível. Assim, “o que os homens faziam sempre podia ser imitado por outros homens. Essa imitação era praticada por discípulos, em seus exercícios, pelos mestres, para a difusão das obras, e finalmente por terceiros, interessados no lucro” (Benjamin, 2012, p. 180). No entanto, com a invenção da litografia, máquina revolucionária para o contexto, se viu uma reprodução de imagens e obras de arte em massa, o que “permitiu às artes gráficas pela primeira vez colocar no mercado suas produções não somente em massa, como já acontecia antes, mas também sob a forma de criações diariamente sempre novas” (Benjamin, 2012, p. 180-1). Theodor Adorno, um pouco

mais tarde, em *Dialética do Esclarecimento* (2014), denominaria essa cultura massificada, chamando-a de indústria cultural, termo esse que até os dias atuais é bastante apreciado. Essa ligação direta entre a cultura e o capital, volta ao que Benjamin pensava quando dizia, em um dos seus últimos escritos, já na década de 1940: “nunca houve um documento da cultura que não fosse simultaneamente um documento da barbárie. E, assim como o próprio bem cultural não é isento de barbárie, tampouco o é o processo de transmissão em que foi passado adiante” (Benjamin, 2012, p. 245).

A aura do médico de Lenz Buchmann não tem relação com a obra de arte, mas iremos aproximá-la de outro propósito. Para tanto, pensemos que Benjamin acreditava que, quando a obra de arte saía da esfera de sua aura, ela adentrava o âmbito da política. Assim, entendemos que a mão do médico parece simbolizar esse caminho político, até mesmo por representar a potência que seu próprio ofício propõe: fazer viver ou morrer. Além do mais, somos levados a interpretar essa aura como política pelo fato de o narrador utilizar as palavras direita e esquerda.

Tal referência à direita e à esquerda aparece novamente em *Jerusalém*, quando lemos que Dr. Theodor Busbeck pensou, “misturando em um único pensamento, tendências médicas e místicas [...]” e “dobrou a perna direita e depois a esquerda” (Idem). *Um homem: Klaus Klump* também menciona o termo direita, quando lemos que Klaus Klump apertava em sua mão direita um caco de vidro, com força, o que fez sua mão direita sangrar” (2007, p. 47). Em *A máquina de Joseph Walser* a referência aparece pontual: um acidente com a máquina que operava na fábrica: “a amputação do dedo indicador da mão direita tirava-lhe qualquer hipótese de manobrar com segurança a máquina onde trabalhava já há vários anos (Tavares, 2015, p. 93)”. Contudo, ainda restava ao operário, a outra mão: “na mão esquerda mantinha as catorze falanges com que havia nascido” (Tavares, 2015, p. 86).

Seguindo esse raciocínio, imaginemos que o Dr. B., com a medicina, representa essa aura que hoje não é mais sinônimo de ritual ou místico, mas algo relacionado à práxis. O narrador nos diz que é uma aura não científica, porém é a aura da praticidade, não está ligada a um bem maior ou tradição, é a potência de curar realizada sem maiores proporções, não há um significado divino na vida que espera o atendimento do médico, e tampouco na existência do ser que opera.

O estudioso da escola de Frankfurt, nesse mesmo ensaio, nos convida a pensar sobre a diferença existente no papel da obra de arte na pré-história, na

antiguidade, na era medieval e, posteriormente, na idade moderna e contemporânea. Como ponderou Benjamin, as pinturas rupestres, por exemplo, existiam para que não fossem vistas, mas produzidas, quase como uma ideia de magia. Depois, na idade média, era necessário que se fosse a um templo ou museu para contemplar o objeto artístico. Na modernidade, essa obra artística sai do seu local de culto, para invadir o dia a dia dos homens, isto é, existe o oposto. No entanto, não há mais relações que mantenham a historicidade dessa produção, ela é reproduzida sem fim e já pelo ínfimo propósito de *vender*.

A vida, nas mãos de Lenz Buchmann, toma o lugar da obra de arte, que não é mais criação divina, tampouco vista como um rito. Como vemos no ensaio citado,

os temas dessa arte [para fins de contemplação], eram o homem e seu meio, copiados segundo as exigências de uma sociedade cuja técnica se fundia inteiramente com o ritual. Essa sociedade é a antítese da nossa, cuja técnica é a mais emancipada (Benjamin, 2012, p. 188).

Esse novo lugar da aura, que agora despiu-se do mistério, é o lugar também da vida contemporânea. “Ao se emancipar dos seus fundamentos de culto, na era da reprodutibilidade técnica, a arte perdeu para sempre qualquer aparência de autonomia” (Benjamin, 2012, p. 190). De maneira análoga, a vida - aqui no lugar dessa arte - representada pela aura do médico, pela potência prática da existência, emancipou-se de sua historicidade, mas também de seu vínculo com o improvável, do mágico, tornando-se mecanizada.

Sandra Isabel Cunha de Sousa, cuja dissertação de mestrado⁷ é destinada à análise de *O Reino*, escreve que “no mundo pós-moderno, os homens são números. Não importa o corpo em análise, mas sim o espaço que ocupa. Tudo se resume ao espaço e ao corpo que ocupa esse mesmo espaço: no fundo, corpo e espaço são um só” (Sousa, 2012, p. 65). Além do mais, também não há lugar para moralidades, já que essas são como o vento. Citando Pedro Eiras⁸, também estudioso da obra de Gonçalo Tavares, a pesquisadora diz que a moral é como o vento:

⁷ Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Letras e Ciências Humanas da Universidade de Minho, em Braga, Portugal, sob o título **Do Corpo e do Mal n'O Reino de Gonçalo M. Tavares**, defendida no ano de 2012.

⁸ Pedro Eiras escreveu um livro intitulado **A Moral do Vento: Ensaio sobre o corpo em Gonçalo M. Tavares**, publicado em 2006, em Português, no qual desenvolveu estudos sobre a obra tavariana.

O vento não pode escolher, só pode ter lugar, por causa do bater de asas das borboletas do Chile e da Austrália, etc. Mas eis a sua moral cumprida, contudo sem mérito, a sua santidade inteira, todavia sem alteridade: ele toca na água. Santidade física do existir do vento: eis como ele diz sim ao mundo, como lhe pertence⁹ (Eiras *apud* Sousa, 2012, p. 65).

Nesse sentido, o que toma outra forma, na era da técnica, é a crença, que agora é retirada do indivíduo comum, da natureza inexplicável do ser humano em si como essência. Em seus escritos de 1933, Walter Benjamin diz que “uma forma completamente nova de miséria recaiu sobre os homens com esse monstruoso desenvolvimento da técnica” (Benjamin, 2012, p. 124). É como se a humanidade, ao almejar tanto conhecimento e ambicionar demasiadas glórias, tivesse menosprezado a sabedoria mais primitiva de todas, o experimentar. Ficamos pobres. “[...] Qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós?” (Idem).

Em toda tetralogia de Tavares, a máquina aparece com solidez, sempre em contraponto aos cenários retratados em cada obra. *Um homem: Klaus Klump* retrata sobretudo a vida em um estado de sítio, onde a técnica é sinônimo de guerra, tanques e destruição em massa.

Os tanques passam nas ruas. As ruas têm o nome dos nossos heróis. Eles não conhecem a língua: não sabem dizer o nome. Tropeçam na pronúncia, não conseguem acentuar as sílabas. (Tavares, 2007, p. 10).

No contexto de *A máquina de Joseph Walser*, igualmente vemos a fascinação pelas armas e, em contrapartida, a repulsa pela linguagem: “há menos frases na cidade, o que é estranho, porque há mais pessoas. Começa-se a ter medo da boca que fala [...]” (2015, p. 51). Walter Benjamin, em um conciso ensaio sobre linguagem, defende que ela é a essência de todas as coisas e a entende como a ligação espiritual de cada ser humano. Em suas palavras, “a existência da linguagem estende-se não apenas a todos os domínios de manifestação do espírito humano, ao qual, num sentido ou em outro, a língua sempre pertence, mas a absolutamente tudo” (Benjamin, [1916], p. 50-51). Se Benjamin defende que a arte de narrar é a

⁹ Citação presente em EIRAS, Pedro. **A moral do vento**: Ensaio sobre o corpo em Gonçalo M. Tavares. Lisboa: Editora Caminho, 2006, p. 45.

construção da experiência, então, nesse sentido, a experiência é resultante da linguagem. *Os tanques não conhecem a língua*, eles não remetem à experiência.

Mas Klaus Klump, personagem principal, almeja confrontar o governo vigente, não com guerra, mas com livros, é editor de livros, “quer fazer livros que perturbem os tanques em definitivo” (Tavares, 2007, p. 10). O narrador, contudo, atenta para a necessidade de reagir e lembra que “a vida em guerra só tem dois sentidos: com eles ou contra eles. Se não queres morrer beija as botas do mais forte, é isto” (Idem, p. 13).

Em determinado momento de *Um homem: Klaus Klump*, nos é possível estabelecer uma alegoria que embasa o que defendemos acerca da linguagem, experiência e máquina. Em um contexto de guerra, o narrador explana sobre o que vê na cidade, salientando que “na paisagem as máquinas substituíram os animais” (Tavares, 2007, p. 33).

As máquinas não deixam fezes nos passeios. Antigamente as mulheres enjoavam-se com os excrementos que os cães deixavam no passeio. Diziam que os donos não tinham educação. Hoje as mulheres enjoam-se quando cinco soldados entram em casa e pegam nelas e as violam, um soldado e depois outro (Tavares, 2007, p. 33)

Em todo *O Reino*, fica evidente a contraposição de Gonçalo Tavares entre a técnica e a falta de experiência que se agravou em função daquela. Sousa, na já citada dissertação de mestrado, afirma que na tetralogia, fica evidente “a ideia da não separação dos elementos, materialmente diferentes mas que comunicam entre si, parece-nos bem fundamentada a partir das experiências das personagens” (Sousa, 2012, p. 73). Tais elementos fundidos seriam o mundo interno/externo, matéria orgânica e técnica e esse cotejo faz sentido ao analisarmos o bisturi como uma extensão de Dr. Lenz Buchmann, em *Aprender a rezar na era da técnica*, a própria máquina de trabalho de Walser, em *A máquina de Joseph Walser*, a necessidade de penetrar máquinas com agulhas na personagem de Catarina, em *Um homem: Klaus Klump*. Entretanto, em *Jerusalém* vemos uma busca, pela personagem Mylia, na fusão de seu corpo com uma Bíblia, representando uma ligação diferenciada com o mundo externo, a pensar nos demais personagens e enredos que objetivam uma conexão com a técnica.

Cabe lembrar, assim como escreveu Sousa, que as narrativas apresentam forte ênfase para as extremidades dos corpos dos personagens. Para a pesquisadora, “as mãos seguem o movimento da máquina, subordinam-se aos seus gestos, depois do seu papel predominante de ligação do coração maquinal ao mundo” (Sousa, 2012, p 75). Nesse sentido, as mãos ligam-se à técnica, mas os pés, como representação de um apoio ou sustento, denotam o vínculo com a terra, a natureza e o carnal do ser humano. Contudo, nesse conflito entre a máquina e o indivíduo, “a frieza do mundo moderno que tudo consome, consome a existência do próprio homem” (Idem).

Somando-se ao exposto, dizemos que a técnica é uma temática relevante para Tavares, porque em outras de suas narrativas igualmente encontramos essa problemática, a exemplo da já citada novela-poema *Os velhos também querem viver* (2014) e do romance *Uma menina está perdida no seu século à procura do pai* (2015). Em *Jerusalém* (2006), entendemos que a experiência é percebida como algo que foi roubado do ser humano, dos indivíduos comuns. O personagem Theodor Busbeck acredita que para este indivíduo, “de vontade e músculos normais, faltaria ainda a normalidade espiritual” (2006, p. 55). Para o médico,

então, o homem normal, o homem saudável, vai à procura do ladrão e do objecto roubado, mas neste caso, ele não percebe aquilo que lhe foi roubado, não conhece a forma e o conteúdo da substância que agora lhe faz falta (Tavares, 2006, p. 55-6).

Na narrativa de *Um homem: Klaus Klump*, vemos o narrador levantar questionamentos sobre os saberes que importam: “e ninguém quer aprender coisas científicas se não forem úteis” (Tavares, 2007, p. 45). Para o narrador da obra, “tudo o que não explode é ciência inútil nestes anos. O conhecimento de leis da física permite que rastejes melhor e mais rápido, ou não? As armas são o que resta de uma série de instrumentos e experiências” (Idem).

Já em *A máquina de Joseph Walser* (2015), observamos o narrador dizendo ao operário Walser que “as diferentes gerações mecânicas, a sua História, Walser: progridem. Tal como as nossas ideias. Mas as máquinas começam a ter autonomia, as ideias não” (Tavares, 2015, p. 17).

O termo autonomia, presenciado frequentemente nas obras literárias que lemos para esta tese e no arcabouço teórico selecionado, pode ser entendido como

consciência e emancipação. Quando Theodor Adorno propôs a ideia de autonomia da arte, sua teoria dialogou com o que Benjamin havia escrito sobre a aura, entendendo que ambos estudos percebiam a arte sendo retirada do seu lugar de contemplação, sendo encontrada agora como produto. Luciano Gatti, doutor em filosofia e professor da UNIFESP, publicou um artigo em 2014, no qual estuda a interpretação de Adorno a respeito da peça *Fim de Partida*¹⁰ (1957), do francês Samuel Beckett. Para Gatti,

o conceito de autonomia não se refere aqui somente ao esforço da obra de arte em negar finalidades externas a ela, como as do mercado, em vista do desenvolvimento de sua lógica imanente, fenômeno este analisado por Adorno em reflexões que vão da música nova à indústria cultural. A autonomia circunscreve também a objetivação da obra de arte como artefato (GATTI, 2014, p. 580).

Os narradores de Tavares, em *O Reino*, percebem que as máquinas estão adquirindo uma autonomia, mas essa, em contrapartida, falta à humanidade atual. Cotejando mais uma vez a obra de arte à ideia de homem, além do artefato artístico, agora o indivíduo também se emancipa dessa tradição. Conforme o professor Gatti,

a defesa da autonomia depende do conceito de obra de arte: por um processo imanente de formalização, ela adquire este caráter paradoxal de coisa que a liberta do domínio do produtor e a disponibiliza à apropriação alheia, seja pelo mercado, seja pelo receptor ou ainda pelo intérprete ou encenador, como nos casos da partitura e do drama (GATTI, 2014, p. 580).

A arte, dessa forma, adentra a esfera política, como também o ser o faz. Citando mais uma vez o pesquisador Luciano Gatti, dizemos que “a obra de arte é aqui um objeto como qualquer outro, socialmente produzido e alienado de seu produtor” (Gatti, 2014, p. 40-1). Se estamos pensando no indivíduo, o produtor deve ser visto como a tradição, a qual vem a ser um conjunto que abarca a religião, a linguagem, a experiência, a memória, a própria natureza, e da qual o homem comum busca constantemente se afastar.

¹⁰ Peça escrita após grandes catástrofes do século XX, reflete sobre as relações humanas e a destruição consequentes do nazifascismo.

Walter Benjamin escreveu que nós, enquanto humanidade, ficamos pobres por ter abandonado todo o patrimônio humano¹¹, empenhando-o a um centésimo de seu valor em troca da miúda moeda do atual. Voltemo-nos a *Um homem: Klaus Klump*, onde lemos “na paisagem as máquinas substituíram os animais” (Tavares, 2007, p. 33). Os cães que deixaram de frequentar a cidade, remetem à natureza e à tradição. Todavia, o que se percebe é que, nessa sociedade que se priva do *natural*, a crueldade toma proporções maiores: “um homem analfabeto está atrás de uma máquina que pode matar cem pessoas de uma vez” (Tavares, 2007, p. 33). Hoje, a experiência sequer é necessária para desempenhar quaisquer tarefas do cotidiano.

Um sintoma de que as narrativas compartilhavam dos mesmos cenários pode ser percebido na página 36 de *A máquina de Joseph Walser*, em que o narrador fala de um cavalo que está morto na rua. Como lemos na obra, “nessa noite, os companheiros de jogo tinham falado de um cavalo que estava há dias no meio de uma rua, morto, cada vez mais decomposto” (Tavares, 2015, p. 36). Esse mesmo animal em estado de decomposição aparece em *Um homem: Klaus Klump*, na página 34, quando o narrador diz-nos que há um “cavalo apodrecido no meio da rua, coberto por milhares de moscas”. Esse cavalo, complementa o contador, não aparecera no jornal, porque aquela rua não *interessava*: era estreita demais, os tanques não poderiam passar por ali.

As ações da experiência estão em baixa ou estão em vias de extinção, afirmação que lemos nos escritos benjaminianos, “e tudo indica que continuarão caindo em um buraco sem fundo” (Benjamin, 2012, p. 213). O século XX, sobretudo, foi um acelerador desse processo; a pensar no ocidente, a humanidade se viu diante de destruições em massa e regimes autoritários, presenciando duas guerras mundiais, guerra fria, ditaduras, mas por outro lado, também se viram avanços científicos inestimáveis como a corrida espacial, a difusão da ciência, democratização da internet e essa lista ainda poderia seguir aumentando. Na década de 1930, Benjamin já afirmava que

basta olharmos um jornal para nos convencemos de que seu nível está mais baixo que nunca, e que da noite para o dia não somente a imagem do mundo exterior mas também a do mundo moral sofreu transformações que antes teríamos julgado como absolutamente impossíveis (Benjamin, 2012, p. 214).

¹¹ O filósofo frankfurtiano escreveu a respeito em seu famoso ensaio *Experiência e Pobreza*, no ano de 1933.

Assim como o surgimento da litografia foi visto como um catalisador da extinção da aura, o surgimento da imprensa e do romance foi entendido como um motim para a desaparecimento da experiência. Enquanto esse teria acabado com a tradição do oral, aquele atuou de forma que distanciava as produções artísticas de seu contexto histórico.

Mesmo que essas novas circunstâncias deixem intata a continuidade da obra de arte, elas desvalorizam, de qualquer modo, o seu aqui e agora. Embora esse fenômeno não seja exclusivo da obra de arte, podendo ocorrer, por exemplo, numa paisagem, que aparece num filme aos olhos do espectador, ele afeta a obra de arte em um núcleo especialmente sensível que não existe *de tal modo* num objeto da natureza: sua autenticidade (Benjamin, 2012, p. 182).

A autenticidade, para Benjamin, é a quintessência de todo o legado da tradição, “a partir de sua origem, desde sua duração material até o seu testemunho histórico” (Benjamin, 2012, p. 182). Nesse sentido, o que basicamente se perde na era da reprodutibilidade técnica é o testemunho, logo esse o elemento mais importante, pois carrega a *autoridade da coisa*, como disse o filósofo. “Mesmo que essas novas circunstâncias deixem intata a continuidade da obra de arte, elas desvalorizam, de qualquer modo, o seu aqui e agora” (Idem).

Pensem na aura de que falou o narrador de *Aprender a rezar na Era da Técnica*, que traz Lenz Buchmann como portador de uma aura na mão direita, que brilha com o bisturi entre seus dedos. “Precisa e profunda, a mão direita, com o bisturi, expressava os vários graus da intensidade do mundo: ali, aquela música podia verdadeiramente matar ou salvar” (Tavares, 2008, p. 30).

O bisturi dentro do organismo procurava reinstalar uma ordem que fora perdida. Trazia de novo as leis: conhecendo-se a causa adivinharam-se os efeitos; tratava-se - Lenz por vezes dizia-o - de implantar uma nova monarquia; o bisturi anunciava um novo Reino: recompunha as estradas do organismo, endireitava o que de ruínas ainda havia a endireitar ou, pelo contrário, derrubava por completo o que ainda parecia vertical mas perdera as fundações, construindo, com esse derrube, um novo campo horizontal; se tudo foi deitado abaixo e nada mais se pode levantar então aceitemos esse novo estado: deitemo-nos e observemos, dizia Lenz (Tavares, 2008, p. 31).

Então, existe a percepção mecânica da vida; não mais os deuses e o inexplicável intervêm no destino, mas somente a técnica. “Claro que se começava a

entrar num novo mundo. [...] A eletricidade, dizia Lenz, tornara ridículas certas instituições sobre o divino” (Tavares, 2008, p. 31). A narrativa afirma que não se pode confundir o que “mete medo e respeito com uma eletricidade potente” (Idem). Corroborando com o exposto, citemos o narrador de *A máquina de Joseph Walser*, que também refere-se à mudança na percepção das coisas: “o fenômeno de causa e efeito mantém-se na indústria, nenhuma máquina interrompe o circuito habitual para se afastar em direcção a acontecimentos como milagres ou explosões” (Tavares, 2015, p. 13).

No cuidado com a vida, lemos palavras como *ordem*, *leis*, palavras referentes a atividades burocráticas, a vida não comporta mais nenhum segredo privado, pertencendo também à esfera pública. Walter Benjamin, em “Experiência e Pobreza”, cita Scheerbart para falar das casas de vidro, metáfora que explicaria a sociedade de sua época. Essas casas de vidro, para Scheebart citado por Benjamin, seriam as ideais para a sociedade moderna, uma vez que impossibilitam qualquer mistério, qualquer vestígio, sendo um material que não suporta nenhuma memória. Conforme falou Benjamin, “as coisas de vidro *não têm nenhuma aura*. O vidro é em geral o inimigo do mistério. É também o inimigo da propriedade. [...] O novo ambiente de vidro transformará completamente os homens” (Benjamin, 2012, p. 126-7). Citando Bertold Brecht¹², dizemos “apaguem os rastros!” (Brecht *apud* Benjamin, 2012, p. 127).

Voltando-nos às obras literárias, podemos entender que Lenz Buchmann também exerce a medicina em um contexto tumultuado, análogo a uma guerra, uma vez que lemos, na narrativa que, “na paisagem, antes calma, racional e ordenada, a bomba explodira no meio de diversos militares que estavam entregues a tarefas secundárias. [...] Inúmeros soldados haviam sido atingidos” (Tavares, 2008, p. 39). Da mesma forma, vemos o cenário em *Um homem: Klaus Klump*: “os tanques entravam na cidade. O som militar entrava na cidade e a música calma escondia-se na cidade. [...] Os tanques entravam na cidade, as notícias aceleravam no papel” (Tavares, 2007, p. 8).

¹² “Apaguem os rastros” aparece ao final de todas as estrofes do poema escrito por Bertold Brecht e intitulado *Cartilha para os Cidadinos* ou *Guia para os habitantes da cidade*, esse último conforme tradução de Tércio Redondo. Através da nota do mencionado tradutor, presente no livro de poemas e comentários de Brecht, sabemos que esse poema foi publicado originalmente entre 1926 e 1927. Outros versos que se destacam em tal poesia são “O que disser, não o diga duas vezes / Se verificar em outrem o seu próprio pensamento: renegue-o. / Aquele que não deixou sua assinatura, que não deixou um retrato / Que não esteve presente, que nada disse / Como pode ser apanhado? / Apague os rastros!” (Brecht, 2017, p. 20).

Um paciente ser salvo ou não, para Lenz, era basicamente um número que iria para estatística. Para o médico era claro que “cada vez que através de uma operação cirúrgica salvava alguém, que estava a salvar estatisticamente um homem; e a estatística era uma forma exacta de se manifestar indiferença” (Tavares, 2008, p. 48). Eram números, assim como os que estavam nas planilhas de médicos do hospital em que Lenz trabalhava: “tabelas sem nomes, apenas com a *quantidade* por especialização médica e por sala de operações” (Idem, p. 49). Muitos de seus colegas de profissão tentavam encontrar seu nome nas listas e buscar seu lugar no hospital, e Dr. Buchmann divertia-se com essa atividade.

No fundo, procuravam transformar um algarismo num nome, e esse esforço de localização da coluna e linha que pertenciam nas tabelas era recebido por Lenz com um sorriso de compaixão cínica; parecia escutar as súplicas de um condenado à câmara de gás, que implora para não ser ele a seguir. Porém, a questão era séria de mais: se não vais tu a seguir, diz-me quem vai em tua vez. Dá-me um nome para te substituir. Era este cinismo trágico que Lenz sabia sintetizar a humanidade: diz-me quem vai em tua vez (Tavares, 2008, p. 49-50).

Não é possível ler o supracitado sem que façamos uma ligação com *Os velhos também querem viver*, *Alceste*, já que Admeto fica vivo porque sua esposa vai em seu lugar¹³. É o que Lenz Buchmann pensa sobre a estatística: alguns vão e outros ficam, e isso refere-se apenas a números, sem nomes, sem subjetividades. Pensemos também na narrativa de Hermann Melville, *Bartleby, o escrevente*, publicado originalmente em 1856 - muito estudado como uma possível figura do trabalho extenuante e mecânico que começava a surgir nas grandes cidades no século XIX, como Nova Iorque, por exemplo, inclusive cenário da narrativa - Bartleby também faz uma analogia ao apagamento dos indivíduos na sociedade moderna. A própria história de Bartleby não é contada por ele próprio, ela o é por seu chefe em Wall Street. Descobre-se, ao final da história do escrivão, que existia um boato sobre seu possível passado: ele havia sido entregador de cartas, e nesse trabalho teria lidado com muitas correspondências extraviadas.

¹³ A tragédia grega *Alceste* escrita por Eurípides em 438 a.C. e, em resumo, conta a história de uma mulher que decide morrer para que o seu marido fique vivo. Basicamente, reflete acerca do fato de que se uma pessoa não for morrer, então outra deve ir em seu lugar. Também é possível refletir, através da obra, sobre a importância da existência humana, isto é, sobre qual pessoa teria mais direito em permanecer vivendo em detrimento de outra que mereceria a morte.

O rumor é o seguinte: que Bartleby tinha sido subalterno do Departamento de Cartas Devolvidas em Washington, do qual fora demitido subitamente por uma mudança na administração. Quando penso nesse boato, mal consigo expressar as emoções que me tomam. Cartas devolvidas... cartas mortas! Isso não lembra homens mortos? Imagine um homem que, por natureza e azar, já é inclinado a uma desmaiada desesperança; pode algum outro trabalho parecer mais adequado a acentuar isso do que lidar continuamente com essas cartas às chamadas? [...] Com mensagens de vida, essas cartas correm para morte (Melville, 2017, p. 78-9).

Para o sistema, eram apenas números, estatísticas: um número x de cartas foram entregues, outro número y de cartas que não chegaram ao destinatário. Mas havia uma existência por trás de cada envio: uma mensagem de esperança a alguém que esperava por notícias de um ente querido, um anel de noivado que jamais entrou na mão prometida, um adeus que ficou sem resposta (Melville, 2017, p. 79). Além do mais, a utilização de números pode ser igualmente vista como uma referência direta ao Regime Nazista.

Embora possamos aproximar a narrativa de *Bartleby, o escrevente* com *Aprender a rezar na Era da Técnica*, precisamos também dizer que há dessemelhanças: enquanto aquele era melancólico frente à realidade que vivenciara, esse se mostrava indiferente a muitos desses aspectos. O Dr. B., ao trabalhar com corpos, reforçava o que era mecânico, como a anatomia, a estrutura dos ossos, da circulação sanguínea. Certa vez, analisando tomografias de cabeças, o médico ponderara que “não havia felicidade ou infelicidade naqueles crânios; alguns simplesmente apresentavam manchas pretas que não pertenciam ao mundo da segurança ou da saúde, mas sim ao mundo da morte [...]” (Tavares, 2008, p. 52). A existência humana resumida na potência de viver ou perecer.

A Lenz fascinava esta <<estupidez neutra>> do esqueleto, esta rudeza objectiva da radiografia que obtinha uma democracia invisível que se afastava bastante das sensações que um retrato normal - uma fotografia, por exemplo - costumava criar. Todos aqueles crânios teriam de certo um rosto singular, capaz de o fazer afastar ou de o fazer aproximar [...] porém o que Lenz agora observava era o mundo do indeterminado, do informe, o rosto da espécie e não do indivíduo (Tavares, 2008, p. 51-2).

A aceleração da rotina do indivíduo, das relações humanas e, sobretudo, do trabalho se deu, de forma indireta, através da era da imprensa, como defende Walter Benjamin no já citado ensaio que fala da obra de arte na era de sua reprodutibilidade

técnica. Márcio Seligmann-Silva, em artigo publicado no livro *Walter Benjamin: barbárie e memória ética* (2020), dialoga com o filósofo alemão, afirmando que, com a nova tipografia, o ritmo da vida mudou, originando

uma nova ordem política marcada pela divisão entre esfera pública e privada, a temporalidade da produção capitalista e da circulação de mercadorias, ritmo cada vez mais acelerado, as relações humanas pautadas por contratos e o indivíduo marcado pela situação de alienação e cuja vida orbita em torno do trabalho (Seligmann-Silva, 2020, p. 144).

Como vemos no exemplo de *Bartleby* e no da planilha do hospital em que atua Dr. B., a humanidade resumida a números e privada de subjetividade, abstendo a existência de significado que preencha a existência. Isso, em consequência, abala a tradição, que Benjamin concebia como a possibilidade de adquirir experiência, uma vez que é com a validação da memória que ele via a transmissão desse saber. Em vista do exposto, Seligmann-Silva encontra nessa ausência de sentido, a superação da ideia de autenticidade, e compreendamos nesse conceito uma ideia negativa, isto é, superar não como promissor, mas algo que deu lugar a outro propósito. “O abalo da tradição traz a *liberdade da criação como reprodução sem fim* que se associa à noção, advinda do cinema, de obra como montagem, de caráter aberto, sempre passível de aperfeiçoamento”. (Seligmann-Silva, 2020, p. 144-5)

“O aqui e o agora do original constitui o conteúdo da sua autenticidade, e nela, por sua vez, se enraíza a concepção de uma tradição que identifica esse objeto, até os nossos dias, como sendo *aquele* objeto, sempre igual [...] a si mesmo” (Benjamin, 2012, p. 182). Essa distinção, o *aquele*, o subjetivo, é o que escapa dos indivíduos nessa percepção de modernidade.

Sem dúvidas, para continuar falando de modernidade é imperioso que pensemos também nos acontecimentos históricos que constituíram tal período e, constituem, conseqüentemente, dado que o arcabouço teórico em questão para a escrita desta tese acredita que ainda vivenciamos, no contemporâneo, a modernidade e não a pós-modernidade, como alguns estudiosos já defendem.

Iniciada no século XV, com a tomada de Constantinopla pelos otomanos, e concluída no século XVIII, com a Bastilha sendo invadida pela população parisiense, a Idade Moderna foi um momento, cujas conseqüências seguimos experienciando,

de grandes transformações sociais, como as Grandes Navegações, a Reforma Protestante e a Contrarreforma, o Iluminismo, a Revolução Industrial, o Renascimento, entre outros eventos que não serão mencionados. Todos esses episódios serviram de subsídio para a modificação da sociedade em suas mais variadas esferas, como os meios de produção e consumo, a estrutura social, o pensamento coletivo e a percepção da própria vida, pensando na subjetividade *versus* objetividade.

De todas as grandes modificações acontecidas na Idade Moderna, podemos dizer que a mais impactante para a sociedade contemporânea foi e continua sendo as Revoluções Industriais, já que iniciaram uma ruptura não só com antigos modos de produção, mas com toda percepção de uma realidade, que passou a ser acelerada pela produção em massa, acompanhada de um consumo massificado e da consolidação do sistema capitalista, o qual indubitavelmente modificou o pensamento coletivo, a noção de experiência e a percepção da humanidade no espaço-tempo social.

Em 1780, com a Primeira Revolução Industrial, já percebemos uma mudança significativa, que fez com que comerciantes pequenos, como artesãos, por exemplo, perdessem gradativamente sua autonomia. Ademais, algo que nos leva a cotejar com a obra tauriana, é a própria ideia de indústria, já que o personagem principal de *A máquina de Joseph Walser* (2015) trabalha em uma fábrica. Apesar de um sistema ainda não visto de trabalho, as máquinas a vapor podiam ser operadas por qualquer indivíduo que tivesse o mínimo de discernimento, o que desvinculou o ser da necessidade de possuir um conhecimento, um aprendizado maior para o desempenho de um ofício, que antes, muitas vezes, era transmitido através de gerações, entre a família.

No supracitado livro, o segundo publicado dentro da tetralogia *O Reino*, conhecemos a história de um senhor que usa sapatos velhos e veste-se como alguém que não pertencia ao seu século. “Vestia umas calças simples, quase de camponês, e os seus sapatos castanhos estavam absolutamente fora de moda. [...] A mulher disse: [...] Já ninguém pensa assim” (Tavares, 2015, p. 11). Conforme Maria Isabel Bordini, professora universitária e doutora em estudos literários, o personagem “Walser decide se manter afastado dos acontecimentos o máximo possível” (Bordini, 2014, p. 35). Pensando no que Sousa (2012) afirmou a respeito de os pés mantinham contato entre a carne e a natureza, os sapatos estranhos

podem ser lidos como uma tentativa de ainda buscar um contato que não seja com a ordem instalada. Também, “a censura aos sapatos sujos de Walser pode ser lida como uma censura à sua conduta diante da guerra” (Idem).

Walser “era um homem estranho e a sua mulher não pôde deixar de rir ao escutá-lo. Como se fossem materiais que pensam, dissera Joseph Walser” (Tavares, 2015, p. 11). O operário acreditava que os humanos eram materiais que pensavam. O trabalho na fábrica era organizado e constante. Como diz-nos o narrador, “nenhuma máquina interrompe o circuito habitual para se afastar em direcção a acontecimentos como milagres ou explosões” (Tavares, 2015, p. 13).

A transição do trabalho manual para o mecânico pode ser lembrada também como a grande virada de chave para a diluição da noção de experiência. Walter Benjamin, em “O narrador” (1933), escreve que “a narrativa, que durante tanto tempo floresceu num meio artesão - no campo, no mar e na cidade -, é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação” (Benjamin, 2012, p. 221). Somando-se a isso, o autor comenta sobre a troca de histórias durante os trabalhos manuais: “ela [a arte de contar histórias] se perde porque ninguém mais fia ou tece enquanto ouve a história. Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido” (Idem).

Quando a base do trabalho torna-se mecânica, os indivíduos perdem, como efeito, a habilidade de ouvir e narrar. “E assim essa rede se desfaz hoje em todas as pontas, depois de ter sido tecida, há milênios, em torno das mais antigas formas de trabalho manual” (Benjamin, 2012, p. 221). Benjamin acreditava que precisaríamos estar distraídos para podermos assimilar verdadeiramente as narrativas, e o conselho implícito que adviria delas. Essa distração não seria, no entanto, uma falta de atenção. Pelo contrário, seria a atenção plena voltada à escuta, à conversa. Em outras palavras, seria o estado de tédio, como escreveu o frankfurtiano: “o tédio é o pássaro onírico que choca os ovos da experiência” (Idem). Theodor Adorno escreve, em *Educação e Emancipação*, sobre como a sociedade burguesa liquidou com a memória, o tempo e a lembrança, comparando essa nova realidade ao processo de industrialização das cidades. Para Adorno,

do mesmo modo como a racionalização progressiva dos procedimentos da produção industrial elimina junto aos outros restos da atividade artesanal também categorias como a da aprendizagem, ou seja, do tempo de aquisição da experiência no ofício. Quando a

humanidade se aliena da memória, esgotando-se sem fôlego na adaptação ao existente, nisto reflete-se uma lei objetiva de desenvolvimento (Adorno, 1995, p. 33).

O narrador de *A máquina de Joseph Walser* afirmava ao operário que “as diferentes gerações mecânicas, a sua História, Walser: progridem. Tal como as nossas ideias. Mas as máquinas começam a ter autonomia, as ideias não”.

As máquinas interferem já na História do país e também na nossa biografia individual. Elas não tem já apenas um percurso material ou de factos. Têm também uma História do espírito, um caminho já realizado no mundo do invisível, no mundo daquilo que se sente e se pensa. Acredita-se até que as máquinas levam o Homem para sítios mais próximos da verdade (Tavares, 2015, p. 17).

Na atualidade, é verdade que sentirmo-nos entediados, sentimento necessário para criatividade e ação. Se no início do século XX, Benjamin assustava-se com o excesso de informação, cem anos depois, ele assustaria-se com o excesso de estímulos que recebem os indivíduos, através das redes sociais, das telas, do próprio sistema alienador. Essa estimulação ininterrupta é resultado de um sistema que manipula, que objetiva a produção e o consumo com toda essa abstração. Como afirmamos há alguns parágrafos, foi a Revolução Industrial a pioneira na mudança radical no estilo de vida e no pensamento da humanidade e os rastros do que começou no século XVIII continuam chegando até nós.

Jerusalém (2006) dialoga com o exposto quando seu narrador preocupa-se com o perigo de uma sociedade comandada pela busca de prazer sem esforços. Apesar de não utilizar o termo dopamina¹⁴, fica claro que o narrador faz referência a esse hormônio, termo muito difundido entre psicólogos da contemporaneidade. Nas palavras da obra,

se continuarmos a gastar a nossa energia criativa em divertimentos inúteis, em prostitutas e anedotas fáceis, em breve surgirá uma outra espécie animal, mais circunspecta e inapta para o bom humor, que tomará conta, em pouco tempo, das nossas instituições principais (Tavares, 2006, p. 30).

¹⁴ A dopamina é conhecida, de forma geral, como o hormônio da felicidade, que libera uma sensação de prazer. Atualmente, muito se discute a respeito do excesso pela busca de dopamina, inclusive através das redes sociais, o que causa dependência emocional e prejudica a motivação para tarefas que não dispõem de uma liberação instantânea do neurotransmissor, mas necessárias para a evolução, seja do próprio indivíduo ou da sociedade no coletivo.

Conversando com esse tema, mostremos uma conversa entre Joseph Walser e Klobber Muller, da obra *A máquina de Joseph Walser*, em que se comenta a respeito da felicidade na contemporaneidade: “ser feliz já não depende de coisas que vulgarmente associamos à palavra Espírito. Depende de matérias concretas” (Tavares, 2015, p. 18).

A felicidade já foi reduzida a um sistema que as máquinas entendem, e no qual podem participar e intervir. Já nenhuma felicidade individual é independente da tecnologia, amigo Walser. [...] Que a felicidade invisível esteja submetida a uma felicidade concreta, a uma felicidade de materiais em diálogo, de peças metálicas que encaixam uma nas outras e resolvem problemas fazendo determinadas tarefas; pode parecer estranho, mas é o século (Tavares, 2015, p. 18).

“A felicidade humana é um mecanismo” (Tavares, 2015, p. 18). O aceleramento da rotina de trabalho, que surge com as indústrias e hoje impressiona a qualquer um que se detenha a pensar a respeito de como vivemos em sociedade no século XXI, modificou também a percepção da rotina, do lazer, e, ainda, da própria noção de tempo. As Revoluções Industriais, juntamente do fenômeno da globalização, iniciado com as Grandes Navegações, foram cruciais para moldar as civilizações deste novo milênio. No entanto, se no ano de 1700 era necessário um dia completo ou até mesmo mais de uma semana para finalizar um trabalho manual, a rapidez com que se produz milhares de produtos nos anos 2000 também repercute na maneira como enxergamos a vida.

Vinculamos, sem dúvida, essa aceleração à visão de mundo de cada indivíduo, o que é positivo para o sistema que busca lhe controlar, mas preocupante para um pensamento social, para a construção e validação de experiência. A forma como vive o ser humano neste vigésimo primeiro século, estimulado a todo tempo para buscar por um prazer instantâneo e satisfazer seus desejos de consumo, seja através das redes sociais com uma explosão de vídeos cômicos, seja através do consumismo insaciável, é uma das preocupações do narrador de *Jerusalém*.

Indubitavelmente, esse estado de inércia, lembra-nos o ensaio “Melancolia de Esquerda”, publicado por Walter Benjamin em 1930, no qual o teórico explana a respeito da decadência de artistas burgueses, que então passaram a dedicar-se a obras direcionadas ao consumo e sem preocupações políticas. Nesse texto,

especificamente direcionado a uma análise crítica da obra de Erich Kästner¹⁵, percebemos a arte sendo retirada de seu viés político, revolucionário e direcionada unicamente ao consumo. Como escreveu o alemão, “a transformação da luta política de uma coerção à decisão em um objeto de prazer, de meio de produção em bem de consumo - é este o artigo de maior sucesso vendido por essa literatura” (Benjamin, 2012, p. 80).

Benjamin fala em mercadoria literária, mas estenderemos essa percepção aos diversos tipos de entretenimento produzidos atualmente. Para o teórico, tais produções não suscitam tensão entre as esferas da sociedade, quais sejam a vida profissional e a privada e, para ele, “nas condições atuais, a verdadeira humanidade só pode consistir na tensão entre esses dois polos. Nessa polaridade desenvolvem-se a reflexão e a ação, produzi-la é a tarefa de qualquer lírica política” (Benjamin, 2012, p. 81).

Mais uma vez, leremos a ideia de arte agora como um todo maior, já que muitas novas formas artísticas surgiram após a escrita benjaminiana, e todas são pertencentes à chamada indústria cultural. Voltando à obra tavariana, *Jerusalém*, percebemos o narrador mostrando-nos a visão preocupada de Theodor Busbeck, sobre o homem contemporâneo. “Para Theodor a este indivíduo, de vontade e músculos normais, faltaria ainda a *normalidade espiritual* (Tavares, 2006, p. 55). Essa necessidade dava-se em virtude da carência de algo que sequer o sujeito saberia que havia lhe sido roubado;

então, o homem normal, o homem saudável, vai à procura do ladrão, e do objecto roubado, mas neste caso, ele não percebe aquilo que lhe foi roubado, não conhece a forma e o conteúdo da substância que agora lhe faz falta. [...] O homem saudável quer encontrar Deus, dizia Theodor Busbeck de modo mais directo (Tavares, 2006, p. 55-56).

É importante frisar que, aqui em nosso trabalho, quando falamos em religião e conseqüentemente em Deus, utilizamos como embasamento teórico o que Walter Benjamin escreveu no início do século XX, em seus textos sobre mito e linguagem. Para o frankfurtiano, a linguagem é a essência una capaz de viabilizar nossas experiências, sendo a ligação do eu com o divino, com o transcendental.

¹⁵ Erich Kästner foi um escritor, jornalista, cabaretista e roteirista alemão, no século XX.

Nesse sentido, Theodor Busbeck, ao afirmar que o homem moderno procura por algo que tampouco ele próprio sabe o que é, vemos nitidamente a busca por um sentido em suas vivências, por uma tradição que lhe insira não em um contexto histórico alienado, objetivo, mas por experiências que lhe possibilitem viver e desejar não só bens materiais e trabalho, mas que lhe devolvam o sonho, o empirismo, a fantasia. Deus, a religião, a tradição, o elo entre os tempos e o sentido para a vida é pelo que anseia o indivíduo moderno. Contudo, tal qual o Mito de Sísifo¹⁶, quanto mais parece chegar perto de seu objetivo, mais distante ele realmente permanece.

