

PRESOS NO ESTÔMAGO DA BALEIA:

qual o valor do luto na sociedade das mercadorias?

Pablo Gabriel Jorge Alazraqui Fernandes

Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

RESUMO

A civilização contemporânea se vê diante de um colapso ecológico, social e econômico, vivendo em um duradouro e extenso velório onde vela a si própria. Mesmo nesse cenário de imersão em desamparo e barbárie – e intrínseco logicamente a ele –, o espaço para o luto, para a elaboração da perda, é barrado do campo do sensível e situado nos moldes do capital – racionalizado, útil e mercantilizado. No tempo histórico da modernidade capitalista, é o trabalho que determina, quantifica e calcula o custo do sofrimento e que padroniza o tempo economicamente viável de duração do luto. É nesse sentido que este artigo questiona qual o valor (moral e econômico) do luto na sociedade da mercadoria. A autoritária locomotiva do Progresso nos empurra, nos impele, e melancolicamente, sem nos enlutar, seguimos no estômago da baleia..

PALAVRAS-CHAVE: LUTO; SOCIEDADE DA MERCADORIA; TEORIA CRÍTICA; CAPITALISMO.

ABSTRACT

The contemporary civilization faces ecological, social, and economic collapse, living in a long and prolonged wake where it mourns itself. Even in this scenario of immersion in helplessness and barbarity – and logically intrinsic to it – the space for mourning, for processing loss, is barred from the realm of the sensible and situated within the mold of capital – rationalized, useful, and commodified. In the historical time of capitalist modernity, it is labor that determines, quantifies, and calculates the cost of suffering and standardizes the economically viable duration of grief. It is in this sense that this article questions the (moral and economic) value of mourning in a commodity society. The authoritarian locomotive of Progress pushes us, propels us, and melancholically, without mourning, we remain in the belly of the whale.

KEYWORDS: MOURNING; COMMODITY SOCIETY; CRITICAL THEORY; CAPITALISM.

E ele diz que se chama Jonas
E que ele diz que está comprometido
E ele diz que mora dentro da baleia por vontade
própria
E ele diz que está comprometido
E ele diz que assinou um papel
Que vai mantê-lo dentro da baleia
Até o fim da vida
Até subir pro céu.
(Sá, Rodrix e Guarabyra, *Mestre Jonas*)

No peito a saudade cativa
Faz força pro tempo parar
Mas eis que chega a roda-viva
E carrega a saudade para lá.
(Chico Buarque, *Roda Viva*)

Este artigo é fruto de uma comunicação oral que foi apresentada no *I Colóquio de Cultura e Ideologia* da Universidade Federal de Juiz de Fora, evento que foi promovido pelos próprios alunos da universidade. Instituição que tem como orientação a defesa da produtividade acadêmica abstrata, a representação da sociedade do trabalho dentro do delírio iluminista que chamamos universidade – que inicia já nas seleções entre os que estudarão e entre os que vão trabalhar em aplicativos, divisão que se dá através do vestibular, dispositivo perverso da educação brasileira. As reflexões que compõem este texto são resultado do contato com os professores que fazem parte de uma pequena exceção dentro do academicismo, alguns poucos que não estão preocupados com quantidade de publicações, vencer eleições ou até mesmo discussões em reuniões de departamento: o objetivo destes professores é transmitir a Teoria Crítica. Manter acesa a chama da crítica, justamente nesse momento em que vivemos um grande velório compartilhado da humanidade, foi algo feito por estas pessoas. Certamente, sem eles, não teria sido possível escrever este artigo.

Portanto, neste momento de velório coletivo da humanidade, onde perdemos nossa sensibilidade de maneira completa e vivemos uma passividade melancólica, assistindo ao desastre social-ecológico até que sejamos ceifados finalmente

pela catástrofe climática, é difícil não lembrar de Mark Fisher (2020) e sua insistência em alertar sobre o afinco/empenho do sistema capitalista em desassociar a depressão da política. Assim como o profeta bíblico Jonas, que tenta fugir de uma missão de Deus e é punido sendo devorado por um peixe gigante, nós recebemos uma missão, que veio de uma entidade muito mais poderosa do que Deus, o Deus-dinheiro.