Mas, como um *bom* cientista, o médico de *Jerusalém* também possui sua visão de ciência, a qual é semelhante à convicção do médico de *Aprender a rezar na era da técnica*, pois também nessa obra esse profissional aparece como detentor único do saber e os pacientes possuem suas experiências invalidadas frente ao conhecimento da técnica. Theodor, o médico em *Jerusalém*, casa-se com Mylia, uma mulher esquizofrênica. Enquanto essa insistia em dizer que era doente, aquele frisava que quem determinava os diagnósticos era a medicina, afirmando que a esposa não sofria de doença alguma.

Através dessa alegoria, é possível compreender como a percepção de conhecimento e sabedoria é vista na modernidade; sempre relegada ao saber racional e distante do empirismo. “O médico sou eu, não te esqueças. Eu é que determino quando é que as pessoas estão saudáveis ou doentes” (Tavares, 2006, p. 43).

No limite sou eu - como médico - que determino quem está morto. Fui eu que aprendi durante anos com professores e manuais - sou eu que conheço a cabeça de um doente e a cabeça de alguém com saúde. Sou eu que devo dizer se és ou não uma mulher saudável (Tavares, 2006, p. 43).

Tal atitude do médico era reprovada por Mylia, que não concordava com o que Theodor defendia; como podia ele conhecer mais dela do que ela mesma? “Quer dizer - respondia Mylia - que durante vários anos, muito antes de me conhecer, sem sequer saber da minha existência, já estudava a minha cabeça, a

¹⁶ O mito de Sísifo é conhecido por trazer uma tarefa exaustiva. Sísifo, condenado por Zeus, teve de diariamente empurrar sozinho uma enorme pedra de mármore até o alto de uma montanha; no entanto, toda a vez que a pedra chegava ao topo, rolava novamente para baixo, obrigando o homem a, no dia seguinte, iniciar todo o trabalho mais uma vez. É comum denominarmos algo como trabalho de Sísifo para nos referirmos a ações que não são proveitosas, porém, das quais não há a possibilidade de desistência.

cabeça de Mylia?” (Tavares, 2006, p. 43-44). E a mulher continuava se questionando:

Em que página dos seus livros estava eu? Em que página estava escrito, como título: ‘a doença de Mylia’, ou, segundo diz, ‘a saúde de Mylia’? Que bom alguém saber tanto sobre a nossa cabeça! Dela desconheço o funcionamento médio, quanto mais saber o que ela pode fazer em situações extremas (Tavares, 2006, p. 44).

A personagem esquizofrênica não aceitava a percepção de conhecimento instrumentalizado pela razão, e para ela não era possível que todo o saber fosse terceirizado e excluído do próprio ser. E Mylia trazia seu ponto de vista muito firme, o qual ia contra o proposto por Theodor Busbeck.

Caríssimo marido [dizia Mylia], respeito o seu estudo, os manuais, os professores, os aparelhos, as técnicas, todos os anos em que leu páginas e páginas sobre diagnóstico e tratamentos, respeito tudo isso, mas para se perceber a cabeça de uma pessoa não basta ser médico, tem de ser santo ou profeta. Conseguir ver aquilo que está escondido e aquilo que aí vem. E o meu marido é médico, não é profeta nem santo. É médico (Tavares, 2006, p. 44).

A personagem Mylia sentirá na pele a finitude da vida, através de uma dor que a acompanha ao longo da narrativa e, segundo os médicos, será por meio desta que ela irá morrer. No entanto, como esquizofrênica, entendemos Mylia como um ser que mais percebe a *realidade* e constata o trágico real da condição humana: a morte. Conforme Maria Ermesinda Falcão Lopes de Freitas, em sua dissertação de mestrado intitulada *Parábolas do absurdo nos <<livros pretos>> de Gonçalo M. Tavares*, “a loucura, sob a forma de esquizofrenia - desdobramento da realidade - é, também, símbolo de sofrimento por se constituir como um estádio de desilusão e decadência” (Lopes de Freitas, 2010, p. 39). Em uma análise reversa, digamos assim, a loucura estaria presente nos personagens mais cientes da posição humana no mundo.

Mais uma vez, lembramos que é necessário distanciarmos - em parte - o médico Theodor Busbeck, de *Jerusalém*, do médico Lenz Buchmann, de *Aprender a rezar na era da técnica*, uma vez que enquanto esse abomina reflexões espirituais, aquele assume a existência e a necessidade da religião em seu cotidiano e inclusive em seu trabalho na medicina. “E o *instinto científico* de que se orgulhava era

resumido numa frase: um homem que não procure a Deus é louco. E um louco deve ser tratado” (Tavares, 2006, p. 56).

E dizia-o não apenas em conversas particulares com colegas, dizia-o até em conferências, facto que deixava muitos cientistas da área perplexos, quase escandalizados, sentindo-se que falar de Deus no meio médico era uma heresia (Tavares, 2006, p. 56).

O *Reino* apresenta narrativas passíveis de aproximação, como já defendido, tanto pela apresentação das vivências dos personagens quanto pelo contexto bélico em comum que todas as histórias denotam. Dessa conjuntura, podemos trabalhar a memória. Na cidade de Klaus Klump, os artefatos bélicos apresentam imponência e fortaleza, como lemos na página 33, “o tanque é uma extraordinária pedra. Uma pedra aperfeiçoada” (Tavares, 2007, p. 33). Uma máquina que impressiona a todos, “mesmo os filhos de certas mulheres que são violadas por soldados, mesmo as crianças gostam, ao domingo, de se aproximar dessas pedras explícitas, mecânicas, dessas máquinas altas” (Idem). Entendamos aqui a criança como o futuro ou ainda o agora, que sem um trabalho de memória, sem um olhar ao passado, adora aquilo que causou destruição à sua família.

Essa relação que estabelecemos entre a criança e o aqui-agora é perceptível mais uma vez, quando vemos o narrador dizer que o pequeno indivíduo deposita suas esperanças nessa máquina:

havia na casa uma máquina de café que fazia ruídos desnecessários e essa máquina desapareceu; a criança olha para cima, para o tanque, e acredita que aquela máquina veio substituir a máquina de café que foi roubada em casa. E foi roubada com o pai. **Esta máquina vai trazer o café e o meu pai** (Tavares, 2007, p. 33, grifo nosso).

Olharemos para essa criança, pensando que ela representa não apenas um ser com poucos anos de vida, mas sim uma metáfora para pensarmos no que o termo infância pode nos dizer, levando em consideração o que escreve Giorgio Agamben no texto “Infância e História: Ensaio sobre a destruição da experiência” (2005). Essa infância, a que então nos remetemos e à qual o teórico faz referência, é a ausência entre a relação experiência e linguagem. Como propôs o filósofo italiano, “a experiência aqui em questão é, acolhendo a indicação do programa benjaminiano

da filosofia que vem, algo que poderia ser definido apenas nos termos - para Kant decididamente improponíveis - de uma <<experiência transcendental>>” (Agamben, 2005, p. 11).

A pensar na morte, uma das temáticas deste subcapítulo, salientamos que em *Um homem: Klaus Klump* ela aparece, como dito, banalizada pelo fato de narrativa se passar em meio à guerra. O narrador nos diz que Klaus já tinha visto muitos corpos em enorme plásticos azuis, e o que os inimigos queriam era mesmo exibir os cadáveres dos rivais, ao contrário dos amigos, que prontamente se preocupavam em esconder esses corpos familiares. Klaus, que antes da guerra se viu tão próximo dos livros, questionava agora a linguagem. Mas a linguagem que inquietava o personagem não era a linguagem humana e tampouco a da natureza; era, sim, a linguagem das máquinas, das armas, da guerra:

e não era nem de perto nem de longe semelhante à mistura animal-homem dos gemidos das amantes de que Klaus se recordava. Seriam então esses sons o que alguns designaram, durante a História, como sons místicos, sons que não são nem dos homens e da terra? (Tavares, 2007, p. 87).

Klaus assustava-se com a exatidão da linguagem da técnica, pelo fato de, por exemplo, essa ser perfeita e poder ser repetida milhares de vezes sempre da mesma forma, perfeição que os homens e a natureza não conseguiam alcançar. “Era essa possibilidade que o assustava e o fazia temer essa terceira linguagem, mais do que as outras” (Tavares, 2007, p. 87). E nesse som, que poderia ser feito variadas vezes, existia a força que ainda não havia existido na sociedade, “uma força que em breve iria conquistar a terra” (Idem, p. 88).

Nem o som das frases dos livros, nem o som das coisas naturais a baterem em outras coisas naturais, nem estes dois sons misturados no acto da física amorosa: a cabeça de Klaus estava agora fascinada pelo som, quase estúpido, quase sem História, da bala e da bomba. O som que anunciava um novo Deus (Tavares, 2007, p. 88).

Agamben entende a linguagem como a experiência por excelência e, atualizando o entendimento de Walter Benjamin, a vê como a potência do saber, dado que a língua e o discurso não são competências natas dos indivíduos; é preciso *aprender* a linguagem, ou, caso contrário,

não existiriam nem conhecimento, nem infância, nem história: ele [o ser] seria desde sempre imediatamente unido à sua natureza linguística e não encontraria em nenhuma parte uma descontinuidade e uma diferença nas quais algo como um saber e uma história poderiam produzir-se (Agamben, 2005, p. 14).

A criança que espera da máquina uma realidade redentora representa a parcela de pessoas que vê nos regimes totalitários a evasão dos males da sociedade, ignorando a história e o trabalho coletivo de memória; é uma metáfora, ou alegoria como gostava de denominar Walter Benjamin, que remonta à falta de consciência e de emancipação, como defendeu Theodor Adorno em *Educação e Emancipação* (1995), ao afirmar que não *trabalhamos* o passado e por isso ele está fadado a se repetir. O filho que, em *Um homem: Klaus Klump*, espera na mesma técnica que levou o seu pai a esperança de um amanhã grandioso, é aquele que não aprendeu com a sua história. Não obstante, é importante frisar que, além do totalitarismo, a técnica representa o sistema capitalista, o qual financia essa vivência exaustiva e desapropriada da experiência, na qual o *sonho* é possuir, um anseio pelo *ter* sem um objetivo explicável, *sonhos* maquiados pela mídia e incentivados pelos magnatas do capital moderno, no qual os indivíduos depositam suas energias e esperanças, ainda que para tanto exista exploração e repressão.

Pensando no que Agamben propõe, isto é, o saber como potência, e também no capítulo “O que significa elaborar o passado”, presente no citado livro de Adorno, voltamo-nos à ideia de infância, agora pensando em uma sociedade infante, que apesar de ter a potência do saber (linguagem), ignora-a. Falar a respeito desse tema, após Segunda Guerra Mundial é falar do nazismo e do antissemitismo, porque como escreveu¹⁷ Wolfgang Leo Maar¹⁸, “Auschwitz nada mais é do que a racionalização instrumental centralizada pelos meios bárbaros despertados por ela mesma” (Maar, 1995, p. 28). Dessa forma, “Auschwitz surge como alegoria do capital encantado com sua pretensa auto-suficiência” (Idem).

[Auschwitz] Representa o sonho, que só pode ser sonhado como pesadelo, do capital sem trabalho vivo. Ou seja, é uma orientação que parece encantar cotidianamente na sociedade vigente, e não um delírio fora da realidade. Auschwitz aqui e agora (Maar, 1995, p. 28).

¹⁷ Wolfgang Leo Maar escreve o que citamos aqui no prefácio do livro *Educação e Emancipação*, de Theodor Adorno. Cabe mencionar que tal obra foi igualmente traduzida por Maar.

¹⁸ Maar é professor universitário da Universidade de São Carlos (SP) e dedica-se a estudar, sobretudo, a respeito do Idealismo Alemão, Dialética, Marx e Marxismo, Teoria Crítica, Adorno, Habermas, Teorias Políticas Contemporâneas. (Referência: <http://lattes.cnpq.br/8746615407370574>)

A máquina de Joseph Walser também apresenta a guerra e o percebemos em diálogo entre as personagens: “as máquinas de guerra vêm aí, mas não tenham medo. O problema não são as máquinas que se aproximam da cidade, são as máquinas que aqui já estão” (Tavares, 2015, p. 17), disse o chefe da fábrica de Walser. Dessa forma, entendemos a técnica sendo mostrada, nas narrativas, também como um sistema autoritário que comanda a cidade.

Gonçalo M. Tavares nitidamente alude ao regime totalitário alemão em muitas de suas obras, inclusive menciona termos como campos de concentração e câmaras de gás na escrita. Na leitura das narrativas, falando com propriedade da tetralogia *O Reino*, percebemos que o narrador passeia por teorias benjaminianas, adornianas e semelhantes. Outrossim, não é por acaso que vemos a maioria dos personagens receberem nomes alemães, como Klaus Klump, Joseph Walser, Lenz Buchmann, Theodor Busbeck. A propósito, citando Maria da Graça Ribeiro (2013), pesquisadora da Universidade de Évora, dizemos que

pela falta de referentes espaciais concretos, constituem-se os nomes das personagens como correferentes anafóricos de um espaço germânico e germanizado, comprometido com uma supremacia totalitária, de todo o modo incontornável na abordagem narratológica, mas cuja transposição para a realidade atual –atrevo-me a dizer, trágica –acentua o lado premonitório desta escrita. Ainda assim, as personagens movimentam-se num espaço ideológico indeterminado, contemporâneo e globalizante (Ribeiro, 2013, p. 227).

Nesse sentido, é possível confirmar que são válidos os cotejos que até aqui apresentamos, mas também é preciso ponderar que Tavares escreve em Portugal e, devido a sua idade, nasceu ainda no contexto intitulado Estado Novo Português, período autoritário cujo ditador foi António de Oliveira Salazar¹⁹.

Márcio Seligman-Silva escreveu certa vez que o holocausto constitui-se no superlativo por excelência, ao pensar em regimes totalitários, uma vez que nunca na história teria acontecido algo equivalente²⁰. Embora existam autores que discordem desse posicionamento, pensando em genocídios causados pelo imperialismo e pela

¹⁹ A ditadura de Salazar utilizou, inclusive, campos de concentração durante seu regime.

²⁰ Márcio Seligman-Silva, no ensaio *A história como trauma*, publicado no livro *Catástrofe e Representação*, em 2000, afirma que a *Shoah* vem a ser o superlativo por excelência, uma vez que a morte de milhões de pessoas fora organizada por uma indústria e não pode assumir caráter relativo na história.

escavidão, pensemos aqui que Tavares escreve em um período pós-ditadura portuguesa e seus textos referem-se à Segunda Guerra porque é incrível, no sentido literal da palavra, isto é, inacreditável, que ainda após a destruição em massa acontecida na Alemanha nazista, outros governos continuaram existindo e mantendo-se no poder com a aprovação de muitos cidadãos. Isso corrobora com o que Adorno defende, ao dizer que

o nazismo sobrevive, e continuamos sem saber se o faz apenas como o fantasma daquilo que foi tão monstruoso a ponto de não sucumbir à própria morte, ou se a disposição pelo indizível continua presente nos homens bem como nas condições que os cercam (Adorno, 1995, p. 29).

As narrativas que dialogam com o Reich refletem na sociedade ocidental do século XX que, mesmo após a década de 1940, continuou defendendo regimes ditatoriais, como o Salazarismo, na Europa, mas também como todos os governos autoritários tardios, que vieram a surgir após os anos 1960, a exemplo da América Latina. Quando Tavares escreve sobre a Segunda Guerra Mundial, ele escreve, por consequência, de todo o século XX que repetiu ideologias impensáveis mais de uma vez.

Maria Isabel Bordini (2014), concorda que *O Reino* apresenta um olhar para o histórico, sobretudo para o Holocausto. Nas palavras da pesquisadora,

os romances de *O Reino* parecem ter a preocupação de manter à vista (e em vista), como um pano de fundo histórico e extra-textual visível, alguns dos acontecimentos mais impactantes da história recente, enquanto dados incontornáveis da experiência humana que não podem ser ignorados pelo fazer literário contemporâneo (Bordini, 2014, p. 33).

Perceber que alguns fatos se repetem, nos leva a pensar que a história é cíclica e *Jerusalém* (2006) apresenta essa problemática, através da personagem do médico Theodor Busbeck. Esse, casado com Mylia, era encantado por imagens de horror, dedicava horas ao trabalho de contemplar revistas que trouxessem imagens de cadáveres empilhados, histórias do horror. Esse médico, assim como examinava seus pacientes, também tencionava estudar a história do mundo: “queria que do meu estudo resultasse um gráfico - um único gráfico que resumisse, que permitisse estabelecer uma relação entre o horror e o tempo” (Tavares, 2006, p. 45), dizia

Theodor Busbeck, “perceber se o horror está a diminuir ao longo dos séculos ou a aumentar” (Idem).

O médico deixa evidente, entretanto, que não é qualquer acontecimento que ele deseja estudar, há uma ressalva: não pretende estudar conflitos armados ou batalhas, “nada sobre conflitos entre exércitos que, podendo ser mais fortes ou mais fracos, são forças a ter em conta, isto é: forças que podem infligir baixas significativas no outro lado” (Tavares, 2006, p. 46). Busbeck deseja estudar a **história do horror:**

o que quero estudar não é isso, aí estamos a falar de luta e não de horror. Quero apenas estudar as situações em que uma parte não tinha qualquer possibilidade - ou mesmo vontade - de infligir baixas na outra parte, e em que a parte forte, sem qualquer justificação - ou pelo menos sem a grande justificação que é o medo - dizimou a parte fraca (Tavares, 2006, p. 46).

Para Sousa (2014), Theodor, contudo, ao mesmo tempo que busca estudar o horror como forma de previsão do futuro, também o faz por ser atraído por essa, o que fica explícito em uma passagem da obra, como esta:

numa rua da cidade, caminha para o centro, absolutamente excitado, sem conseguir desligar-se da fotografia da mulher deitada na cama, com sangue no nariz e as pernas ostensivamente abertas [...]; avançando, pois, estava Theodor Busbeck, a passo firme, dirigindo-se para a absoluta inutilidade, para o absoluto tempo perdido, um tempo de excitação, sim, de pura excitação, de divertimento [...] (Tavares, 2006, p. 31).

Dessa forma, do mesmo modo que repudia o horror, buscando instrumentalizá-lo por meio da ciência, o médico também se vê fascinado pelas imagens, o que lhe coloca em papel de confronto para com seu objetivo inicial. Para Sousa (2014), então

ao mesmo tempo, Theodor é a personagem que persegue uma possibilidade de classificação da intensidade do horror em diversas circunstâncias e é instrumentalizado pelo poder do seu próprio estudo. Theodor acaba por ser alvo desta tensão entre a repulsa, num primeiro impacto, e a perversão, através de uma atração pela dor (Sousa, 2014, p. 61).

Pretensioso, o médico Busbeck conversava com Mylia, sua esposa. Ele lhe dizia que tinha os meios necessários para estudar essa história, já que, como médico, se sentia capacitado para tanto: “não sei que resultados encontrarei, mas há algo que me faz prever uma regularidade distribuída por curvas que se repetem como num eletrocardiograma humano [...]” (Tavares, 2006, p. 47). Dr. Busbeck desejava encontrar **a regularidade do coração da história** e acreditava que “a história do horror é a substância determinante na História; e qualquer História tem uma normalidade, nada existe sem normalidade” (Idem, p. 48, grifo nosso).

Jeanne Marie Gagnebin escreve um ensaio dialogando explicitamente com Theodor Adorno, dado que o alemão afirma no título de seu texto “O que significa elaborar o passado”, e aquela se questiona, da mesma forma: “O que significa elaborar o passado?” (2009). Já no primeiro parágrafo, Gagnebin conversa com o que almeja o médico Theodor, dizendo que o cuidado com a memória não se trata apenas de um objeto de estudo, mas sim um dever coletivo (Gagnebin, 2009, p. 97).

Em uma sociedade que não vivencia mais uma tradição de “memória viva, oral, comunitária e coletiva” (Idem) necessita-se a criação de uma instrumentalização dessa memória, através de livros, documentos, imagens ou, de uma forma muito sistematizada, *gráficos*, como desejava Busbeck. Contudo, é imprescindível que não se caia em um excesso de informações e dados que serão esquecidos, já que assim viveríamos a paralisia do presente (Gagnebin, 2009, p. 98). Nesse caso, aconteceria o que Adorno pontuou em *Educação e Emancipação*: “apagar a memória seria muito mais um resultado da consciência vigilante do que resultado da fraqueza da consciência frente à superioridade de processos inconscientes” (Adorno, 1995, p. 34).

Como um meio de se preparar para o que há de vir, o médico de *Jerusalém* se organiza para construir um prognóstico da história, a fim de poder dizer se o horror está próximo do fim ou seguirá aumentando, “se a História, enfim, está ou não moribunda, se nos encontramos à beira de um novo começo, de uma segunda História, do início de um segundo eletrocardiograma na História humana” (Tavares, 2006, p. 48).

Adorno defende que “no fundo, tudo dependerá do modo pelo qual o passado será referido no presente; se permanecemos no simples remorso ou se resistimos ao horror com base na força de compreender até mesmo o incompreensível” (Adorno, 1995, p. 46). O teórico acreditava que a psicanálise seria o caminho para

buscar compreender essa repressão existente em relação ao passado, porque em sua concepção as pessoas sofriam de um grande ressentimento com os acontecimentos, sobretudo, fascistas da Europa. Dessa forma, “o terrível passado real é convertido em algo inocente que existe meramente na imaginação daqueles que se sentem afetados dessa forma” (Adorno, 1995, p. 32).

Em vista disso, mencionamos Theodor Adorno para dizer que “a elaboração do passado como esclarecimento é essencialmente uma tal inflexão em direção ao sujeito, reforçando a sua auto-consciência e, por esta via, também o seu eu” (Adorno, 1995, p. 48). O que o sociólogo fala corrobora com nossa linha de pensamento e análise das narrativas de *O Reino*, cuja grande maioria de personagens denota a falta da construção de um eu aproximado de uma coletividade, mas também a carência de uma compreensão do próprio indivíduo em relação à contemporaneidade.

Enfim, finalizando este subcapítulo, constatamos que em todas as quatro obras de *O Reino* se expõe a técnica como uma problemática que transformou e segue modificando a vida dos indivíduos, desde a Primeira Revolução Industrial até as mudanças recentes. A extinção da experiência foi acelerada pela máquina, pelo fortalecimento da burguesia e pelo capitalismo.

A vida - apreciada, como nas narrativas, apenas pelo ponto de vista médico, mecânico e prático é *apenas* resultado de um coração pulsando e um cérebro em funcionamento. Chico Buarque, escritor e compositor brasileiro, quando escreve, em meio à ditadura militar, “morreu na contramão atrapalhando o tráfego”,²¹ resume o que os indivíduos são para esse grande sistema, isto é, nenhuma vida vale o bastante para interrupção da máquina, das guerras, sejam as com armamentos e conflitos ou *pacíficas*, imperceptíveis, mas ferozes.

Nessa sociedade, em que inclusive a felicidade e o futuro são previsíveis, o sonho escapa até mesmo dos que mais anseiam e buscam pelo sono profundo. A fuga da tradição, a ruptura do elo com o transcendentalismo através da não-experiência *despejam* o homem moderno em uma vivência que não vê significado em sua existência. A aura benjaminiana segue esvaindo-se em meio ao caos e a modernidade é o que resta dessa crise na própria humanidade.

²¹ Trecho da canção *Construção*, lançada em 1971 pela *Phillips Records* em um disco que recebeu o mesmo nome da música.

2.2 Morte, experiência, linguagem e melancolia: o apagamento da autoridade do indivíduo contemporâneo e o vazio da existência

Se existe um questionamento que desde os tempos primitivos permanece sem resposta é o que acontece após a morte. A ciência explica-nos que a morte é o desligamento das funções existentes no corpo. Permitindo-me trazer uma experiência pessoal para essa escrita, lembro-me bem de quando o médico falou, um pouco antes de minha mãe vir a falecer, que o tumor instalado em seu cérebro estava mexendo na *central* do corpo, por isso ela estava tão sonolenta, sem fome, sem ações. O médico comparou o corpo de minha mãe a uma máquina, e assim também vemos os narradores fazerem nas narrativas que estudamos para esta tese. A ciência contemporânea assim o faz.

Durante muito tempo, porém, a morte foi vista como um uma vontade sobrenatural de Deus, algo simplesmente inexplicável, um olhar místico ou autoritário, como dizia Walter Benjamin. Nesse sentido, para esse filósofo, “a morte é a sanção de tudo que o narrador pode relatar” (Benjamin, 2012, p. 224). Nesse texto, chamado *O narrador*, o teórico expõe que a experiência em *vias de extinção* seria resultado do fim da capacidade de narrar, da qual a morte era correlata, pois a finitude da vida traria a autoridade da contação de histórias.

Para o filósofo, a burguesia foi responsável por distanciar a ideia de efemeridade do cotidiano, ostentando ideias ligadas à eternidade. Theodor Adorno defende a mesma percepção desses fatores, afirmando que a sociedade burguesa propiciou o desaparecimento do tempo concreto da produção industrial: “quando a humanidade se aliena da memória, esgotando-se sem fôlego na adaptação ao existente, nisto reflete-se uma lei objetiva de desenvolvimento” (Adorno, 1995, p. 33).

Outrossim, Benjamin salienta que quando a sociedade “expulsa [a morte] para cada vez mais longe do universo dos vivos” (Benjamin, 2012, p. 223-4) ela também ignora a sabedoria passada pelo moribundo que fala de suas vivências, na qual “a origem da narrativa está essa autoridade” (Idem, p. 224).

Benjamin reconhecia que o modo de ver a morte era proporcional ao entendimento de experiência. As narrativas, os contos orais por onde, de costume, se transmitiam a experiência, ganhavam na morte a permissão e autoridade para relatar, contar. Mas,

no decorrer dos últimos séculos, pode-se observar que a ideia da morte vem perdendo, na consciência coletiva, sua onipresença e sua força de evocação. Esse processo acelera-se em suas últimas etapas. [...] Morrer era antes um episódio público na vida do indivíduo, e seu caráter era altamente exemplar. [...] Hoje, a morte é expulsa para cada vez mais longe do universo dos vivos (Benjamin, 2012, p. 223).

Assim como a experiência, o entendimento de morte foi relegado ao meio científico provável e retirado do indivíduo comum, da natureza inexplicável do ser humano em si como essência. Em seus escritos de 1936, Walter Benjamin comenta que é da morte que advém a autoridade dos narradores. “Em outras palavras: suas histórias remetem à história natural” (Benjamin, 2012, p. 224). Pertencendo ao curso natural e improvável das coisas, a morte era soberana. Mas em um contexto de guerra, como exposto em todas as narrativas de *O Reino*, a morte é programada e a probabilidade de viver é que se torna exceção.

Em um de seus mais famosos livros, intitulado *Origem do drama trágico alemão* (2016), Benjamin escreve sobre vários momentos da literatura, dentre eles a Antiguidade Clássica, o Barroco, o Romance e a Modernidade. Nessa obra, o teórico reflete igualmente sobre a morte, falando no fim do sujeito clássico. Jeanne Marie Gagnebin ao escrever sobre esse texto, comenta que “não há mais sujeito soberano num mundo onde as leis do mercado regem a vida de cada um, mesmo daquele que parecia poder-lhes escapar: do poeta” (Gagnebin, 1999, p. 39).

A fim de contextualizar a temática da morte, e entendendo que as obras de Gonçalo Tavares conversam entre si, iniciemos falando de *Alceste*, presente na novela-poema *Os velhos também querem viver* (2014), para então chegarmos à tetralogia em questão nesta tese. Essa narrativa, que atualiza a tragédia grega euripídiana, como explicitado no primeiro subcapítulo, apresenta a morte agora já não mais repleta de mistérios, pois ela assume características outras que não transcendentais, nada ligado ao divino ou ao destino.

“Nestes modernos séculos, a Morte perdeu a paciência para deuses que se intrometem em assuntos da fisiologia e do metal” (Tavares, 2014, p. 17). Ela já não aceita que alguém interrogue o curso calculável das coisas. Ora,

não se trata já de intervir no destino,
esse sentido abstracto para onde antigamente caminhavam as coisas
(como se fosse um plano inclinadíssimo).
Trata-se, sim, de algo bem mais concreto e ofensivo:

uma tentativa de intromissão no normal funcionamento dos órgãos humanos; a habitual falência da respiração e do batimento cardíaco – que costuma acudir ao definitivo morto – é aqui interrompida e suspensa. (Tavares, 2014, p. 17)

Dessa forma, agora voltando para *O Reino*, dizemos que a morte aparece em todos os livros da tetralogia. Em *A máquina de Joseph Walser*, diz-se que “no mundo tranquilo a introdução de uma única substância altera fortemente as previsões para o dia seguinte. A morte ainda não foi introduzida como substância vulgar [...]” (Tavares, 2015, p. 12). Já em *Jerusalém*, a morte aparece vinculada à medicina, na figura de Theodor Busbeck, o médico, mas a percebemos muito mais presente na personagem Mylia, que estava doente. Segundo o narrador, “Mylia sentiu vontade de rir em frente ao bom homem” (Tavares, 2006, p. 9). Continuou o narrador: “Ela que vem com a doença, uma doença que já está dentro e a vai matar num ano, dois, não mais. Ela que está com a morte fechada num sítio de onde já não sai [...]” (Idem).

Com a figura do médico, a morte tomava proporções mais práticas. Em um encontro no cemitério, Busbeck conversava com dois coveiros. Ao despedir-se, percebemos a seguinte conversa:

- Se alguma vez precisarem de mim... - disse Theodor, despedindo-se - sou médico.
- Se um dia estivermos a morrer - respondeu, seco, o homem que se apresentara como Kruch.
Theodor Busbeck afastou-se (Tavares, 2006, p. 24).

Um homem: Klaus Klump apresentará a morte em um contexto de guerra, onde se percebe familiares e amigos mortos; aqui, o morrer é visto de forma banalizada. Klaus, um dos personagens que mais se destacam na narrativa, presencia muitas mortes. Como diz o narrador, “amigos de Klaus já haviam sido mortos. Amigos de Klaus já tinham matado ou tentado matar” (Tavares, 2007, p. 18). Em outra passagem, vemos o quanto as personagens se acostumam com o falecimento das pessoas em geral. “Johanna amava Klaus e estava contente por ele continuar a sua vida normal, apesar de a rua estar cheia de tanques e de alguns amigos dele terem sido mortos” (Idem, p. 19).

Em *A máquina de Joseph Walser*, a morte aparece, além de relacionada a um contexto bélico, também vinculada às máquinas de trabalho, especialmente a máquina com a qual o personagem Joseph trabalhava. Nesse sentido, o operário

poderia estar alheio em vários momentos de sua vida, mas não ao operar sua máquina, dado que “tal concentração não constituía, aliás, uma opção individual, mas algo inerente à perigosidade da máquina: qualquer distração poderia provocar um acidente com repercussões graves” (Tavares, 2015, p. 22). Certa vez, essa mesma máquina havia causado um acidente fatal, e “passados vários anos estava inscrito como um facto: uma morte provocada pela máquina com que Joseph Walser trabalhava” (Idem).

Presente, como mencionado, em todas as narrativas de *O Reino*, a morte tem um papel fundamental, uma vez que evidencia até um ironia sobre o fim do qual o humano ainda não conseguiu se libertar. Sandra Isabel Cunha de Sousa (2014), cuja dissertação de mestrado analisou essa tetralogia, diz que “nos romances de Gonçalo M. Tavares a morte representa algo mais – a morte é o símbolo da natureza vencedora, nestes jogos de forças entre homem e máquina” (Sousa, 2014, p. 64).

Como em *Aprender a rezar na era da técnica* a personagem central é um médico, a morte nesta obra é retratada com um olhar científico. Em determinado dia de trabalho, Dr. Lenz Buchmann analisa tomografias de uma cabeça humana, as quais *por acaso* eram de seu irmão, Albert Buchmann. O Dr. B. frequentemente falava com um mendigo, que ia a sua casa para receber um pouco de comida, o qual, contudo, sofria certas humilhações para tanto. Nesta ocasião, mostrava os exames de seu irmão ao pedinte.

- Mas sabe uma coisa? - disse ainda o Dr. Lenz. - Entre esta radiografia ser do meu irmão, Albert, ou sua, pouca diferença há. São duas cabeças: uma, duas. Claro que, no seu caso, se tivesse uma coisa destas nem teria o prazer de ver uma imagem semelhante: ficaria apenas com grandes dores de cabeça e, depois, pouco tempo depois, tudo acabaria. [...] Sabe uma coisa: vou buscar-lhe comida. Quer dinheiro? (Tavares, 2008, p. 60).

Podemos entender esse descaso com o irmão, como um sintoma da sociedade sem vínculos, ou, como disse Seligmann-Silva, “trata-se de um processo de distanciamento e de ruptura com a tradição” (Seligann-Silva, 2020, p. 144), o que teria levado a uma pós-tradição, para “um tempo cada vez mais sem densidade e qualidade, o tempo do cronômetro, da produtividade (do trabalho), sem transcendência ou sentido” (Idem). Como vemos na figura de Mersault, protagonista de Albert Camus em *O estrangeiro* (1942), que inicia a narrativa dizendo “Hoje mamãe morreu. Ou talvez ontem, não sei bem” (Mersault, 1942, p. 6). Dr. Lenz, ao

mostrar indiferença à saúde do irmão, evidencia o absurdo que conhecemos na obra de Camus, o qual está no limiar entre a falta de significação na existência e no mistério universal.

Maria Ermesinda Falcão Lopes de Freitas, analisou o absurdo em obras de Gonçalo Tavares, afirma que o herói de Tavares “revela uma atitude de imobilidade face ao absurdo, vivendo a sua vida sem surpresas” (Lopes de Freitas, 2010, p. 32). No mesmo segmento, a pesquisadora afirma que esse herói - ou protagonista com uma figura arquetípica - “alienado transforma-se numa <<coisa>>, numa peça da engrenagem. Despojado da sua faceta de humano está limitado à função de objecto subordinado às hierarquias, ao sistema social e laboral que controla e oprime” (Idem).

Luis Carlos Cancellier de Olivo e Ada Bogliolo Piancastelli de Siqueira, em um artigo publicado na *Revista Sequência*, da Universidade Federal de Santa Catarina, analisam a mencionada obra de Camus. Para os autores, o ponto principal nessa narrativa “é a de como o homem pode dar um sentido à sua vida em um universo absurdo, onde ele se torna consciente de que sua vida não possui nenhum significado ou valor objetivo” (Olivo; Siqueira, 2008, p. 262). Dr. Buchmann tinha um pouco dessa imparcialidade quanto à vida: por ser médico, é claro que escolheria pelo lado humano; no entanto, “nunca o ouviriam a gritar pela causa humana, não sofreria pela espécie da mesma forma que não sofreria se o seu bisturi, por acidente, se partisse” (Tavares, 2008, p. 66).

Olivo e Siqueira veem em Meursault o homem absurdo camusiano, o qual “coloca suas experiências em pé de igualdade e o faz porque não crê no eterno, mas na validade e na beleza de suas ações no momento em que são realizadas” (2008, p. 263). A objetividade do experienciável acompanha os personagens citados na literatura. Na história clínica, retomando Lenz Buchmann, pensemos em Michel Foucault, quando escreve sobre o *Nascimento da Clínica*, originalmente publicado em 1963.

Conforme o filósofo francês, a medicina moderna fixou sua própria data de nascimento em volta dos anos finais do século XVIII, afastando-se do mito, do apenas visível e enunciável para aproximar-se do empirismo e da razão. Nesse sentido, “o *objeto* do discurso também pode ser um *sujeito*, sem que as figuras da objetividade sejam por isso alteradas” (Foucault, 1977, p. XIII).

A qualidade singular, a cor impalpável, a forma única e transitória, adquirindo o estatuto de objeto, adquiriram peso e solidez. Nenhuma luz poderá dissolvê-las nas verdades ideais; mas a aplicação do olhar sucessivamente as despertará e lhes dará objetividade. O olhar não é mais redutor, mas fundador do indivíduo em sua qualidade irreduzível. E, assim, torna-se possível organizar em torno dele uma linguagem racional (Foucault, 1977, p. XII-XIII).

Embora a doença, a vida e a morte sejam visualizadas por Dr. Lenz Buchmann, em *Aprender a rezar na era da técnica*, como algo mecânico, ainda assim existia um limiar entre o compreensível e o inexplorado. Como salienta a personagem,

no mundo havia, pois, dois sistemas organizados, e não um apenas. Havia o sistema dos vivos, dominado pelo grande homem das cidades mais evoluídas, e o sistema da morte, perfeitamente desconhecido, com roldanas de outra natureza, que tinha objetivos e métodos específicos (Tavares, 2008, p. 65).

Esse médico do qual falamos gostava de comparar a existência humana a sistemas, sejam esses sistemas de vida ou sistemas de morte, os quais pertenciam à natureza. Nesse sentido, Lenz B. também entendia que a morte, em muitas vezes, era uma estratégia do mal, algo que - como em determinadas doenças - possuía toda uma lógica para instaurar-se em um indivíduo, não havia causalidades, “era algo que parecia ter prazer em não derrubar de imediato; que mantinha uma unidade má de movimento” (Tavares, 2008, p. 63-64). Foucault havia falado da morte que reina sobre a vida. Em *O nascimento da Clínica*, lemos que

vista da morte, a doença tem uma terra, uma pátria demarcável, um lugar subterrâneo mas sólido, em que se formam seus parentescos e suas consequências; os valores locais definem suas formas. A partir do cadáver, paradoxalmente se percebe a doença viver. Uma vida que não é mais a das velhas simpatias, nem a das leis combinatórias das complicações, mas que tem suas figuras e suas leis próprias (Foucault, 1977, p. 169).

Em *Jerusalém*, a concepção de morte pode ser aproximada de *Aprender a rezar na era da técnica*, apresentando essa pátria demarcável, como ponderou Foucault, qual seja a ausência de saúde ou avanço da doença. Exemplifiquemos com trechos das recém citadas narrativas. Na primeira, lemos Mylia apresentando dores aos médicos, que “respondiam-lhe encolhendo os ombros, com certa tristeza

mais ou menos profissional, mas sem ações, sem propostas: *isto é irresolúvel*" (Tavares, 2006, p. 17). Já na segunda, vemos as principais reflexões sobre o assunto a partir dos pensamentos do Dr. Lenz Buchmann:

um homem tentava resistir, sobreviver, tendo por aliado os outros homens e ainda os séculos de aperfeiçoamento médico e técnico e, do outro lado a doença, fortalecida também por séculos [...] (Tavares, 2008, p. 65).

Sem grandes expectativas, entendemos que, na visão desse médico, "as doenças, os emissários da morte, não haviam parado" (Idem). Como o sistema dos vivos e sistema da morte, como falava Lenz Buchmann, Foucault explanou sobre os estados da matéria e é pertinente frisar que ambas as explicações muito se assemelham, digamos que a personagem parece até mesmo parafrasear o filósofo francês. Na narrativa, Dr. Lenz B. lembra de um episódio em que esteve cuidando de uma senhora em estado terminal, a qual lhe confiou a tarefa de entregar uma derradeira carta, pedindo que os filhos viessem vê-la; "ela, que nunca quisera chamar os filhos, teria escrito finalmente a carta onde se entregava e onde por certo diria algo semelhante a *preciso das vossas despedidas*" (Tavares, 2008, p. 69). No entanto, o médico estava até mesmo colérico com o pedido: "o que queria aquela mulher? Por que tinha escolhido a ele para levar a carta ao correio?" (Idem, p. 76)

Ele era médico. Saberia essa mulher que nos afazeres e nos deveres mais extensos de um médico não estaria certamente a função de carteiro? Quem se considerava ela? Os moribundos exigiam tudo dos outros, parecendo novos reis, uma espécie de monarquia intempestiva instalada não pela força absoluta, espada ou genes, mas pela qualidade oposta: a fraqueza (Tavares, 2008, p. 76).

Na sociedade, a medicina é entendida como responsável pelos cuidados com o corpo, com a doença, de forma racional. No entanto, no início do exercício médico, com a história do surgimento da clínica de que fala Michel Foucault, o trabalho dos médicos era comparado ao trabalho dos sacerdotes: "os médicos não são os padres do corpo?" (Foucault, 1977, p. 36). Nesse contexto, o exercer da medicina chegou a ser pensado quase como um instinto espiritual, uma profissão que deveria receber honorários não dos enfermos, mas da Igreja ou do Estado, para que pudesse cumprir com sua vocação de ajudar os necessitados, "e ao exército dos padres que velam pela saúde das almas, corresponderá o dos médicos que se preocupam com

a saúde dos corpos” (Idem). Além dessa analogia, existiu um mito de que a medicina deveria ser exercida até o ponto de não ser mais necessária, sendo o médico também responsável pela luta por uma pátria livre de desigualdades e mazelas, a fim de que sua figura possa desaparecer pela falta de sua necessidade:

E pouco a pouco, nesta jovem cidade inteiramente entregue à felicidade de sua própria saúde, o rosto do médico se apagaria, deixando apenas no fundo da memória dos homens a lembrança deste tempo dos reis e das riquezas em que eram escravos, pobres e doentes (Foucault, 1977, p. 38).

Michel Foucault aponta que foram crenças baseadas em um mito, utopias que não se tornaram realidade. A medicina se fortaleceu enquanto ciência não somente empírica, mas racional. “A clínica se torna, portanto, um momento essencial da coerência científica, mas tão bem da utilidade social e da pureza política da nova organização médica” (Foucault, 1977, p. 79).

O médico contemporâneo, não mais ligado a nenhum mistério espiritual, desenvolve um trabalho técnico, objetivo. Pensando no médico Lenz, dizemos que a carta da paciente em estágio terminal o enche de repulsa, porque não se traduz em algo que pode ser exigido de um profissional da medicina.

E eis que [Lenz] faz então o que sabe que tem de fazer. E que vê, não enquanto um gesto ocasional mas como gesto que cumpre um dos seus deveres mais altos, gesto que pertence ao seu Reino mais profundo, o Reino a que jurou lealdade, o Reino de quem ataca e de quem sabe que há elementos que se preparam para o atacar (Tavares, 2008, p. 80).

“Lenz agarra na carta e rasga-a, uma vez, duas, três vezes: a carta está destruída” (Tavares, 2008, p. 80). É possível pensarmos que Lenz se distanciava de tudo que pudesse suscitar um ímpeto subjetivo, humano, irracional, quando diz que se defende do que sabe que deseja atacá-lo. Na história, conhecemos parte do passado de Lenz B. e sabemos que tanto ele quanto seu irmão foram criados em um regime rigoroso, com castigos, e Frederich Buchmann, o patriarca, tolerava muitas coisas, porém de forma alguma tolerava que os filhos sentissem medo. Dizia o pai: “Posso ouvir qualquer acusação sobre vocês; poderão cometer a maior das imoralidades, poderão ser procurados pela polícia ou pelo próprio diabo: defenderei os filhos com as armas que tiver” (Tavares, 2008, p. 95). No entanto, existia algo

intolerável: “só sentirei vergonha se um dia alguém me disser que vocês tiveram medo. Se isso acontecer, escusa de fugir para aqui: encontrarão a porta fechada” (Idem).

Imaginando que o medo fosse contra o que Buchmann lutava, entendemos que seja uma fobia de sentimentos, de pensar na potência das ações que não podemos calcular de forma precisa e que fogem da racionalidade. O médico pensa que não é seu trabalho enviar cartas e ainda sabemos que o Dr. Lenz não aceitava como um direito da paciente narrar o que quer que fosse, eternizando o seu fim, a ruína. A paciente morre. Lenz, mais tarde, depara-se com a morte do irmão. Ele estava habituado a esses acontecimentos, contudo, era o corpo de seu irmão, “o outro mundo de matéria que os seus pais haviam pousado sobre a terra certamente com a esperança absurda de que eles os continuariam” (Tavares, 2008, p. 83). Apesar de ser um ente familiar, Dr. B. não se sensibiliza. Para a pesquisadora de Tavares, Maria Isabel Sousa, na personagem de Lenz, “há uma necessidade de manter o domínio e a racionalidade por via da força e da precisão” (Sousa, 2014, p. 37), a qual entendemos como uma resposta para o medo.

Tendo em vista que *O Reino* é uma referência também à própria tetralogia à qual *Aprender a rezar na era da técnica* pertence, existe, aqui, uma compreensão do que seria do que poderia ser uma ameaça: a autoridade da morte, a validação da experiência. Os elementos que estariam tentando atacar, para Dr. B., seriam a percepção da finitude, da doença, do fracasso da humanidade, como o narrador dessa obra já pontuou. Se cada existência se basta a si mesma, sem transmissão de experiências, conforme vemos nos escritos benjaminianos, então a morte não tem o que ensinar e a carta da doente é vista como um documento dessa ruína existencial, de que ninguém pode e nem poderá escapar.

Aprender a rezar na era da técnica apresenta uma narrativa com personagens principais sem filhos. Sérgio Lessa e Ivo Tonet, no livro intitulado *Introdução à Filosofia de Marx* (2011), apontam o óbvio, afirmando que “sem a reprodução biológica dos indivíduos não há sociedade” (Lessa; Tonet, 2011, p. 17). No entanto, os teóricos ressaltam que não é apenas através da procriação o corpo social se mantém, e “a história dos homens é muito mais que sua reprodução biológica” (Idem). Em vista do exposto, pensemos que a opção por não ter filhos, nas narrativas estudadas pode ser entendida como uma renúncia à continuação da própria história individual e também coletiva.

O personagem Albert Buchmann não casou e não teve filhos; Lenz Buchmann casou, porém sua esposa, Maria Buchmann, já havia se conformado com a decisão de que seu casamento não lhe proporcionaria descendentes. Assim como o Brás Cubas, de Machado de Assis, Lenz abominava o fato de continuar seu nome, pois desejava “estancar a produção de fracos” (Tavares, 2008, p. 84).

Numa família, e Lenz sentira-o na pele, formava-se um amplo sistema de hierarquia, protecções e paixões que repetia, por vezes até de um modo mais intenso, a ligação de intensidades de poder que existem num Reino completo. **Mas, por ele, o Reino iria terminar ali** (Tavares, 2008, p. 84, grifo nosso).

Outra leitura para tais casamentos sem filhos pode ser a individualidade de cada personagem, que não consegue um vínculo significativo com seu par a ponto de projetar uma continuidade para aquela relação, como, um fruto originado do relacionamento. Lopes de Freitas (2010) acredita que, em *A máquina de Joseph Walser*, “a presença do outro reforça a solidão do protagonista, não evidenciando uma relação amorosa de complementaridade ou harmonia” (Lopes de Freitas, 2010, p. 37). Dessa forma, “cada elemento do par permanece fechado nas fronteiras do seu eu, sentindo-se só, mesmo na presença do outro, prevalecendo o isolamento e a solidão da personagem” (Idem) Essa análise pode, também, estender-se ao casamento de Lenz e Maria Buchmann.

Inevitável se faz pensar em Brás Cubas, personagem de Machado de Assis, ambos imortalizados na literatura brasileira, cujas principais características são a mesquinhez e a arrogância, além de ser um indivíduo calculista em suas ações. Cubas tivera uma vida com muitos sonhos e pretensões, porém pouco sucesso. Em todas as suas investidas não obteve sorte e não conseguiu concretizar nenhuma das suas ambiciosas aspirações.

É possível aproximar Brás Cubas de Dr. Lenz Buchmann em primeiro ponto por conta das semelhanças nas personalidades frias e objetivas, bem como pensando em ambas personalidades megalomaniacas. Em segundo, é possível cotejá-los ainda mais, se pensarmos nas palavras finais de *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, onde se lê:

Somadas umas coisas e outras, qualquer pessoa imaginará que não houve mingua nem sobra, e, conseqüentemente, que saí quite com a

vida. E imaginará mal; porque ao chegar a este outro lado do mistério, achei-me com um pequeno saldo, que é a derradeira negativa deste capítulo de negativas: - Não tive filhos, não transmiti a nenhuma criatura o legado da nossa miséria (Assis, 2008, p. 263).

A ausência de filhos nos relacionamentos aparece novamente em *A máquina de Joseph Walser*: “Margha Walser recebia o marido com um beijo rápido. Não tinham filhos, os dias eram calmos, os diálogos respeitosos” (Tavares, 2015, p. 21). Nas citadas obras literárias, é possível ler que a ausência de filhos condiz com indivíduos que não veem sentido em *deixar rastros*.

Na falta de perspectiva de futuro, Brás Cubas, Dr. Lenz e Joseph Walser pertencem ao mesmo grupo. Albert vem a falecer e o irmão, apesar de confessar ser diferente visualizar o corpo morto do irmão, por ser sangue de seu sangue, descreve seu funeral com a racionalidade que sempre expressara, salientando que o choro existente nessa ocasião muito mais se dava pela tomada de consciência do finito, pela ideia da “falência da comunidade dos homens e do seu principal projecto, a imortalidade” (Tavares, 2008, p. 87).

No velório, contudo, Maria Buchmann, sem embargo, estava chorando mais do que o habitual, “todos jurariam que aquela mulher estimava o cunhado Albert, tal a recepção sentimental; [...] Lenz via-se obrigado a dar atenção à sua esposa que chorava abundantemente” (Tavares, 2008, p. 86). Não havia falsidade e atuação, a esposa de Dr. B. era uma senhora sincera. Para o narrador, “o que existia era, sim, a manifestação de uma eficácia impressionante por parte daquele mecanismo a que chamamos enterro” (Idem).

Chorava-se em conjunto pelo fracasso da cidade: ainda não se encontrara antídoto para aquele ruído que parecia ser libertado em cada enterro. Cada homem reivindicava que a morte - e o seu sistema de funcionamento - terminasse antes de chegar a si. E em cada funeral a despedida do morto era também o relembrar de um fracasso comum, de um fracasso, inclusive, da mais alta referência dos humanos: a sua cultura, a sua forma de raciocinar que construía um novo mundo e que quase tornara o perigo, em tempo de paz, uma energia não normal, extraordinária mesmo. De facto, nas cidades sem guerra, o perigo tornara-se raro, mas a morte, essa, continuava abundante; parecia impossível ao homem dominar o seu preço: este continuava baixo, acessível, igual ao de qualquer produto insignificante. **A morte, cada morte individual, manifestava o fracasso económico, técnico e cultural das cidades** (Tavares, 2008, p. 86-7, grifo nosso).

A morte evidencia a finitude, a conclusão. Como lemos em *Um homem: Klaus Klump*, “quando se morre todos caem para o mesmo nível” (Tavares, 2007, p. 81). A propósito, comenta-se, no ensejo, sobre a possibilidade de diferenciação entre os mortos. “Seria interessante que os homens altos, quando caíssem, permanecessem uns centímetros acima do solo [...]. Mas isto não sucede” (Idem) Tal qual pensou o narrador de *Aprender a rezar na era da técnica*, a morte demonstra a fragilidade humana e o fim de que ninguém pode fugir.

Giorgio Agamben, em *Infância e História* (2007), acredita que a morte, no entanto, é o limite que separa a esfera do divino e do humano e é aí que se encontra a noção de experiência, pois ela deve também existir no mistério. Pensando na experiência, consoante o italiano, a transformação do sujeito contemporâneo traduz-se em uma distância da antecipação da morte e uma compreensão de que o conhecimento é infinito; contudo, a essa compreensão de que o saber não tem fim, é impossível relacionar a experiência tradicional (Agamben, 2005, p. 32).

Walter Benjamin escreveu sobre a experiência e dedicou seu ensaio “Experiência e Pobreza” a explicar questões como a relação da experiência e o perecimento da vida. “Em nossos livros de leitura havia a parábola de um velho que, no leito de morte, revela a seus filhos a existência de um tesouro oculto em seus vinhedos. Bastava desenterrá-lo” (Benjamin, 2012, p. 123), pontuou o teórico. No desenrolar da história, entendemos que os filhos do senhor não encontram a tão sonhada recompensa, mas depois de passada a estação em que estavam, perceberam os belos frutos que vinham dos vinhedos. “Só então que compreenderam que o pai lhes havia transmitido uma certa experiência: a felicidade não está no ouro, mas no trabalho duro” (Idem).

As experiências, como já abordado no subcapítulo anterior, segundo o filósofo de Frankfurt, são transmitidas pelos mais velhos e ganham sentido com o passar dos anos, sejam através da idade ou da experimentação na *própria carne* dos acontecidos, como disse Benjamin. Contudo, para que se possa transmitir histórias com autoridade, é necessário evocar a memória e dar-lhe sentido à vivência através das narrativas. Mas “quem tentará, sequer, lidar com a juventude invocando sua experiência?” (Benjamin, 2012, p. 123).

O personagem Walser, em uma conversa com seu amigo Fluzst, escuta que o colega havia sido repreendido por falar um ditado popular. “Começamos a já nem governar as nossas frases, disse Fluzst, ontem fui repreendido em plena rua por ter

dito um provérbio. Disseram que aquela linguagem não era própria” (Tavares, 2015, p. 51). Giorgio Agamben, no já citado ensaio, comenta que o desaparecimento da máxima e do provérbio chegaram com a falta de autoridade existente na fundamentação da própria experiência.

Trazendo mais uma vez parte de minha história pessoal, lembro-me de minha bisavó, a *Mutter*, como todos da família a chamavam, impressionando-se com a “modernidade”. Para ela, era difícil perceber que as famílias pouco conversavam, pouco conviviam. Em seus tempos de criança, descendente de imigrantes germânicos, ela comentava que à noite, após o árduo dia de trabalho, toda a família sentava à mesa para jantar e conversar. Segundo minha bisavó, era nesse momento que as mulheres também costuravam as roupas necessárias, faziam tricô, crochê e os homens mexiam com cordas, faziam pequenos consertos. E assim, todos juntos, compartilhavam de acontecimentos rotineiros e de histórias da família. Eram as narrativas que aconteciam durante os trabalhos manuais, as quais permaneciam tão vivas no interior de cada um, que moldariam seus pensamentos futuros sem que sequer se percebesse.

Não posso negar que por esse motivo, os escritos de Benjamin sempre tocaram em mim como algo familiar. Quando o teórico falou que a experiência era passada através das narrativas, fosse das narrativas do *viajante* ou do simples *camponês*. Referências para essas histórias, para mim, são minha *Mutter* contando de seu avô que viera no navio da Alemanha, com os imigrantes no século XIX, e também narrando suas vivências cotidianas e banais, mas com significado imenso.

Quando penso no narrador que fala de longe, lembro de quando minha bisavó dizia que a viagem que seus familiares enfrentaram para chegar no Brasil era tão longa, que seu avô contava que até crianças nasciam no trajeto e, se alguém acabasse morrendo nesse traslado, essa pessoa seria jogada no mar porque havia peixes muito grandes que vinham atacar o barco se sentissem cheiro de pessoas mortas. Se penso na figura do humilde camponês, lembro dela proferindo ditados populares, a maioria em alemão, e que eu pouco compreendia sem solicitar a tradução para o português, como o exemplo de “Wer das klein... icht wenig wertschätzt, hat nicht viel verdient” que em tradução livre seria “Quem não valoriza o pequeno, não merece o grande”, ditado também muito recuperado pela minha mãe, que ela contava um ensinamento. Enfim, a autoridade para narrar, de que muito falou Walter Benjamin.

Voltando-nos para o tema central deste subcapítulo, falemos da narrativa de *Aprender a rezar na era da técnica*, e dizemos que a morte, percebida no funeral de Albert Buchmann, retrata a não-continuidade da humanidade, cada indivíduo encerra em si mesmo o ciclo da existência, não ensinando e não aprendendo. É o senso de coletivo que está indo à ruína. Morrer é inevitável, mas Benjamin dizia que era através dessa derradeira ação, validava-se a experiência, o que não se vê nas narrativas de *O Reino*, que constroem a morte como um fim único em si mesma, sem transmissões à posteridade.

Uma forma completamente nova de miséria recaiu sobre os homens com esse monstruoso desenvolvimento da técnica. [...] Pois qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós? [...] Sim, confessemos: essa pobreza não é apenas pobreza de experiências privadas, mas em experiências da humanidade em geral. Surge assim uma nova barbárie (Benjamin, 2012, p. 124-5).

Atualizando os escritos de Walter Benjamin, Giorgio Agamben diz que o homem se livrou das experiências, mas isso não significa que elas não existam; o que acontece é que elas se efetuam fora do homem. E, curiosamente, o homem olha para elas com alívio” (Agamben, 2005, p. 23).

Continuemos analisando a percepção da morte. Para Walter Benjamin, o modo de ver a morte era visto como o entendimento de experiência. As narrativas, os contos orais por onde, de costume, se transmitiam a experiência, ganhavam na morte a permissão e autoridade para relatar, contar. Mas,

no decorrer dos últimos séculos, pode-se observar que a ideia da morte vem perdendo, na consciência coletiva, sua onipresença e sua força de evocação. Esse processo acelera-se em suas últimas etapas. [...] Morrer era antes um episódio público na vida do indivíduo, e seu caráter era altamente exemplar. [...] Hoje, a morte é expulsa para cada vez mais longe do universo dos vivos. (Benjamin, 2012, p. 223)

Assim como a experiência, o entendimento de morte foi destinado ao meio científico provável e retirado do indivíduo comum, da natureza inexplicável do ser humano em si como essência, também como um reflexo da sociedade burguesa, que expropriou, em muito sentidos, o que era natural do ser humano, como a morte. Dr. B., de *Aprender a rezar na era da técnica*, confirma que “o sistema da morte ou,

mais concretamente, a vontade da morte, avançava com inúmeros meios, alguns deles surpreendentes [...]” (Tavares, 2008, p. 66). A morte é um sistema, dizia Lenz Buchmann, e comparava-a a uma batalha, a uma guerra, na qual, como médico, ele se sentia um soldado de outro país e perdido, como um estrangeiro indo ao ataque de uma cidade. Sendo esse combatente, ele repete o que vê, pois imagina que seja a melhor solução; “não se sabe se está no meio dos vencedores mas tem a certeza de que está no meio daqueles que atacam. E é aí que Lenz Buchmann quer estar” (Idem, p. 68).

Em *Jerusalém*, com uma personagem doente, presenciamos a morte, em muitos momentos da obra, também como esse duelo, essa batalha invisível que ataca e avança. Mylia sentia-se estranha, “apresentava um problema aos médicos: uma dor, estava doente; eis um problema, uma charada orgânica” (Tavares, 2008, p. 17). E assim, o morrer é retratado como um combate entre o ser saudável e o problema que também quer vencer.

A humanidade, tendo contemplado a morte de diversas maneiras, isto é, durante muito tempo com caráter mítico, na modernidade como um sistema, uma máquina, como as percepções retratadas em narrativas de Gonçalo Tavares, como *Aprender a rezar na Era da Técnica* e *Os velhos também querem viver*, valoriza, por ironia, o eterno, que antes aparecia somente nas narrativas e nos sonhos. Benjamin escreveu que “a ideia de eternidade sempre teve na morte sua fonte mais rica. Se essa ideia está se atrofiando, temos que concluir que o rosto da morte deve ter assumido outro aspecto”. (Benjamin, 2012, p. 223).

Nesse novo rosto da morte, vemos o reflexo da modernidade, que encara o mundo como eterno; um eterno que caminha somente para frente e não se inclina para trás, não pertencendo ao humano, pois ele vem abdicando de tudo que lhe é natural, ao modificar a maneira como vê a vida e também a morte. É a eternidade como sinônimo de progresso de um futuro científico.

Pensando na destruição da experiência, Agamben compreende que é verdade que a destruição da experiência surge após grandes catástrofes, como o caso dos soldados que voltavam da guerra mudos, traumatizados. No entanto, na contemporaneidade, hoje sabemos que “para a destruição da experiência, uma catástrofe não é de modo algum necessária, e que a pacífica existência cotidiana em uma grande cidade é, para esse fim, perfeitamente suficiente” (Agamben, 2005, p. 21).

Em *Jerusalém*, indo ao encontro da não-experiência como consequência do inenarrável, conhecemos um ex-soldado, que se chamava Hinnerk Olst e que falava muito pouco: “em qualquer diálogo, Hinnerk assumia a função de quem corta caminho, do apressado. *Não tinha vontade de brincar*, dizia” (Tavares, 2006, p. 85). Em continuação, o narrador diz que

os passos de Hinnerk eram de facto seguros e não brincavam. Havia como que enterrado os grandes discursos, ou tiradas, num fosso. As palavras *aborreciam-no*. Não apenas os adjetivos, os próprios substantivos que designavam coisas do mundo concreto, e mesmo os verbos. Desistira das palavras. Fui combatente, comentava, quando alguém observava que ele não era um falador (Tavares, 2006, p. 85).

Alessandra Regina de Carvalho, em sua tese em que estuda Tavares, concorda que “todos os livros de *O Reino* são povoados por silêncio, violência e morte” (2021, ano, p. 57). Pensaremos nessa ausência de linguagem, também como um desvínculo com o transcendental, uma vez que, dado que a experiência se constitui na e pela linguagem, essa remete ao que Benjamin chama de essência espiritual e é tal essência que nos liga ao divino, ao significado de todas as coisas (Benjamin, 2011, p. 52).

O que nos possibilita uma ligação com o divino, chamamos de religião. Buscando a origem etimológica²² da palavra, dizemos que o termo vem do latim *religio, religiōnis*, formado por três elementos: o prefixo re-, que expressa repetição, firmeza, intensidade; o verbo ligãre, com a ideia de fortalecer um vínculo; e o sufixo -ão, denotando à palavra uma função de ação e efeito. Em síntese, o termo religião comunica a união existente entre o humano e alguma(s) divindade(s). O dicionário Michaelis²³, por conseguinte, entende a religião como um

serviço ou culto a esse ser superior ou forças sobrenaturais que se realiza por meio de ritos, preces e observância do que se considera mandamentos divinos, geralmente expressos em escritos sagrados (Michaelis, [online]).

²² ETIMOLOGIA DE RELIGIÃO. Disponível em: <<https://etimologia.com.br/religiao/>> Acesso em: 24 de janeiro de 2023.

²³ SIGNIFICADO DE RELIGIÃO. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/religi%C3%A3o/>> Acesso em: 02 ago 2024.

Em um livro intitulado *Profanações* (2007), no entanto, Giorgio Agamben escreve que o termo *religio*, consoante uma etimologia “insípida e inexata”, não deriva de religare, como explicado no supraparágrafo, mas origina-se de *relegere*, que - em síntese - indica a separação entre humanos e deuses, profano e sagrado (p. 66). Agamben escreve, com base em Walter Benjamin²⁴, que existe hoje uma nova religião - o capitalismo - que configura-se, porém, em uma religião totalmente indiferente à cisão entre sagrado e profano: “na sua forma extrema, a religião capitalista realiza a pura forma da separação, sem mais nada a separar” (Agamben, 2007, p. 71).

O pensador italiano aponta que profanar é devolver ao uso do homem o que foi tomado como pertencente aos deuses (Idem, p. 65). Nesse sentido, pensando que o capitalismo vem a ser entendido como essa nova religião, na contemporaneidade, a ideia de profanar significa reivindicar o que o sistema capitalista retirou dos homens e relegou a esse *novo sagrado*, reduzindo tudo o que há na terra a uma mercadoria, até mesmo os sentimentos, as vivências²⁵. Um exemplo extremo para essa teoria, segundo Agamben, são as fezes humanas. Nas palavras do filósofo, “a defecação, [...] em nossa sociedade é isolada e escondida através de uma série de dispositivos e de proibições [...]” (Idem, p. 75).

Um homem: Klaus Klump parece corresponder a essa analogia proposta por Agamben, quando vemos o narrador dizendo que “as máquinas não deixam fezes nos passeios. Antigamente as mulheres enjoavam-se com os excrementos que os cães deixavam no passeio. Diziam que os donos não tinham educação” (Tavares, 2007, p. 33). Em uma alegoria, pensemos que as fezes remetam ao *natural*, à própria natureza humana. No entanto, “hoje as mulheres enjoam-se quando cinco soldados entram em casa e pegam nelas e as violam, um soldado e depois outro” (Idem), o que explicita a violência da técnica, através da própria guerra, e o que também transpõe para um paradoxo a ideia de natureza e guerra, isto é, ou aceita-se em sociedade uma ou a outra.

²⁴ Nesta circunstância, Giorgio Agamben embasa seu pensamento na obra de Walter Benjamin, intitulada *O capitalismo como religião*, a qual foi publicada pela primeira vez já muitos anos após a morte do filósofo alemão.

²⁵ Agamben, inclusive, chama a atenção para a forma como o sistema capitalista tornou absolutamente *tudo* um produto a ser comercializado, a pensar na linguagem e na pornografia. A linguagem, através da propaganda, é utilizada para um fim, sendo emancipada de seus intuídos de comunicação. Já a pornografia, segundo o filósofo, “certamente banalizou o procedimento: as *pornostars*, no momento em que executam suas carícias mais íntimas, olham resolutamente para a objetiva, mostrando maior interesse pelo espectador do que pelos seus *partners*” (Agamben, 2007, p. 77).

Aceitaremos as duas vertentes explicativas para a origem do termo religião, sobretudo, pelo motivo de ambas demonstrarem esse elo, de alguma forma, com o divino. Para haver espaço para a religião, é necessário haver um lugar para a potência da dúvida, do mágico, do desconhecido. Giorgio Agamben, através da leitura de Benjamin, comenta que o capitalismo - ao se tornar a *nova religião* - não distingue mais dias de festa e dias de trabalho, “mas há um ininterrupto dia de festa, em que o trabalho coincide com a celebração do culto” (Agamben, 2007, p. 70). Se o culto agora distancia-se do mito, não há mais ambiente para a fantasia, assim como não há espaço para o improvável na narrativa de *Aprender a rezar na era da técnica*. Diz o Dr. B.: “está num outro sítio, num outro ponto da batalha, e afia as lâminas; não reza, não suplica, não pede piedade. Não reza, afia as lâminas” (Tavares, 2008, p. 77).

Essa existência desprovida de conexão com o espiritual é reflexo de uma vida com o experienciável em baixa. Sigamos este raciocínio: a experiência é proveniente de vivências, mas também de narrativas com autoridade o suficiente para orientar um sentido para a vida. A linguagem de um ser é o meio em que sua essência espiritual se comunica. O fluxo ininterrupto dessa comunicação percorre toda a natureza, do mais baixo ser existente ao homem e do homem a Deus. (Benjamin, 2011, p. 72) Contudo, privados de experiência, nossa linguagem não mais nos reporta ao religioso, à crença do mito; ela tampouco equivale à experiência. Voltemo-nos a *Aprender a rezar na Era da Técnica*. Dr. Lenz não lamenta pela morte de qualquer um de seus pacientes, tampouco pela partida de seu único irmão, Albert Lenz: “a existência era qualquer coisa que ele [o médico] podia ver - tanto a sua como a dos outros; espectador cuja única preocupação é a alimentação, o sono e a qualidade do espetáculo” (Tavares, 2008, p. 73). Aliado a esse observador, estão as máquinas – tão desenvolvidas e rápidas - corroborando para o curso confuso para onde caminha humanidade.

“Pobreza de experiência: isso não deve ser compreendido como se os homens aspirassem a novas experiências”, disse Walter Benjamin (2012, p. 127). “Não [prosegue o filósofo], eles aspiram a libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente sua pobreza, externa e também interna, que algo de decente possa resultar disso” (Idem). Voltando ao episódio da carta da paciente, em *Aprender a rezar na era da técnica*, pensemos no que o Dr. Lenz pronuncia: *aquela carta era infantil*.

“Aquela carta era infantil, era do mundo que só sobrevive porque tem alguém ou algo mais forte a protegê-lo. Era do mundo da infância, isso mesmo, e a ele, Lenz, cirurgião, era pedido-lhe para exercer o papel de quem protege” (Tavares, 2008, p. 79). Já comentamos acerca dessa carta, mas voltamo-nos agora novamente a essa ocorrência, sobretudo pensando no termo infantil.

Giorgio Agamben, em *Infância e História* (2005)²⁶, se dedicou a explicar questões a respeito da experiência, atualizando o conceito da palavra em vista dos estudos de Benjamin: “Todo discurso sobre a experiência deve partir atualmente da constatação de que ela não é mais algo que ainda nos seja dado fazer” (Agamben, 2005, p. 21). Tal filósofo acredita que a modernidade seja a responsável por essa perda de experiência. Para ele,

o homem moderno volta para a casa à noitinha extenuado por uma mixórdia de eventos – divertidos ou maçantes, banais ou insólitos, agradáveis ou atrozés –, entretanto nenhum deles se tornou experiência (Agamben, 2005, p. 22).

Agamben acredita, ainda, que a responsabilidade pela extinção da experiência recai no modo como o cotidiano foi se modificando a partir do século XIX. No entanto, foi com a Segunda Guerra que tal extinção chegou ao ponto máximo. A destruição e desolação provenientes dos acontecimentos da guerra e também do período que a ela sucedeu modificaram a vida do mundo que se recuperava. Nesse sentido, ele justifica a banalidade do cotidiano a partir da perda de experiência.

É esta incapacidade de traduzir-se em experiência que torna hoje insuportável – como em momento algum no passado – a existência cotidiana, e não uma pretensa má qualidade ou insignificância da vida contemporânea confrontada com a do passado (aliás, talvez jamais como hoje a existência cotidiana tenha sido tão rica de eventos significativos) (Agamben, 2005, p. 22).

Apagar a memória e expropriar a experiência. “Nem sempre, tampouco, são ignorantes ou inexperientes. Frequentemente pode-se afirmar o oposto: eles “devoraram” tudo, a “cultura” e o “ser humano”, e ficaram saciados e exaustos”

²⁶ Cabe mencionar a origem etimológica da palavra infância, qual seja incapacidade de falar. Dessa forma, Agamben estabelece uma conexão entre a noção de infante com a falta de experiência, estendendo à ideia de que pela dificuldade de narrar e validar histórias, dá-se também a destruição da experiência.

(Benjamin, 2012, p. 127). E assim, caminhando para uma vida mecânica e sem significação, é possível perceber a melancolia existente em muitas personagens que são analisadas neste capítulo da tese.

O melancólico, visto como pecador na Idade Média, para Giorgio Agamben, em *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental* (2007), hoje é representado pela inconstância do contemporâneo: conversas banais, curiosidade infinita sem propósito, impossibilidade de parar de produzir (incentivado pelo Sistema Capitalista). Gilles Deleuze²⁷, por sua vez, vê nesse homem contemporâneo a invisibilidade e a mecanização do ser, do qual, ainda assim, se espera a salvação para o futuro. Sigmund Freud, então, reconhece que dessa incansável corrida sem propósito, advém também as patologias (ansiedade, depressão, estresse) e a perda de significação da vivência, como relê mais tarde Julia Kristeva, em *Sol Negro: Luto e Melancolia* (1989).

Agamben elenca as características do melancólico, salientando que essa doença, na Idade Média, era vista como um dos oito pecados capitais, chamando-se Acedia e sendo “o único para o qual não há nenhum perdão possível” (Agamben, 2007, p. 21). Na modernidade, restaram apenas sete dos oito pecados, tendo a Acedia (apatia) e a Tristitia (tristeza) unido-se em um apenas, o qual, hoje, nomeamos Preguiça.

Na personagem de Dr. Lenz, não notamos a presença de todos os atributos relacionados à melancolia, mas notamos uma *acedia* em seu modo de viver a vida; seja com seus pacientes, com seu irmão, com o mundo a sua volta, Dr. Lenz é apático com a realidade, nada lhe inclina para um olhar de humanidade e ele não consegue ver a sua frente nada mais do que sistemas mecânicos, até mesmo nas pessoas. A técnica e a vida já unificaram-se, na visão de Lenz.

A *máquina de Joseph Walser* traz a melancolia em algumas conversas, sobretudo, entre os personagens Klober e Walser, ou nas reflexões do próprio narrador. Em alguns dos diálogos, percebemos a constatação de uma rotina desvinculada de aprendizado, da generalização do conhecimento, que - ao falar com coletivo - levanta a pseudoideia de representação, de inclusão, a qual seria “uma excelente estratégia da pátria” (Tavares, 2015, p. 132). Klober, o encarregado da

²⁷ Gilles Deleuze escreve a respeito desse homem na obra intitulada *Crítica e Clínica*, publicada pela primeira vez em 1993, na qual o autor discorre acerca de reflexões sobre a linguagem, a literatura, a filosofia e política.

fábrica, conversando com o operário Walser, afirma que “os acontecimentos estão sozinhos, afastados de nós, incompreendidos; seres solitários, no fundo, perdoe-me, esta ridícula comparação, mas é isto: nenhum acontecimento foi até hoje percebido” (Idem). Entendemos a percepção equivocada de conhecimento, questionada através do pensamento de uma das personagens.

Fundem-se uma série de factos individuais e irrepetíveis numa fórmula e oferece-se esta ao mundo inteiro, dizendo: aqui está o que aconteceu a um homem num certo instante e num determinado local, eis aqui o seu resumo, para que todos entendam. E, se possível, faça-se Lei, ou História (Tavares, 2015, p. 133).

Julia Kristeva escreve que a melancolia é a perda de algo não identificável ou, em outras palavras, a própria vida passa a ser o objeto de desprezo. Em vista disso, entendemos que Klober, assim como muitos personagens de *O Reino*, consegue perceber o vazio que preenche os dias dos indivíduos contemporâneos, especialmente por meio da ideia de ciência. Para Klober, seria necessária uma “ciência individual, uma ciência que tenha à frente um nome próprio” (Tavares, 2015, p. 133).

A melancolia, por sua vez, também pode ser compreendida como uma preguiça, uma apatia, um estado de torpor em relação ao mundo. O narrador de *A máquina de Joseph Walser* reflete sobre essa preguiça em tempos de guerra. Gostaríamos de entender esse tempo de guerra agora também um pouco afastado de sua conotação literal e aproximado de algo bastante comentado até o momento: o sistema capitalista. Realizamos esse cotejo porque o narrador faz-nos refletir, em muitos momentos, sobre a falta de momentos *desprovidos de significado*. Para o contador dessa história,

em tempo de guerra ocorrera, nos actos - como se disse - uma inflamação do sentido, uma espécie de contaminação que rapidamente passara de um corpo a outro, dos homens para as mulheres, das mulheres para as crianças, para os velhos, para as pessoas deficientes: qualquer acção ganhara importância: que queres com isso?, que vais fazer?, aonde vais? (Tavares, 2015, p. 160).

Também o capitalismo preencheu cada vazio de significado, no entanto, um significado materialista, comercializável. “Agir com um sentido importante era a

normalidade do tempo de guerra e a preguiça era o seu oposto” (Tavares, 2015, p. 161). É evidente que a preguiça, aqui, deve ser vista como uma qualidade, porque o preguiçoso é aquele que se volta contra o sistema, o que faz a máquina parar. A melancolia, dessa forma, só poderia advir de sentimentos que desejavam *algo* diferente para seus dias. Esses, porém, seriam indivíduos ultrapassados; como observado por Renata Quintella de Oliveira, em um artigo publicado em 2018, para os narradores de *O Reino* “progredir está associado à perda dos sentimentos humanos. Se ainda sentimos é porque não evoluímos o suficiente. Estamos em uma espécie de desnivelamento em relação ao ritmo do progresso técnico” (Oliveira, 2016, p. 1394).

Pensemos agora em *Aprender a rezar na era da técnica* e tomemos conhecimento de que a narrativa de Tavares tomou um rumo diferenciado após a morte do irmão de Dr. B., uma vez que esse decidiu abdicar de suas funções médicas para adentrar no mundo da política, e isso será explanado em outro momento desta tese. Por ora, pensemos e observemos no que diz Hamm Kestner, homem cogitado a ser o futuro presidente da nação, ponderando acerca da natureza: ele “falou dos cidadãos que, obcecados por pequenas técnicas que lhes resolvam problemas imediatos de conforto e de higiene, só se excitavam quando surgia no céu uma tempestade que os obrigava a fugir para os abrigos” (Tavares, 2008, p. 146-7). Concluindo sua fala, Hamm afirma que “só aí - disse Kestner - é que se lembram de rezar e de fechar os portões com cadeados” (Idem, p. 147).

Buchmann concordou com o partidário, completando o seu raciocínio, ao ver uma multidão a andar de um lado para o outro pela janela: “uma decadência em pleno esforço, que não descansa, que não tem domingos - disse Lenz” (Tavares, 2008, p. 147). Como estudiosa de Walter Benjamin, não é possível ler o nome Kestner e não transportarmos-nos ao ensaio “Melancolia de Esquerda”, escrito em 1931, no qual Benjamin analisa o novo livro de poemas de Erich Kästner, sobrenome homônimo do de Hamm.

Em tais escritos da década de trinta, vemos que Erich teve popularidade em seus poemas porque escrevia a uma classe social que ascendeu e se reconheceu em sua lírica, e essas pessoas correspondiam a indivíduos que aproveitavam de grande poder econômico, supervalorizam o sucesso, mas não por isso ocupavam as posições mais fortes na sociedade.

Tratava-se de um ideal de agentes sem filhos, que prosperam a partir de um começo insignificante e que, ao contrário dos magnatas das finanças, que durante décadas trabalham para sua família, trabalhavam apenas para si mesmos, e mesmo assim numa perspectiva de curto prazo (Benjamin, 2012, p. 77).

Lenz Buchmann era um desses agentes, embora pertencesse a uma família importante, pois Frederick Buchmann era militar, Lenz vivia de forma momentânea e eficaz, sem grandes paixões e tampouco sem importar-se significativamente com o curso dos acontecimentos. A respeito de Joseph Walser, personagem principal de uma das narrativas estudadas, percebemos também uma rotina disciplinada: “levantava-se às sete horas, barbeava-se, tomava um pequeno-almoço breve. Às oito e trinta entrava na fábrica [...]. Das trezes às catorze almoçava. Às seis da tarde saía da fábrica e regressava a casa, a pé” (Tavares, 2015, p. 21). No entanto, a pensar em semelhanças entre tais personagens, pensemos também na diferença. Enquanto Dr. Buchmann era calculista, Walser “denotava um alheamento geral, constante. O mundo parecia desenrolar-se interiormente. Como se os dias de Walser fossem muito mais complicados na sua cabeça [...]” (Idem, p. 22).

Benjamin chama de melancolia de esquerda esse conformismo que já não corresponde a nenhuma ação política, buscando a reconciliação consigo mesmo, “produzindo a identidade entre vida profissional e vida privada que essas pessoas chamam de “humanidade”, mas que é de fato o verdadeiramente bestial” (Benjamin, 2012, p. 81), uma vez que, para o filósofo, somente com a tensão entre os polos profissional e privado seria possível existir humanidade. É possível pensar que Benjamin estabelecia esse possível conflito entre o lado pessoal e o lado do trabalho por entender o quanto a produtividade incessante exigida no capitalismo impossibilita uma vivência autêntica, que escolhe olhar para seus sonhos e desejos sem fins práticos. Enfim, conclui-se que os poemas de Kästner se dirigem às pessoas de alta renda e se fôssemos pensar em um poeta cuja obra possuísse um cunho muito mais voltado à revolução (reflexão + ação), devêssemos escolher Bertold Brecht, que escreveu sobre a burguesia e os problemas do proletariado.

Levando-se em conta que a burguesia é uma classe originalmente de esquerda, ao pensar na Revolução Francesa e nas reivindicações que deram início a esse grupo, quando os jacobinos - divisão dentro da burguesia e que correspondia aos menos favorecidos financeira e socialmente - exigiam melhores condições de vida e mais igualdade perante à sociedade, sentavam-se à esquerda da Assembleia

Nacional Constituinte, na França, e também os girondinos - igualmente burgueses, porém melhor situados economicamente -, sentados à direita, lutavam pelo fim de altos privilégios da aristocracia. Entendemos que Benjamin, nesse sentido, escreve “Melancolia de Esquerda” para falar que esse mesmo grupo de burgueses, que em outro momento se mostrou tão favorável a revoluções e a mudanças, hoje acomoda-se porque adquiriu um lugar confortável dentro da sociedade e contenta-se com *pouco*, perdendo o espírito radical e transformador. “Em suma, esse radicalismo de esquerda é precisamente aquela atitude à qual não corresponde mais nenhuma ação política” (Benjamin, 2012, p. 80).

Walter Benjamin reconhece que a rotina é a responsável pela melancolia, por essa falta de ação na sociedade. Kästner era insatisfeito, dizia o filósofo, mas era uma insatisfação rotineira. “Pois estar sujeito à rotina significa sacrificar suas idiossincrasias, abrir mão da capacidade de se enojar. E isso torna as pessoas melancólicas” (Benjamin, 2012, p. 80). Pensando na personagem principal de *Aprender a rezar na Era da Técnica*, sabemos que Lenz era um indivíduo com posses e dinheiro, e entendemos que a poesia de Erich ganha sentido nesse cotejo, visto que para entender sua escrita é preciso “ceder lugar à arrogância e ao fatalismo” (Benjamin, 2012, 81), afirmando que esse é o fatalismo daqueles que não estão tão envolvidos no processo produtivo e “cuja furtiva atitude de cortejar a conjuntura é comparável à atitude do homem que se dedica inteiramente a investigar os inescrutáveis caprichos da sua digestão” (Idem). Interpretando as palavras de Benjamin, podemos dizer que ele vê nesse homem um olhar introspectivo e sem anseios por mudança, voltado exclusivamente para si mesmo e privado de reflexão + ação, como já pontuamos.

Giorgio Agamben irá dizer que acídia, pecado capital que evidencia um desânimo profundo, vai ser visto não como preguiça, “mas sim sob o da angustiada tristeza e o desespero” (Agamben, 2007, p. 27). Continuando, o filósofo cita Santo Tomás, explicando que “ela [a acídia] é, precisamente, uma *species tristitiae*, e mais exatamente, a tristeza com relação aos bens espirituais essenciais ao homem, a saber, relativas à dignidade espiritual especial que lhe foi conferida por Deus” (Agamben, 2007, p. 27-8).

A pensar na contemporaneidade, Agamben, então, nos diz que cabe muito mais visualizar essa melancolia por uma face capitalista; em suas palavras lemos que: “a psicologia moderna esvaziou de tal forma o termo acedia do seu significado

original, transformando-a em um pecado contra a ética capitalista do trabalho”. (Agamben, 2007, p. 25) Isto é, a preguiça e o desleixo não são mais vistos como um pecado contra a religião, mas sim contra o próprio capitalismo, que tem como regra a incessante ação. Enquanto o sistema exige a corrida para o progresso, o melancólico queda estagnado em um “inquieto discorrer de fantasia em fantasia”. (Idem) Pensemos aqui nas reflexões sobre a preguiça, propostas acima e encontradas em *A máquina de Joseph Walser*.

Dado que passaram a ser vistas como patologias, a medicina também se ocupou em estudar a melancolia. Sigmund Freud, em 1917, publicou o ensaio “Luto e Melancolia”, no livro intitulado *A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos* e se tornou precursor no estudo desse assunto. O psicanalista analisou os sintomas de pacientes que sofriam com o luto e também designou características para os que ele reconhecia como melancólicos. Embora os sintomas de ambos os sentimentos sejam parecidos, há uma grande diferença entre eles. O luto, “de modo geral, é a reação à perda de um ente querido, à perda de alguma abstração que ocupou o lugar de um ente querido, como o país, a liberdade ou o ideal de alguém, e assim por diante” (Freud, [1917] 1987, p. 142).

A melancolia, para o alemão psicanalista, em muitas ocasiões também advém do luto, mas sofrer nessa circunstância é normal até certo ponto, podendo se tornar, inclusive, uma das etapas de recuperação da perda de algo identificável. No entanto, via de regra, o melancólico já não sabe mais porque sofre, diferente do processo de luto, não possui concreto o objeto causador de seu desespero, o que acaba o envolvendo em “um desânimo profundamente penoso, a cessação de interesse pelo mundo externo, a perda da capacidade de amar, a inibição de toda e qualquer atividade [...]” (Freud, [1917] 1987, p. 143).

A depressão e a melancolia, para alguns teóricos, são consideradas duas faces de uma mesma moeda. A propósito, Júlia Kristeva escreve a respeito em *Sol Negro: Depressão e Melancolia* (1989). Para a psicanalista, que guia seu estudo priorizando a estrutura comum entre tais enfermidades, “os dois termos, melancolia e depressão, designam um conjunto que se poderia chamar de melancólico-depressivo” (Kristeva, 1989, p. 16).

Kristeva comenta acerca de dois modelos propostos para o estudo do que ela chama de “processos subjacentes ao estado de retardamento depressivo” (Kristeva, 1989, p. 40). O primeiro retrata o homem comparando-o a um animal, que, ao se ver

encurralado, “aprende a se retirar em vez de fugir ou de combater” (Idem), constituindo “uma reação de defesa aprendida contra uma situação sem saída e contra choques inevitáveis”. (Idem). Já o segundo modelo afirma que todo o comportamento é baseado na recompensa, isto é, “chega-se à noção de “sistemas de reforço positivo e negativo”, e, supondo-se que estes estariam perturbados [...]” (Kristeva, 1989, p. 40), faltariam estímulos para agir e reagir.

Nesse sentido, Walter Benjamin comenta que muitos pequenos burgueses se fascinavam com a ascensão que poderiam conquistar, já que disponibilizavam de um pequeno poder econômico. Mal percebiam eles, diz o teórico, que estavam arruinando-se sozinhos, trocando energia e dias de vida por horas de trabalho infundável. Escondidos sob tanta gana, no entanto, havia os “sonhadores olhos de bebê por detrás dos óculos com aros de tartaruga [...]”. (Benjamin, 2012, p. 78) *Olhos de bebê* pois ainda são humanos com baixas experiências e com pouca memória, pensemos assim.