A grande lição bíblica da história de Jonas está ligada ao aspecto mais fundamental do cristianismo, aquilo que o transformou num dos mais fortes pilares da sociedade do trabalho, e, atualmente, se encontra nas profundezas do inconsciente do sujeito automático; aquilo que os protestantes abraçaram com toda a força: a devoção ao sofrimento. O sacrifício em vida, assim como fez Jesus: "Pois, como Jonas esteve três dias e três noites no ventre da baleia, assim estará o filho do Homem três dias e três noites no seio da Terra" (Mateus 12:40). Jonas somente foi liberado de dentro do estômago do animal após prometer a Deus, de maneira bastante objetiva, o sacrifício de sua vida, e ainda sendo grato por isso:

Mas eu, com cântico de gratidão,
Oferecei sacrifício a ti
O que eu prometi
Cumprirei totalmente.
A salvação vem do Senhor (Jonas 1:21).

O entendimento de que apenas através do sofrimento seria possível saborear a boa vida no paraíso – enquanto neste mundo nós podemos esquecer que vamos morrer – talvez seja uma das missões que o Deus-dinheiro exige de nós. Uma das mais importantes, se não a mais. A grande questão que este artigo pretende explorar é a possibilidade de eventualmente nos lembrarmos da nossa própria morte. Como apontou Deleuze (2010), o que há de extraordinário em Freud é o fato da beleza e do horror dividirem um mesmo lugar. Portanto, lembrar da morte é também lembrar da vida. Essa possibilidade de lembrança ocorre no momento em que perdemos, ainda que brevemente, a dimensão mais importante da dominação impessoal característica da totalidade autoritária da valorização do valor: o tempo. Quando perdemos aqueles que amamos e nos encontramos em absoluto desamparo, a ditadura do tempo abstrato é balançada – suas grades podem entortar por algum tempo. Safatle faz uma importante observação em relação à potencialidade revolucionária do desamparo:

O desamparo produz corpos em errância que, desprovidos de sua capacidade de estabilizar, *são obrigados a reconfigurar a partir de outras bases que não aquelas que faziam parte de seu processo de inscrição em uma totalidade* (Safatle, 2016, p. 12; grifos do autor).

Essa totalidade podemos chamar de modernidade: o momento da história em que prevalece a forma-mercadoria. Por muito tempo através de sangue, atualmente através de regressões psíquicas que nos surpreendem cada vez mais, principalmente na mentalidade da sociedade em geral.

Freud detecta esta possibilidade de ruptura com a coerção do trabalho, uma experiência tão frontal com a dor capaz de catalisar uma ruptura com o estado de coisas, quando ele afirma que “nunca nos ocorre considerar o luto como um estado patológico e encaminhá-lo ao tratamento médico, embora ele traga consigo sérios desvios quanto à conduta normal da vida” (Freud, 2019, p. 100). Ele deixa bem claro que quando estamos em um processo de luto nós podemos deixar de ser produtivos e, conseqüentemente, nos tornarmos os seres não-rentáveis e inválidos para a sociedade das mercadorias. De acordo com Lafargue (1883), vivemos em tocas subterrâneas do mundo das mercadorias e do trabalho, onde não percebemos o tempo e não enxergamos o céu, coisas que estão tão próximas mas também tão distantes: nós somos apenas as toupeiras que vivem se movimentando embaixo da terra. Talvez no momento do luto nós sejamos expelidos abruptamente de dentro desta toca, ou então, de dentro do estômago da baleia que engoliu Jonas. Mas é claro que, assim como somos jogados para fora pelo choque da morte de quem amamos, a gravidade – uma interessante analogia para o estado normal de coisas – rapidamente quer nos jogar de volta para o fundo da toca. Por esse motivo, existe um tempo limite de retorno ao trabalho quando um indivíduo se encontra em estado de luto.