Voltemo-nos brevemente à narrativa intitulada *Bartleby: o escrevente* (2017), exemplo primário do ser melancólico na literatura, escondido na fórmula “i’d prefer not to” ou “eu preferiria não fazer”. Observando o viés abordado por Kristeva, dizemos que o escrevente de Wall Street se enquadra em ambos os estereótipos da melancolia, pois vê-se cerceado de tarefas mecânicas e por isso não enfrenta a realidade. Bartleby não é preguiçoso, como pensou o narrador de sua novela no princípio, mas sim lhe falta ânimo e vida, e a arma encontrada para resistir entrou para a história da literatura: I would prefer not to. Lembrem-se da palavra do deprimido, falou Kristeva: “repetitiva e monótona” (Kristeva, 1989, p. 390).

Na impossibilidade de encadear, a frase se interrompe, esgota-se, para. Mesmo os sintagmas não chegam a se formular. Um ritmo repetitivo, uma melancolia monótona vem dominar as sequências lógicas quebradas e transformá-las em litânicas recorrentes, enervantes (Kristeva, 1989, p. 39).

Nesse sentido, Bartleby parecia, a cada dia passado no escritório, desistir de sua subjetividade, “permanecia sentado em seu ermitério, alheio a tudo a não ser aos seus peculiares afazeres ali” (Melville, 2017, p. 29). O narrador conta-nos que o copista já não saía mais do escritório, transformara-o em sua própria casa. O advogado, ainda que irritado com toda aquela situação, sofria pelo funcionário, pois podia ver nele uma grande tristeza. Naquele local tão movimentado, o escrevente

era o único a vivenciar a solidão, porque Wall Street, às noites e aos domingos, era deserto e abandonado. “E essa é a casa de Bartleby; o único espectador da solidão de um lugar que viu tão povoado [...]” (Melville, 2017,p. 39). Nessa passagem, também identificamos uma analogia à própria existência humana e à melancolia; aquele que tem noção do quão fugaz é a vida experimenta, igualmente, o sentimento de impotência e desolação.

Estamos trazendo a personagem de Melville porque consideramos possível compará-la com Dr. Lenz Buchmann, no que tange a essa melancolia do ser. No entanto, é verdade que temos que distanciar um pouco as duas narrativas porque Dr. B. não era tão desprovido de ações e dizeres como o era o copista. Mas Lenz possuía um conformismo com a realidade e tanta descrença na vida que fazia dele um melancólico. Tomemos Bartleby como referência de melancolia, mas aproximemos o médico de *Aprender a rezar na Era da Técnica* a Meursault, de *O estrangeiro*.

Assim como a personagem principal de Albert Camus, que se mostra indiferente à morte da mãe, Dr. Buchmann se mostra apático à morte de seu único irmão. Luis Carlos Cancellier de Olivo e Ada Bogliolo Piancastelli de Siqueira, professor e pesquisadora, respectivamente, escrevem um artigo chamado “O direito e o absurdo: uma análise de ‘O estrangeiro’”, no ano de 2008. Para eles, o “comportamento anti-social de Mersault é a manifestação latente de uma filosofia denunciadora de incoerências do homem e da sociedade; uma filosofia que se provará incompatível com o Direito e a vida social” (Olivo; Siqueira, 2008, p. 261).

Lenz Buchmann gostava de estar vivo, orgulhava-se mesmo do seu modo violento e não negociado de tomar posse dos seus dias e até dos dias dos outros, mas em certos momentos presentia que algo lhe escapava, que entrara no jogo errado ou numa batalha em que defendia ou tentava conquistar territórios que lhe eram indiferentes (Tavares, 2008, p. 182-3).

Walter Benjamin fala em uma existência redentora, que “se basta a si mesma”, nessa humanidade que visa seu próprio eu, ansiando sempre por um futuro de glórias, mas que abdica das experiências. “Ficamos pobres. Abandonamos, uma a uma, todas as peças do patrimônio humano, tivemos que empenhá-las muitas vezes a um centésimo do seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do

“atual” (Benjamin, 2012, p. 128). Nesse contexto, também encontramos o homem absurdo, que se traduz na

revolta, na luta que pressupõe a total ausência de esperança (que nada tem a ver com o desespero), a recusa contínua (não confundível com a renúncia) e a insatisfação consciente (que não aceitaríamos associar à inquietude juvenil) (Olivo; Siqueira, 2008, p. 262).

Joseph Walser, personagem principal de *A máquina de Joseph Walser*, assemelha-se a Bartleby, igualmente. Em primeiro momento, podemos aproximá-los devido a sua vida metódica. Como nos apresenta o narrador, “Joseph Walser tinha uma vida disciplinada (Tavares, 2015, p. 21). Joseph acordava-se sempre no mesmo horário, almoçava, trabalhava; todo o dia a rotina seguia igual. Em segundo momento, aproximemos Walser do escrivão de Wall Street porque a personagem também expressava uma apatia em relação ao seu trabalho, contudo, era apaixonado por sua máquina.

Joseph Walser era um homem estranho, falava pouco. O descuido na sua forma de vestir não era mais do que o reflexo de algum descuido em relação ao exterior. Ouvia bastante mais do que falava, mesmo com a mulher, porém a sua forma de ouvir por vezes irritava o interlocutor: - Meu caro Joseph Walser, estará mesmo a ouvir-me? - era-lhe perguntado vezes sem conta (Tavares, 2015, p. 22).

Associemos a repetição à Bartleby: “o rosto de Walser denotava um alheamento geral, constante” (Tavares, 2015, p. 22), como nos mostra o narrador. Retornemos a pensar na melancolia. Para a pesquisadora e professora Bordini, a “indiferença de Walser, no limite, também o impede de escapar da própria morte. Essa indiferença, portanto, destrói a sua própria experiência como indivíduo, uma vez que o impossibilita de reagir em defesa da própria vida” (Bordini, 2012, p. 40). Esse episódio acontece ao final da narrativa, quando Klober chama Walser para sua sala, na empresa em que trabalha e então, apresenta, inicialmente, diálogos suicidas, os quais rapidamente se transformam em potencialmente assassinos. Klober diz a Joseph que possui duas balas em sua arma, mas logo atira ao nada a primeira, restando uma única bala, uma única possibilidade de morte. E então ele decide que os dois presentes na sala jogarão os dados e “a bala nesta arma irá para

a cabeça que perder” (Tavares, 2015, p. 180). Diante de todo o exposto, Walser não reage, apenas “começa a mexer-se demasiado” (Idem).

Giorgio Agamben ressalta que os melancólicos são aqueles que já têm certeza do fim, possuindo “a obscura e presunçosa certeza de estar já condenado antecipadamente e o complacente aprofundamento da ruína; como se nada, nem sequer a graça divina, pudesse salvar-nos” (Agamben, 2007, p. 25). Seguindo esse raciocínio, Julia Kristeva relata, com base em Freud, que existe uma “pulsão de morte” em todo o ser humano, que seria a consciência do finito e uma disposição em direção à morte e à destruição. O depressivo não teme à morte, ele tem receio da angústia. Ele “não suporta Eros, ele se prefere com a Coisa até o limite do narcisismo negativo que o conduz a Tanatos” (Kristeva, 1989, p. 26)

Em outras palavras, Eros simboliza a pulsão de vida, Tanatos a de morte e a Coisa é o trauma. No caso do melancólico, de Bartleby, de Dr. Lenz Buchmann e de Meursault, de Joseph Walser, de Klover a Coisa não é identificável, o que dificulta a cura e transfere a sensação de (in)esperança para a própria existência.

Em *Um homem: Klaus Klump* podemos perceber, também a melancolia através das percepções do narrador, quando ele diz que os dias, na guerra, possuem o mesmo objetivo: sobreviver; é como se o dia fosse dividido em quadrados. “E em cada quadrado o mesmo objectivo. E isso significa apenas que não foi feita nenhuma separação: enquanto estamos vivos o dia é igual” (Tavares, 2007, p. 81). Vemos uma existência repetitiva, insignificante, sem projeções maiores do que tentar continuar existindo.

Lenz, por seu ofício profissional e por entender a morte com o final imutável a todos os seres humanos, carrega consigo a melancolia por excelência, não por ter consciência da finitude, mas ao compreender que não há sentido na vida, posto que é finita. Como disseram Olivo e Siqueira ao analisar Meursault, o homem absurdo não crê no eterno, não vê sentido em sua vivência. “[...] se não existe um Deus, se não existem objetivos para o homem e se nada faz sentido, então tudo é permitido” (Olivo; Siqueira, 2008, p. 263-4).

Todas as experiências tornam-se equivalentes: fumar um cigarro ou matar um homem, desejar uma mulher ou tomar uma refeição – todas essas experiências tornam-se vazias de significado. O homem absurdo evita dar valores ao mundo e à vida, pois se o fizer encaixa-os numa escala qualitativa, reduzindo os valores de ambos (Olivo; Siqueira, 2008, p. 264).

Voltemos ao título de uma das narrativas analisadas neste capítulo: *Aprender a rezar na Era da Técnica*. Afirmamos que o narrador nos convida a pensar em como será possível aprender a carregar de significados essa vivência tão vazia alavancada pela técnica e por suas revoluções. Talvez a essência do homem contemporâneo seja a eterna melancolia, de que falamos. Contudo, o que intriga é que desse mesmo ser que vive abarrotado de tarefas cotidianas, inundado em um bombardeio de informações incessante e que sobrevive seus dias à espera de futuro para resistir a uma vida sem propósito, enfim, é desse homem que se espera a salvação, a redenção. A figura de um médico, como o Dr. Lenz de *Aprender a rezar na Era da Técnica* é exemplo dessa esperança no ser humano herói, no super ser humano, assim como Bartleby também já o foi na literatura.

Esse *rezar* de que o narrador fala nós analisamos com base em Walter Benjamin, cujo filósofo associava estritamente a religião à linguagem e, não menos importante, à noção de experiência que está *em vias de extinção*. Dado que tratamos de uma tese em literatura, entendemos, sem dúvida, como pertinente trazer outras obras literárias para corroborar com nosso estudo. Voltemos a *Os velhos também querem viver* e pensemos na morte de Alceste; Admeto, que fica, não suporta lidar com a dor da perda e culpa seu pai Feres por não ter ido em seu lugar. Nesta narrativa, em que se questiona o porquê de os velhos, leiamos como tradição, serem sempre os mais votados a morrer primeiro, *em dar lugar aos vivos*, entendamos como atualidade, Hércules se propõe a ajudar Admeto e raptar sua esposa do mundo dos mortos: “a senhora de má e também da boa morte que não pense que as façanhas de Hércules estão já terminadas (Tavares, 2014, p. 75).

Na obra grega, *Eurípides*, esse final faz todo sentido, porém no século XXI não. E o narrador, muito atento, o percebe: “o narrador moderno, esse, não acredita; Hércules sai e vai confiante; o narrador fica”. (Tavares, 2014, p. 75) Na obra que relê “Alceste”, vemos ocorrências como essa, isto é, o narrador se distancia, de certa forma, da cena quando ela apresenta algo inverossímil ou inconcebível para as narrativas atuais, recurso que auxilia o leitor a perceber como o narrar é diferente, hoje. A experiência estar em baixa também evidencia a mudança nos elementos narrativos.

Outrora, as histórias eram permeadas de constituintes fantásticos, mágicos, inexistentes no real, mas aceitos pelo sonho, pela fantasia, que guardava em si a experiência de que a vida humana não é provável por cálculos ou experimentos

científicos, mas miraculosa em sua inconstância e possibilidades. Assim como a vida, para Benjamin, a verdadeira arte de narrar é aquela que jamais expressa uma certeza (condição imutável) e evita explicações.

O extraordinário, o miraculoso é narrado com maior exatidão, mas o contexto psicológico da ação não é imposto ao leitor. Ele é livre para interpretar a história como quiser (Benjamin, 2012, p. 219).

Conceber as vivências humanas não como algo exato – comparando-as à modernidade exaustivamente provável por leis, códigos e experimentos – e relegar a cada um a experiência única de simplesmente existir e experimentar o que talvez seja sequer explicável ou traduzível em palavras, assemelha-se ao pensamento de Benjamin. Narrar e viver devem ser experiências reconhecíveis como autoritárias o bastante para representar a essência de um ser.

É nesse sentido – em que se questiona a sabedoria humana – que se aceita a morte de um velho, como Feres, porque ele já viveu o bastante e deve dar lugar aos jovens. E é igualmente nesse viés, que se prioriza sempre o novo e o progresso, o que ainda está por vir e não o que já passou, ignorando-se o que esse passado tem a nos ensinar.

Colaborando com o exposto, Giorgio Agamben (2005) escreve que a experiência “tem o seu necessário correlato não no conhecimento, mas na autoridade, ou seja, na palavra e no conto, e hoje ninguém mais parece dispor de autoridade suficiente para garantir uma experiência [...]” (p. 22-3). Por não ser mais considerada como experiência individual, Feres é visto como ambicioso por defender o valor de sua própria vida em detrimento de outra. Tomemos esse excerto como uma analogia, tanto para pensar na discussão em torno de quem merece continuar vivo quanto para ideia de experiência, pensando em qual é vista com mais autoridade. Em *Aprender a rezar na Era da Técnica*, pensemos na carta escrita pela doente terminal de que cuidava Dr. B.: a autoridade da velha senhora que se despedia do mundo de nada valia para impressionar seus familiares, no pensamento do médico.

Sabendo que a autoridade só pode se dar na linguagem e pensando no ensaio “Sobre o programa da filosofia por vir” (2019), lembramo-nos de Benjamin ao elaborar suas primeiras reflexões acerca da experiência enquanto conceito. Para ele, que pensa esse conceito embasado nos estudos de Immanuel Kant, entender a

experiência nos termos investigativos do filósofo de Königsberg, seria refutá-la do contexto da linguagem. Nesse sentido, Helano Ribeiro, no posfácio do citado ensaio (2019), comenta que

o intuito de tal programa seria, então, menos formular o projeto de um novo sistema do que encontrar algo que simplesmente não pôde ser visto anteriormente na superfície do conceito kantiano de experiência devido às luzes do Esclarecimento e da razão (Ribeiro, 2019, p. 65).

Walter Benjamin defende que Immanuel Kant desconsidera uma experiência outra que não esteja vinculada ao matematicamente comprovável. Contudo, Benjamin, por sua vez, não desconsidera a experiência de laboratório e pesquisa, mas sim reitera que essa não pode ser a única forma de concebê-la. E, assim, Benjamin demonstra que Kant ignora que o conhecimento filosófico passa, antes da mecanicidade matemática, pela linguagem e pela experiência religiosa e estas, apenas estas, podem atingir o nível mais superior da filosofia por vir. Sua amplitude nos viabiliza outra experiência: a da história (Ribeiro, 2019, p. 68).

A falar da melancolia, salientamos que ela aparece ligada à morte, neste capítulo, tendo em vista a mudança na percepção contemporânea desses termos. Ao contrário do que se possa pensar, o melancólico não teme a morte, mas a própria existência, a qual ele não consegue abastecer de significados. Conforme pontuou Giorgio Agamben, o próprio existir em uma sociedade contemporânea já é o suficiente para uma extinção da experiência e/ou uma existência traumática. Nesse sentido, o desenrolar da vida - que não se preenche de experiências - torna-se equivalente à proximidade do fim, e não há por que validar a autoridade da morte.

Ao trazer os dois conceitos de experiência, pensemos em Walter Benjamin e em Immanuel Kant, comparando-os a Dr. Lenz Buchmann e a “doente terminal”, respectivamente. Essa, com a carta, a voz da sabedoria, da autoridade, do passado, do momento fugaz em que se encontra em seu leito de morte; no entanto, ainda que importante, é desconsiderada. Aquele, por sua vez, é o que carrega a experiência científica como sinônimo de progresso; pode possuir autoridade no mundo moderno, contudo, não lhe bastava para significar sua desgraçada vivência no caos.

Dar lugar ao inesperado é o que falta à atualidade; o humano não é um deus e tampouco semideus, mas possui algo que lhe permite modificar a realidade, ligando-o ao espiritual: a linguagem. Essa é o que constitui a experiência, a

subjetividade e a (re)significação (essência) da vida humana. Aqui que se encontra o *Aprender a rezar na Era da Técnica*: aprender a dar lugar para várias possibilidades, a validar a vida e a morte, a compreender a melancolia contemporânea como resultado de um sistema que quanto mais se fortalece, mais permanece violento e cruel.

2 A banalidade do mal: Estado de exceção, potência, violência e o limiar entre a vida e a morte

No ano em que escrevemos este capítulo, comenta-se na mídia sobre os sessenta anos de execução de Adolf Eichmann²⁸, um dos responsáveis pela solução final na Alemanha nazista, o oficial encarregado do transporte que potencializou o extermínio em massa dos judeus. Em Jerusalém, onde se deu seu julgamento, uma vez que seria a verdadeira terra do povo semita, Hannah Arendt acompanhou as audiências, a apelação e a execução do algoz e escreve seu conhecido livro: *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1999).

A partir dos escritos de Arendt e dos regimes totalitários do século XX, direcionaremos o presente capítulo às diversas manifestações de violência encontradas em todas as narrativas da tetralogia estudada. É possível afirmar que todas as histórias trazem um estado de exceção e, junto dele, regimes e ações violentas, emanadas do próprio sistema bem como advindas das variadas relações de poder entre as personagens.

2.1 Dura Lex Sed Lex: Considerações sobre o estado de exceção, a banalidade do mal e a violência presentes em O Reino

Sabemos que a Schutzstaffel (SS) adotava grande sigilo em seus documentos e transações, sobretudo ao falar de seu interesse na extinção em série.

Além disso, toda correspondência referente ao assunto ficava sujeita a rígidas “regras de linguagem”, e exceto nos relatórios dos *Einsatzgruppen*, é raro encontrar documentos em que ocorram palavras usadas como “extermínio”, “eliminação” ou “assassinato”. Os codinomes prescritos para assassinato eram “solução final”, “evacuação” (*Aussiedlung*), e “tratamento especial” (*Sonderbehandlung*) (Arendt, 1999, p. 100).

Em seu julgamento, Eichmann buscou explicar que nunca fora parte dos grandes círculos do partido e que “nunca ficava sabendo nada além do necessário para realizar um trabalho específico, limitado” (Arendt, 1999, p. 99). No entanto, havia sido escolhido para liderar a missão, acompanhando os campos de concentração e conferindo os assassinatos. Apesar disso, cabe lembrar que ele não

²⁸ Adolf Eichmann foi executado em 1962, em Jerusalém.

viu muita coisa, “nunca assistiu efetivamente a uma execução em massa [...]. Ele viu apenas o suficiente para estar plenamente informado de como funcionava a máquina de destruição: havia dois métodos [...] o fuzilamento e a câmara de gás”. (Arendt, 1999, p. 105)

O que desejo explicitar é que a normalização ou banalidade do mal explícita nesse contexto, aparece quando se vê como normais ações que são nitidamente monstruosas. Eichmann, em sua defesa, chega a dizer que não suportava acompanhar aqueles centros de extermínio. Em seu relato, diz que

hoje, se me mostrarem uma ferida aberta, acho que não sou capaz de olhar. Sou uma pessoa desse tipo, para quem estão sempre dizendo que não poderia ser médico. Ainda me lembro como imaginei a coisa comigo mesmo, e me senti fisicamente fraco, como se tivesse passado por uma grande agitação (Arendt, 1999, p. 102).

Não obstante, talvez se possa dizer que Adolf Eichmann teve o malgrado de ser escolhido para a tarefa da solução final e nisso não havia como regredir, uma vez que passou a ser um portador de segredos, cuja finalidade era prática: os que “eram informados explicitamente da ordem do Führer não eram mais “portadores de ordens”, mas progrediam a “portadores de segredos” e tinham de fazer um juramento especial” (Arendt, 1999, p. 100). A própria Hannah Arendt se questiona se haveria outra saída para o desfecho do caso desse oficial:

[...] legalmente, formalmente, pelo menos Eichmann sabia o que estava fazendo? Havia, além disso, outra pergunta: ele teria estado em posição de julgar a enormidade de seus feitos, ele seria legalmente responsável, além do fato de ser medicamente são? Ambas as questões agora estavam respondidas afirmativamente: ele havia visto os lugares para onde iam os carregamentos, e havia ficado chocado até a loucura (Arendt, 1999, p. 106).

Embora se cogite pensar que era impossível deixar o posto político, sobretudo em tais circunstâncias, a história conta que muitos membros do partido deixavam suas ocupações sem grandes complicações, como mostram os documentos de Nuremberg. Certamente que poderia haver uma punição a quem deixasse a organização, mas nada relatado a respeito de pena de morte (Arendt, 1999, p. 107).

Aprender a rezar na era da técnica (2008) traz Dr. Buchmann defendendo valores morais distintos em sua vida particular e profissional. Ele não suportava o

fato de o considerarem bondoso, não se enxergava dessa forma: seu domínio da técnica e a possibilidade que tinha de salvar vidas era estritamente prático e voltado ao trabalho. Não porque ele desejava fazer o bem, mas porque era o que se esperava que ele fizesse. “Não o irritava ser considerado competente mas sim que essa competência fosse confundida com bondade, sentimento que desprezava em absoluto”. (Tavares, 2008, p. 36) Nesse contexto, a paciência do doutor estava chegando no limiar que divide o *bem* e o *mal* e por muitas vezes desejou romper a competência que dele se esperava, a fim de se inclinar ao lado oposto da potência que sua profissão permitia: em vez de buscar a vida, ordenar o corpo para morte.

E de tal forma, o fascinavam estes dois mundos que Lenz não deixava de pensar, todas as vezes que operava alguém, que o mínimo desvio do seu bisturi, por acidente ou falha, poderia provocar a morte do indivíduo operado. [...] O desvio de alguns micromilímetros na sua mão direita poderia colocar o corpo em dois mundos opostos: o mundo de um corpo vivo, mesmo que doente ou com as capacidades físicas diminuídas, e o mundo do cadáver, que é já uma outra coisa. (Tavares, 2008, p. 34)

Lenz Buchmann representa a potência do fazer viver e fazer perecer, na figura de um médico. Todavia, sua conduta seria condenada caso faltasse com o Juramento de Hipócrates²⁹ e se inclinasse contra os direitos humanos universais, dos quais a vida é certamente o mais assegurado. Contudo, é também válido lembrar que atos são julgados conforme a legislação vigente.

Por suposto, isso nos remete às Leis de Nuremberg, sancionadas em 1935 na Alemanha Nazista e que traziam mascaradas, na Lei da Cidadania do Reich e na Lei de Proteção do Sangue e da Honra Alemã, a ordem do preconceito e da discriminação. Adolf Eichmann, quando foi condenado, salientava que era basicamente um cidadão respeitador das leis.

Ele [Eichmann] cumpria o seu *dever*, como repetiu insistentemente à polícia e à corte; ele não só obedecia *ordens*, ele também obedecia à *lei*. Eichmann tinha uma vaga noção de que isso podia ser uma importante distinção, mas nem a defesa nem os juízes jamais insistiram com ele sobre isso (Arendt, 1999, p. 152).

Em um estado de exceção, cuja Segunda Guerra Mundial vem a ser exemplo, reina o totalitarismo, a legitimidade do mal, da segregação e da exclusão de direitos,

²⁹ O Juramento de Hipócrates é proferido pelos médicos, em atos solenes, como a sua formatura, no qual se afirma exercer a profissão com honestidade, caridade e ciência.

conforme propõe Giorgio Agamben. Todavia, não é um sítio anárquico, pelo contrário: “é sempre algo diferente da anarquia e do caos e, no sentido jurídico, nele ainda existe uma ordem, mesmo não sendo uma ordem jurídica” (Schmitt³⁰ *apud* Agamben, 2004, p. 54).

Nos campos de concentração, instaurou-se esse tipo de estado, no qual havia uma lei que regulamentava a existência dos lugares construídos para discriminação e extermínio. Isso evidencia o quanto a sociedade vive à mercê do Estado, que tem o poder de decidir sobre os corpos, decretando quais são dignos de viver e quais não são. Sendo assim,

[...] as medidas excepcionais encontram-se na situação paradoxal de medidas jurídicas que não podem ser compreendidas no plano do direito, e o estado de exceção apresenta-se como forma legal daquilo que não pode ter forma legal” (Agamben, 2004, p. 12).

Eichmann não deveria ter sido, de forma alguma, isento das atrocidades das quais foi cúmplice. No entanto, quiçá chamemos até de ironia, mas a questão é que os atos do soldado não eram, naquela organização, um crime, se levarmos em consideração a premissa de que crimes são atos que saem da lei. Em um estado de sítio, é isto o que sucede: instauram-se novas leis, autoritárias e normativas, como as de Nuremberg, nesse caso.

Giorgio Agamben, no livro *Estado de Exceção* desempenha um minucioso estudo sobre o que vem a ser este Estado de Sítio, como também pode ser chamado quando ocorrem tais exceções. Para o filósofo, esse estado seria uma *terra de ninguém*, na qual se pode abandonar diversos direitos providos e mantidos pelo Estado, como a proteção à vida, por exemplo. Contudo, torna-se complexo compreender a aquiescência da situação, e

não só a legitimidade de tal teoria é negada pelos autores que, retomando a antiga máxima de que *necessitas legem non habet*³¹, afirmam que o estado de necessidade, sobre o qual se baseia a exceção, não pode ter forma jurídica; mas a própria definição do termo tornou-se difícil por situar-se no limite entre a política e o direito (Agamben, 2004, p. 11).

³⁰ SCHMITT, Carl. **Politische Theologie**. München, 1922.

³¹ Tradução livre: “necessidade não tem lei”.

Segundo Hannah Arendt (1999), a defesa³² de Eichmann, assim como se fez em outros julgamentos, tentou inocentá-lo com a prerrogativa de que o oficial *apenas seguia as leis*. Mas, nesse sentido, o que aconteceu na Alemanha Nazista foram atos de estado, tendo como base “um exercício do poder soberano” [...] e ficam por isso inteiramente fora do âmbito legal, enquanto todas as ordens e comandos, pelo menos em teoria, continuam sob controle judicial” (Arendt, 1999, p 108).

A teoria do “ato de Estado” combinava tão bem com a filosofia geral do dr. Servatius que talvez não fosse surpreendente ele tentar recorrer a ela outra vez; o que surpreendia era que ele não recorresse ao argumento de ordens superiores como circunstância atenuante depois de o julgamento ter sido lido e antes de a sentença ser pronunciada. [...] Pois as coisas, evidentemente, não eram tão simples quanto os autores da lei tinham imaginado e, mesmo sendo de pouca relevância legal, era de grande interesse político saber quanto tempo leva uma pessoa mediana para superar sua repugnância inata pelo crime, e o que exatamente acontece com essa pessoa quando chega a esse ponto (Arendt, 1999, p. 109).

Eichmann, ao reverso do que se pode ponderar, teria como abdicar de seu posto e seu trabalho, não estando sujeito à pena de morte ou grandes consequências por conta disso. No entanto, como Arendt relata, o alemão talvez simplesmente não quisesa sair do emprego, mesmo sendo esse relacionado à solução final. Adolf Eichmann, como podemos ver em estudos de sua biografia, teria guiado suas ações fortemente pela razão, se mostrando calculista e repleto de oportunismo. Para exemplificar esse comportamento, podemos falar de seu noivado com Veronika. O soldado também mentia constantemente para todos a sua volta, sobretudo para as vítimas judaicas, dizendo ter nascido na Palestina e ser fluente em línguas como hebreu e o iídiche (Arendt, 1999, p. 40).

Era nessa mesma veia que ele fingia ter sido despedido de seu trabalho de vendedor na Companhia de Óleo a Vácuo da Áustria devido a sua filiação ao Partido Nacional Socialista. A versão que ele confidenciou ao capitão Less era menos dramática, embora tampouco verdadeira: fora despedido porque era uma época de desemprego, e os funcionários solteiros eram os primeiros a perder o trabalho. (Essa explicação, que de início pareceu plausível, não é muito satisfatória, porque ele perdeu o emprego na primavera de 1933, quando já fazia dois anos que estava noivo de Veronika, ou Vera, Liebl, sua futura esposa. Por que não se casou com ela antes, quando ainda tinha emprego? Ele acabou se casando com ela em

³² Dr. Roberto Servatius, advogado alemão de Adolf Eichmann.

março de 1935, provavelmente porque tanto na SS como na Companhia de Óleo, homens solteiros não tinham segurança no emprego e não podiam ser promovidos.) **Claro que a pretensão sempre foi um de seus vícios capitais** (Arendt, 1999, 40, grifo nosso).

O que se sabe é que Adolf Eichmann havia sido demitido, sim, mas pelo que se pode compreender do que Hannah Arendt traz em seus ensaios, a demissão chegou por ele não ser um bom funcionário. Contudo, filiar-se ao Partido Nacional Socialista foi obra do acaso, isso é verdade. Por isso, “seja qual for a razão, o ano de 1932 marcou um momento de transformação em sua vida” (Arendt, 1999, p. 43). Na oportunidade, um advogado de Linz, chamado Ernst Kaltenbrunner, o convidou para que se filiasse ao partido. “E ele respondeu: Por que não? Foi assim que aconteceu, e isso parecia ser tudo” (Idem, p. 45).

Embora se possa continuar a pensar que Eichmann estava sendo guiado pela má sorte de seu destino, é importante lembrar que ele não era inocente em suas escolhas. Para Hannah Arendt, o que o algoz deixou de dizer ao juiz presidente durante seu interrogatório “foi que ele havia sido um jovem ambicioso que não aguentava mais o emprego de vendedor viajante antes mesmo de a Companhia de Óleo a Vácuo não aguentá-lo mais” (Idem, p. 45).

Em *Aprender a Rezar na Era da Técnica*, podemos pensar no Dr. Lenz Buchmann como um possível comparativo para Adolf Eichmann. É difícil acreditar que o narrador foi ingênuo em escolher a designação de seu personagem principal. Etimologicamente falando, é nítida a semelhança com o “mann”, cujo significado é homem. Agora pensando em “Buch”, que conota livro e “eich” como significado para o cumpridor de leis nazista. Sendo assim, pensemos que Buchmann é o homem dos livros, e por que não, dos escritórios, das leis, da burocracia, elementos esses que ampararam o soldado da SS em sua defesa, posto que ele se dizia apenas um cumpridor de ordens. Aproximamos ambas nomenclaturas porque, em *Aprender a rezar na Era da Técnica*, Dr. Lenz Buchmann igualmente se via amparado por uma sociedade de leis e prerrogativas, nada a mais que isso; na ocasião de uma cirurgia, ao ser chamado de homem bom por ter salvo a paciente, Lenz “sentiu a necessidade de, à frente do pessoal do hospital, responder, com rudeza: - Desculpe, não sou nada disso. Sou médico” (Tavares, 2008, p. 36).

Há algumas dissemelhanças, entretanto, se pensarmos em Eichmann e na personagem Buchmann. Enquanto esse não permitia que comparassem sua

profissão à bondade, posto que ele só faria o que se esperava dele e da medicina, aquele tentou provar que não era um carrasco, era apenas um cumpridor das leis. Apesar disso, há muito o que se cotejar, primeiro, pelos nomes e, em segundo, pela ambição. Embora se questione se o responsável pela solução final na Alemanha nazista tenha sido guiado pelos ventos do destino à função que exerceu, isto é, tenha chegado onde chegou de forma aleatória, é possível afirmar o contrário. Conforme Arendt,

de uma vida rotineira, sem significado ou consequência, o vento o tinha soprado para a História, pelo que ele entendia, ou seja, para dentro de um Movimento sempre em marcha e no qual alguém como ele - já fracassado aos olhos de sua classe social, de sua família e, portanto, aos seus próprios olhos também - podia começar de novo e ainda construir uma carreira (Arendt, 1999, p. 45).

Conquistar um posto na sociedade, cujo papel passe a ser visto como superior aos demais indivíduos, sempre foi motivo de busca e fascinação para muitas pessoas. Não foi diferente com Lenz Buchmann, que em determinado momento de sua vida, em *Aprender a rezar na Era da Técnica* abandona a medicina e decide entrar para a política: “iria entrar para o Partido e lutar por conquistar um dos seus lugares mais altos” (Tavares, 2008, p. 92).

A escolha de Lenz não foi casual, aconteceu no velório de seu irmão, Albert Lenz. No capítulo intitulado *O que se pode descobrir pelo canto do olho*, o narrador denota que Dr. B. vigiava o modo como a população se dirigia ao presidente da cidade, ou prefeito, ao final do funeral. “Ao mesmo tempo que recebia ainda alguns pêsames, Lenz notava que as pessoas se aproximavam daquele elemento representativo do poder de maneira totalmente distinta” (Idem, p. 88). Por esse motivo, o personagem fica abismado com a situação, porque ele “nunca fora cumprimentado daquela forma que ao longe continuava a admirar” (Idem, p. 89), nem mesmo quando salvava os filhos das mães que estavam no hospital.

Dr. Buchmann, agora, seria médico da cidade: “queria operar a doença de uma cidade inteira e não de um único e insignificante ser vivo” (Idem). Pensemos que quando Adolf Eichmann fica como responsável pela Solução Final ele também estaria, via de regra, *organizando* um país, pois eliminar os judeus seria uma suposta saída para a crise que assolava a Europa. E assim aconteceu um dos mais

hediondos crimes da história. Como bem disse Goebbels³³, em 1943: “Ficaremos na história como os maiores estadistas de todos os tempos ou como seus maiores criminosos” (Goebbels *apud* Arendt, 1999, p. 33).

Ibrahim Alisson Yamakawa e Luzia Aparecida Berloff Tofalini, pesquisadores da literatura, publicaram, em 2018, um artigo intitulado “Aprender a rezar na era da técnica de Gonçalo M. Tavares: Lenz Buchmann e a política do silêncio”, no qual escrevem sobre a violência e a opressão presentes no citado livro. Para eles, Dr. Buchmann possuía um conjunto de itens que o favorecia, tornando-o um opressor.

É incontestável a presença de uma força dominadora que combinada a um silêncio opressor procura apagar certos sentidos e estabelecer dominância. No romance em questão, essa figura é Lenz Buchmann – filho de uma família burguesa tradicional. Lenz é criado sob um rígido código moral estabelecido pelo pai militar. De renomado médico cirurgião a vice-presidente do Partido, Lenz vale-se do silêncio para manifestar a sua dominância (Yamakawa, Tofalini, 2018, p. 390).

Como bem pontuou Hannah Arendt em seu livro *As origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*, “nunca antes nosso futuro foi mais imprevisível, nunca dependemos tanto de forças políticas que podem a qualquer instante fugir às regras do bom senso e do interesse próprio” (2012, p. 11). Uma vez instauradas as Leis de Nuremberg, o Estado possuiu amparo legal para dar seguimento às atrocidades que pretendia realizar. Giorgio Agamben, ao pensar nos estados de exceção, complementa que o

totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político (Agamben, 2004, p. 13).

No episódio que envolve Eichmann, os indivíduos que acabaram sendo excluídos dos direitos civis foram os descendentes de Abraão. Hannah Arendt escreve que os judeus já foram alvo de muitas segregações na história da humanidade e desde a destruição do Templo de Jerusalém no século I eles jamais

³³ Joseph Goebbels (1897 - 1945) foi ministro da propaganda na Alemanha Nazista e, por esse motivo, foi um grande responsável por propagar a ideologia fascista e a exaltação de Adolf Hitler.

possuíram um território para firmar suas raízes, necessitando da proteção de outras autoridades que não judaicas. Se por durante muitos séculos, os conflitos semitas se davam por motivos religiosos, posteriormente, o antissemitismo moderno teria começado por dissidências políticas. Para Arendt, “as posições judaicas criavam obstáculo ao desenvolvimento capitalista, porque pareciam ser as únicas de onde se poderia esperar progresso econômico, quando, na realidade, não eram capazes de satisfazer essa expectativa” (Arendt, 2012, p. 59). Nesse sentido, os judeus acumulavam uma quantidade de capital, contudo pertenciam à classe média e não desempenhavam funções produtivas, o que atrapalhava o processo de industrialização e capitalização.

Remontando ao final do século XIX e tendo em mente uma camada social que se via em dificuldades financeiras, com base em Arendt, dizemos que a classe que primeiramente se tornou antissemita, no contexto em que tratamos, foram os pequenos comerciantes. “A expansão capitalista no cenário nacional tendia cada vez mais a liquidar os pequenos proprietários, para quem era uma questão de vida ou morte aumentar rapidamente o pouco que possuíam” (Arendt, 2012, p. 68), posto que era notoriamente fácil perderem tudo.

A classe média inferior, ou pequena burguesia, descendia das associações de artesãos e comerciantes que, durante séculos, se protegeram dos riscos da vida por meio de um sistema fechado, que bania a concorrência e era, em última instância, protegido pelo Estado (Arendt, 2012, p. 68).

Em meio a esse cenário, embora que seja uma falácia do século XIX, a pequena burguesia entendeu que, no livre comércio, por os judeus terem acesso a todas as profissões, seriam um grupo competitivo ao extremo. Esse “ressentimento [...] foi estimulado quando aqueles que haviam esperado auxílio do governo ou apostado em milagres tiveram de aceitar a ajuda duvidosa dos banqueiros” (Arendt, 2012, p. 69). O crédito oferecido pelo banco, naquela época, era evitado ao máximo, sendo uma alternativa utilizada apenas em último caso, quando não houvesse outra saída. Por essa perspectiva, “os banqueiros pareciam explorar não a mão de obra e a capacidade produtiva, mas a infelicidade e a miséria” (Idem). É verdade que muitos desses donos de bancos eram judeus e, mais ainda, tinham traços definitivamente judaicos e, por esse motivo, facilmente se associou à figura judaica a conotação de parasitas.

Também convém pensar que a aversão aos judeus aumentou no contexto pós-Revolução na França, quando a aristocracia entrou em declínio e os burgueses conquistaram visibilidade e possível ascensão social; dessa forma, as castas existentes no feudalismo foram extintas, dando lugar às classes sociais, nas quais existia a chance de mobilidade. Os descendentes dos hebreus conquistaram grande facilidade em ascender nessa nova sociedade, sobretudo intelectualmente, conquistando liberdade e igualdade estatal, visto que até então necessitavam proteção de autoridades. Porém,

quanto mais a condição do judeu se aproximava da igualdade, mais surpreendentes se revelavam as ambivalências: de um lado, o ressentimento social contra os judeus; de outro - e ao mesmo tempo - uma atração peculiar por eles. [...] Contudo, tanto discriminação como atração eram politicamente estéreis (Arendt, 2012, p. 94).

Para José João Neves Barbosa Vicente, que escreveu o artigo “Hannah Arendt: antissemitismo, imperialismo e totalitarismo” para Revista *Ensaíos Filosóficos*, em 2012, o que Hannah Arendt faz em seu vultoso livro é atacar, analisar e discutir o que deu errado historicamente em relação aos judeus; “não se trata, portanto, apenas de uma história dos fatos, mas fundamentalmente, de uma genealogia de formas de pensar” (VICENTE, 2012, p. 145). Para o pesquisador, os estudos de Arendt

demonstra[m] que, contrariamente a uma opinião muito facilmente recebida, esse antissemitismo moderno não é fruto do nacionalismo tradicional, mas que, ao contrário, este se desenvolve à medida que declina o Estado-nação (Vicente, 2012, p. 146).

O que culminou no pensamento genocida do século XX foi a realidade dos apátridas e das minorias, à qual os judeus pertenciam, sobretudo eles não “constituíam maioria em país algum e, portanto, podiam ser considerados a *minorité par excellence*, isto é, a única minoria cujos interesses só podiam ser defendidos por uma proteção garantida internacionalmente” (Arendt, 2012, p. 393). Por esse motivo, a comunidade judaica correspondia ao melhor pretexto para que se negasse os tratados que protegessem as minorias, os quais foram pano de fundo para a exaltação dos movimentos nacionalistas que proporcionalmente cresciam na Europa.

A noção de que o problema do apátrida era primeiramente judeu foi um pretexto usado por todos os governos que tentavam resolver o problema ignorando-o. Nenhum dos estadistas se apercebia de que a solução de Hitler para o problema judaico - primeiro, reduzir os judeus alemães a uma minoria não reconhecida na Alemanha; depois, expulsá-los como apátridas; e, finalmente, reagrupá-los em todos os lugares em que passassem a residir para enviá-los aos campos de extermínio - era uma eloquente demonstração para o resto do mundo de como realmente “liquidar” todos os problemas relativos às minorias apátridas (Arendt, 2012, p. 394).

Pensando, por fim, neste extermínio, remetemo-nos à figura principal por ser o mandante oficial: Adolf Eichmann. Continuemos aproximando sua personalidade ao personagem principal da narrativa base para este capítulo. É possível perceber a insatisfação que tinha consigo mesmo. Nas palavras de Eichmann, seus pais não “teriam se enchido de alegria com a chegada de seu primogênito se fossem capazes de ver, que, na hora do meu nascimento, para provocar o gênio da felicidade, o gênio da infelicidade já estava tecendo os fios de dor e tristeza em minha[sua] vida” (Eichmann apud Arendt, 1999, p. 39). Lenz Buchmann, embora tenha uma visão mais prática da vida, isto é, não evocando gênios, ou explicações sobrenaturais, para o curso das coisas, também o é bastante pessimista.

Esse personagem, como médico, toda vez que salvava alguém de uma doença ou risco de vida, Dr. B. entendia que seu trabalho não passava de estatística; e, para ele, “a estatística era a forma exacta de se manifestar indiferença” (Tavares, 2008, p. 48). Eichmann também trabalhava com números, porém, na proporção contrária: enquanto o médico salvava da morte, o algoz empurrava para o fim. Hannah Arendt atesta que o responsável pela Solução Final, na Alemanha Nazista, obteve um sucesso muito grande no que diz respeito às estatísticas: em 1938, quando chega em Viena e consegue uma promoção no emprego, “ele devia estar louco para acertar, e seu sucesso foi espetacular” (Arendt, 1999, p. 56).

[...] em oito meses, 45 mil judeus deixaram a Áustria, enquanto não mais que 19 mil deixavam a Alemanha no mesmo período; em menos de dezoito meses, a Áustria foi “limpa” de cerca de 148 mil pessoas, aproximadamente 60% de sua população judaica, das quais todas deixaram o país “legalmente”; até mesmo depois do início da guerra, cerca de 60 mil judeus conseguiram escapar” (Arendt, 1999, p. 56).

Ainda não estamos falando dos judeus encaminhados aos campos de concentração, posto que o primeiro momento foi guiado pela emigração em massa dos povos semitas. Pouco tempo depois, aproximadamente por volta de março de 1941, “não era mais segredo nos altos círculos do Partido que os judeus seriam exterminados”, conforme vemos Arendt apresentar em suas teses sobre a banalidade do mal. Reinhard Heydrich, oficial superior alemão, no início da década de 1940, já havia informado que Hitler iria solucionar o problema dos judeus. Nas palavras do oficial, “o führer ordenou que os judeus sejam exterminados fisicamente” (Heydrich *apud* Arendt, 1999, p. 98).

Para Dr. Lenz Buchmann tudo se resumia a números. “Os números formavam uma intensidade negativa que anulava em absoluto a proximidade entre dois corpos” (Tavares, 2008, p. 49).

No fundo, procuravam transformar um algarismo num nome, e esse esforço de localização da coluna e linha a que pertenciam nas tabelas era recebido por Lenz com um sorriso de compaixão cínica; parecia escutar as súplicas de um condenado à câmara de gás, que implora para não ser ele a seguir (Tavares, 2008, p. 50)

“Porém, a questão era séria de mais: se não vais tu a seguir, diz-me quem vai em tua vez. Dá-me um nome para te sintetizar a humanidade: diz-me quem vai em tua vez” (Tavares, 2008, p. 50) Com esse trecho, podemos lembrar de duas referências: primeiro, de *Alceste*, a tragédia euripidiana; segundo, de Eichmann, ao premeditarmos que para que ele não fosse executado, outros deveriam caminhar em direção à morte. Inclusive, esse soldado teria dito, certa vez, que a única alternativa para modificar sua realidade seria o suicídio.

Contudo, não havia verdade nessa afirmação, e ele não estava em situação de que não pudesse abdicar de seu posto abjeto, “porque sabemos como era fácil para os membros dos esquadrões de extermínio abandonar seus postos sem grandes consequências” (Arendt, 1999, p. 107). Mas Adolf Eichmann não tinha esse interesse, ambicioso como tal, lhe interessava continuar em um posto de destaque a renunciar para voltar a uma existência insignificante, ainda que isso custasse a morte de milhões de pessoas.

Lenz não queria mais, *idem*, ocupar um lugar fútil na sociedade; ele almejava ser “cumprimentado como se fosse um país ou uma cidade” (Tavares, 2008, p. 90). Assim, adentrou na política, pois “estava cansado de tratar com homens individuais

e de ele mesmo ser um homem individual; aquela não mais a sua escala; queria operar a doença de uma cidade inteira e não de um único e insignificante ser vivo” (Idem, p. 91). Mas não nos enganemos ao pensar que o médico tencionava cuidar desse local a fim de melhorá-lo; Dr. B. almejava admiração e prestígio, mas como ser médico de pessoas não era o bastante para reunir a fascinação de todos os indivíduos, sua nova aspiração passou a ser o Partido. “Algum pão e algum medo, disse Lenz” (Idem). E estava aí sua premissa de governo.

Adolf Hitler se transformou, infelizmente, na cara da Alemanha das décadas de 30/40, com o nazismo e a supremacia da raça ariana que almejava criar. Exemplo superlativo de discriminação, antissemitismo e segregação, o Führer deixou um legado daquilo que jamais poderá se repetir. Como diz Hannah Arendt, nas *Origens do Totalitarismo*, “já não podemos nos dar ao luxo de extrair aquilo que foi bom no passado e simplesmente considerá-lo um peso morto, que o tempo, por si mesmo relegará ao esquecimento” (Arendt, 2012, p. 14). É preciso tocar na ferida e evitar os esforços de refugiarmo-nos em um passado nostálgico que nada pode nos garantir em termos de segurança em relação a um futuro melhor, como a própria escritora judia escreve (Idem).

Podemos dizer, com base em Arendt, que o projeto de gestão de Lenz Buchmann traduzia-se em um regime tirano, onde o medo aparece como fator essencial para a manutenção do poder.

De um lado, o poder arbitrário, sem o freio das leis, exercido no interesse do governante e contra os interesses dos governados; e, de outro, medo como princípio da ação, ou seja, o medo que o povo tem pelo governante e o medo do governante pelo povo - eis as marcas registradas da tirania no decorrer de toda a nossa tradição (Arendt, 2012, p. 612-3).

O médico de nossa narrativa literária em questão governaria para os seus próprios interesses, sem dúvida, pois seu objetivo maior era conquistar um lugar de grande admiração no meio social. Ademais, o personagem admite que seu mandato teria a premissa de *algum pão e algum medo*, e esse último vem a ser a chave do totalitarismo. Para Hannah Arendt, “o terror total, a essência do regime totalitário, não existe a favor nem contra os homens. Sua suposta função é proporcionar movimento” (Arendt, 2012, p. 620). Essa mobilidade, por suposto, transcorre segundo a própria lei desse regime e, “no fim, a sua força se mostrará sempre mais

poderosa que as mais poderosas forças engendradas pela ação e pela vontade do homem” (Idem).

Na política, Lenz Buchmann comparava sua função à medicina. Todavia, agora não era somente um único ser vivo a estar debaixo de seu bisturi, mas uma cidade inteira.

Assim, da mesma forma que numa operação delicada certos gestos prévios eram indispensáveis para que o gesto decisivo se tornasse eficaz - *há sempre um último toque que salva ou falha*, costumava dizer Lenz -, também nessa operação colectiva, que era a política, nesse acto (quase monstruoso quando pensadas as suas dimensões) que colocava milhares de pessoas debaixo do bisturi que uma simples decisão política constituía, também nestas *operações médicas* gigantescas havia então uma técnica elementar que, apesar de não implicar directamente a salvação ou morte de um organismo, tocava num sítio sensível: os pontos do medo e de admiração dos homens. Pontos esses que em muitos - Lenz desde cedo aprendera com seu o seu pai - se confundiam (Tavares, 2008, p. 105-106).

Buchmann passou a *operar* os cidadãos de sua cidade, não com equipamentos cirúrgicos, mas agora com ações. Assim como em sua antiga profissão, sabia que precisava começar por um ponto e decidiu, nesta nova atividade, iniciar buscar “salvar por completo não um organismo ou uma existência mas sim, embora só parcialmente, as esperanças e o desejo de cada cidadão” (Tavares, 2008, p. 161). É importante que não fiquemos entusiasmados ao pensar que Buchmann tenciona fazer o bem; longe disto. E para conseguir o que ansiava foi capaz de usar de muitas mentiras e artimanhas. No fundo, não lhe importava a vida de cada um de seus concidadãos; a Lenz interessava a glória que alcançaria ao dominar aquela localidade.

Já mencionamos que Buchmann sequer se sentia fragilizado quando via em seus pacientes doenças complicadas. No entanto, “o médico Lenz sabia bem da importância de se mostrar surpreendido no momento único em que se diz ao paciente: *você tem uma doença*” (Tavares, 2008, p. 162). Apesar de que para Dr. B., enquanto profissional, essa afirmação não alterava em nada sua perspectiva em relação ao mundo e sequer fazia-o se sentir emocionado, era de bom grado que pronunciasse tais palavras delicadas com um tom sentimental. “Essa falsidade era um dos raros gestos em que o médico Lenz se fingia mais fraco para que o outro se sentisse acompanhado” (Idem).

Transpondo-se para a política, Buchmann já possuía determinado aprendizado em lidar com pessoas de forma calculista e “era essa capacidade vulgar que Lenz Buchmann transportara das suas consultas decisivas para os vários contactos políticos com um qualquer cidadão” (Tavares, 2008, p. 162). Nesse sentido, todos aqueles a quem esse importante político recebia saíam da conversa do gabinete com a sensação de estarem amparados, abraçados. Assim, percebia-se que “todos saíam de uma conversa com Buchmann com a convicção de que este estava no mesmo barco, preparado para remar em conjunto, quando, no fundo, Buchmann só estava no mesmo barco de alguém se este remasse por ele” (Idem).

Nas palavras do narrador, “é certo que muito cedo se tornara evidente que a relação entre o político Lenz Buchmann e os cidadãos não tinha como centro a verdade, mas sim a parte desta que permitia ao seu nome ganhar solidez e fama” (Tavares, 2008, p. 167). Júlia Liegnitz, secretária, muitas vezes estremeceu em vista do que seu chefe lhe pedia para escrever: não era só mascarar a verdade, mas afirmar o seu oposto, como “estar em frente a um muro branco e afirmar que o muro é negro ou saber bem que o dia seguinte é terça-feira e afirmar que não, jurá-lo se necessário” (Idem, p. 167-168).

Retornemos ao julgamento de Adolf Eichmann, em Jerusalém, e aproximemos esse carrasco a Dr. Buchmann, pois é esse o objetivo deste capítulo. Quando entrou para a política, filiando-se ao partido nazista alemão, Adolf não era inocente. Embora que tenha buscado provar sua inocência, não obteve êxito. Hannah Arendt, ao escrever sobre as audiências, esclarece que a acusação deixava implícito que o soldado agira conscientemente e estava perfeitamente a par da natureza criminosa de seus atos. O próprio réu reconheceu que a única coisa que lhe deixava com a consciência pesada era “quando não fazia aquilo que lhe ordenaram - embarcar milhões de homens, mulheres e crianças para a morte [...]” (Arendt, 1999, p. 37).

Eichmann era um criminoso, sem dúvidas. Contudo, o que dificultou sua condenação foi o fato de ele não significar uma exceção dentro do regime nazista; o estado de sítio estabelece essa inconstância no sistema e o que os soldados faziam era o esperado que se fizesse dentro do Terceiro Reich, que aconteceu entre 1933 e 1945, como prestabele um estado de exceção, estudado por Agamben.

O estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea. Esse deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo ameaça transformar radicalmente - e, de fato, já transformou de modo muito perceptível a estrutura e o sentido da distinção tradicional entre os diversos tipos de constituição. O estado de exceção apresenta-se, nessa perspectiva, como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo (Agamben, 2004, p. 13).

Como explanamos já neste capítulo, para que se conseguisse legitimar a exportação dos judeus foi necessário que se criasse uma narrativa capaz de convencer a população de que as intenções do partido nazista eram precisas e resolveria a crise que se instaurava na Europa. Hannah Arendt vai nos dizer que o antissemitismo pode ser relacionado ao ódio que passou a ser nutrido pelos aristocratas, na França, quando esses perderam o poder, porém não a riqueza. Quando os judeus perderam suas funções sociais, mas ainda assim mantinham suas riquezas, causou-se a revolta e o pensamento de que eram parasitas na sociedade. Nas palavras de Arendt: “a riqueza que não explora deixa de gerar até mesmo a relação existente entre o explorador e o explorado; o alheamento sem política indica a falta do menor interesse do opressor pelo oprimido” (Arendt, 2012, p. 28).

Assim como o Terceiro Império, comandado por Adolf Hitler, entendeu que era necessário criar uma repulsa e nutrir anseios por algo ou algum grupo de pessoas em sua gestão, a qual faria com que a população aceitasse as propostas criminosas do governo e assim jogasse seu jogo, Dr. Lenz Buchmann, agora prefeito, o sabia também muito bem. O próprio pai da personagem principal afirmava, durante toda a vida, que o medo era intolerável, uma vez que fazia as pessoas fraquejarem. Contudo, o medo era, igualmente, um meio de controle, uma vez que após apresentar-se o objeto temido mostre-se a solução, propondo segurança e solução.

Lenz sabia que, se juntamente com os outros elementos do Partido, decidissem cortar a energia eléctrica, garantindo porém a segurança de cada indivíduo de maneira plena e contínua e não intercalada como agora, em pouco tempo *os teríamos de novo - à população*, dizia Lenz - *a segurar em velas, orgulhosos por estas lhes permitirem assistir às paradas militares nocturnas, onde os homens que protegem os seus bens e os seus filhos desfilam* (Tavares, 2008, p. 170, grifo do autor).

Hannah Arendt esclarece que a principal diferença entre as ditaduras da modernidade e as passadas se dá “no uso do terror não como meio de extermínio e amedrontamento dos oponentes, mas como instrumento corriqueiro para governar as massas perfeitamente obedientes” (Arendt, 2012, p. 29). Como o prefeito Buchmann disse, “todos queriam segurança, mas ainda faltava sentirem-se ameaçados” (Tavares, 2008, p. 170). Enfim, é possível afirmar que o uso do terror no Terceiro Reich foi determinante para que se pusesse em prática, com o aval da população, os atos terroristas que se premeditaram. Para Arendt, “quando a campanha de terror foi dirigida contra os judeus, isto é, contra pessoas cujas características comuns eram aleatórias e independentes da conduta individual específica” (Arendt, 2012, p. 29), é que se conseguiu dominar e direcionar o pensamento das massas.

Por falar em terror, *O Reino* traz uma narrativa chamada *Jerusalém* (2006) em que o Dr. Theodor Busbeck, o qual buscava traçar uma linha contínua da história do horror. O médico queria ver se o mal estava a diminuir ou a aumentar. Ele dizia:

repara que se descobrir que o horror tem uma certa estabilidade histórica, que mantém certos valores, digamos, de cinco em cinco séculos, se conseguir encontrar uma regularidade, estarei perante uma descoberta fundamental (Tavares, 2006, p. 45).

Sobre o horror, cuja característica seria a inexistência de defesa, explanaremos mais no próximo subcapítulo. Ademais, finalizando esta seção, concluímos que é possível estabelecermos uma relação entre Adolf Eichmann e Dr. Lenz Buchmann. Em primeiro momento, a semelhança se dá por algo visível: o nome. Em princípio, como supramencionado, *Eichmann* e *Buchmann*, ambos os nomes remetendo a livros, a escritório, a burocracia. Buchmann, na narrativa, é o homem das leis, do governo e representa sabedoria, nesse contexto, pois é conhecedor de grandes técnicas e um homem da ciência. Eichmann também pode ser visto como um *respeitador de leis*, ainda que não se diga que lhe tenha sido necessário para ocupar seu cargo um conhecimento superior aos demais, podemos dizer que era um membro importante do partido nazista, já que era o responsável pela *Solução Final*. Continuando a aproximação, pensemos que a palavra alemã *Eiche* significa carvalho, permitindo-nos aproximar novamente a Buch ao ponderar que carvalho remete à árvore, que proporciona a criação do papel.

Em segundo lugar, aproximamos a personagem principal de *Aprender a rezar na Era da Técnica* ao carrasco seguidor de Hitler no sentido de que ambos eram ambiciosos, buscavam admiração pública ou determinado status social e, ainda, agiam de forma fria e calculada. Hannah Arendt muito bem explanou acerca da personalidade de Eichmann, ao escrever sobre o relato da banalidade do mal. Embasados em nossas leituras e pesquisas, é possível afirmar que ambos os homens que mencionamos, um personagem e outro figura factual, eram completamente cientes dos atos maldosos que realizavam, e o faziam sem qualquer ressentimento.

Pensar sobre a banalidade do mal nos leva a uma crise existencial, no sentido de representar um colapso no que se compreende como certo e errado, aceitável e deplorável nas estruturas governamentais e estados de exceção. Como disse David Rousset, citado por Arendt em *Origens do Totalitarismo*, “os homens normais não sabem que tudo é possível” (Rousset *apud* Arendt, 2012, p. 413).

Pensamos também que o julgamento de Eichmann não reflete uma exceção na história, ainda que tenha sido um caso sem precedentes nos livros de leis. A filósofa judia que reportou todas as seções que aconteceram na Casa da Justiça em Jerusalém salienta que

a reflexão de que qualquer um próprio poderia ter feito o mal nas mesmas circunstâncias pode animar um espírito de perdão, mas aqueles que hoje se referem à caridade cristã parecem estranhamente confusos a esse respeito também (Arendt, 1999, p. 319).

Nessa premissa, podemos finalizar dizendo que a misericórdia não ganha espaço nesse contexto e ao pensar que *qualquer um* poderia fazer o que Adolf Eichmann fez, com a legítima consciência de suas ações, nos remete a uma superlativa incerteza em relação à concepção de humanidade. Destarte, não há espaço para, como propõe Arendt, seguirmos em frente, projetando um futuro, salvando apenas os feitos admiráveis de nossa história, considerando que o mau seja um passado que cairá no esquecimento. Justamente por ser essa a nossa realidade, isto é, a maldade histórica ser nossa herança, é que impossível fugir do trabalho de memória. **“E é por isso que todos os esforços de escapar do horror do presente,** refugiando-se na nostalgia por um passado ainda eventualmente

intacto ou no antecipado oblióvio de um futuro melhor, **são vãos**” (Arendt, 1999, p. 14, grifo nosso).

2.2 História do horror: o medo como meio de dominação

O terror é a essência do domínio totalitário, afirma Hannah Arendt. Para a filósofa, é esse movimento que torna possível a criminalização de indivíduos, designando culpados, que seriam os que impedem os caminhos do processo natural ou do progresso. A fim de dominar os indivíduos, o primeiro passo é desconstituí-los enquanto pessoas de direito, tornando suas existências ilegais em um Estado. Depois, tal qual aconteceu na Alemanha Nazista, criam-se os campos de concentração como uma penalidade aos criminosos, nada estando fora da lei. *Dura lex sed lex*³⁴, como diziam os escritos latinos.

O terror manda cumprir esses julgamentos, mas no seu tribunal todos os interessados são subjetivamente inocentes: os assassinados porque nada fizeram contra o regime, e os assassinos porque realmente não assassinaram, mas executaram uma sentença de morte pronunciada por um tribunal superior (Arendt, 2012, p. 618).

Giorgio Agamben, em um conhecido livro intitulado *O que resta de Auschwitz* (2008) também relata a curiosa noção de que os soldados da SS não estavam sendo criminosos, apenas cumprindo a legislação vigente. “O meu cliente sente-se culpado diante de Deus, não diante da lei” - repetia em Jerusalém o advogado de Eichmann” (Agamben, 2008, p. 103).

É possível entender que os regimes totalitários se baseiam em duas prerrogativas para se fundamentar, sendo essas a história natural, de Darwin e a história de Marx. A primeira, trabalhando noções de evolução da espécie, pôde ser utilizada como a lei natural, que selecionaria indivíduos. Já a segunda, através das lutas de classes, projeta a ideia de forças que se destacariam entre as demais. Como pontuou Arendt, “culpa e inocência viram conceitos vazios; ‘culpado’ é quem estorva o caminho do processo natural ou histórico que já emitiu julgamento quanto às ‘raças inferiores’, quanto a quem é ‘indigno de viver’” (Arendt, 2012, p. 618). Nessa pressão entre os homens, uns contra os outros, forma-se o totalitarismo. No

³⁴ Essa expressão, em tradução livre, significa *A lei é dura, mas é a lei*. Tais palavras remontam à Roma Antiga, quando iniciava-se a introdução das leis na sociedade romana.

entanto, ao contrário do que se possa pensar, esse regime não favorece uns em detrimento de outros, mas proporciona “às forças da natureza ou da história um meio de acelerar o seu movimento” (Idem, p. 620).

Pensando em *Jerusalém* (2006), terceira narrativa publicada da tetralogia *O Reino*, dizemos que o médico Theodor Busbeck buscava diagnosticar a história, explicando sobre a constância do horror na sociedade. Além de seu trabalho na clínica, passava horas a fio em sua biblioteca, recolhendo documentações que comprovassem suas teorias. “Ele queria captar o conceito de saúde de uma forma mais vasta: a saúde mental da humanidade” (Tavares, 2006, p. 52).

Nessas ocupações, Busbeck via-se dividido em dois afazeres: cuidar da vida das pessoas e cuidar da vida da História. Na primeira tarefa, agia para o tempo presente, curando doenças ou prolongando vidas. Na segunda atividade, acreditava estar melhorando a vida humana a nível futuro: “satisfazendo assim uma das necessidades da sua existência: a de sentir que podia ser útil às gerações seguintes” (Tavares, 2006, p. 53).

Através de fotos, documentos, revistas, “Theodor permanecia pasmado a folhear páginas umas atrás das outras onde as fotografias do horror se multiplicavam e, por isso, iam perdendo força, intensidade, escândalo” (Tavares, 2006, p. 41). Impossível se faz não pensar em Georges Didi-Huberman ao se falar em imagens, no contemporâneo e em vista de nosso arcabouço teórico. Esse filósofo, no livro *A imagem queima* (2018) convida-nos a pensar na imagem como “outra coisa além de um simples corte praticado no mundo dos aspectos visíveis. É uma impressão, um rastro, uma causa visível do tempo que ela quis tocar” (Didi-Huberman, 2018, p. 66-67).

As imagens analisadas pelo personagem Theodor, as quais apresentavam cadáveres empilhados, podem ser consideradas como um sintoma, o que seria, para Didi-Huberman, uma fissura dos signos, um *signo secreto*, como falou o filósofo recuperando estudos de Walter Benjamin e Alfred Schuler³⁵. “Uma das grandes forças da imagem é a de se constituir ao mesmo tempo como *sintoma* (interrupção no saber) e *conhecimento* (interrupção no caos) (Didi-Huberman, 2018, p. 46).

³⁵ Alfred Schuler foi um arqueólogo que viveu entre o século XIX e XX, destinando-se a estudar sobre a cultos e mistérios da Antiguidade pagã. Foi estudado por Walter Benjamin e aparece em seus escritos.

Contudo, Georges Didi-Huberman nos convida a pensar na estaticidade e na frequência com que vemos cada imagem, o que acaba tornando incapaz de inflamar. A imagem, nesse sentido, deve *queimar*: ao mesmo tempo que se autoconsome, ela consome aquele que a contempla. Repetidas diversas vezes, as imagens perdem o que Walter Benjamin chamou de aura, conceito já explanado por nós no capítulo anterior. Raul Antelo, professor e pesquisador da literatura, no prefácio do livro em questão, qual seja *A imagem queima*, estabelece uma metáfora com uma borboleta: em primeiro instante, enquanto fugaz e misteriosa, esse belo inseto traz curiosidade e potência. Contudo, ao tentarmos congelar essa ocorrência, espetando a borboleta em um quadro de cortiça para analisá-la por completo e em um *locus* específico, perde-se a essência, o sintoma, a chama que dessa observação poderia sair. Nesse sentido, “congela-se o objeto toda vez que se parte de um local determinado, [...] ou quando [...] postula-se um objeto completamente autônomo e específico” (Antelo, 2018, p. 13).³⁶

Nesse olhar fixado à imagem, Theodor Busbeck percebia que, muitas vezes, elas iam perdendo o sentido, “onde as fotografias do horror se multiplicavam e, por isso, iam perdendo força, intensidade, escândalo” (Tavares, 2006, p. 41). Tal qual a aura da obra de arte que ia diminuindo, esvaindo-se a cada reprodução, as imagens também vão perdendo a chama a cada repetição, impedindo a criação de uma experiência.

Dr. Busbeck, almejando criar um gráfico da história do horror, tinha interesse em construir uma fórmula, um antídoto *puramente matemático*, como expõe o narrador, contra as causas da maldade humana. Interessava-lhe estudar o mal que não fosse instigado pelo medo, “essa maldade terrível; quase não humana porque não justificada” (Tavares, 2006, p. 46). À sua esposa, Mylia, Theodor comentava: “Mylia, é preciso entender isto. Como é que sem medo se fizeram certas coisas?” (Idem, p. 47).

Os cenários de violência aparecem com muita frequência em todas as narrativas de *O Reino*. Voltando a *Aprender a rezar na era da técnica* (2008), presenciamos cenários violentos em muitos momentos, primeiro no cotidiano dos personagens e em segundo no governo de Dr. Lenz. Nesta narrativa, a história já

³⁶ Aproximemos, também, a tal percepção da borboleta a razão instrumental, a ciência que não trabalha com o movimento, com as possibilidades, com a pluralidade, julgando a realidade de maneira exata. Da mesma forma que se perde muito da borboleta ao prendê-la em uma cortiça para estudá-la, muito se perde quando a ciência vira sinônimo único de laboratório.

inicia com um cenário de opressão e estupro: o velho filho herdeiro dos Buchmann é obrigado pelo pai a iniciar sua vida sexual, na adolescência, violentando a empregada da casa. “Agora vais fazê-la, aqui, à minha frente” (Tavares, 2008, p. 17), disse o pai. “Despe as calças - foi a segunda frase do pai. - Despe as calças” (Idem, p. 18).

A empregada, contudo, mostrava-se assustada não ao ato violento em si, como se já estivesse habituada a tais ocorrências; mas assustava-se com a adolescência de Lenz, com a imaturidade.

O adolescente Lenz despiu as calças. E todas as ordens que se seguiram foram dirigidas exclusivamente a si; ou seja: o pai não dirigiu uma única frase à criada - ela sabia o que havia a fazer e fez o que tinha de fazer, máquina que não tem alternativa. Ao contrário do adolescente Lenz que, apesar de tudo, poderia dizer ao pai: não quero (Tavares, 2008, p. 18).

É possível estabelecermos também uma relação com Adolf Eichmann, como já o fizemos no primeiro subcapítulo. Assim como Lenz, Eichmann também poderia ter dito *não quero*. A qualquer momento³⁷, era possível a eles romperem com o círculo violento, mas não quiseram. O narrador de *Aprender a rezar na era da técnica* escreve que a família dos Buchmann poderia ser percebida como um pequeno estado monárquico. Percebemos, pelo enredo, que traduzia-se em uma instituição que se baseava na opressão e na violência para fundamentar-se.

O cenário de violência sexual aparece em todas as narrativas, com exceção de *A máquina de Joseph Walser*, onde não se encontrou nenhuma referência explícita. Em *Jerusalém*, percebemos novamente a violação de uma empregada doméstica. Kaas, filho de Theodor Busbeck, ainda criança presencia o avô com uma funcionária da casa. Nas palavras do narrador,

foi assim: de modo inadvertido e com o seu andar desengonçado, Kaas³⁸, com apenas seis anos, abriu a porta do quarto da empregada da família, como muitas vezes fazia, e viu o avô, Thomas Busbeck, sentado, na cama da empregada. Esta, com a cabeça enfiada entre as pernas do avô, fazia um movimento que de imediato assustou Kaas (Tavares, 2006, p. 140).

³⁷ Afirmamos isso com base nos já citados estudos de Hannah Arendt.

³⁸ Kaas é o filho de Mylia, reconhecido por Theodor Busbeck.

Outrossim, citemos *Um homem: Klaus Klump*, obra que, com contexto de guerra, apresentava além da violência entre os combatentes e mesmo civis, o estupro. Johana, uma das protagonistas do livro, foi violada. Como vemos na narrativa, certo “dia os soldados entraram na casa de Johana e viram que Johana era bonita e viram ainda que Johana tinha uma mãe louca que não entendia os que falavam a sua língua, muito menos quem falava outra língua” (Tavares, 2007, p. 21).

Nesse sentido, pensemos especificamente na violência contra mulheres, a qual Pierre Bourdieu, sociólogo francês do século XX, denomina como uma forma socialmente imposta para a supremacia do masculino em submissão do feminino. No que tange à violência sexual, pensemos no ensaio de Alba Jean Batista Viana e Eduardo Sérgio Soares de Sousa, publicado em 2014 na *Revista de Ciências Sociais* em Fortaleza. Nessa publicação, intitulada “O poder (in)visível da violência sexual: abordagens sociológicas de Pierre Bourdieu”, os autores dizem que

a violência sexual perpetrada contra a mulher não se origina do desejo sexual ou amoroso; ao contrário, ela se impõe como uma demonstração extrema de poder e dominação do homem sobre a mulher na subjugação do seu corpo e da sua autonomia como sujeito (Viana; Sousa, 2014, p. 167).

Pensando na aceitação das funcionárias das casas de Buchmann e Busbeck frente à violência sofrida pelos patrões, vemos o que Pierre Bourdieu chamou de *paradoxo de doxa*, em *A dominação masculina* (2012). Tal paradoxo diz respeito à facilidade com que se naturalizam violências e preconceitos na sociedade. Nas palavras de Bourdieu,

o que é ainda mais surpreendente, que a ordem estabelecida, com suas relações de dominação, seus direitos e suas imunidades, seus privilégios e suas injustiças, salvo uns poucos acidentes históricos, perpetue-se apesar de tudo tão facilmente, e que condições de existência das mais intoleráveis possam permanentemente ser vistas como aceitáveis ou até mesmo como naturais (Bourdieu, 2012, p. 7).

Outra expressão de dominação na sociedade é percebida através de posições sociais e econômicas. O médico Lenz Buchmann, em *Aprender a rezar na era da técnica*, aquele que iniciou sua vida sexual abusando da empregada doméstica, continuava humilhando os indivíduos à sua volta. Por vezes, Lenz recebia um mendigo em sua casa, ao qual dava pão e dinheiro. Contudo, antes da

esmola vinha a humilhação. Em certo acontecimento, Dr. Buchmann, antes de dar comida ao pedinte, exige que esse cante o hino do país, que fale sobre notícias; ainda, exigiu que presenciasse uma relação sexual com sua mulher.

O casal está a três metros do vagabundo, que mal levanta os olhos para eles, temendo olhar. Lenz fornicava furiosamente a mulher que se deixa ir por completo, aceita tudo; o vagabundo tem na sua direcção as nádegas nuas e ofegantes de Lenz (Tavares, 2008, p. 28).

Viana e Sousa (2014), a partir da leitura de Bourdieu, afirmam que a “dominação passa a ser considerada como natural pelos dominados. Segundo ele, dá-se aí o fato de o dominado consentir na dominação, na sua permanência, aceitando-a” (p. 165), o que fica explícito aqui nas personagens do mendigo, das mulheres submissas aos maridos e das empregadas domésticas que naturalizam a violência, que nesse caso é reconhecida como estrutural e cultural. É importante ressaltar, contudo, que muitas vezes os indivíduos dominados por relações de poder não possuem quaisquer meios para romper o vínculo, vindo como única saída suportar a realidade.

A violência, já bastante comentada até o momento, é entendida como um instrumento de fazer o poder prevalecer e designar dominadores e oprimidos. Não raro, ela também é símbolo de governos totalitários. Edilene Maria da Conceição, professora universitária, publicou um artigo intitulado “Ideologia e terror: a configuração do totalitarismo em Hannah Arendt”, em 2008. Nessa oportunidade, a pesquisadora estabelece que

os governos totalitários fundamentam-se na ideologia do domínio total através do terror, longe de qualquer humanidade e de sua racionalidade. Sistematizam a violência de forma burocrática e desenraizam inteiramente o homem de sua própria realidade e humanidade. Trazem o terror para o terreno da instituição de forma administrativa e lógica (Conceição, 2018, p. 184).

A respeito das demais narrativas da tetralogia, comentemos sobre cenários violentos que fazem parte de estados de guerra. Em *Um homem: Klaus Klump*, na página 9, vemos uma violência parecida com a cena de *Aprender a rezar na era da técnica*, isto é, presenciamos um estupro. Nas palavras do narrador: “os homens que são mais fortes entram para o exército, os homens que são mais fortes violam as

mulheres que ficaram atrás, mulheres dos inimigos que fugiram” (Tavares, 2007, p. 9).

Falar de estupro leva-nos a pensar na cultura do estupro, como pesquisado por Renata Floriano de Sousa, pesquisado. Em primeiro momento, a acadêmica diz que nomear algo como *cultura* implica entender que são ações que acontecem normalmente, não constituindo exceções. Nesse viés, entendemos que o estupro é entendido como algo comum na sociedade, mas, como lembrou Sousa, isso “não significa que, de maneira direta, todos os homens sejam estupradores, nem que todos os seres humanos sejam diretamente responsáveis pela prática do estupro” (Sousa, 2017, p 10). Contudo, ainda conforme trabalho de Sousa, a cultura do estupro significa que, “de muitas maneiras, a cultura do machismo e da misoginia contribui para a perpetuação desse tipo de violência focada, principalmente, contra a mulher” (Idem).

Alessandra Regina de Carvalho, em sua tese de doutorado, salientou que a violência deve ser entendida também como um lugar de silêncio e uma possível ideia de morte, já que atos violentos podem ter como consequência a morte. Dessa forma, “na história das civilizações, a violência, o silêncio e a morte sempre estiveram presentes. É preciso reconhecer, porém, que as atitudes dos indivíduos diante da morte sofreram mudanças no decorrer dos séculos” (Carvalho, 2021, p. 14). Ademais, a violência incorpora a noção de poder.

A violência não só física, mas psicológica como potência de morte atinge seu ápice na história de *A máquina de Joseph Walser*, no encerramento da narrativa, quando o chefe da fábrica, Klober, coage as ações do operário, buscando obrigá-lo a participar do famoso jogo *Roleta Russa*.

A violência e o terror como dominação são ferramentas utilizadas pelos regimes totalitários, como já mencionado neste capítulo. Contudo, mediante leitura de Foucault, dizemos que o poder se apresenta em todas as esferas, não somente na existência de regimes totalitários ou estados de exceção. Nesse sentido, lembramos de *A máquina de Joseph Walser* (2015), narrativa que traz Klober, o encarregado das fábricas em que trabalhava o funcionário Walser, como um chefe autoritário, não só ao ordenar os serviços, mas também através de ações que são entendidas como violência psicológica.

Em muitos momentos da história, presenciamos conversas desrespeitosas entre Klober e Walser, sendo aquele sempre colocado como um opressor frente ao

operário. Em um episódio, em vista dos sapatos *absolutamente irresponsáveis*³⁹ que Walser usava, o chefe da fábrica repreendeu-o, evidenciando a insignificância que ele teria no *sistema*. Nas palavras de Klober: “- Não me interessam os seus sapatos nem as suas ideias, compreendeu, excelentíssimo Walser? [...] não tem importância nenhuma para mim, mas é de extrema importância para si” (Tavares, 2015, p. 15).

Na continuação da conversa, percebemos que o encarregado salienta a necessidade de uma higiene que o empregado não trazia. Em vista de uma iminente guerra, ou a aproximação de “um mês imundo, como dizem as notícias” (Tavares, 2015, p. 16), Walser andava com sapatos sujos e gastos. “Deve limpá-los imediatamente” (Idem) - advertiu Klober. “Receberemos a imundície com a higiene, ou seremos esmagados, entende, caro Joseph Walser?” (Idem).

Sigmund Freud, em “O mal-estar da Civilização”, pondera a respeito da ordem que se demonstra tão exigida na sociedade moderna. “Beleza, limpeza e ordem ocupam claramente um lugar especial entre as exigências culturais” (Freud, 1930, p. 36). O psicanalista complementa, dizendo que não é que coloquemos a higiene acima do domínio das forças naturais, “mas ninguém as porá em segundo plano, como coisas acessórias” (Idem).

O fato de a civilização não considerar apenas o que é útil já se mostra no exemplo da beleza, que não desejamos ver excluída dos interesses da civilização. A vantagem da ordem é evidente; quanto à limpeza, devemos considerar que é também requerida pela higiene, e podemos conjecturar que esse nexos não era inteiramente desconhecido antes da época de prevenção científica das doenças. Mas a utilidade não explica de todo esse empenho; **algo mais tem de estar em jogo** (Freud, 1930, p. 36, grifo nosso).

Freud, ao final do excerto transcrito acima, pensa sobre a grandiosa importância que é dada à ordem e à higiene, não se contentando em acreditar que provém apenas da cautela e prevenção para com as doenças. Como lemos, em suas palavras, *algo mais tem de estar em jogo*. A propósito, Charles Darwin, no século XIX, ao publicar seus estudos sobre a *Origem das Espécies*, em 1859, propiciou interpretações equivocadas, que se distanciaram de sua ideia principal. O cientista inglês analisou a evolução da vida, bem como a história e seleção natural

³⁹ “Os seus sapatos absolutamente irresponsáveis - repetiu Klober Muller” (Tavares, 2015, p. 14). Em vários momentos da narrativa, a forma como Walser vestia-se e, principalmente, os sapatos que calçava, eram oportunidades para ridicularização e deboche.

dos seres vivos, mas tais teses também foram utilizadas para embasar atrocidades, como já comentamos neste capítulo⁴⁰.

Eric J. Hobsbawm, ao escrever *A era dos impérios* (1988) esclarece que crimes com ideais eugenistas buscavam se justificar na certeza que a biologia faria a seleção natural dos indivíduos mais fortes, e, dessa forma, não era culpa do sistema vigente o racismo, as deficiências ou a desigualdade social, por exemplo. Como pontuou o historiador,

sob a forma de racismo, cujo papel central no século XIX nunca será demais ressaltar, a biologia era essencial para uma ideologia burguesa teoricamente igualitária, pois deslocava a culpa das evidentes desigualdades humanas da sociedade para a "natureza" (Hobsbawm, 1988, p. 221).

Nesse sentido, iniciaram-se pesquisas, comandadas por *intelectuais eugenistas*⁴¹, afirmando que para resolver as mazelas do mundo moderno era preciso a criação de uma espécie humana forte, superior, uma superespécie, “que iria dominar os humanos inferiores como o homem, na natureza, domina e explora a criação bruta” (Hobsbawm, 1988, p. 221).

Theodor Busbeck, em seus estudos sobre a linearidade do mal, diz ser muito curioso como o fato de que homens conseguiram cometer barbáries sem o sentimento tido para ele como o propulsor fundamental para o horror: o medo. Estabelecendo um vínculo com a história, voltando-nos à Alemanha Nazista, e pensemos que durante a Segunda Guerra difundiram-se bastantes ideias que incriminassem as minorias que estavam sendo perseguidas pelo Führer. O médico Lenz Buchmann, em *Aprender a rezar na era da técnica*, agora no governo da cidade, utilizou-se da técnica do medo para conquistar benefícios, junto de seu aliado Hamm Kestner. “Sem a sensação de um perigo consistente não havia heróis, e aqueles dois homens [Buchmann e Kestner] não queriam apenas ganhar a autoridade através do voto” (Tavares, 2008, p. 240). Os partidários ambiciosos

⁴⁰ Os estudos propostos por Charles Darwin foram utilizados por muitos regimes totalitários, como explicação para assassinatos em massa, tendo em vista que deveriam eliminar *espécies* que não se enquadravam na ideia de vida superior ou mais *preparada* para existir.

⁴¹ O termo eugenia, para Eric J. Hobsbawm, data de 1883. Segundo o historiador, “[ela] era um programa para a aplicação, às pessoas, do cruzamento seletivo comum na agricultura e pecuária, [e] foi muito anterior à genética. [...] Era, essencialmente, um movimento político, em sua esmagadora maioria composto de membros da classe média e burguesia, que pressionavam os governos para que implantassem programas de ações positivas ou negativas **visando a melhorar a condição genética da espécie humana**” (Hobsbawm, 1988, p. 221, grifo nosso).

almejam mais: “sabiam que a autoridade da velha coragem e da velha força era a única que resistia às flutuações provocadas pelos múltiplos acontecimentos” (Idem).

Hannah Arendt, no livro intitulado *Homens em tempos sombrios* (2008), comenta acerca do medo, dizendo que o temor de uma destruição global une a humanidade ou, em outras palavras, existe uma solidariedade negativa de união, impulsionada pela tecnologia que, ao mesmo tempo que conecta um pólo a outro, também ameaça a todos - através da ideia de destruição advinda de uma bomba atômica, por exemplo.

Essa solidariedade negativa, baseada no temor à destruição global, tem em seu correspondente numa percepção menos articulada, mas não menos poderosa, de que a solidariedade da humanidade só pode ser significativa num sentido positivo se vier acompanhada pela responsabilidade política (Arendt, 2008, p. 92).

Ainda com base em Arendt, dizemos que o “terror é a lei do movimento” (Arendt, 2012, p. 618), e, como pontuado em vista do que se pensou em torno da história de classes de Marx ou da evolução das espécies de Darwin, o movimento tem como seu objetivo a propagação de ideais, sem o incômodo de ações humanas. “Esse movimento seleciona os inimigos da humanidade contra os quais se desencadeia o terror” (Idem).

Cabe aproximar desse terror instaurado na sociedade o conceito de *homo sacer*, trabalhado por Giorgio Agamben. Tal nomenclatura, advinda do direito romano, representa um cidadão criminoso isolado da comunidade, que não merecia e não possuía proteção do estado. Esse homem não poderia ser morto, tendo em vista que se constituiria em mais um crime ou uma proibição religiosa; contudo, se alguém o matasse, não sofreria punição alguma. Nesse sentido, o *homo sacer* vivia à deriva de sua própria sorte, sem proteção e sem quaisquer direitos que o amparassem⁴².

Agamben, ao usar a terminologia romana e aproximá-la ao século XX, propõe pensarmos a respeito da vida marginalizada, sem cuidados governamentais, a qual vive à deriva de sua própria sorte. O *homo sacer* no contemporâneo não é quem violou a lei e será desamparado por tanto, mas aquele cujas condições de sobreviver

⁴² Considerações encontradas no capítulo *Homo Sacer*, presente no livro *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*, de Giorgio Agamben (p. 74-76, 2010).

são mínimas e com o descaso social e governamental, ele receberá a morte indiretamente.

Nesse sentido, para continuar sua reflexão, o filósofo italiano remete à Segunda Guerra Mundial, lembrando do *Euthanasie-Programm*⁴³. Em princípio, pensou-se em utilizar a eutanásia com os doentes incuráveis, mas, como se sabe, ao final do programa a medida foi estendida para outros indivíduos, “como os hebreus e outros indesejáveis” (Agamben, 2010, p. 136) Agamben, então, leva-nos a pensar na vulnerabilidade da vida humana e no estado de exceção da lei, o que se aproxima da banalidade do mal, comentada no anterior subcapítulo com base nos estudos de Hannah Arendt.⁴⁴

Pensando em *Aprender a rezar na era da técnica*, trazemos as ideias de Buchmann e Kestner para seu partido: eles almejavam instaurar o terror para depois acalmar os ânimos, e dividir a população em dois grupos: os que atacam e os que são atacados. Como disse o narrador da obra, “um conjunto de forças não contabilizáveis estavam ao seu dispor. Eles haviam simplificado as suas ideias e por isso a sua moral de ação não tinha obstáculos” (Tavares, 2008, p. 241). Eis o plano:

Primeiro, construir um perigo sem origem identificável; depois, com isso, forçar o movimento da população; por fim, preparar o estado forte do qual sairiam dois tipos de pessoas: as que protegem e as que são protegidas. Eis as tarefas que estavam na mesa do seu mundo. Com menos tarefas do que dedos na mão direita tudo se tornava mais fácil (Tavares, 2008, p. 241).

Essa dicotomia apresentada pelo comentado governo é lembrada por Hannah Arendt, em *Origens do Totalitarismo* (2012), quando a filósofa escreve que em um estado totalitário só existem dois tipos de indivíduos: as vítimas ou os carrascos. Contudo, “o processo pode decidir que aqueles que hoje eliminam raças e indivíduos ou membros das classes agonizantes e dos povos decadentes serão amanhã os que devam ser imolados” (Arendt, 2012, p. 623). Isto posto, o totalitarismo é isto:

⁴³ Esse foi o Programa de Eutanásia difundido no Reich, o qual visava aniquilar a vida de indivíduos extermináveis no governo do Führer.