Na sociedade do valor, os sentimentos e os afetos também custam dinheiro. Caso você não esteja apto para retornar ao trabalho, as possibilidades se estreitam: você pode morar na rua ou numa clínica de “saúde mental”. A verdade é que existe um tempo predeterminado para que a pessoa retorne, pois caso esse tempo fosse estabelecido pela própria pessoa, talvez ela não retornasse nunca mais ao trabalho. Por isso Freud (2019) afirma sobre o luto que “confia que terá sido su-

perado depois de certo tempo”. Afinal o que fazer com alguém que não supera um luto? Quem vai pagar o almoço desse alguém?

Kierkegaard (apud Safatle, 2016, p. 201), por motivos distintos, refletiu sobre este tema de uma maneira bastante instigante, dizendo que “um morto não retribui o amor que lhe portamos”. Safatle reinterpreta esta afirmação dizendo que “continuar a amar um morto, como em um luto que permanece em silêncio, sem nunca passar por completo, é a forma do amor que porta a esperança de relações que não se degradam pela mensurabilidade da equivalência ou na expressão dos interesses da pessoa” (Ibid.). Isto é, uma forma de sentir que faz parte da errância que o desamparo produz, que está para além de Alphaville¹, que está para além da valorização do valor.

Passar por um luto também pode ser uma terrível lembrança do fato de estarmos mortos. Vivemos dentro de uma certa sensação, muito bem definida por Calvino, de estar do lado de fora da história (Cf. Menegat, 2013). Essa é uma excelente ilustração do conceito de “dominação sem sujeito”, desenvolvido por Robert Kurz (1993). A estranha e amarga angústia, despertada ao nos depararmos com a morte, com a transitoriedade, pode nos recordar da morte do sujeito, anunciada já entre os linguistas que influenciaram Lacan, que afirmavam que o homem não fala, mas é falado. Kurz complementa essa provocação afirmando que o homem não atua de forma social, política e econômica, mas é “atuado”. Se também não pensa, é pensado. É automático e impessoal. Gostaria de fazer uma pergunta: quando o homem chora a falta de algum objeto de amor perdido, ele também é chorado? Talvez a transitoriedade, a falta, a morte, nos recorde do fato da impossibilidade de seguir vivendo dentro do capitalismo, de não mais ser possível apenas frear o trem a que chamamos de Progresso – ou tecnologia, ou sociedade do trabalho. É necessário explodir os trilhos do trem. Esse trem, que está mais para um trem-fantasma, já anda em tal velocidade que um simples freio não faria nem mesmo cócegas nessa máquina rumo ao colapso.

O luto talvez nos recorde do aspecto fantasmagórico da vida, dos gélidos vagões nos quais passamos nossas vidas, que compartilhamos com aqueles que amamos e que eventualmente podemos perder (ou sermos perdidos); e da verdade implacável de que não só não administramos nosso tempo como ele se desfaz em nossas mãos. Nas palavras de Kurz:

1

Enquanto a ditadura ainda estava na sua fase inicial no Brasil, Jean-Luc Godard lançou *Alphaville*, um filme que ilustra aquilo que Marcuse denominou racionalidade tecnológica, um mundo onde os sujeitos desconhecem sentimentos, o que existe é apenas a produtividade e o trabalho. Ironicamente, mais de 50 anos depois, nasceu no Brasil o condomínio Alphaville – inspirado na obra de Godard – que possui escolas, academias, shoppings, tudo dentro do condomínio, para que não seja necessário nem mesmo atravessar os seus muros para qualquer coisa que o fetichismo da mercadoria ordenar.

A vida fica lá fora – ou porventura em parte nenhuma, porque a cadência do trabalho rege interiormente todas as coisas. Até as crianças são domesticadas pelo relógio, para que um dia possam ser *eficientes*. As férias só servem para a recuperação da *força de trabalho*. E mesmo às refeições, nas festas e no amor, o ponteiro dos segundos faz tiquetaque na nossa cabeça (Kurz, 1999; grifos do autor).