⁴⁴ Atualmente, muitos países possuem programas de eutanásia, como os Estados Unidos, Colômbia, Holanda e Canadá por exemplo. Neste último país citado, a morte assistida pode ser solicitada por pessoas que possuam graves problemas de saúde (físicos ou mentais) e não necessariamente por quem possua uma expectativa máxima de seis meses de vida. Inclusive, discute-se acerca da eutanásia ser aplicada por indivíduos incapazes de arcarem com custos médicos para doenças graves. (Castro et al, 2016, p. 355-67). Esses ponderamentos nos levam a pensar que seguem existindo leis com objetivo de validar os indivíduos que merecem ou não o direito à vida.

qualquer cidadão pode ser ajustado tanto ao papel de carrasco quanto ao papel de vítima. “Essa preparação bilateral, que substitui o princípio de ação, é a ideologia” (Idem).

Após termos detido-nos a explicar questões sobre o totalitarismo, o que também configura uma forma de crueldade, falaremos agora sobre a última manifestação de violência presente em *O Reino*, que vem a ser a das máquinas. Esse caso, encontrado com maior visibilidade em *A máquina de Joseph Walser* nos faz refletir sobre a contestável pacificidade da técnica, com o caso específico da máquina com que trabalhava Walser, em seu cotidiano na fábrica.

O trabalhador, quando operava a ‘sua’ máquina, como colocado na narrativa, mantinha-se em pleno estado de atenção, não porque simplesmente desejava, mas porque era um caso de vida ou morte: “qualquer distração poderia provocar um acidente com repercussões graves” (Tavares, 2015, p. 22). Conforme diz-nos o narrador,

Vários acidentes tinham já ocorrido com colegas de trabalho. Um deles mortal. Um azar terrível, todos o reconheciam, um conjunto de probabilidades raras que se haviam misturado; mas o improvável deixou de o ser e passados vários anos estava inscrito como um facto: uma morte provocada pela máquina com que Joseph Walser trabalhava (Tavares, 2015, p. 22).

Falta-nos fortuna crítica para abordar o tema da violência instaurada pela máquina, mas podemos pensar no seguinte ponto de partida: entende-se por violência, como inscrito no *Michaelis Dicionário*, um ato de crueldade ou emprego de meios violentos⁴⁵. Nesse sentido, entendemos que é possível abordar esse último caso como qualquer outro já mencionado, tendo em vista, inclusive, que as máquinas - especialmente a manipulada pelo operário Walser - são capazes de matar.

No entanto, o operário Walser tinha adoração por sua máquina e “em diversos momentos o som do motor e o seu trepidar confundem-se com o bater cardíaco, pois ambos os ‘órgãos’ estão em pleno funcionamento” (Tavares, 2015, p. 60). É válido,

⁴⁵ **Significado da palavra violência.** Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/violencia/> Acesso em: 30 set 2024.

de modo raso, mas possível, aproximar essa relação de afetos à máquina, que nesse caso é uma agressora em potencial, à conhecida Síndrome de Estocolmo⁴⁶.

Para as psicólogas e pesquisadoras Marlene Catarina de Oliveira Lopes Melo, Meire Rose de Oliveira Loureiro Cassini e Ana Lúcia Magri Lopes, em artigo publicado na *Revista Psicologia* (2011),

a síndrome de Estocolmo foi descrita por Nils Bejerot, em 1973, como um estado psicológico particular, no qual a vítima demonstra indícios de lealdade e sentimento de gratidão para com seu sequestrador, de início, como mecanismo de defesa por medo de retaliação. Essa estratégia de sobrevivência pode levar o indivíduo a uma dependência do seu “protetor” não se dando conta da submissão na qual se encontra. (Melo; Cassini; Lopes, 2011, p. 95).

É possível continuarmos nessa premissa, levando em consideração o material colecionado por Walser: pequenas peças metálicas. Conforme nos diz o narrador, ele havia começado a coleção há oito anos e recolhia todas as peças metálicas que encontrava, as quais se enquadrassem em duas características: deveriam ser pequenas, com dimensões menores de 10cm, e separadas de outras partes que pudessem compô-las.

A coleção tornara-se uma obsessão tal que, mal Walser via uma peça metálica com as condições exigidas, não desligava a sua atenção, que se poderia designar como predadora (atenção predadora, de caça). Não a desligava até conseguir um momento de desatenção dos outros que lhe permitisse pegar na peça ou roubá-la (poderá utilizar-se esta palavra pois era isto que sucedia) (Tavares, 2015, p. 89).

Essa vontade de possuir os objetos metálicos ou penetrá-los não aparece apenas em *A máquina de Joseph Walser*, mas também com a mãe de Johana, Catharina, em *Um homem: Klaus Klump*. Nessa narrativa, tal personagem tinha o desejo de introduzir agulhas em máquinas, pois “Catharina gostava de máquinas, gostava de interferir nelas” (Tavares, 2007, p. 16).

⁴⁶ Pensemos no que escreveu Adriana Falqueto Lemos (2014), que analisou uma obra literária de Lygia Bojunga, vinculando-a à citada síndrome. Para a pesquisadora, “o termo, originalmente chamado de *Stockholm syndrome*, é uma cunhagem que remonta um sequestro ocorrido em 1973, durante um assalto a um banco em Estocolmo, na Suécia. Na ocasião, dois ladrões mantiveram quatro pessoas prisioneiras durante cinco dias. Durante esse tempo, as vítimas compartilharam momentos com os captores e criaram laços, tanto que, ao fim do sequestro, eles depuseram a favor dos seus sequestradores. Hoje, a síndrome é tratada como uma resposta psicológica para uma situação em que existe um sequestrador, ou alguém que detém poder sobre a vida de outra pessoa (Lemos, 2014, p. 130).

Catharina por vezes falava numa ideia doida. Via os tanques da janela, a passarem pela rua, e dizia querer espetar a agulha, com a ponta queimada no tanque. Dizia que os tanques tinham inúmeras fendas. Ela queria consertar os tanques (Tavares, 2007, p. 17).

Voltando a falar em violência e corroborando com o que escrevemos, citamos o pesquisador Octávio Ianni, que em artigo intitulado *A violência na sociedade contemporânea* (2002), aponta que “desde o sequestro e o narcotráfico à violência urbana e ao terrorismo de Estado, desde os conflitos étnicos e religiosos à “destruição criativa”, são muitas as formas de violência que se manifestam nas sociedades contemporâneas” (Ianni, 2002, p. 7). Interessante destacar a ideia de uma violência contra a criatividade, tão encontrada na atualidade, se pensarmos nas tecnologias como o *Tiktok*, por exemplo, que - aproveitando a polissemia do termo - disparam estímulos incessantes aos seus usuários, e, como Walter Benjamin escreveu no início do século XX, o excesso de informações acaba com o processo de experiência, que é consequência direta para aprendizagem.

Octávio Ianni, ao falar da violência, diz que “são muitos os que padecem a violência no curso do século XX e primórdios do século XXI” (Ianni, 2002, p. 7). O teórico afirmava o exposto por salientar as mudanças de violências existentes na contemporaneidade, observando o quanto ela pode aparecer disfarçada e sutil, conquistando características novas e ainda assim brutais.

É como se, de repente, uns e outros, em todas as partes do mundo, se dessem conta de que o “Progresso”, a “Civilização”, a “Sociedade Informática”, o “Mundo Sem Fronteiras”, a “Aldeia Global” e a “Terra-Pátria” fossem simplesmente metáforas enganosas, com as quais se encobrem desigualdades e brutalidades cotidianas e inimagináveis. É evidente, para todos, em todo o mundo, que o curso da história no século XX, entrando pelo século XXI, é um curso de realizações científicas e tecnológicas excepcionais, de par-em-par às formas e técnicas inimagináveis de violência social, desdobrando-se em práticas políticas, econômicas, culturais, étnicas, religiosas e outras (Ianni, 2002, p. 7-8).

Sigmund Freud possuía um questionamento que vai ao encontro do que Ianni apontava sobre a violência. O psicanalista refletiu, em “O mal-estar da civilização”, sobre a evolução da sociedade, dos indivíduos e o quanto isso não foi capaz de deixar a humanidade mais feliz, mais satisfeita. Em cartas trocadas com o Albert Einstein, Freud e o físico se perguntavam sobre o motivo de haver guerras. De

início, já percebemos o seguinte apontamento mencionado pelo psicólogo em relação ao cientista: “O senhor começa com a relação entre direito e poder. Este é, sem dúvida, o ponto de partida correto para a nossa investigação. Posso substituir a palavra “poder” por aquela mais dura e mais forte que é “violência”?” (Freud, 1932, p. 238). Relacionamos aqui o que já foi explanado em parágrafos anteriores, dizendo que toda forma de poder pode ser também uma forma de violência. Veja bem, não é que seja, mas *pode* ser.

Freud justifica, a seu ver, a presença de conflitos violentos através da associação da humanidade com o mundo animal, que ataca quando sente ameaças. “Em princípio, portanto, conflitos de interesse entre os homens se resolvem mediante o emprego da violência. Assim é em todo o reino animal, do qual o ser humano não tem como se excluir” (Freud, 1932, p. 239). Contudo, o psicanalista adverte que algo a mais tem de estar envolvido, tendo em vista as lutas por ideais, com armas e não mais com força física, transforma-se a violência em direito. Aproximando um pouco mais os seres humanos dos animais, Freud explica que o que move os instintos podem ser duas pulsões: a de viver (amar) e a de morrer (destruir), esse último podendo ser considerado a partir da ideia de que “o ser vivo como que conserva sua própria vida ao destruir vida alheia” (Idem, p. 245-246).

Perguntamo-nos se existiria uma opção para inibir tal instinto destrutivo que habita em todos os seres, por essência natural. E Freud afirma que sim, existe; qual seja ir em direção a seu antônimo, isto é, ao instinto da vida, que traduz-se no amor, não somente o amor erótico, mas também o amor entre os seres, encontrado na identificação dos indivíduos entre si. Contudo, “sem dúvida, é uma coisa mais fácil de se pedir do que se fazer” (Freud, 1932, p. 247), esclarece Freud. A conclusão, para Sigmund Freud, em vista do questionamento de se é possível acabar com a guerra, é que existe uma única alternativa: investir na cultura, no desenvolvimento intelectual da humanidade.

Não há como dizer, mas pode não ser uma esperança utópica que a influência desses dois fatores, da atitude cultural e do justificado medo das consequências de uma guerra futura, venha a terminar com as guerras num tempo não muito distante. Por quais meios ou rodeios não chegamos a perceber. Enquanto isso, uma coisa podemos dizer: tudo o que promove a evolução cultural também trabalha contra a guerra (Freud, ano, p. 250).

Acreditamos que é por isso que vemos personagens intelectuais, nas narrativas de *O Reino*, imbricados com o estudo do terror, como o Dr. Theodor Busbeck, de *Jerusalém*, ou com a tentativa de lutar contra a guerra com o livros, como o jovem Klaus, de *Um homem: Klaus Klump*. Em *A máquina* de Joseph Walsler, citemos uma particularidade do personagem Joseph em colecionar, o que pode ser considerado um vício, uma mania. Como pontuado por Freud, os vícios também são vistos como buscas por resolução de insatisfações, uma alternativa para controlar o instinto da destruição⁴⁷. Disse o psicanalista que cada um de nós, “em algum ponto, age de modo semelhante ao paranoico, corrigindo algum traço inaceitável do mundo de acordo com seu desejo e inscrevendo esse delírio na realidade” (Freud, 1932, p. 26).

Medo, violência e horror foram temáticas até aqui abordadas. Podemos dizer que a cultura ou civilização⁴⁸, pode ser entendida como o caminho para que se amenizem os instintos destrutivos que pertencem ao seres humanos, ao homem por natureza, como estudado através de teorias da psicologia. A valorização do intelecto, do diálogo, do pensamento, então, será o meio para o distanciamento das guerras.

Aqui, então, voltamos ao que Walter Benjamin tanto defendeu em seu amplo conjunto de textos publicados: a noção de experiência. Quanto mais valorizarmos o pensamento, a arte, o intelecto, mais conseguiremos chegar ao conceito de experiência, de ações experienciáveis e passíveis de significado. Tendo em vista que Sigmund Freud acreditava que os sentimentos e as emoções mudam com o passar dos tempos, e ele mesmo acreditava que isso poderia ser uma esperança para o fim das guerras, em um momento futuro, porque a sociedade iria se convencer de que os conflitos armados destroem a todos, atacantes e atacados.

Enfim, a arte, as emoções, o diálogo são caminhos para um amanhã mais justo, mais amplo; *über das programm der kommenden philosophie*, que através da linguagem constituirá novamente o conhecimento de experiência. Tal qual a

⁴⁷ Sigmund Freud, em *O mal-estar da civilização* (1932), aponta que os seres humanos buscam variadas alternativas para a felicidade e para o prazer, tendo em vista a proibição inicial de seus instintos eróticos, que são condenados pela sociedade. Como o psicanalista apontou, existem dois instintos que guiam os indivíduos: o da vida e o da morte. O primeiro seria correspondente ao amor, ao que emana prazer e propicia a felicidade; o segundo, seria uma resposta ao sentimento de ataque ao instinto prazeroso. Como estratégia para afastar-se do princípio de destruição, há aqueles que recorrem a religiões, a artes, a vícios. Inscrevemos o colecionador em um dessas atividades viciantes.

⁴⁸ Para Freud, cultura e civilização correspondiam ao mesmo conceito, como já mencionado.

metáfora das luzes, utilizada durante o Iluminismo, o citado programa virá para iluminar, a propósito do *Aufklärung*, como diz o termo alemão, estabelecendo uma emancipação do indivíduo.

3 Das Narrenschiff: A segregação do diferente e a esperança da humanidade na figura do louco

No arcabouço teórico moderno, quiçá pensemos em Sigmund Freud e Michel Foucault como os principais nomes para abordar a temática da loucura, com as respectivas especulações sobre a loucura e neurose e a respeito da história da loucura. O que sabemos é que, desde sempre, essa *patologia* segregou indivíduos e trabalhou com uma noção de *normal*, o que designaria uma régua para medir quem se enquadrava dentro da normalidade e quem era denominado como louco.

Para Foucault, em *História da Loucura na Idade Clássica* (1978), a loucura começou com a exclusão dos leprosos, as chamadas *Stultifera navis*, ou nau dos loucos/insensatos, que eram locais que alojavam pessoas com hanseníase, doença também conhecida como lepra e que afeta os nervos e a pele. Por ser altamente contagiosa, a opção encontrada na época era isolar tais sujeitos, devido a falta de medicamentos eficazes para a contenção do problema.

No entanto, o que intrigava pesquisadores é que mesmo tempo depois, com raros casos da doença e uma possível cura⁴⁹ para a epidemia, os leprosários⁵⁰ continuavam existindo na Europa. Nas palavras de Foucault,

aquilo que sem dúvida vai permanecer por muito mais tempo que a lepra, e que se manterá ainda numa época em que, há anos, os leprosários estavam vazios, são os valores e as imagens que tinham aderido à personagem do leproso; é o sentido dessa exclusão, a importância no grupo social dessa figura insistente e temida que não se põe de lado sem se traçar à sua volta um círculo sagrado (Foucault, 1978, p. 9).

Não existindo mais a figura do leproso, outras pessoas tomariam este lugar: “pobres, vagabundos, presidiários e ‘cabeças alienadas’” (Foucault, 1978, p 10, grifo do autor). Como afirma o filósofo, contudo, a verdadeira herança da lepra não é encontrada nesses casos de exclusão, mas sim nos casos de loucura, fenômeno do qual a medicina demoraria bastante para se apropriar. Em primeiro momento, criam-se as naus dos loucos, embarcações que ficavam vagando com esses cidadãos que não podiam viver em sociedade. Esse acontecimento, diz Foucault,

⁴⁹ Michel Foucault afirma que a doença teve seu declínio com o fim das Cruzadas (século XIII), o que evitou o contato com o Oriente, o qual propagava focos de infecção.

⁵⁰ Locais que abrigam os infectados pela lepra, hoje denominada hanseníase.

também originou um bredo místico em torno da figura do louco: para muitos, seria o sem compreensão lúcida de nada; para outros, como no teatro, passou a ser o detentor do verdadeiro saber, aquele que anunciava a genuína verdade.

Ao pensarmos em Sigmundo Freud, o pai da psicanálise, entendemos a loucura do ponto de vista clínico; para o psicólogo - cujas teorias sempre remontam ao sexo, a loucura pode ser uma resposta às *castrações impulsionalis*, isto é, às proibições que dizem respeito aos instintos sexuais dos seres humanos. Segundo Freud, a renúncia aos instintos e aos prazeres sempre será feita com sofrimento por parte do eu e isso ocasionará, em alguns casos, as patologias mentais, as quais também são consequência desse *mal-estar na civilização*. Nesse sentido, o médico diz que o Eu não consegue sair ileso das constantes repressões com que precisa lidar, surgindo as neuroses e psicoses.

Relacionada a um curso de pensamento vindo de outra parte, que dizia respeito à origem e prevenção das psicoses, ocorreu-me uma fórmula simples, que trata da diferença genética mais importante, talvez, que há entre neurose e psicose: a neurose seria o resultado de um conflito entre o Eu e seu Id, enquanto a psicose seria o análogo desfecho de uma tal perturbação nos laços entre o Eu e o mundo exterior (Freud, 2011, p. 159).

Por conseguinte, é possível aproximar os pensamentos de Freud e Foucault, justamente porque ambos se referem à cultura ou civilização, no caso do psicanalista, como a propulsora do que chamamos de loucura. Para Roberto Lopes Mendonça e Carlos Eduardo Rodrigues, psicólogos que escreveram um artigo intitulado “Foucault com Freud: Cultura, Adoecimento, Internação” (2011), as duas visões a respeito da loucura culpam o *meio*. Esses pesquisadores defenderam “a ideia foucaultiana de que a loucura é um fato de civilização, e a freudiana de que a cultura está ligada diretamente ao adoecimento mental” (Mendonça, Rodrigues, 2011, p. 154).

Partindo agora para nosso objeto literário, *O Reino*, dizemos que nosso propósito é analisar as personagens loucas das narrativas, tendo como referencial teórico sobretudo Freud e Foucault. Se tivermos em mente o que Sigmund Freud estabeleceu como neurose e psicose, será possível encontrar tais patologias em todas as narrativas que compõem a tetralogia. Aproximando da história da clínica, da qual Michel Foucault foi importante pesquisador, será possível analisar com riqueza

o Hospício Georg Rosenberg, local em que viviam muitos personagens de *Jerusalém* (2006). Dessa forma, dividiremos o presente capítulo em duas seções: a primeira, com a intenção de analisar as personagens dentro da psicanálise e a segunda analisando também o sistema, que pode adoecer e levar os indivíduos à insanidade.

3.1 Psicanálise, Neurose e Psicose: O sintoma como uma ruptura entre o mundo objetivo e o sonho

Muitos estudiosos da psicologia reprimem as teorias freudianas, uma vez que, para o psicanalista, *tudo* é relacionado à sexualidade. Levando em conta minhas considerações pessoais, confesso que nesse ponto também considero cansativa a sexualização exagerada em seus estudos, mas é importante salientar que escritos como o mal-estar da civilização fazem muito sentido para minha percepção de mundo e, ainda, para a análise de *O Reino*, sustentando o que denominamos como uma crise da modernidade.

Para o pai da psicanálise, os seres humanos são guiados pela busca inconsciente de prazer ou, em contrapartida, se empenhariam em evitar o desprazer. Dessa maneira, Freud acreditava que a busca nata de todo o indivíduo seria garantir sua felicidade. Para tanto, diversas formas existiriam, como buscar as artes, como trabalhado em “O mal-estar da civilização”.

Cabe lembrar que, em outro estudo, Sigmund Freud escreve que, na verdade, “não é correto dizer que o princípio do prazer domina o curso dos processos psíquicos” (Freud, 2010, p. 123). Mas, mesmo assim é válido dizer que existe sim relação com a busca pelo prazer e, segundo o médico,

o que pode então suceder é que haja na psique uma forte tendência ao princípio do prazer, à qual se opõem determinadas forças ou constelações, de modo que o resultado final nem sempre corresponde à tendência ao prazer (Freud, 2010, p. 123).

Além do mais, se a frustração advém da incapacidade de satisfazer todos os desejos da mente e de encontrar a felicidade, o psicanalista adverte que não é interessante investir todas as possibilidades de felicidade em uma única fonte. Como disse o pesquisador da mente humana, “assim como o negociante cauteloso evita

imobilizar todo o seu capital numa só coisa, também a sabedoria aconselhará talvez a não esperar toda satisfação de uma única tendência” (Freud, 2010, p. 41). Contudo, não há um segredo para conquistar a felicidade e, talvez, ela seja muito mais fugaz do que qualquer pessoa possa imaginar.

O êxito jamais é seguro, depende da conjunção de muitos fatores, e de nenhum mais, talvez, que da capacidade da constituição psíquica para adaptar sua função ao meio e aproveitá-lo para conquistar prazer (Freud, 2010, p. 41).

Em outras palavras, é preciso um empenho individual significativo para sentir-se genuinamente feliz. Mas não nos iludamos, pois ainda é preciso responder aos estímulos externos, lidar com o que não está sob nosso controle. Enfim, quando não é possível conquistar esse equilíbrio entre meio externo e interno é que surgem as patologias, como neuroses e psicoses, que, para Freud, acometem o estado da mente, mas há diferença entre elas: essa põe em questão o conflito entre o eu e o mundo exterior; aquela demonstra o conflito entre *si consigo mesmo*.⁵¹

Jacques Lacan, médico e psicanalista francês que dá seguimento à psicanálise com base nos estudos de Sigmund Freud, esclarece o que são as psicoses mencionadas pelo pai da psicanálise. Para Lacan,

psicose não é demência. As psicoses são, se quiserem - não há razão para se dar ao luxo de recusar empregar este termo -, o que corresponde àquilo a que sempre se chamou, e a legitimamente continua se chamando, as *loucuras* (Lacan, 1988, p. 12).

Pensando em nossas obras literárias em questão, a loucura é percebida, na tetralogia, mais em algumas obras do que em outras. Em vista disso, talvez não será possível encontrar, em todas as narrativas, análises e cotejos para o que pretendemos abordar aqui neste capítulo. Citemos, para iniciar o estudo, *Um homem: Klaus Klump*, livro que traz Catharina, mãe de Johana. Como diz-nos o narrador da obra, “a mãe de Johana chamava-se Catharina e ainda era viva e louca”

⁵¹ Nas palavras de Freud, “Relacionada a um curso de pensamento vindo de outra parte, que dizia respeito à origem e prevenção das psicoses, ocorreu-me uma fórmula simples, que trata da diferença genética mais importante, talvez, que há entre neurose e psicose: a neurose seria o resultado de um conflito entre o Eu e seu Id, enquanto a psicose seria o análogo desfeito de uma tal perturbação nos laços entre o Eu e o mundo exterior” (Freud, 2011, p. 159).

(Tavares, 2007, p. 16) Essa senhora, denominada como louca, adorava mecanismos, “matérias que terminavam de modo previsto” (Idem).

Catharina acalmava-se quando lhe colocavam as mãos em água quente. Catharina adorava cadeiras. Sentava-se numa cadeira, depois outra. Por vezes, Johana apanhava Catharina com uma agulha, tentando espetá-la numa máquina. Por exemplo, num rádio. O rádio está a funcionar (Tavares, 2007, p. 16).

Pensemos novamente no trecho recentemente escrito: “matérias que terminaram de modo previsto” (Tavares, 2007, p. 16). Como pontuou Freud, a dificuldade em lidar com os percalços externos ao eu, com as imprevisibilidades da vida, pode ser um motivo para o desencadear de doenças psíquicas. Essa teoria é bastante justificável para ser aproximada da personagem Catharina, e não por um único motivo. Primeiro, sabemos que a cidade vive em estado de sítio, com uma guerra já instaurada e dificuldades pontuais.

Não havia água, havia pouca água. Mas havia fogo, o fogo era fácil. Havia fósforos, os tanques agora estavam parados, mas eram coisas muito quente, animais novos na cidade, biologia metálica, alta, da altura quase de uma girafa. Era uma medida para olhar a cidade. Abaixo os tanques, acima os tanques (Tavares, 2007, p. 35).

Johana, ao que se percebe na narrativa, viveu a vida toda sozinha com a mãe que, desde a infância da filha, já era louca. Em muitas partes da narrativa o narrador frisa novamente a condição psíquica dessa personagem: “A mãe de Johana era uma mulher louca. Interrompia de modo grande a vida normal, e as pausas eram alucinações” (Tavares, 2007, p. 15). A doença da personagem, ninguém sabia o porquê, mas piorava na primavera (Idem).

A propósito, Jacques Lacan, no citado livro das *Psicoses*, comenta a respeito de algumas concepções arcaicas que trabalhavam com a noção de compreensibilidade ao lidar com psicopatologias. Nessa teoria, que o psicanalista francês reconhece como equivocada, imagina-se que para todas as sensações existem compreensões, explicações. Lacan cita Karl Jaspers⁵² e refuta sua tese, dizendo que não é tão simples assim lidar com as psicoses. Para o discípulo de Freud,

⁵² Karl Jaspers foi um filósofo e psiquiatra alemão-suíço.

isso consiste em pensar que há coisas que são evidentes, que, por exemplo, quando alguém está triste é porque não tem o que seu coração deseja. Nada mais falso - há pessoas que têm tudo o que os seus corações desejam e que ainda assim são tristes. A tristeza é uma paixão de natureza inteiramente outra (Lacan, 1988, p. 14-15).

Seguindo nesse princípio, Jacques Lacan explica que não há, em todos os casos, uma explicação aparentemente óbvia para todos as psicoses. Nesse sentido, o médico também diz que muitos pesquisadores acreditavam que as pessoas que cometeriam suicídio o fariam no outono, em vista do declínio da natureza. Mais uma vez, Lacan salienta que não existe comprovação alguma nessa observação.

Ora, sabe-se já há muito tempo que se suicidam muito mais na primavera. Isso não é mais nem menos compreensível. Surpreender-se com o fato de que os suicídios sejam mais numerosos na primavera do que no outono, não pode repousar senão sobre essa miragem inconsciente que se chama relação de compreensão, como se houvesse o que quer que seja que, nessa ordem, jamais pudesse ser apreendido (Lacan, 1988, p. 15).

Destarte, é possível compreender que a doença de Catharina piorava na primavera, tendo em vista os estudos lacanianos, por conta dessa fugacidade das explicações para as psicopatologias, as quais não seguem uma lógica clara e facilmente explicável. Por isso, a doença vai contra o esperado, contra o que se imagina popularmente que se relaciona com a enfermidade. Se o senso comum acredita que, de maneira organizada, o outono representa a redução da luz diária e a queda das folhas e flores e por isso as psicoses piorariam nesse sentido, então as evidências mostram que essa proposição não é sustentável, que a doença não segue um caminho linear.

Uma possível forma de lidar com a realidade, encontrada por Catharina, era adorar a todos esses mecanismos metálicos, tal qual diz o famoso ditado popular, *se não podemos vencer o inimigo, devemos juntar-nos a ele*. Mas essa adoração pelas máquinas também incitava o desejo de penetrar esse metal. Em certo acontecimento, na narrativa, quando a casa dessa personagem, onde vivia com a filha Johana, foi invadida por soldados que violaram a filha, Catharina foi trancada no quarto “e ouviu sons que não entendeu; passou o tempo a riscar a porta com a agulha, e depois a pôr a agulha na fechadura como se fosse uma chave” (Tavares, 2007, p. 21). Entendemos a agulha penetrando o metal como uma forma de resistir

ao horror, ao que o sistema nervoso não é capaz de lidar ou, com base em Freud, uma resistência ao desprazer vivenciado.

Sandra Beatriz Salenave de Brito, que escreveu um artigo intitulado “A loucura e a relação com o outro em O Reino de Gonçalo M. Tavares”, publicado na revista *Organon*, em 2016, em *Um homem: Klaus Klump*,

a guerra se instaura e muda completamente a maneira de viver, as histórias das personagens, e em meio ao caos estabelecido com esta invasão, surge a personagem Catharina, mãe de Johana, que desde a primeira descrição é apresentada como louca, incapaz de gerir os próprios atos (Brito, 2016, p. 412).

Para o psicólogo João Augusto Frayze-Pereira, no livro intitulado *O que é loucura* (1983), “uma pessoa chega à loucura a partir do momento em que vai perdendo a consciência de sua existência, do seu ser, do seu lugar no mundo e, vazia, se perde na realidade exterior” (Frayze-Pereira, 1983, p. 9). Corroborando com Freud, vemos que o citado psicólogo também percebe no desequilíbrio entre seu eu interior e o mundo exterior uma explicação para doenças psíquicas. E em um cenário de guerra e conseqüente destruição, quiçá o curioso seja quem permaneça *normal* frente aos acontecimentos.

No decorrer do enredo, percebemos que Catharina é violentada por um homem. No episódio, Klaus - suposto noivo de Johana - regressa a casa da amante com Xalak, companheiro que conheceu na prisão. “Os dois homens estão a comer na cozinha. Johana dá tudo o que Xalak pede. Klaus ainda não disse uma palavra. Johana não chora” (Tavares, 2007, p. 68). Os homens conversam pela cozinha e Johana pede que Xalak fale mais baixo, para que não acorde a mãe, que estava no quarto dormindo.

Xalak, no meio de um discurso ininterrupto, diz, fico com a outra - e olha, então, para a porta do quarto onde está a mãe de Johana. Johana olha para Klaus. Klaus continua sentado. Xalak despe-se completamente. Johana baixa os olhos. [...] Xalak entra no quarto de Catharina que ainda dorme, e fecha-o por dentro, ouve-se a chave a rodar (Tavares, 2007, p. 68-69).

Voltando ao fato de que Catharina desejava penetrar as máquinas metálicas, os mecanismos, acreditamos que a personagem buscasse resistir à dura realidade de guerra incorporando o *inimigo*. Outrossim, o desejo por máquinas também tem

relação com a previsibilidade que a técnica oferece, o que pode trazer muitos benefícios a pessoas mentalmente instáveis. Outrossim, Catharina também automutilava-se, com lâminas de metal.

A mãe de Johana tinha uma vez feiro a si própria uma ferida no sexo, com uma lâmina. Desde esse dia a família percebeu que não era possível ela existir num dia intacto, sozinha. Tinham medo dela (Tavares, 2007, p. 15).

O ferimento que é causado a si mesmo recebe o nome de automutilação. Contemporaneamente, tais lacerações são muito estudadas no período da adolescência, devido a uma significativa percepção de ocorrências de autoferimentos nas escolas, conforme publicado em um artigo escrito por Rodrigo da Silva Almeida e Nadja Maria Vieira, intitulado “A inclusão escolar de pessoas que praticam a automutilação a partir da proposição de atividades narrativas: contribuições da psicologia cultural” (2020). Apesar de o texto ter sido voltado para o ambiente escolar, sua leitura nos possibilitou relacionar a automutilação a patologias mentais, o que reflete em nossa personagem em questão. Para os pesquisadores, que embasaram seu estudo na tese de doutorado⁵³ da psiquiatra Jackeline Suzie Giusti (2013),

o enfoque neurobiológico, que toma como base a Neuropsicologia e a Psicofarmacologia, afirma que essas práticas estão associadas a alterações no sistema nervoso central, especialmente em neurotransmissores dopaminérgicos, serotoninérgicos e opióides (Almeida; Vieira, 2020, p.3).

Os citados componentes encontrados no cérebro⁵⁴, qual sejam serotonina, opióides e dopamina, atuam, grosso modo, como reguladores ou transmissores de sensações, como o estresse, a ansiedade, a felicidade. Quando há falha ou bloqueio

⁵³ Tese de Doutorado defendida na Universidade de São Paulo, em 2013, com o título **Automutilação:** características clínicas e comparação com pacientes com transtorno obsessivo-compulsivo.

⁵⁴ Segundo o Instituto de Psiquiatria do Paraná, os neurotransmissores são os responsáveis por enviar mensagens químicas dentro do cérebro, sendo, dessa forma, responsáveis pela transmissão de informações entre os neurônios (nervos ou células nervosas). A partir dessas ações, os neurotransmissores regulam as emoções, como o estresse, a ansiedade, a felicidade etc.

Referência: Neurotransmissores: o que são? Quais são os principais? Disponível em: <<https://institutedepsiquiatriapr.com.br/blog/neurotransmissores-o-que-sao-quais-sao-os-principais/>> Acesso em: 09 out 2024.

no funcionamento desses mecanismos psíquicos, o sistema nervoso sofre alterações. Em vista disso, conforme constataram Almeida e Vieira,

as autolesões acontecem como resultado da redução dos níveis de serotonina e de dopamina (ocasionando, dentre outras coisas, o surgimento de sintomas de ansiedade e depressão) e do aumento da atividade cerebral de opioides, sistema endógeno responsável pela percepção da dor e pelo aumento da sensibilidade a estímulos dolorosos (Almeida; Vieira, 2020, p. 3-4).

Em outras palavras, a automutilação pode acontecer com o objetivo de aliviar um grande sofrimento emocional, através da provocação de uma dor física. No supracitado artigo, escreveu-se a respeito do perfil de pessoas que praticam as autolesões, e se percebeu que tais indivíduos apresentam quadros clínicos “como a presença de psicopatologias, comportamentos considerados disfuncionais, características sociodemográficas, fatores de risco” (Almeida; Vieira, 2020, p. 4).

Catharina, a personagem louca de *Um homem: Klaus Klump* pertence a todas as características associadas à citada patologia⁵⁵, uma vez que possui a presença de psicopatologia, por ser considerada uma louca, possui comportamentos disfuncionais, como o desejo de penetrar metais com agulhas, e vive em características demográficas com fatores de risco, em um estado de guerra instaurado em sua cidade. Nesse sentido, também é possível dizer que o meio é causador de doenças relacionadas à mente humana, como já mencionado e relacionado aos estudos de Sigmund Freud.

A propósito, regressando às automutilações, Freud acreditava que o masoquismo⁵⁶ era um perigo, um sinal de alerta de que algo estava significativamente desestabilizado. A explicação para tanto é clara: se os humanos vivem através da inconsciente busca pelo prazer, ou pela tentativa de evitar o desprazer, aqueles que ocasionam a própria dor, então possuem uma falha na proteção da psique. Nas palavras de Freud, “se a dor e o desprazer podem já não ser advertências, mas objetivos em si mesmos, o princípio do prazer é paralisado, o guardião de nossa vida psíquica é como que narcotizado” (Freud, 2011, p. 166).

⁵⁵ A automutilação é reconhecida como uma patologia e possui registro sob o CID 10-X78. Segundo site *Ninsaúde*, “a categoria X78 refere-se a lesão autoprovocada intencionalmente por objeto cortante ou penetrante e faz parte do grupo entre X60 e X84 e do Capítulo XX do livro CID 10”.

Referência: CID 10: X78. Disponível em:

<<https://cid.ninsaude.com/cid/x78/lesao-autoprovocada-intencionalmente-por-obje.html>> Acesso em: 09 out 2024.

⁵⁶ O masoquismo pode ser entendido como toda a prática que causa dor, física ou verbal, a si mesmo.

As teorias psicanalíticas, desenvolvidas pelo seu criador, dizem-nos que o masoquismo é uma resposta ao instinto de morte. Para Sigmund Freud, os homens vivem equilibrando as duas pulsões que possuem em seu interior, as quais seriam a pulsão da vida e a da morte, da destruição. Esse último, através das práticas masoquistas, acabaria *amansando* a pulsão de morte, transformando-o em sensações libidinais⁵⁷.

Ao longo da narrativa, percebemos que o estado de Catharina estava controlado, “mas Johana tinha o cuidado de lhe tirar todas as lâminas para ela não se ferir. Catharina passava o dia inteiro a tentar encontrar uma agulha. As duas mulheres quase não saíam” (Tavares, 2007, p. 66). No conturbado cenário bélico, também presenciamos o peso do coletivo e do individual na figura de Johana. A filha da personagem louca, depois de ser violada por muitos soldados, apenas mantinha relações com um único oficial, Ivor, que “já não levava outros soldados, já não era necessário. Johana era agora a sua amante. Os soldados respeitavam ‘isso’. Johana aceitava ‘isso’” (Idem).

O que gostaríamos de relacionar ao individual *versus* coletivo é que, apesar de a guerra ser arrebatadora para o coletivo, Johana beneficiava-se da situação porque tinha uma mãe louca, com sérios problemas psíquicos e precisava de ajuda para cuidar dela. Então, no ponto de vista individual, Johana seguia com Ivor, que devido à guerra possuía vantagens na sociedade. Mesmo sem ter rompido com o noivo, Klaus, que estava preso.

Toda a gente sabia que Klaus havia sido o seu noivo [...]. Mas os dias prosseguiram e o país havia mudado: Johana era a amante de Ivor, jovem oficial. E Ivor trazia pontualmente os medicamentos para Catharina (Tavares, 2007, p. 66-67).

Ivor ofereceu apoio a Johana, sobretudo após a violência sexual sofrida por ela e pela mãe. “Vamos apanhá-los. Fugiram ontem da prisão. São dois” (Tavares, 2007, p. 70), disse o oficial. Mas o interesse na jovem, contudo, teve seu fim após os problemas severos com Catharina, que então estava internada. Johana, no decorrer dos fatos, também acaba apresentando problemas psíquicos. Ivor tentava

⁵⁷ Importante lembrar que, para a psicanálise, libido não é apenas vinculada à sexualidade, mas ao prazer como um todo. Leopoldo Fulgencio, doutor em Psicologia Clínica pela PUC/SP, publicou um artigo em que defende o exposto. “Tenho o projeto de levá-los, a partir de hoje, ao domínio da teoria da libido ou doutrina das pulsões, na qual muitas coisas tomaram igualmente uma nova configuração” (Freud *apud* Fulgencio, 2002, p. 103).

tranquilizá-la, mas ela só ouvia, não dizia nada. “Há já algumas horas que não tinha qualquer ataque epilético, mas Ivor, por precaução, havia conseguido que uma enfermeira fosse mobilizada para aqueles primeiros dias” (Idem).

Passado três semanas, porém, a despesa já não era comportável. Ivor também rapidamente se desinteressou de Johana. **Está louca!** Apesar disso, foi Ivor quem, dois meses depois, tratou dos papéis necessários para internar Johana na mesma clínica onde estava a mãe. Desde esse dia Ivor nunca mais viu Johana (Tavares, 2007, p. 71, grifo nosso).

A clínica para onde Catharina e Johana foram internadas é abordada com mais foco na terceira narrativa da tetralogia, em *Jerusalém* e nosso objetivo é analisar essa instituição no próximo subcapítulo. Por ora, voltando a falar da loucura, lembremos do que Freud estabeleceu como princípio para o desenvolvimento das neuroses e psicoses, isto é, a confusão entre o seu interior e o mundo exterior. Isso se comprova na narrativa, tanto que a filha fica louca, como a mãe. Nesse sentido, cabe destacar o exposto por Juliana Martins Rodrigues, no artigo *A leitura de Deleuze sobre o masoquismo e o sadismo na teoria freudiana*, publicado em 2008. Segundo Rodrigues,

A volta do sadismo contra o eu ocorre, via de regra, quando grande parte dos instintos destrutivos não pode investir o mundo externo. Supõe-se que esse instinto destrutivo aparece como uma intensificação do masoquismo e que a destrutividade que retorna do mundo externo é assumida pelo superego aumentando o sadismo contra o ego (Rodrigues, 2008, p. 311).

Nós já havíamos escrito a respeito da tentativa de resistir às tensões entre realidade psíquica e externa. Citemos, novamente Sigmund Freud, e pensemos mais uma vez na neurose, citando o pai da psicanálise e dizendo que “toda neurose perturba de algum modo a relação do doente com a realidade, que é um meio para ele retirar-se desta, e, em suas formas graves, significa diretamente uma fuga da vida real” (Freud, 2011, p. 194).

Distanciamo-nos, então, de *Um homem: Klaus Klump*; passemos a analisar *A máquina de Joseph Walser*. Aqui, diferentemente de Catharina e Johana, não há personagens denominados como loucos. Contudo, é possível perceber no comportamento do protagonista da narrativa, ações que merecem destaque e

possibilitam relações com as patologias evidenciadas neste capítulo. Começaremos a falar do alheamento à realidade.

Walser era um homem de poucas palavras e metódico, fazia sempre as mesmas coisas e possuía uma vida monótona. No trabalho na fábrica de Leo Vast, personagem importante mencionado em *Um homem: Klaus Klump*, Walser operava uma máquina que lhe oferecia grande risco de vida. Por isso, o seu constante estado de abstração em relação ao mundo era pausado quando trabalhava na máquina, na *sua máquina*, como aparece na história.

Já o escutara da sua mulher, do encarregado e até de pessoas com hierarquias mais altas, mas nunca permitira, ou melhor, nunca caíra no erro, no erro perigoso, da desatenção e do descuido em frente à sua máquina; não poderia permitir que um dia a 'sua' máquina lhe perguntasse, como os outros: Meu caro Joseph Walser, estará mesmo a ouvir-me? (Tavares, 2015, p. 25).

Em determinado dia de trabalho, entretanto, ocorre um acidente. O jovem operário trabalhava como habitualmente e estava pronto para desempenhar a tarefa em sua máquina, que durava em média duas horas, mas algo inusitado aconteceu. “Walser, porém, sentiu a manga do seu braço esquerdo presa, e com a mão oposta começou o movimento de soltar por instantes o manípulo para conseguir resolver a situação imprevista” (Tavares, 2015, p. 62). A tentativa de se desvincular da máquina, no entanto, falhou e sua mão acaba escorregando. “Destacando-se de todos os outros ruídos da fábrica, um enorme grito saiu da boca do funcionário Joseph Walser” (Idem).

No hospital, percebe que seu dedo indicador da mão direita precisou ser amputado. Após regressar a sua casa, procurou nos livros de anatomia explicações sobre a parte do corpo que lhe fora mexida: “músculos e ossos eram duas substâncias essenciais que Walser perdera no acidente” (Tavares, 2015, p. 86). Walser, então com o livro de anatomia aberto, comparou a sua mão à mão de uma pessoa normal. “Olhou as figuras: dez dedos. Olhou para as suas mãos: nove dedos. Sentiu então um terror, como se tivesse a olhar para as mãos de um monstro” (Idem).

O operário Joseph, ao chegar em casa, não fez outra coisa senão ir para seu escritório, onde construíram seu quarto de coleções. Margha, sua mulher, perguntara-lhe se queria ficar sozinho, ele não respondeu; pegara a chave e entrara

em seu escritório, de onde ouviu-se “o ruído habitual da fechadura a ser fechada por dentro. Margha sentou-se; chorava” (Tavares, 2015, p. 81). Percebemos aqui, também, a falta de diálogo entre marido e mulher, a falta de conexão entre eles. Walser, tendo corrido para seu colecionário, após um traumático evento em sua vida, em que se imaginaria que quisesse apoio e consolação de um ente querido, demonstra seu estado psíquico peculiar.

Joseph Walser estava em frente à sua coleção. Sentiu-se reconfortado: tudo no seu sítio. Inúmeras peças metálicas encontravam-se distribuídas de modo ordenado por mais de cinquenta prateleiras. E havia etiquetas coladas na base de cada uma, com números identificativos (Tavares, 2015, p. 81-82).

A essa coleção de Walser podemos aproximar o conhecido TOC, ou Transtorno Obsessivo Compulsivo. Citando o teórico que embasa nossos principais estudos sobre psicose e neurose, dizemos que Sigmund Freud contribuiu significativamente para a discussão dessa patologia. No ensaio publicado em 1909, intitulado *O homem dos ratos*⁵⁸, Freud analisou o caso de um paciente que estava apresentando pensamentos estranhos, sobretudo com catástrofes; seus principais medos traduziam-se na premonição de que algo de ruim aconteceria a duas pessoas que amava muito: seu pai e uma dama a quem tinha um significativo apreço. Além dos pensamentos, apresentava comportamentos peculiares, como o impulso de cortar a própria garganta com a navalha.

No tratamento a esse paciente, Freud estabelece que todas as neuroses obsessivas, hoje entendidas como transtorno obsessivo compulsivo (TOC), possuíam raízes em uma sexualidade reprimida na infância. Nós não analisaremos esse viés abordado da patologia, mas sim pelas demais considerações do médico austríaco sobre a doença. Então, para o psicanalista,

⁵⁸ O ensaio recebeu o título *Observações sobre um caso de neurose obsessiva* (“*O homem dos ratos*”), publicado em 1909, mas é comum referências a essa publicação, salientando apenas como “o caso do homem dos ratos”. Sigmund Freud chamou o paciente de “homem dos ratos” devido a um temor que esse apresentava, em relação a um castigo corporal aplicado no Oriente Médio e defendido pelo Oficial do exército a que pertencia; o jovem serviu à pátria durante a Primeira Guerra Mundial. Retornando ao castigo, esse seria o seguinte: amarrava-se a pessoa, de maneira que não fica clara, e colocava-se em cima do traseiro desse indivíduo um recipiente cheio de ratos, os quais perfurariam-lhe o ânus. O paciente demonstrava, sem fundamentações, um temor obsessivo de que esse castigo fosse aplicado a pessoas que amava, isto é, a dama por quem tinha sentimentos e a seu pai.

na realidade, é mais correto falar de “pensamento obsessivo”, e enfatizar que as construções obsessivas podem equivaler aos mais diferentes atos psíquicos. Podem ser definidas como desejos, tentações, impulsos, reflexões, dúvidas, ordens e proibições. Em geral os doentes procuram atenuar essas distinções e apresentar como ideia obsessiva o conteúdo despojado de seu registro de afeto (Freud, 2013, p. 42).

Sabemos que afeto, para psicologia, é toda a sensação e não apenas sentimentos prazerosos, como ligeiramente imaginamos a priori. Dessa forma, explanando as observações de Freud, dizemos que a obsessão, como patologia, aparece de forma distinta a que ocasionou o afeto inicial, o qual, através de repressão, transformou-se em neurose. O Professor Doutor em Psiquiatria Aristides Volpato Cordioli, também estudou e escreveu importantes livros para a psicologia contemporânea no Brasil. Segundo ele, no texto “O TOC e as suas manifestações”, “o TOC deve ser considerado um transtorno mental grave, comparável em gravidade e em anos de incapacitação a transtornos psiquiátricos como a esquizofrenia e o transtorno do humor bipolar” (Cordioli, 2014, p. 14).

Voltando a proposição de Freud, relacionando o TOC a repressões sexuais infantis, Cordioli (2014), em outro ensaio, intitulado “Fatores psicológicos na gênese e na manutenção do TOC”, publicado igualmente em 2014, reconhece a importância do pai da psicanálise para o assunto, mas adverte que a psicologia atual não mais aceita que todos os transtornos obsessivos compulsivos sejam intimamente ligados apenas ao lado sexual. Para o médico contemporâneo,

um dos pioneiros em propor modelos explicativos para a gênese do TOC foi Freud, ainda no início do século passado. Deve-se a ele uma minuciosa e detalhada descrição das manifestações clínicas da então denominada “neurose obsessiva”, que segue atual em muitos aspectos. Sua proposição, no entanto, de que o TOC seria o resultado de conflitos inconscientes situados na fase anal/sádica do desenvolvimento psicossocial não mais se sustenta, em razão das evidências que apoiam fatores neurobiológicos, comportamentais e cognitivos na gênese e na manutenção do transtorno (Cordioli, 2014, p. 77).

Nas teorias mais recentes, aceita-se o fato de que o TOC é uma patologia que desencadeia-se em resposta a algum medo que o paciente possa ter (Cordioli, 2014, p. 80). Voltando aos sintomas e as representações para o TOC, o médico

gaúcho afirma que essas são variadas, e nem sempre os pacientes apresentarão indícios parecidos. Segundo o pesquisador,

uma das características intrigantes do TOC é a adversidade de suas manifestações (medos de contaminação/lavagens, dúvidas/checagens, ordem/simetria, obsessões de conteúdo inaceitável, compulsão por acumulação ou colecionismo). Também é muito comum que um mesmo indivíduo apresente mais de um tipo de sintoma e que eles se modifiquem ao longo da vida (Cordioli, 2014, p. 14).

Voltando a nosso personagem de *A máquina de Joseph Walser* e tendo em vista o exposto por Cordioli, é possível afirmar que o operário Joseph sofria de TOC, principalmente pelas características peculiares e precisas de sua coleção de peças metálicas. A coleção, que era composta por pequenas peças metálicas, Walser havia começado há oito anos.

[Walser] recolhia todas as peças metálicas que encontrava, mas com duas particularidades: teriam de ser peças únicas, não compostas; separadas, portanto, de qualquer outra parte, e todas as suas dimensões - comprimento, altura e espessura - teriam de ser menores que dez centímetros (Tavares, 2015, p. 82).

Com base nas características mencionadas por Cordioli, é possível afirmar que Joseph Walser sofria com o chamado TOC. O médico adverte que experiências como “compulsões por exactidão, ordem, alinhamento, simetria ou precisão, ou que necessitam que os objetos estejam em determinada ordem ou no lugar correto” (Cordioli, 2014, p. 18) são muito comuns na vida de quem é diagnosticado com esse transtorno. Corroborando com o que exposto, trazemos mais um excerto da narrativa, que segue comprovando o que afirmamos sobre a doença do operário: “Joseph Walser estava em frente à sua coleção. Sentiu-se reconfortado: tudo no seu sítio. Inúmeras peças metálicas encontravam-se distribuídas de modo ordenado por mais de cinquenta prateleiras” (Tavares, 2015, p. 81-82).

Buscando reagir ao mundo exterior, Walser investia tempo e energia em sua coleção e “a visão de sua coleção perfeitamente organizada reconforta-o de um modo estranho, já que apenas um dia havia se passado desde o seu acidente” (Tavares, 2015, p. 82). Aristides Volpato Cordioli afirma que é possível vincular o

modelo comportamental do TOC à origem de medos e tentativas de se esquivar de problemas.

Dessa forma, existiriam dois estágios para a doença, sendo o primeiro o condicionamento clássico e o segundo o condicionamento operante ou reforço negativo. Aquele diz respeito a objetos, pessoas, lugares que se tornam capazes de provocar medo e ansiedade e esse refere-se a medidas adotadas pelo indivíduo para aliviar a ansiedade. o personagem principal de *A máquina de Joseph Walser*, consoante nossa análise, pertence ao segundo grupo, ao estágio que elabora um meio para resistir ao que sente em seu interior contraposto ao que vivencia em contato com o mundo.

O seu olhar sobre a realidade e os acontecimentos gradualmente transformara-se num olhar duplo: ele via os acontecimentos a fazerem-se e a desfazerem-se, às vezes, participava mesmo desse fazer - o que constituía a sua experiência de vida - mas atrás deste olhar que procurava detectar as melhores circunstâncias para sobreviver, Walser tinha então um segundo olhar, ou uma segunda direcção do mesmo olhar que, em vez de se fixar nos homens e nas suas ligações, ou nas coisas que poderiam interferir nessas ligações, se fixava na busca de pequenos objectos metálicos (Tavares, 2015, p. 82).

Em sua casa, Joseph, mais do que qualquer outra coisa, queria ir para o escritório, queria trabalhar na coleção. Após o acidente na fábrica, certamente, momento de muitas tensões negativas para o operário, como mencionado, o primeiro ímpeto foi ir ao quarto das coleções. Lá, sobre o tampo da mesa, analisou a pequena peça de metal que trouxera do hospital. “Com os três dedos da mão direita apoiados pelo polegar, Walser aproximou a régua da peça e mediu o seu comprimento: 9 centímetros e 26 milímetros. Mais uma vez havia acertado” (Tavares, 2015, p. 88).

A frase que comumente costumava ser dirigida ao operário (*o senhor Walser está a ouvir?*), diz-nos o narrador, acontecia quando, via de regra, o jovem estava à espreita de alguma peça metálica que pudesse furtar, dentro das características peculiares que ele estipulara para os itens de sua coleção. “**A sua colecção: inútil, absurda, secreta, havia sido gradualmente colocada no ponto central da sua existência**” (Tavares, 2015, p. 89, grifo nosso).

É possível que esse grandioso trabalho empenhado na coleção seja comparado à arte, para Walser, pensando também que o personagem a via como

uma marca sua que ficará no mundo, uma marca individual. Contudo, “ele tinha perfeitamente a consciência de que a sua coleção, mais do que inútil, era absurda. Nunca falava sobre ela” (Tavares, 2015, p. 83). A esse absurdo, aproximemos Albert Camus, quiçá figura máxima do absurdo na literatura ocidental moderna. Contudo, certamente poderíamos aproximar de Camus, com o *Meursault*, também Hermann Melville, com *Bartleby*, Franz Kafka, com *A Metamorfose*, e, a pensar na literatura brasileira, até mesmo Lispector, com *A Paixão Segundo G.H.*

Gilberto Bettini Bondadio, em artigo publicado em 2018 e intitulado “Imagem, Absurdo e Revolta em Albert Camus”, esclarece que o absurdo, segundo concepções de Camus, seria uma resposta a um divórcio entre o homem e o mundo, ou, em outras palavras, uma contestação frente à “comparação entre a potencialidade das capacidades humanas e a realidade que as esmaga; o absurdo está tanto no homem quanto no mundo, nasce de sua confrontação” (Bondadio, 2018, p. 87).

O narrador de *A máquina de Joseph Walser* nos mostra que é possível afirmar nossas ponderações até o momento, explicando que o jovem percebera sim, uma dificuldade em se encontrar no mundo em que vivia. Como solução para esse caos, a criação de uma coleção. Sabemos que Walser havia sido educado para uma racionalidade absoluta, “para uma espécie de exigência de evaporação contínua da loucura que a cada momento interfere nos homens” (Tavares, 2015, p. 90). O narrador escreve, então, que Walser havia sido moldado para a Razão, assim mesmo com “R” maiúsculo.

[Walser] sabia bem que a Razão que o protegia, que o permitia defender-se, tanto mais quanto a desordem provocada pela guerra, pela entrada dos militares e pelos atentados, se tornava, a cada dia, um foco de perigo crescente e generalizado: nenhuma coisa individual estava fora desse distúrbio excessivo que havia ocupado a cidade (Tavares, 2015, p. 90).

A confusão tomava conta de todos os cantos, a guerra instaurada mexia com todas as diretrizes e certezas; “nunca como nos últimos meses Walser permanecera tão obsessivo em relação à sua coleção” (Tavares, 2015, p. 90). Bondadio nos apresenta uma reflexão que se une ao que percebemos na narrativa, ao dizer que o indivíduo cansado do trabalho e da vida sem significação, encontra no absurdo a válvula de escape para a existência quase que insustentável. Como disse o filósofo,

a consciência do cansaço de uma vida maquinal e sem sentido último, levada pelo tempo e que tem como futuro inescapável a morte; a sensação de estranhamento do homem perante um mundo hostil e não razoável; o embate entre o desejo profundo da subjetividade humana por clareza e a incompreensibilidade de um universo inconquistável: todas essas experiências podem despertar o homem e colocá-lo, segundo Camus, diante do absurdo, o que evidencia que tal sentimento não nasce do simples exame de um fato externo ou de uma percepção subjetiva, mas do divórcio entre o homem e o mundo, isto é, da comparação entre a potencialidade das capacidades humanas e a realidade que as esmaga; o absurdo está tanto no homem quanto no mundo, nasce de sua confrontação (Bondadio, 2018, p. 87).

Após alguns dias do acidente com a máquina e o episódio de amputação do dedo indicador da mão direita, Walser retorna para a fábrica. Contudo, não poderá mais desempenhar seu trabalho na máquina, não possui mais as exigências necessárias para manipulá-la. “Quatro dedos na mão direita não chegam para controlar este animal, disse Klobner a Joseph logo no dia de regresso” (Tavares, 2015, p. 94). Então, embora sua mão direita parecesse estranha visualmente, estava perfeitamente funcional e sua vida seguiria o curso normal dali em diante, agora em um novo ofício: “passara para funções de secretaria” (Idem). No operário Joseph passou-se a notar uma tristeza profunda, não aquela que faz correr lágrimas dos olhos, como disse o narrador, mas aquela a que chamamos de melancolia.

Retornemos ao caso da personagem analisada no início deste subcapítulo, Catharina, que possuía desejos de penetrar objetos de metal com agulhas. Semelhante ao exposto, Joseph também sentira esse desejo de ligar-se ao metal, à sua máquina em especial.

Como alguém que pertencesse já a uma diferente espécie animal, Walser fez nesse dia o que nunca mais se atreveu a repetir: quando a máquina estava já em repouso, com o motor desligado, aproximou-se, e com a sua mão direita, agora disforme, diminuída, com essa mão tocou na máquina, ao de leve, de lado, no metal, sentindo nesse toque, estranhamente, como que uma reconstituição do dedo que lhe havia sido amputado; e sorriu. - Ainda está quente - disse (Tavares, 2015, p. 95).

Impossível, para mim, não imaginar a cena descrita pelo narrador e lembrar da famosa pintura de Michelangelo Buonarroti, *A criação de Adão* (século XVI)⁵⁹,

⁵⁹ Segundo o site *Cultura Genial*, a citada pintura é um afresco pintado por Michelangelo no teto da Capela Sistina entre os anos de 1508 e 1510, a pedido do papa Júlio II.

presente na Capela Sistina. Contudo, percebo a relação com releitura dessa obra, cujo autor não foi possível identificar. Apresento a imagem, cujo autor não foi identificado, no anexo do trabalho, a fim de evidenciar o que estou buscando. Nesta nova versão da *Criação de Adão*, o homem busca sua conexão com a técnica, a máquina, como também o vemos em *A máquina de Joseph Walser*.

Destarte, é imperioso analisar o próprio título da narrativa em questão, a máquina de Walser, isto é, pertencente a ele. Quando, por motivos de força maior, o operário vê-se melancólico. Como nos diz o narrador, “havia nele a sensação de que fora expulso de um mundo, do mundo das máquinas, e que já não era tolerada a sua presença” (Tavares, 2015, p. 95). Em continuação ao exposto, lemos que “tendo [Walser] perdido um dedo perdera também as condições que impunham respeito a esse outro universo” (Tavares, 2015, p. 95).

Resta-nos ainda explorar o universo da loucura em *Aprender a rezar na era da técnica* e *Jerusalém*. Este último, em especial, analisaremos no próximo subcapítulo, dado nosso objetivo de explanar acerca dos hospitais psiquiátricos e escrever a respeito da história da clínica, tal qual nos mostrou Michel Foucault. Chegamos, então, no último romance a ser estudado nesta seção e deparamo-nos, desta vez, não com a loucura, mas, além de notar sintomas psicopáticos, evidenciamos uma doença na cabeça da personagem principal. Torna-se interessante fazer uma breve síntese do rumo que tomou a narrativa.

Explanamos, no primeiro e segundo capítulos desta tese, a respeito das características do Dr. Lenz Buchmann, enfatizando sua personalidade arrogante e pretenciosa; falamos, ainda, pelo seu interesse pela política, ou melhor, pelo prestígio social e poder. Isso posto, dizemos que a obra toma um novo rumo, adquire um novo cenário, sendo o primeiro voltado à vida de Lenz ao redor de seu ofício médico e o segundo voltado à prefeitura municipal.

Sabemos que Buchmann sempre almejava poder, bem como sempre fora influenciado pelo pai, um militar, a buscar pela ordem. Aqui, o personagem aparece em um momento novo na história: estava sozinho, era o único Buchmann que havia restado. O pai, Friedrich Buchmann já havia falecido, seu irmão, Albert Buchmann, também faleceu e, por fim, sua mulher, Maria Buchmann, também morrerá⁶⁰. Todos

Referência: **A Criação de Adão de Michelangelo (com análise e releitura)**. Disponível em: <<https://www.culturagenial.com/a-criacao-de-adao-michelangelo/>> Acesso em: 14 out 2024.

⁶⁰ Maria Buchmann morreu assassinada pelo próprio marido. Lenz manipulara o acontecido para que a sociedade pensasse em uma possível *confusão* que fez com que Dr. B. atrasasse em sua mulher,

esses acontecimentos, diz-nos o narrador, fizeram de Dr. B. uma pessoa ainda mais influente na sociedade, e as pessoas sentiam não apenas medo dele e de suas ações, mas também sentiam compaixão. Buchmann, como calculista que era, vê nessa *solidão* não uma ameaça, mas uma oportunidade para conquistar o que desejava desde o dia do enterro de seu irmão: admiração pública. “Havia agora um único Buchmann e esse homem estava à beira de se tornar um dos mais importantes da cidade, senão mesmo o mais importante” (Tavares, 2008, p. 246).

Passada essa breve explicação, retornemos para o fato da doença. No dia das eleições municipais, quando Dr. Buchmann pôde descansar em relação a muito trabalho, acabou percebendo que suas dores de cabeça haviam persistido durante muito tempo, e estavam piorando. “Eram, de facto, de uma intensidade invulgar, excessiva, brutal mesmo” (Tavares, 2008, p. 247). Em visita a um médico, descobre-se o que são essas dores excessivas.

- Já vi vezes sem conta imagens destas - disse, irritado, Lenz Buchmann, enquanto segurava nas mãos as radiografias da cabeça.
- Senhor Buchmann, sim... - disse o médico - mas agora isto é na sua cabeça.
- Isto não me assusta! - disse Buchmann.
- Nós não podemos fazer nada. A única coisa...
- Não me interrompa - disse Lenz -, ainda não tinha terminado.
- Peço desculpa, doutor Buchmann (Tavares, 2008, p. 250).

Ainda no consultório médico, Dr. B “puxou então de novo para si a radiografia e observou-a com atenção. Era inequívoco: os pontos negros estavam por todo lado. A sua cabeça já não era totalmente sua. Fora invadida, por dentro, cobardemente” (Tavares, 2008, p. 250). É verdade que não se trata de loucura, tema trabalhado neste capítulo; no entanto, a doença que acometeu o personagem principal de *Aprender a rezar na era da técnica* dominou sua mente e seu corpo, deixando-os debilitados. “A doença, na verdade, não era modesta. Infiltrara-se no estado geral dos pensamentos e já não vinha de fora - isso assustava-o cada vez mais: o seu enfraquecer partia do património íntimo do corpo” (Tavares, 2008, p. 266).

Somado à doença, ao tumor que se infiltrara por todo o corpo do médico, é possível também dizer que há outra patologia, a qual pertence ao campo estudado nesta seção. Diagnosticamos, digamos dessa forma, Dr. B. como um ser narcisista,

como legítima defesa, ao tentar atingir outra pessoa, qual seja o louco Rafa. Contudo, o narrador nos mostra que o médico, na verdade, não se confundiu e que teria assassinado Maria. “Matara a mulher e isso não lhe trazia qualquer tipo de remorsos” (Tavares, 2008, p. 274).

alguém que confere a si mesmo um valor maior e subestima os demais seres, tais características ficam evidentes, tendo em vista que todos os indivíduos, para ele, eram insignificantes, salvo aqueles que pudessem oferecer alguma vantagem para os interesses pessoais de Buchmann.

Tendo em vista que estamos nos guiando primariamente nos estudos freudianos para a escrita deste capítulo, trazemos a definição encontrada na *Introdução ao Narcisismo*, publicada em 1914 por Sigmund Freud. Assim,

o termo “narcisismo” vem da descrição clínica e foi escolhido por P. Näcke, em 1899, para designar a conduta em que o indivíduo trata o próprio corpo como se este fosse o de um objeto sexual, isto é, olha-o, toca nele e o acaricia com prazer sexual, até atingir plena satisfação mediante esses atos. Desenvolvido a esse ponto, o narcisismo tem o significado de uma perversão que absorveu toda a vida sexual da pessoa, e está sujeito às mesmas expectativas com que abordamos o estudo das perversões em geral (Freud, 2010, p. 10).

Após essa contextualização, ao longo de seu ensaio, Freud classifica o narcisismo em primário - cuja característica é a identificação consigo mesmo e com a mulher que lhe criou - e o secundário - quando há a diferenciação do indivíduo no mundo. Destarte, também é válido lembrar que a denominação do transtorno se deu com base no *Mito de Narciso*, cuja história nos mostra um jovem que se apaixonou perdidamente pelo seu próprio reflexo, visto no lago. Há duas versões para o final desse mito: em uma versão Narciso morre de fome e sede, por não sair de perto do reflexo e permanecer admirando a si mesmo; na outra, Narciso busca ir ao encontro do ser que via refletido na água, morrendo afogado. Em ambas as histórias, percebemos uma *lição* de que o egoísmo e a autoestima exacerbada em detrimento à alteridade, ao coletivo, levam os indivíduos à ruína. Citando Freud, dizemos que “Libido e interesse do Eu têm aí o mesmo destino e são de novo inseparáveis” (Freud, 2010, p. 17-18), o que corresponde a uma personalidade egoísta e insensível.

Buchmann, como demonstrado algumas vezes, não possuía sentimentos bondosos por nenhum indivíduo, percebemos que ele era incapaz de sentir algo que não fosse em seu próprio benefício. Como último exemplo, citemos o *caso do brasão da família*. Embora muito debilitado pela doença, Dr. B. seguia dando ordens em sua casa, onde passaram a morar Gustav e Júlia Liegnitz, surdo-mudo irmão de Julia e

secretaria de Buchmann, respectivamente. Dentre as tarefas ordenadas, havia uma que o médico ponderou como muito significativa, por conta do simbolismo: queria eliminar a fraqueza do brasão de sua família.

Lenz Buchmann pediu a Gustav algo extremamente difícil dadas as características do material: pediu-lhe que eliminasse daquela placa de bronze um dos nomes - o do irmão, Albert. **Que apenas ficasse o brasão da família, o nome completo do pai - Friedrich Buchmann, o da mãe e o seu: Lenz Buchmann.** Como se ele tivesse sido filho único (Tavares, 2008, p. 269, grifo nosso).

Quanto ao nome da mãe, Lenz achava, sim, um nome fraco. Contudo, fora um nome que havia gerado um nome forte: o seu. Já quanto ao nome da sua mulher, Maria Buchmann, não seria necessário que o tirassem, porque sequer havia sido colocado no brasão, “desde sempre ela ocupara um lugar insignificante e tal ficara ainda mais visível com a recente tarefa de Gustav na placa de bronze da família” (Tavares, 2008, p. 273).

Neste momento do brasão, em *Aprender a rezar na era da técnica*, o narrador nos apresenta que Lenz Buchmann assassinou sua mulher, de maneira estritamente intencional. Claro, como diz o contador da história, não é que fosse o mesmo que matar Rafa, o louco. Contudo, Lenz “não se lembrava, enfim, de qualquer emoção. [...] [Ele] olhou para dois corpos tentando entre eles encontrar a melhor paisagem para convencer os investigadores criminais da sua história” (Tavares, 2008, p. 274). A morte de Rafa, o louco, e de Maria foi premeditada pelo médico, primeiro, como resposta a seu caráter perverso e, depois, entendido como uma estratégia política. Sabia que, com isso, conquistaria a população, em vista da sua suposta coragem para se defender e também para proteger sua família, e, enfim, conquistaria o carinho dos piedosos.

“<<Fazer o que se quer é o primeiro patamar, o segundo é fazer com que os outros queiram o que nós queremos>>”, nas velhas palavras do pai Frederich Buchmann ditas ao filho mais novo Lenz, no dia em que este fizera dezoito anos. Naquele momento da existência, Lenz Buchmann, com um dos pés bem firmes no primeiro patamar, alçava já o outro em direção ao patamar seguinte” (Tavares, 2008, p. 153).

Jacques Lacan, também psicanalista, deu continuidade à teoria freudiana a respeito do narcisismo. No texto “Formulações sobre a causalidade psíquica”,

publicado em *Escritos* (1998), o psiquiatra francês estabelece que a personalidade narcisista vem a ser uma tendência suicida, tal qual Freud já havia tratado de descrever ao trabalhar com conceitos denominados de *instinto de morte* ou *masoquismo primordial*, também já debatidos nesta seção. Nas palavras de Lacan,

no limiar desse desenvolvimento, portanto, eis aí ligados o Eu primordial, primitivo, como essencialmente alienado, e o sacrifício suicida: Ou seja, a estrutura fundamental da loucura (Lacan, 1998, p. 188).

Como já mencionamos como princípio para as patologias psíquicas, a distância entre desejo do eu e da realidade pode ser causador de psicoses e neuroses. Já no narcisismo, a discrepância existiria em um conflito entre o eu consigo mesmo. Para Lacan, então, “essa discordância primordial entre o Eu e o ser seria a nota fundamental que iria repercutir em toda uma gama harmônica através das fases da história psíquica, cuja função seria resolvê-la, desenvolvendo-a” (Lacan, 1998, p. 188). É possível afirmar que, do seio familiar de onde nascera, com um pai militar e violento, a personagem Lenz Buchmann viveu e se criou com essa ruptura entre o que desejava e o que *precisava* sentir e fazer.

Contudo, é deveras importante examinar a personalidade doentia de Buchmann também por outro viés; uma vez que reconhecemos nele não apenas características narcisistas, mas também perversas. Sigmund Freud, como sabemos, irá relacionar o perverso à relação com a sexualidade, como o fez em todas suas teorias. De forma inicial, Freud dirá que a perversão apresentará desejos sexuais incomuns. Normalmente, diz o psicanalista, pessoas *normais* também possuem fetiches e interesse por práticas que poderiam soar como perversas, por distanciarem-se do convencional. No entanto,

em algumas dessas perversões a qualidade da nova meta sexual é de molde a exigir uma avaliação especial. Certas perversões se distanciam tanto do normal, em seu conteúdo, que não podemos deixar de declará-las “patológicas”, especialmente aquelas em que o instinto sexual realiza coisas assombrosas (lamber excrementos, abusar de cadáveres) na superação das resistências (nojo, vergonha, dor, horror) (Freud, 2016, p. 56).

Nesse caso, afirmamos que Lenz Buchmann é perverso e falaremos apenas de um caso⁶¹ para comprovar nossa afirmação. Não aparece, na narrativa, o primeiro exemplo de coisas assombrosas elencadas no excerto acima, mas sim a superação do sentimento de vergonha, por exemplo, quando presenciamos esta cena, na narrativa: Dr. B. chama Rafa, o louco⁶², para visitar sua casa, apresenta-lhe a mulher, dizendo a ela que se trata de um bom amigo. “Depois havia todo o desenrolar de uma sensação de domínio, quer em relação à sua mulher quer em relação àqueles estranhos visitantes, os mais rejeitados⁶³ da cidade” (Tavares, 2008, p. 234). Como já o fizera em outros momentos, após conversas e um bom vinho, conforme o narrador, Lenz excita-se e começa a tocar em sua mulher. Contudo, diferente do pedinte, Rafa não tirou os olhos do que acontecia e narrava cada detalhe, em voz alta. “Buchmann sentiu essa estranheza que tanto o agradava. [...] Aquele louco não baixava os olhos, dizia alto palavras e expressões ordinárias e ria-se do que ele e a sua mulher estavam a começar a fazer” (Tavares, 2008, p. 235).

Contudo, o louco, com um empurrão atira Dr. Lenz ao chão e, descontrolado, grita “que era ele que queria fazer aquilo” (Tavares, 2008, p. 235). Maria Buchmann, busca se desvencilhar do homem, mas não conseguia. “Lenz levantou-se então rapidamente e tirou a arma de caça da parede. Sem qualquer oposição engatilhou-a. [...] De repente, soou um estrondo. Lenz disparara certamente sobre a cabeça do bom louco Rafa” (Tavares, 2008, p. 236).

Para lembrar de Freud, dizemos que o reconhecido como perverso por ele, hoje chamamos de psicopatia. Jordan Prazeres Freitas da Silva, psicólogo, no artigo “A psicopatia a partir da psicanálise: desmistificando a visão da mídia”, escreve acerca da evolução e do entendimento para a doença que caracteriza um psicopata. Para Silva, tal definição é a de

um indivíduo cronicamente antissocial, que está sempre associado a crimes e contravenções, não aprendendo nem com a experiência,

⁶¹ Em outro capítulo, trouxemos, junto da análise da violência na obra de Tavares, alguns acontecimentos em *Aprender a rezar na era da técnica*, que também ilustram essa característica de Lenz Buchmann, a citar as relações sexuais mantidas na frente do pedinte que o Dr. humilhava moralmente antes de ajudar com comida e esmolas.

⁶² Rafa é uma figura conhecida na cidade em que vivia Lenz Buchmann, chamado de *o louco*, perambulava pelas ruas falando coisas, a priori, sem nexos e fazendo com que seu concidadãos o considerassem engraçado.

⁶³ Referência ao mendigo que também era chamado por Dr. Buchmann à sua casa.

nem com a punição e que não mantém nenhuma ligação real com qualquer pessoa, grupo ou padrão (Silva, 2015, p. 73).

Cabe lembrar, que existe uma semelhança entre o entendimento dos termos psicopatia e perversão. Conforme trabalho de Kelly Gomes Silvano e Wendel Expedito Batista Martins, ambos psicólogos, para Freud, “os psicopatas⁶⁴ apresentam um nível de desenvolvimento cognitivo que os faz agir de forma compensada e parcial e resulta na falta de bons objetos internos”, o que muito bem caracteriza Lenz Buchmann, porque o personagem não construía relacionamentos saudáveis com nenhum indivíduo e suas relações eram interesseiras.

E então, após ver o morto no chão e sua mulher, Maria, “com as cuecas já a meio das coxas, exibindo nádegas muito vermelhas” (Tavares, 2008, p. 236), Lenz teve um pensamento: “<<O medo é o segredo que a velocidade esconde>>? Talvez. Como saber?” (Idem). Rapidamente, após desviar poucos centímetros o cano da arma, “apontou na direção da cabeça da Sr^a Buchmann, e disparou” (Idem).

Ao final, cada vez mais debilitado pelo câncer, Lenz Buchmann não possuía qualquer força. Já sem saída, houve um episódio em que tentara se suicidar: seria interessante para finalizar sua imagem, os jornais sempre delegam uma atenção maior àqueles que decidem por interromper o próprio fluxo da vida. Contudo, nem isso consegue, não tem forças para puxar o gatilho da arma. Ainda, antes de morrer, foi visitado por um sacerdote em seu quarto, o que para ele representava uma incrível humilhação. Enfim, Lenz morre, após um período moribundo de inércia, período no qual também foi perdendo sua memória.

Podemos concluir que é possível aproximar a história de Lenz Buchmann ao *Mito de Narciso*. Ao fim, após ter lutado tanto, mesmo que através de meios inescrupulosos, por destaque na sociedade e depois de ter passado a vida a vangloriar-se perante a todos, Dr. B. acaba com uma doença incurável, exatamente no momento que mais desejava alcançar: o prestígio político e a admiração da sociedade. É certo que a enfermidade não foi uma consequência de sua personalidade narcisista. Contudo, percebemos, nesse final, a significativa parte de acontecimentos e realidades que fogem do alcance de qualquer indivíduo, e surpreendem a todos, inclusive aqueles que tanto se sentiam seguros e superiores

⁶⁴ Conforme Silvano e Martins (2023), “considera-se que para a abordagem freudiana não se utiliza o termo Psicopatia, mas sim, Perversão; entende-se, também, que ele pode ser subdividido em vários tipos, pois se trata de um tipo de estruturação subjetiva, relacionada ao desejo e à fantasia” (p. 25572).

que os demais. Enfim, nesta luta em que competia com outros e consigo mesmo, Lenz perdeu, porque os limites que a doença estabelecera foram intransponíveis.

A pensar na doença, é impossível, também, não lembrar do que Susan Sontag escreveu em *A Doença como Metáfora* (1984), já na primeira página deste ensaio: “A DOENÇA é o lado sombrio da vida, uma espécie de cidadania mais onerosa. [...] Não pretendo abordar a doença física em si, mas o uso da doença como um símbolo ou metáfora” (Sontag, 1984, p. 01). Aproximando ainda mais os escritos de Sontag a *Aprender a rezar na era da técnica*, citamos o que ela diz ao iniciar o primeiro capítulo do citado livro, “DUAS DOENÇAS foram, intensamente e de modo similar, sobrecarregadas com ornamentos da metáfora: a tuberculose e o câncer” (Idem, p. 5). Estudando as mitologias de tais doenças, a primeira tão contemplada pelos românticos dos séculos XVIII e XIX e a segunda tão aterrorizante para os viventes do século XX, Sontag arrisca dizer que se outrora os tuberculosos eram pessoas que ardiam de paixões, hoje os que desenvolvem um câncer sofrem por repreender seus desejos.

De acordo com a mitologia do câncer, geralmente é uma firme repressão de sentimentos que causa a doença. Sob a forma mais antiga e mais otimista dessa fantasia, os sentimentos reprimidos eram de ordem sexual. Agora, fazendo um notável desvio, a repressão de sentimentos violentos é vista como causa do câncer (Sontag, 1984, p. 16).

E assim, construímos um elo entre o fim de Lenz Buchmann e a vida insignificável que ele escolheu viver. Destarte, podemos finalizar este subcapítulo com duas convicções em relação às patologias estudadas. A primeira é que elas pertencem ao universo da doença, da confusão mental, ainda que muitas neuroses e psicoses tenham origem na relação entre eu e a realidade ou, ainda, entre o eu e a sociedade. Outrossim, nossa segunda ponderação é relacionar o universo da(s) loucura(s) como uma metáfora utilizada pelos narradores de *O Reino* para se aproximar do caos ou daquilo que Albert Camus chamou de **absurdo**.

Esse absurdo é concebido frente à relação que o ser humano estabelece com o mundo. Após a morte de Deus, anunciada por Friedrich Nietzsche em *A Gaia Ciência*⁶⁵, instaura-se uma dificuldade em transformar a existência em sentido, pois

⁶⁵ Friedrich Nietzsche fala que nós, enquanto humanidade, matamos Deus e, após isso, temos que lidar com as fortuitas sombras que sua lembrança provoca *nas cavernas*. (Nietzsche, 2012, p. 126).

não há mais qualquer vínculo divino que se conecte ao homem, o que se evidencia na anulação de sua essência espiritual e na racionalização exagerada da vida através da técnica. Nesse sentido, os indivíduos buscam uma explicação, uma ordenação, um sentido na sociedade, o que não encontram. O *mal-estar da civilização* é, então, uma ruptura entre instintos e realidades, entre vontades e opressões. Quiçá, por isso todas as narrativas trazem o cenário de guerra, essa *desorganização organizada* que avança e destrói gradativamente tudo que há por onde passa. Além de nos fazer refletir sobre os estados de exceção, a guerra é também, em *O Reino*, uma alegoria para uma crise existencial na modernidade. E “a guerra avançava pois: como um louco ou como outra coisa” (Tavares, 2015, p. 105).

A propósito, por falar em *louco*, lembremos de Rafa, o louco, em *Aprender a rezar na era da técnica*. Esse, pelo narrador, era apresentado como o verdadeiro indivíduo livre. Nas palavras do narrador: “o que [...] loucos e vagabundo tinham como grande qualidade era precisamente o facto de agirem parecendo não terem espectadores, parecendo estarem sós no mundo” (Tavares, 2008, p. 232). Em outras palavras, podemos entender essa evidência como uma alegoria para o seguinte: o louco é aquele que não segue as regras, aquele que não sucumbe às normas sociais, que deixa o seu interior sobressair em relação ao exterior ou, pensando em Freud, aquele que subverte o mal-estar da civilização.

Ligeiramente, é possível pensar que não há *esperança*, que o absurdo se refere aos seres incapazes de sentimentos, já vencidos pelo sistema. Porém, pensemos o contrário; é no absurdo que mora a resistência, é na constatação de que a vida como está sendo *vendida*, nessa realidade, não basta. O absurdo, a loucura podem ser entendidas, em *O Reino*, como a tentativa de não submergir, ainda que de forma incompreensível, perante a anulação de cada subjetividade na Era da Técnica.

3.2 *Se eu me esquecer de ti, ó Jerusalém, que seque minha mão direita*: A loucura como um chamado para a memória

Falar, no século XXI, da história da loucura e nascimento da clínica é evocar os estudos de Michel Foucault, que escreve quase uma enciclopédia sobre tais assuntos. Na obra *O Nascimento da Clínica*, o filósofo francês nos mostra um panorama do caminho que a clínica passou para chegar onde estamos hoje, isto é,

de sua saída do meio empírico e entrada no meio científico. Já em *A História da Loucura* compreendemos como surgiram os primeiros entendimentos para essa condição clínica, para pensarmos na loucura hoje.

Em primeira instância, mencionamos que houve uma grande diferença, no início da história da clínica, ao pensarmos em saberes e diagnósticos. Em primeiro momento, lembramos que a medicina passa, gradativamente, a partir do fim da idade média, por uma significativa instrumentalização, o que também a afastou do seu lugar comum, das pessoas, do enfermo e a levou para um novo patamar, restrito à ciência e aos profissionais da saúde. Conforme disse Foucault,

O olhar não é mais redutor, mas fundador do indivíduo em sua qualidade irreduzível. E, assim, torna-se possível organizar em torno dele uma linguagem racional. O *objeto* do discurso também pode ser um *sujeito*, sem que as figuras da objetividade sejam por isso alteradas. Foi esta reorganização *formal* e em *profundidade*, mais do que o abandono das teorias e dos velhos sistemas, que criou a possibilidade de uma *experiência clínica*: ela levantou a velha proibição aristotélica; poder-se-á, finalmente, pronunciar sobre o indivíduo um discurso de estrutura científica (Foucault, 1977, p. XIII).

Dessa forma, passou-se a conceber uma medicina que via e que dizia, excluindo-se, em certa instância, o ser, o indivíduo como alguém agente, entendendo-se ele literalmente como um paciente, um sujeito passivo, que recebe recomendações embasadas na supremacia da ciência. A partir das estatísticas e do controle de dados geográficos, populacionais, sociais e afins, começou-se a traçar um perfil coletivo de saberes. Rosele Branco, mestra e doutora em filosofia, escreve um artigo intitulado “Medicina e Saúde em o Nascimento da Clínica de Michel Foucault” (2021). Nesse ensaio, vemos explanação da ideia de medicina que se consagrou já há mais de século, com a força do positivismo. Nas palavras de Branco, então,

entra em jogo o conhecimento estatístico da saúde e da doença, reforçando a matematização do saber médico. A estatística emerge, porque é preciso controlar os fatos populacionais e os ataques mórbidos. Pede-se o registro dos nascimentos, das mortes, das razões de reformas etc. Deve-se, enfim, estabelecer uma “topografia médica” completa de cada região (Branco, 2021, p. 107).

Conseqüentemente, o conhecimento, até mesmo do próprio sintoma, é exteriorizado, passando mais uma vez para um local outro que não o próprio indivíduo, que sente, que existe, que possui sua experiência sobretudo sensorial. O médico passa a trabalhar com estatísticas, realidades globais e locais. Para Branco, “o médico será o conselheiro higienista, chamado para opinar na vida das pessoas. A educação e o ensino devem ser reforçados para que cada indivíduo aprenda a vigiar a sua saúde” (2021, p. 107). A pesquisadora, citando Foucault, acha importante que lembremos do seguinte:

E como se não bastasse a implantação dos médicos, pede-se que a consciência de cada indivíduo esteja medicamente alerta; será preciso que cada cidadão esteja informado do que é necessário e possível saber em medicina.” (Foucault, 2008a, p. 33 *apud* Branco, 2021, p. 107).

Ligada a esse período de racionalização da medicina, evidencia-se, igualmente a *evolução* do entendimento da loucura e dos espaços que foram preparados para receber tais enfermos. Pensemos agora no que escreveu Foucault em *História da Loucura* (1978). A primeira consideração que ele coloca para que pensemos na loucura é falar da lepra, apresentando-nos um breve panorama dos leprosários pelo decorrer da Europa. Isto posto, com o fim da lepra, doença que acompanhou durante séculos a realidade da Europa, os grandiosos espaços utilizados para exclusão dos leprosos ficam sem utilidade. No entanto, Foucault nos diz que

desaparecida a lepra, apagado (ou quase) o leproso da memória, essas estruturas permanecerão. Frequentemente nos mesmos locais, os jogos da exclusão serão retomados, estranhamente semelhantes aos primeiros, dois ou três séculos mais tarde. Pobres, vagabundos, presidiários e “cabeças alienadas” assumirão o papel abandonado pelo lazarento, e veremos que salvação se espera dessa exclusão, para eles e para aqueles que os excluem. Com um sentido inteiramente novo, e numa cultura bem diferente, as formas subsistirão — essencialmente, essa forma maior de uma partilha rigorosa que é a exclusão social, mas reintegração espiritual (Foucault, 1978, p. 10).

Após o fim da lepra, consequência também relacionada ao fim das Cruzadas, as doenças venéreas tomam o lugar que antes ocuparam os leprosos; porém, não perdurou por muito tempo. Embora existisse um grande preconceito para com esses

enfermos, não se conseguiu excluí-los por muito tempo da sociedade, hospitais comuns passaram, ainda que de mau grado, a receber esses pacientes. Como disse Foucault, “não são as doenças venéreas que assegurarão, no mundo clássico, o papel que cabia à lepra no interior da cultura medieval” (Foucault, 1978, p. 11). E o filósofo francês continua: “de fato, a verdadeira herança da lepra não é aí que deve ser buscada, mas sim num fenômeno bastante complexo, do qual a medicina demorará para se apropriar. Esse fenômeno é a loucura” (Idem, p. 12).