O luto é uma lembrança da nossa morte em vida, de sermos os zumbis da sociedade das mercadorias mortas. E nada disso foi e nem aparenta uma futura elaboração.

Essa baleia que nos engole, que não nos permite enxergar o céu e as estrelas, que não nos permite contemplar o mar, uma baleia que nada nas profundezas do oceano, representa o caráter histórico da modernidade: a forma-mercadoria. Essa é a especificidade da sociedade em que vivemos. Aprendemos com Kurz que não existem dois conceitos de trabalho como argumenta certa tradição marxista: trabalho é justamente o conceito que generaliza toda e qualquer atividade humana – e é por este motivo que somos uma sociedade do trabalho, nós somos a partir do trabalho. O trabalho – ou o dinheiro ou a mercadoria – determina, quantifica e calcula até mesmo quanto custa a dor. No caso perda de um filho – que Freud via como uma das dores da alma mais intensas de se experienciar –, o luto custa 8 dias de trabalho a partir do momento do falecimento do familiar. Essa é a forma como nossas dores, por piores que sejam, são mensuradas e calculadas, como somos brutalmente dessensibilizados pela totalização da sociedade do valor.

Safatle (2019, p. 142) interpreta uma passagem muito interessante de *A Odisseia*, que propomos a reflexão à luz da crítica do valor:

Quando Ulisses chega enfim à sua casa, chega travestido, por Atenas, sob a forma de um velho mendigo. Na soleira da porta de casa estava seu cão, Argos. No momento de sua partida, Argos era um filhote. Agora, velho e pulguento, ele não tem força sequer para ficar em pé. No entanto, quando Ulisses aparece, Argos não tem dúvida. Ele o reconhece e levanta, mas não consegue correr em direção ao dono. Ulisses deixa escorrer uma lágrima ao vê-lo velho e enfraquecido. O cão, então, “passa à escu-

ridão da morte”, dirá Homero, como quem estava apenas à espera de um reencontro. O cão reconheceu Ulisses, mas sua mulher não. Mesmo depois de vê-lo recoberto em sua forma, após batalha com os pretendentes que haviam se apossado de sua casa, Penélope não está segura de ter a seu lado Ulisses, o marido pelo qual ela tanto esperou. Na verdade, Penélope precisa de uma prova, ela precisa testar a memória daquele que diz ser seu marido. É através da memória que se dará o reconhecimento, a partilha entre o certo e o incerto. Ulisses terá de mostrar que sabe do que afinal sua cama é feita. Ele precisará recitar, mais uma vez, as promessas de enraizamento que haviam constituído o leito que partilhara com a mulher. O reconhecimento aparece aqui como uma reconhecimento que se apoia na capacidade de síntese de memória. Mas, para o cão, Ulisses não precisou mostrar nada. Para além das aparências, o cão aparece na *Odisseia* como o único capaz de reconhecer algo como o “ser bruto” de Ulisses. Eis um detalhe que não deveria nos deixar indiferentes. Pois ele nos coloca uma questão: haveria algo em nós que só é reconhecido através dos olhos do que não é humano? Se nem o amor da mulher que sempre esperou tinha certeza, se apenas o cão tinha certeza, então poderíamos nos perguntar de onde vem a certeza do cão. Pois talvez ele encontrasse sua certeza no resto da animalidade que existe em nós, ou seja, naquilo que para um grego é inumano, naquilo que não porta a imagem do homem. Não deixa de ser irônico pensar que, ao voltar para casa depois de um tempo incontável de exílio, é a qualidade inumana que primeiro indica o retorno ao “meu lugar”. É isso que só é reconhecido entre os animais, ou seja, entre os que estão, de certa forma, aquém do homem, que funda um pertencimento singular. Aqui, a singularidade está vinculada à capacidade que tenho de saber deixar visível o que não é predicado de um ser humano, no sentido de não ser atributo de humanitas.