E passados dois séculos desde a extinção da lepra, a humanidade encontra um novo fantasma para lhe assustar, e dessa forma busca excluir a todos aqueles que foram diagnosticados com a loucura. Não se pode matar esses indivíduos, mas é possível colocá-los em um barco e levá-los para onde os olhos não os enxergassem. Estamos falando da *Narrenschiff*, ou nau dos loucos, que eram embarcações que levavam os *alienados* para vagar pelo mar. E é fácil encontrar admiração por essa embarcação, existe um prestígio nessa travessia. Consoante Foucault, dizemos que

por um lado, não se deve reduzir a parte de uma eficácia prática incontestável: confiar o louco aos marinheiros é com certeza evitar que ele ficasse vagando indefinidamente entre os muros da cidade, é ter a certeza de que ele irá para longe, é torná-lo prisioneiro de sua própria partida. Mas a isso a água acrescenta a massa obscura de seus próprios valores: ela leva embora, mas faz mais que isso, ela purifica. [...] Sua única verdade e sua única pátria são essa extensão estéril entre duas terras que não lhe podem pertencer (Foucault, 1978, p. 16-17).

Surgem as casas de internações, “e sabido que o século XVII criou vastas casas de internamento; não é muito sabido que mais de um habitante em cada cem da cidade de Paris viu-se fechado numa delas, por alguns meses” (Foucault, 1978, p. 55). Rapidamente lembramo-nos de *O Alienista* (2009), escrito no século XIX por Machado de Assis. Lembro-me de Dr. Simão Bacamarte, o médico que cria a Casa Verde, com o intuito de estudar a saúde da alma e passa a investigar as pessoas que se desviavam do padrão normal, posto que ali devesse haver um problema. Curiosamente, ao fim do romance, há praticamente mais pessoas na casa do que fora dela, e, inclusive o próprio senhor Bacamarte se vê internado.

A literatura sempre retratou a vida. Assim como *A Casa Verde*, *Jerusalém* também apresenta-nos uma casa de internação, que na narrativa é o chamado de

Hospício Georg Rosenberg. Era uma casa feita para eliminar qualquer mistério, lá tudo era funcional, prático, seguro. Havia um cuidado muito grande para que nenhum se machucasse, mas um cuidado maior ainda com os pensamentos dos doentes. O senhor Gomperz, diretor do hospital, sempre surpreendia cada novo integrante com uma pergunta perturbadora: “em que estás a pensar, meu caro”? (Tavares, 2006, p. 93). Era um questionamento cuja resposta jamais seria exata: o doente poderia falar algo, mas pensar em outra ideia. Ninguém seria capaz de saber ao certo o que se passava no interior de cada mente. Até para os homens são tal indagação era ameaçadora. “Em que deve pensar um homem? Para onde deve o homem dirigir o seu pensamento? (Idem, p. 94).

Dessa forma, a narrativa nos mostra que a loucura estaria curada por decreto do próprio paciente, uma vez que a autoridade hospitalar deveria acreditar “que o doente dizia a verdade sobre os seus pensamentos, e que portanto não pensava em nada de perigoso ou fora do normal; fixava-se sim em assuntos úteis e concretos” (Tavares, 2006, p. 94). Isso pode ser considerado como uma aporia, se pensarmos que Michel Foucault evidenciou que o louco carrega em si a sua própria realidade, que não se parece com a habitual. Em suas palavras:

se a loucura conduz todos a um estado de cegueira onde todos se perdem, o louco, pelo contrário, lembra a cada um sua verdade; na comédia em que todos enganam aos outros e iludem a si próprios, ele é a comédia em segundo grau, o engano do engano. Ele pronuncia em sua linguagem de parvo, que não se parece com a da razão [...] (Foucault, 1978, p. 19).

Na generalidade, as personagens loucas são as que se comportam de maneira não-padrão; e, não raro, são essas as responsáveis pelo olhar insano que leva as demais personagens, e também o leitor, a conhecer o real por outro viés. A loucura isenta o bom senso e a formalidade; o louco não precisa se justificar. Trabalhemos agora com a personagem Mylia, de *Jerusalém*, a qual é considerada louca, esquizofrênica e perigosa.

Nas três categorias indispensáveis à pessoa normal, segundo Theodor, o médico da narrativa, Mylia era saudável a nível físico e a nível espiritual: tinha um corpo eficaz que obedecia por completo às suas vontades – dentro dos limites anatómicos humanos [...]. Ela era doente da cabeça, como os miúdos das redondezas diziam, por vezes alto, cruelmente, para ela ouvir (Tavares, 2006, p. 57).

Mylia também sofria de uma doença física, algo que lhe causava uma dor muito forte, “uma dor constante vinda do estômago, ou talvez mais de baixo, de onde vem exactamente a dor larga, que não pertence a um ponto?” (Tavares, 2006, p. 7). Na narrativa, ela identificava-se como esquizofrênica, mas Theodor Busbeck, seu médico e marido, “não parava de lhe tentar mostrar que ela não tinha razão” (Idem, p. 43). E o discurso de Busbeck era o seguinte: “o médico sou eu, não te esqueças. Eu é que determino quando é que as pessoas estão saudáveis ou doentes” (Idem). Mais uma vez, notamos o confronto entre o empirismo e o racionalismo, já comentado no início desta subsecção.

Quem diagnosticou a loucura de Mylia foram seus pais. Posteriormente, o Dr. Theodor Busbeck, que veio a ser seu marido, percebia nela uma *personalidade* acentuada. “Mylia tinha uma personalidade, uma única tal como ele [o marido] e todas as pessoas, e Theodor já a percebera, sabia como se adaptar a ela” (Tavares, 2006, p. 58). Mas foi preciso internar a senhora: ela apresentava risco não para os outros, mas para si mesma. E assim, “depois de vários episódios violentos, Theodor decidiu [...] no oitavo ano em que viviam juntos, internar a sua esposa, Mylia, no piso dois do Hospício Georg Rosenberg, o mais conceituado da cidade”. (Idem) A personagem, contudo, não aceitava que a designassem como tal; ela acreditava que para conhecer o que se passa na cabeça de uma pessoa é preciso muito mais do que ser médico; era preciso ser profeta, e isso seu marido não era (Tavares, 2006, p. 44).

A exclusão daquele que é reconhecido como louco é a primeira medida a ser tomada ao encarar a loucura. Essa prática começa longe, no começo da Idade Moderna. Voltando aos estudos de Michel Foucault, lembramos que ele cria uma espécie de linha do tempo para explicar como surgiu a ideia de internação na Europa. O filósofo vai falar mais precisamente do Hospital Geral, construído por volta dos anos 1600 na França. A priori, o local surgiu com o intuito de reformar o antigo que ali estava. Depois, decidiu-se que iriam ser levados para lá todos os que estivessem na miséria das ruas. Entretanto, também passou a ser designado para lá uma espécie de “segundo tribunal”, que poderia fazer julgamentos e execuções. “Em seu funcionamento, ou em seus propósitos, o Hospital Geral não se assemelha a nenhuma ideia médica. É uma instância da ordem, da ordem monárquica e burguesa nessa mesma época” (Foucault, 1972, p. 57).

Em suma, dentre os isolados estavam todos aqueles que, por um motivo ou outro, não poderiam permanecer em sociedade. Também estavam os loucos. Qual o critério para a caracterização da loucura? Provavelmente muito ampla, contando o número de internados.

No Hospício⁶⁶ dirigido por Gomperz, havia muitos internados. No capítulo IX de *Jerusalém*, intitulado *Os loucos* (p. 71), conhecemos um pouco das características de cada paciente. Dentre os quais se destacam Heinrich, que pede água à senhora ao seu lado - ainda que não se veja nenhuma mulher do seu lado; Marksara, que não parava de varrer o *hotel*, pois estava sujo, cheio de migalhas e de homens; Johana, a personagem de *Um homem: Klaus Klump*, que agora vive internada com compulsões de rasgar suas luvas e depois remendá-las; Stieglitz, obcecado por mapas. Dentre esses enfermos, há muitos outros; pessoas jovens, idosas, adolescentes, pessoas que possuíam suas profissões, que viviam uma vida *normal* antes de receberem a alcunha de *loucos*. Dois personagens que se destacarão, neste hospital psiquiátrico, sem dúvida, a já citada Mylia e seu companheiro Ernest Spengler.

Sandra Beatriz Salenave de Brito, pesquisadora já mencionada, escreve sobre *Jerusalém*, ressaltando que

todos estão a procurar algo durante a madrugada. Mylia procura uma igreja. Ernst procura Mylia. Theodor procura uma prostituta. Hannah procura clientes. Hinnerk⁶⁷ procura o cliente de Hannah, pois gostou de sua história, quer ser padre, mas não resiste aos instintos sexuais e o ex-militar passa a questionar os próprios desejos a partir dessa situação. Kaas procura pelo pai. Todos enfrentam a noite fria e escura, algo que não está totalmente definido, que não é plenamente consciente. Busca-se o outro e a si mesmo (Brito, 2016, p. 418).

A partir do exposto nas palavras finais do excerto acima, “*busca-se o outro e a si mesmo*”, pensemos na loucura, que pode ser essa falta de definição de si mesmo ou de relação entre o eu para com o mundo; uma procura de si mesmo pertencendo a uma alteridade. Dessa forma, é possível compreender que todos os

⁶⁶ Atualmente, sabemos que hospício não aparece como uma nomenclatura apropriada para se referir a clínicas para doentes psiquiátricos, assim como a palavra manicômio também o é politicamente incorreto após a Lei 10.216, de 2001, que trata da Luta Antimanicomial. Contudo, mantivemos o exposto na narrativa e portanto utilizamos a palavra hospício.

⁶⁷ Hinnerk é um personagem que vai ganhando visibilidade ao longo da narrativa, ex-combatente de guerra, vivia sempre com sua arma, um objeto que via com um afeto diferenciado.

personagens viviam esse desejo pelo encontro com o outro, justificando assim seus pensamentos e vontades.

Voltando a falar dos personagens, no internato, Ernest e Mylia se aproximam um do outro, a ponto de relacionarem-se sexualmente, mesmo à frente dos outros doentes. As autoridades hospitalares agem rapidamente e chamam o médico Busbeck para dar-lhe a notícia, e este aceita que internem a mulher durante um ano em um quarto isolado, sem contato com qualquer indivíduo que não os enfermeiros. Contudo, Dr. Theodor é chamado mais uma vez ao Georg Rosenberg, porque se descobre que Mylia está grávida. Mesmo que já tivesse entrado com os papéis do divórcio, a escolha do homem foi assumir a criança e registrá-la como seu filho, Kaas Busbeck.

Durante grande parte da história ocidental, a loucura foi vista como um grande defeito, um castigo, uma punição religiosa. Certamente por esse motivo, em *Jerusalém*, esse olhar à religião é muito claro, primeiro, a partir do nome da narrativa - que remonta à capital do Reino de Davi, cidade sagrada para o Judaísmo e para o Cristianismo. Em segundo ponto, vemos as personagens, sobretudo Mylia, buscar por uma igreja, como exposto logo no começo do enredo:

Mylia estava na rua à procura de uma igreja. Surpreendido, um vagabundo diz que não sabe. Uma igreja?, pergunta. É de noite, diz o homem, podem roubá-la. Não deve procurar uma igreja, mas sim a polícia para a proteger. Onde quer ir a estas horas? Eu podia roubá-la, senhora. Mylia sorriu, afastou-se. A dor não a deixava concentrar-se num diálogo. *Não quero a polícia, quero uma igreja. Sabe se estão fechadas a esta hora?* (Tavares, 2006, p. 8-9).

A procura pela religião é entendida por nós como uma alternativa para também entender a sua loucura, a doença da alma dos personagens. Nesse episódio da igreja, sabemos que a personagem Mylia havia fugido do hospício e buscava concentrar-se na dor que sentia, mas também em não parecer louca novamente. “Era evidente que logo a seguir à constatação errada (eis uma louca!) as pessoas veriam que ela não o era, e que fazia afinal o que as pessoas normais faziam” (Tavares, 2006, p. 13). No entanto, a personagem sabia que “bastava um olhar que a considerasse fora da razão, bastava pensar nessa hipótese para ficar aterrorizada” (Idem).

Mas a busca por Deus também era emanante da doença física. Avancemos um pouco na história. Após dar à luz Kaas Busbeck, Mylia, contra sua vontade e sem tomar conhecimento, fora operada para não poder mais ter filhos. Contudo, essa cirurgia havia deixado sequelas, as quais lhe davam um prognóstico de dois anos de vida. Nesse acontecimento, a personagem lembra do que dizia seu marido Theodor, que dizia que se deve buscar a Deus, o espírito, a terceira parte da saúde, “quando a matéria falha” (Tavares, 2006, p. 181). Enfim, em um caso de iminência de morte, Mylia percebe que lhe falta algo a mais, além da matéria, que agora falha. Isso que lhe faltava era Deus, uma explicação ou até um desejo por redenção.

Uma passagem bíblica é encontrada em mais de um momento de *Jerusalém*. A primeira aparição é notada quando Mylia está desmaiada ao lado da cabine telefônica, de onde ligou para Ernst. Com a chegada do amante, “a fé de Mylia recebe naquele momento uma sólida ajuda dos factos: reconheci espontaneamente a tua mão calma, disse ela a Ernst, ou pensou-o” (Tavares, 2006, p. 154). A narrativa mostra que fazia certo tempo que ambos não se viu, mas mesmo assim, nada havia mudado entre os dois. Então, “Mylia recordou a frase: “Se eu me esquecer de ti, Jerusalém, que seque a minha mão direita”. Os dois abraçaram-se” (Idem).

A citação bíblica pronunciada pela personagem está presente no caderno dos Salmos, capítulo 137, versículos 5-6⁶⁸, e pode ser entendida como uma metáfora para reforçar a necessidade de não esquecer o lugar ou a pessoa que são a direção e que oferecem sustentos nas adversidades. Esse cotejo é confirmado pelo fato de Jerusalém ser entendida como um lugar sagrado. Dessa forma, Ernst, para Mylia, representava a religião, o acolhimento.

Contudo, há outro momento da narrativa que o salmo é proferido de forma diferente, com a troca da palavra Jerusalém por Georg Rosenberg. A personagem, ex-mulher de Busbeck, parafraseia⁶⁹ a passagem bíblica ao descobrir que lhe restaria pouco tempo de vida, em decorrência de complicações na cirurgia. Isso posto, é evidente que aqui lidamos com um trabalho de memória; não esquecer de quem prestou auxílio, mas também lembrar do mal causado.

Para Natália Ubirajara Silva, que escreveu um artigo intitulado *Entre a memória e o esquecimento: a representação da dor em Jerusalém, de Gonçalo M.*

⁶⁸ Disponível em: BÍBLIA. Salmos. Português. Bíblia Sagrada. Tradução pelo Centro Bíblico Católico. São Paulo: Ave Maria, 1991. p. 657-777

⁶⁹ Mylia diz ao senhor Gomperz: “Se eu me esquecer de ti, Georg Rosenberg, que seque minha mão direita” (TAVARES, 2006, p. 181).

Tavares, publicado em 2008 na Revista Nau Literária, a referência ao Salmo 136 (137) remete ao exílio do povo hebreu na Babilônia. Para Silva, então, “esse salmo nos remete à memória, mas opera-se uma inversão; em vez da lembrança saudosa de uma terra prometida e desejada, evoca-se a lembrança do horror: “Se eu me esquecer de ti, Georg Rosenberg, que seque a minha mão direita” (Tavares, 2006, p. 181 *apud* Silva, 2008, p. 5). Essa “profecia negra”, como chamou Silva, foi repetida mais vezes na narrativa. “Ela sinaliza o não esquecimento: Mylia, muitos anos depois, diz que sua mão direita não secou, pois as marcas ainda são carregadas consigo (a dor ventral é o maior sinal)” (Silva, 2008, p. 5).

Pensando no nome do terceiro livro da tetralogia *O Reino*, e tendo em vista seu nome bíblico, é imprescindível afirmar que a narrativa trabalha com a memória da Shoah, uma vez que além da menção aos hebraicos, os personagens possuem nomes alemães, judeus. A propósito, em outra tradução da Bíblia Sagrada, vemos uma diferença na escrita do Salmo 137, intitulado *Saudades da Pátria*, versículos 5-6, os quais citaremos acompanhados do versículo 4 a fim de contextualizar nossa reflexão:

Mas, em terra estrangeira, como podemos cantar um hino a Deus, o SENHOR? Que nunca mais eu possa tocar harpa se esquecer de você, ó Jerusalém! Que nunca mais eu possa cantar se não lembrar de você, se não pensar em você como a maior alegria da minha vida (Bíblia Sagrada, 2012, p. 883).

Dessa forma, estabelece-se ainda mais pulsante o chamado para o trabalho da memória, um retorno para a ancestralidade. A narrativa de *Jerusalém* nos mostra a urgência de lembrar, não só do bom passado, mas igualmente é imperioso que **não esqueça o horror**, do trauma. E como escreveu Jeanne Marie Gagnebin em *O rastro e a cicatriz: metáforas da memória* (2009), “depois das duas Guerras Mundiais e, sobretudo, depois da Shoah, a temática do trauma torna-se predominante na reflexão sobre a memória” (Gagnebin, 2009, p. 110).

Pensando nesse *link* com as atrocidades nazistas do século XX e encaminhando-nos ao fim das argumentações deste subcapítulo, reconhecemos que não foi por acaso que em *Jerusalém* conhecemos a maioria dos personagens loucos de *O Reino*, os quais buscavam por uma intervenção divina, uma justificativa para a existência, uma redenção para o passado. A figura de Theodor Busbeck, o médico que queria diagnosticar o horror na história da humanidade, é uma alegoria para

essa busca por respostas, nesse “ trajecto de Theodor, no desvio do objecto da sua investigação - do louco individual para a *loucura do mal* ao longo da história” (Tavares, 2006, p. 144). Aproximamos a insanidade ao tino humanitário, mas salientamos que, nesse caso, a loucura do mal não carrega qualquer sentido positivo, mas sim, designa um curso irracional de acontecimentos.

A falar dos loucos, que durante muito tempo, foram vistos como seres irracionais, mas quiçá não sejam eles os que carregam o maior instinto de humanidade e experiência. Michel Foucault escreveu que outrora, o tema da morte inquietava as pessoas e, se essas ficavam loucas, era por temer esse desconhecido. No entanto hoje, com base em Foucault, dizemos que é possível ver o louco como aquele que carrega em seu interior a forma vazia da própria existência, e não da ameaça e da conclusão do que vai chegar. “A aniquilação da morte não é mais nada, uma vez que já era tudo, dado que a própria vida não passava de simples fatuidade, palavras inúteis, barulho de guizos e matracas. A cabeça, que virará crânio, já está vazia” (Foucault, 1978, p. 21).

A loucura é o já-está-aí da morte. Mas é também sua presença vencida, esquivada nesses signos cotidianos que, anunciando que ela já reina, indicam que sua presa será bem pobre. Aquilo que a morte desmascara era apenas uma máscara, nada mais; a fim de descobrir o ríctus do esqueleto, bastou levantar algo que não era nem verdade, nem beleza, mas um simples rosto de gesso e ouropel (Foucault, 1978, p. 21).

Somando-se a isso, Descartes, citado por Foucault (1978), encontra a loucura ao lado do sonho e de todas as formas de erro.

Será que essa possibilidade de ser louco não faz com que ele corra o risco de ver-se despojado da posse de seu próprio corpo, assim como o mundo exterior pode refugiar-se no erro, ou a consciência adormecer no sonho? (Foucault, 1978, p. 52).

É possível dizer que no insano, se reflete uma existência sem sentido ou uma busca por esse, mas que, no percurso, adoece. Unindo-se ao absurdo da existência contemporânea, é na figura do insano que encontramos o verdadeiro ser racional, que toma consciência do vazio, do abandono, do eterno trabalho de Sísifo em que se traduz a vivência no século XXI. Nesse contexto, através da insanidade, do ímpeto de desracionalização, busca-se um porquê e uma resposta para o que já foi

e o que ainda há de vir. Enfim, estabelecemos a essa concepção o elo com a filosofia por vir, de que se ocupou Walter Benjamin.

Considerações Finais

Vivemos todos em um grande *Reino*, assim como os personagens estudados para essa pesquisa de tese de doutorado. Neste reino, cujo rei não é mais Deus, mas igualmente é onipotente, onipresente e incansável, todos os dias, neste império, são iguais, programados para o culto diário dessa entidade representada pelo capital e pela técnica. Frente a essa vida que tomou outro rumo e afastou-se de sua transcendentalidade, de sua *essência*, é preciso que saibamos *aprender a rezar na era da técnica*.

Quando, no século XIX, Friedrich Nietzsche anunciou que Deus está morto, certamente já podia prever o que estava por vir e se tornar a realidade dos dias atuais. *Requiem aeternam deo*, escreveu o alemão, salientando que todos nós fomos os responsáveis por esse assassinato, cuja pena pagamos sem possibilidade de redenção. Aliada à morte divina, vemos a experiência em vias de extinção, proclamada por Walter Benjamin, no século XX, já que não há mais o que vincule a nossa vã existência a um sentido, a um propósito que não cultuar o novo Deus, qual seja o capital.

A morte de Deus e o fim das experiências comunicáveis se relacionam, possuem um denominador em comum que é a *subjetividade*. O que preenche a existência de significado é o pensar, o sentir, o comunicar. Para Benjamin, a linguagem é a ligação maior com o transcendental, a ligação entre espírito e corpo, entre humano e divindade. “No começo aquele que é a Palavra já existia. [...] Desde o princípio, a Palavra estava com Deus. Por meio da Palavra, Deus fez todas as coisas e nada do que existe foi criado sem ela” (BÍBLIA SAGRADA, 2012, p. 1468). Enfim, se a palavra, a linguagem não pode ser mais comunicada, isso é o reflexo do fim do vínculo entre o homem e Deus.

Giorgio Agamben, já no século XXI, de certa forma, dá continuidade aos escritos de Nietzsche e Benjamin, dizendo que hoje a simples rotina diária é já suficiente para aniquilar com a noção de experiência; em um emaranhado de dias atormentados pela máquina, pois o ritual que vigora é a produção até que se chegue à exaustão. Como consequência, o sonho, a magia, a misticidade foram excluídas dessa nova construção, não há espaço para dar importância ao que não produz e não consome, e a tarefa agora é empurrar a pedra diariamente morro acima, tal qual Sísifo, dia após dia, de forma igual, incansavelmente.

O Reino, de Gonçalo Tavares, aponta para a urgência de repensar no que a vida vem se transformando. Nesse limiar, a morte perde sua autoridade, a violência é acentuada, a desigualdade é fortalecida e a existência traduz-se em absurdo. Como consequência ao caos surge a doença física e mental, e como exceção à regra, surge a loucura.

Nesta tese, nosso propósito foi ler os quatro romances da tetralogia de Tavares e cotejá-los, encontrando um fio que ligasse todas as narrativas. Em *Jerusalém*, encontramos Dr. Theodor Busbeck que, ligado à pesquisa e à ciência, buscava diagnosticar o terror na história, visão ambiciosa que se vincula ao médico de *Aprender a rezar na era da técnica*, Dr. Lenz Buchmann, apesar de esse ser criticamente cético e aquele inclinado a pensar no espiritual. Ambas as narrativas ponderam o pensar e fazer científico, contrapondo a uma noção de experiência. Nessas mesmas obras, encontramos a doença do corpo e da alma, a citar Mylia Busbeck, a personagem que é esquizofrênica, e Rafa, o louco, cujas características são a autenticidade e a liberdade de ser quem realmente desejassem.

A insanidade aparece de maneira diferenciada em *A máquina de Joseph Walser*, com a coleção absurda do personagem principal e com seu alheamento em relação ao mundo. Mais uma vez, aparece a loucura em *Um homem: Klaus Klump*, com as personagens Catharina e Johana, aqui como uma resposta ao terror vivenciado em um estado de exceção. A violência, a banalidade do mal e a vida absurda marca seu território em todo *O Reino*, bem como a supremacia da técnica sobre o ser humano.

Como escreveu Walter Benjamin, ficamos pobres em humanidade, vazios em experiência nessa jornada de busca pelo atual. Se o passado não evoca uma luz na contemporaneidade, se não pudermos aprender com o trabalho de memória, estaremos condenados a repetir a barbárie. Contudo, nem tudo está perdido, ainda é possível pensar em esperança.

A propósito, Pier Paolo Pasolini, poeta e cineasta italiano, construiu uma metáfora que cabe apresentarmos, quando ele falou na *sobrevivência dos vagalumes*. Primeiro, de um ponto de vista prático, Pasolini lembrou que a vasta claridade das cidades, da técnica ofusca a vida desses pequenos insetos. Depois, em uma visão poética, ele diz que esses pequenos animais luminosos seriam a

resistência em meio a constante opressão. Assim, esses vagalumes são a resistência, a luz que, embora sutil, teima em continuar acesa.

O *Reino* apresenta-nos vagalumes através dos loucos, pois foi através de Mylia, Johana, Catharina, Joseph Walser e muitos outros personagens secundários hospedados no Instituto George Rosenberg, que presenciamos uma tentativa de não sucumbir ao absurdo e o mecanismo de defesa, como proteção ao caos, e de combate, como agressão ao sistema, é a loucura.

Finalizada esta tese, é importante ponderar que também há o que ficará de fora. Quiçá para um projeto futuro, continuemos este trabalho, apontando para outros tantos rumos que as narrativas podem nos levar. Por ora, nosso objetivo foi analisar a morte, a vida, o estado de exceção a banalidade do mal, a loucura e acreditamos ter cumprido nosso objetivo.

O tempo moderno traz consigo a noção de experiência que acolhe sobretudo as ciências exatas, o que, em contrapartida, corrobora para uma existência insignificável. Frente a isso, concordamos com Walter Benjamin e sua proposta de filosofia vindoura, essa que abraça o sonho, a fantasia, o devaneio e a arte também como símbolos de uma experiência, a qual deve pensar, sobretudo, em ressignificar essa atualidade desesperada e valorizar a experiência enquanto humanidade e coletivo.

Tudo caminha para a falta de experiência e para essa crise que é a modernidade. O progresso científico positivista não satisfaz os desejos inquietantes da alma humana. O culto ao capital já mostrou o quanto é cruel a vida absurda que transformou todos os dias em um igual. Que possamos encontrar novamente a misticidade da vida. Fica um chamado para que possamos (re)aprender a rezar na era da técnica.

Referências

ADORNO, Theodor. HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. - trad. de Guido Antônio de Almeida. - Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

_____. **Educação e Emancipação**. - trad. de Wolfgang Leo Maar. - Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. - trad. de Iraci D. Poleti. - São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental**. – trad. de Selvino José Assmann – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

_____. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. - trad. de Henrique Burigo. - 2ª ed. - Belo Horizonte, Editora UFMG, 2010.

_____. **Infância e História: destruição da experiência e origem da história**. – trad. de Henrique Burigo. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

_____. **Pronações**. - trad. de Selvino José Assmann. - São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)**. - trad. de Selvino J. Assmann. - São Paulo, Boitempo, 2008.

ALMEIDA, Rodrigo Da Silva. VIEIRA, Nadja Maria. A inclusão escolar de pessoas que praticam a automutilação a partir da proposição de atividades narrativas: contribuições da psicologia cultural. **Anais VII CONEDU - Edição Online...** Campina Grande: Realize Editora, 2020. Disponível em: <<https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/67729>>. Acesso em: 15/11/2024 18:19.

ARENDT, HANNAH. **Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal**. - trad. de José Rubens Siqueira. - São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Homens em tempos sombrios**. - trad. de Denise Bottmann. - São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Origens do Totalitarismo: Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo**. - trad. de Roberto Raposo. - São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ASSIS, Machado de. **O Alienista**. São Paulo, Penguin-Companhia, 2014.

_____. **Memórias Póstumas de Brás Cubas**. São Paulo: Globo, 2008.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. (Obras Escolhidas v. 1). 8ª ed. revista. São Paulo: Brasiliense, 2012.

_____. Experiência e Pobreza. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** (Obras Escolhidas v. 1). 8ª ed. revista. São Paulo: Brasiliense, 2012.

_____. Melancolia de Esquerda. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** (Obras Escolhidas v. 1). 8ª ed. revista. São Paulo: Brasiliense, 2012.

_____. O narrador. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** (Obras Escolhidas v. 1). 8ª ed. revista. São Paulo: Brasiliense, 2012.

_____. **Origens do drama trágico alemão.** - trad. de João Barrento. - Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

_____. Sobre o Conceito de História. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** (Obras Escolhidas v. 1). 8ª ed. revista. São Paulo: Brasiliense, 2012.

_____. Sobre a Linguagem em Geral e Sobre a Linguagem do Homem. In: **Escritos sobre mito e linguagem** (1915-1921). São Paulo: Duas Cidades: Editora 34, 2011.

_____. **Sobre o programa da filosofia por vir.** - trad. Helano Ribeiro - 1. ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2019.

BÍBLIA SAGRADA: Nova tradução na linguagem de hoje. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

BONDADIO, Gilberto Bettini. Imagem, Absurdo e Revolta em Albert Camus. **Revista Arte Filosofia**, Ouro Preto, n. 24, p. 82-94, 2018.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina.** - 7ª ed. - Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BORDINI, Maria Isabel. A máquina de Joseph Walser: Indiferença e Totalitarismo. **Revista Eletrônica Literatura e Autoritarismo:** A conservação da violência. Santa Maria, n. 24, p. 31-42, 2014.

BRANCO, Roselene. Medicina e Saúde em O Nascimento da Clínica, de Michel Foucault. **Revista Sapere Aude**, v. 12, n. 23, p. 102-113, 2021.

BRECHT, Bertold. **Do guia para os habitantes das cidades:** poemas e comentários. - trad. e org. Tércio Redondo. - São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2017.

BRITO, Sandra Beatriz Salenave. A loucura e a relação com o outro em *O Reino* de Gonçalo M. Tavares. **Revista Organon**, Porto Alegre, v. 31, n. 61, p. 409-427, jul/dez, 2016.

CAMUS, Albert. **O estrangeiro**. [1942] *Versão digital (Kindle Edition)*.

CONCEIÇÃO, Edilene Maria da. Ideologia e terror: a configuração do totalitarismo em Hannah Arendt. **Revista Saberes Interdisciplinares**, São João del-Rei, n. 2, p. 183-195, ju/dez, 2008.

CANCIAN, Renato. Augusto Comte revisitado: positivismo, teoria sociológica e intervenção social. **Revista Sem Aspas**, Araraquara, v. 10, n. 00, p. 1-16, 2021.

CARVALHO, Alessandra Regina de. **Violência, Morte e Silêncio em O Reino, de Gonçalo M. Tavares**. 2021. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Letras. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Estadual de Maringá, Maringá/Paraná, 2021.

CASTRO, Mariana Parreiras Reis de Castro; et al. Eutanásia e suicídio assistido em países ocidentais: revisão sistemática. **Revista Bioética**, v. 24, n. 2, p. 355-67, maio/ago, 2016.

CORDIOLI, Aristides Volpato. Fatores psicológicos na gênese e na manutenção do TOC. *In: Manual de terapia cognitivo-comportamental para o transtorno obsessivo-compulsivo*. - Organizado por Aristides Volpato Cordioli. - 2a. edição - Porto Alegre: Artmed, 2014.

_____. O TOC e as suas manifestações. *In: Manual de terapia cognitivo-comportamental para o transtorno obsessivo-compulsivo*. - Organizado por Aristides Volpato Cordioli. - 2a. edição - Porto Alegre: Artmed, 2014.

DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. – trad. de Peter Pál Pelbart – São Paulo: Ed. 34, 1997.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **A imagem queima**. - trad. de Helano Ribeiro. - Curitiba: Editora Medusa, 2018.

_____. **A sobrevivência dos vaga-lumes**. - trad. de Consuelo Salomé. - Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

EURÍPIDES (485 a.C. – 406 a. C.). **Alceste**. Clássicos Jackson, Vol. XXII (e-book), 2006.

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura na Idade Clássica**. - trad. de Teixeira Coelho Netto. - São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

_____. **O nascimento da clínica**. - trad. de Roberto Machado - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

FRAYZE-PEREIRA, João A. **O que é loucura**. - 2. ed. - São Paulo, Brasiliense, 1983.

FREUD, Sigmund. A perda da realidade na neurose e na psicose [1924]. In: **O Eu e o Id, “Autobiografia” e Outros Textos (1923-1925)**. - Trad. de Paulo César de Souza. - vol. 16 - São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. Introdução ao Narcisismo [1914]. In: **Introdução ao Narcisismo, Ensaio de Metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. - Trad. de Paulo César de Souza. - vol. 16 - São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. Luto e Melancolia. [1917]. In: **A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos**. – trad. não informada. – Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XIV, Rio de Janeiro: Imago, 1987.

_____. Neurose e Psicose [1924]. In: **O Eu e o Id, “Autobiografia” e Outros Textos (1923-1925)**. - Trad. de Paulo César de Souza. - vol. 16 - São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. O mal-estar na civilização [1930]. In: **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. - Trad. de Paulo César de Souza. - vol. 18 - São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. Por que a guerra? Carta a Einstein [1932]. In: **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. - Trad. de Paulo César de Souza. - [n/i]: Companhia das Letras, [n/i].

FULGENCIO, Leopoldo. A teoria da libido em Freud como uma hipótese especulativa. **Revista Ágora**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, jan/jun, p. 101-111, 2002.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e Narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1999.

_____. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2009.

GATTI, Luciano. Adorno e Beckett: Aporias da Autonomia do Drama. **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, n. 130, p. 577-596, 2014.

HOBBSAWM, Eric J. **A era dos impérios**. trad. de Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. — Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

IANNI, Octávio. A violência na sociedade contemporânea. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v. 7, n. 12, 2007. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/estudos/article/view/644>. Acesso em: 1 out. 2024.

KRISTEVA, Julia. **Sol Negro: depressão e melancolia**. – trad. de Carota Gomes. – Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

LACAN, Jacques. **Escritos**. - trad. de Vera Ribeiro. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1998.

_____. **O seminário**: livro 3, as psicoses. - trad. de Aluísio Meneses. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

LEMOS, Adriana Falqueto. A síndrome de estocolmo em O abraço, de Lygia Bojunga. **Letras em Revista**, Teresina, v. 05, n. 02, jul./dez, p. 130-142, 2014.

LESSA, Sérgio. TONET, Ivo. **Introdução à Filosofia de Marx**. - São Paulo: Expressão Popular, 2011.

LOPES DE FREITAS, Maria Ermesinda Falcão. **Parábolas do Absurdo nos <<Livros Pretos>> de Gonçalo M. Tavares**. 2010. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa, Lisboa/Portugal, 2010.

MENDONÇA, Roberto Lopes. Rodrigues, Carlos Eduardo. Foucault com Freud: cultura, adoecimento, internação. **Cadernos Brasileiros de Saúde Mental**: Cinquenta anos de história da loucura, Santa Catarina, v. 3, n. 6, jan/jul., p. 151-170, 2011.

MELO, Marlene Catarina de Oliveira Lopes. CASSINI, Meire Rose de Oliveira Loureiro. LOPES, Ana Lúcia Magri. Do Estresse e Mal-Estar Gerencial ao Surgimento da Síndrome de Estocolmo Gerencial. **Revista de Psicologia: Organizações e Trabalho**, v 11, n 2, jul-dez 2011, 84-99.

MELVILLE, Hermann. **Bartleby, o escrevente**. – trad. de Eloise de Vylder – São Paulo: Via Leitura, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. - trad. de Paulo César de Souza. - São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

OLIVEIRA, Renata Quintella de. Uma Investigação sobre os Contornos do humano n' *O Reino* de Gonçalo M. Tavares. In: **Cruzamento de olhares Brasil/Europa**: entre experiências literárias e textualidades contemporâneas. - Org. Maria Elizabeth Chaves de Mello; Maria Ruth Machado Fellows; Olinda Kleiman. - Rio de Janeiro: ABRALIC, 2018.

OLIVO, Luis Carlos Cancellier de. SIQUEIRA, Ada Bogliolo Piancastelli de Siqueira. O direito e o absurdo: uma análise de "O estrangeiro", de Albert Camus. **Revista Sequência**, n. 56, p. 259-276, jun., 2008.

PENNING, Jehnifer. RIBEIRO, Helano Jader Cavalcante. Tavares, Benjamin: Pensar a experiência, traduzir a modernidade. **Revista Diadorim**, Rio de Janeiro, vol. 23, n. 1, p. 438-451, jan.-jun. 2021.

RIBEIRO, Maria da Graça. *O Reino* de Gonçalo M. Tavares: O Discurso do Poder e das Dismorfias. **Cadernos de Literatura Comparada**, Porto/Portugal, n. 28, p. 223-237, jun., 2013.

RODRIGUES, Juliana Martins. A leitura de Deleuze sobre o masoquismo e o sadismo na teoria freudiana. **Cadernos de Psicanálise**, CPRJ, Rio de Janeiro, ano 30, n. 21, p. 303-315, 2008.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Reprodução Técnica e a Crise de Renovação da Humanidade: Ficção Científica como Crítica dos Fascismos. *In: Walter Benjamin: barbárie e memória ética.* - Organizado por Ricardo Timm de Souza *et al.* - Porto Alegre, RS: Zouk, 2020.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. A história como trauma. *In: Catástrofe e Representação.* - Organizado por Arthur Nestrovski e Márcio Selligman-Silva. - São Paulo: Escuta, 2000.

SILVA, Jordan Prazeres Freitas da. A psicopatia a partir da psicanálise: desmistificando a visão da mídia. **Mneme Revista de Humanidades**, [s.l.], v. 16, n. 37, p. 72-90, 2015.

SILVANO, Kelly Gomes. MARTINS, Wendel Expedito Batista. A psicopatia sob o olhar da psicanálise. **Brazilian Journal of Health Review**, [S. l.], v. 6, n. 5, p. 25572–25588, 2023.

SONTAG, Susan. **A Doença como Metáfora.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

SOUSA, Renata Floriano de. Cultura do estupro: prática e incitação à violência sexual contra mulheres. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 1, p. 9-29, janeiro/abril, 2017.

SOUSA, Sandra Isabel Cunha de. **Do Corpo e do Mal n'O Reino de Gonçalo M. Tavares.** 2012. Dissertação (Mestrado). Instituto de Letras e Ciências Humanas, Universidade do Minho, Braga/Portugal, 2012.

STUDUART, Júlia Vasconcellos. **A literatura de Gonçalo Tavares: investigação arqueológica e um dançarino sutil nas esferas O Bairro e O Reino.** 2012. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Literatura, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

TAVARES, Gonçalo M. **Aprender a rezar na era da técnica: posição no mundo de Lenz Buchmann.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **A máquina de Joseph Walser.** Alfragide (Portugal): Editora Caminho, 2015.

_____. **Jerusalém.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Os velhos também querem viver.** Alfragide (Portugal): Editorial Caminho, S.A., 2014.

_____. **Um homem:** Klaus Klump. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

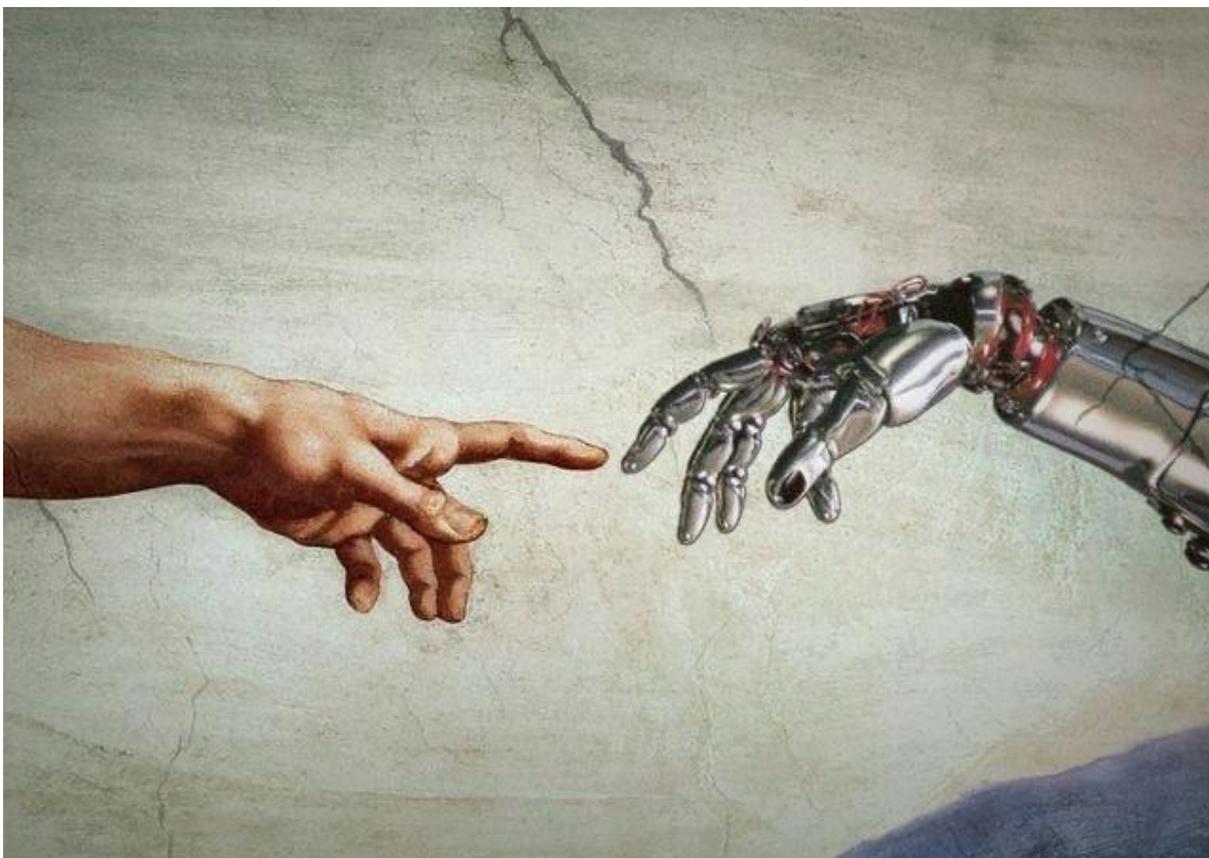
VIANA, Alba Jean Batista. SOUSA, Eduardo Sérgio Soares. O poder (in)visível da violência sexual: abordagens sociológicas de Pierre Bourdieu. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 45, n. 2, p. 155-183, jul./dez. 2014.

VICENTE, José João Neves Barbosa. Hannah Arendt: antissemitismo, imperialismo e totalitarismo. **Revista Ensaios Filosóficos**, Rio de Janeiro, vol. 6, p. 144-145, outubro, 2012.

YAMAKAWA, Ibrahim Alisson. TOFALINI, Luzia Aparecida Berloff. Aprender a rezar na era da técnica de Gonçalo M. Tavares: Lenz Buchmann e a política do silêncio. **Revista Contexto** (Dossiê literatura de autoras de língua portuguesa), Vitória, n. 34, p. 388-418, 2018.

Anexos

ANEXO A - Releitura da obra *A criação de Adão*, de Michelangelo Buonarroti (1475-1564).



Fonte: Autoria não encontrada. Imagem veiculada na internet.