É interessante pensar o trecho de *A Odisseia* paralelamente ao conceito de sujeito automático, considerando os argumentos de Kurz acerca da busca constante de nossa validação e reconhecimento por parte dos demais sujeitos automáticos, inseridos dentro da forma-mercadoria, e cuja conse-

quência é a perda dos nossos problemas palavras, dos nossos sentimentos e da capacidade de expressá-los. É o fim da individualidade, como aponta Herbert Marcuse (2015), pois todos nós compartilhamos a mesma limitação, o mesmo desafio dado pelo Deus-dinheiro, a mesma baleia que nos engole e nos mantém reféns em seu estômago – que é a selva do valor. Os outros animais, que não possuem pretensões de se distinguirem dos demais animais, não reconhecem a selva do valor, não reconhecem a competição e a acumulação capitalistas. Portanto, eles são capazes de nos singularizarem, nós não somos sujeitos automáticos para eles; os sentimentos que eles têm por nós não são sentimentos que têm um custo, que estão na ordem do cálculo, da mensurabilidade.

Assim, os outros animais nos lembram daquilo que ficou para trás, mas possui importância fundamental caso se deseje, de fato, uma negação histórica do capitalismo – o que nunca foi visto, nem mesmo proposto, por nenhuma experiência da tragédia que se convencionou chamar “socialismo real”. Toda a tentativa de sociedade alternativa ao capitalismo que vimos até hoje não representou uma verdadeira sociedade alternativa, mas, sim, sociedades que prometeram cumprir aquilo que o capitalismo também prometeu e não pode cumprir, partindo da premissa que o marxismo tradicional considera fundamental: trabalho para todos e uma melhor distribuição do dinheiro, uma mais-valia de caráter mais brando.

Parece que os gregos nos deixaram um legado de podridão, exceto um deles. Diante da defesa unânime da racionalidade, Diógenes confrontava os fanfarrões de túnica que germinaram o que mais tarde Freud descreveu como a ditadura da razão. Se os gregos germinaram, certamente René Descartes foi a barriga de aluguel do bebê de Rosemary que representa a racionalidade tecnológica. Esse projeto pretendia representar a imagem do homem, mas Diógenes, insatisfeito, insistia: onde está o homem? Uma pergunta que, muito tempo depois, ainda continuamos a fazer, embora talvez com menos entusiasmo do que ele, pois sabemos que não encontraremos esse sujeito, esse homem, que seria o sujeito revolucionário. O proletariado luta pelos seus próprios interesses neste mundo fetichista, não apenas com uma desistência objetiva de mudar o estado das coisas, mas também se adaptando de maneira perversa e autofágica às relações sociais e subjetivas do mundo dos zumbis das mercadorias e dos restos das mercadorias mortas que nos cercam, como as ilhas de plástico.

Sobre estas, não precisamos nos lamentar, ao menos aqueles que ainda não desaprenderam a pensar.

REFERÊNCIAS

Bíblia. *Bíblia Sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Revista e Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2006.

Freud, Sigmund. Luto e melancolia. *Neurose, psicose e perversão* (Obras incompletas de Sigmund Freud, 5). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

Safatle, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, 2010.

Lafargue, Paul. *O direito à Preguiça*. 1883. The Marxists Internet Archive. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/lafargue/1883/preg/index.htm>

Kurz, Robert. *Dominação sem sujeito: sobre a superação de uma crítica social redutora*. 1993. The Marxists Internet Archive. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/kurz/1993/mes/90.htm>

Kurz, Robert. *Manifesto contra o trabalho*. 1999. Krisis – Kritik der Warengesellschaft. Disponível em: <https://www.krisis.org/1999/manifesto-contr-o-trabalho/>

Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. São Paulo: Edipro, 2015.

Menegat, Marildo. A crítica do valor bate à sua porta. In: Oliveira, Pedro Rocha de; Brito, Felipe. *Até o último homem: visões cariocas da administração armada da vida social*. São Paulo: Boitempo, 2013.