

Fundação Biblioteca Nacional

Ministério da Cultura



Programa Nacional de Apoio à Pesquisa
2006

Programa Nacional de Apoio à Pesquisa

Fundação Biblioteca Nacional - MinC

Weber Alves Junior



Os degenerados são o sal da terra

2007

AGRADECIMENTOS

A Eliane Perez por estar sempre disponível para esclarecer dúvidas. Sempre simpática, extremamente atenciosa, nunca deixou de atender com muito desvelo às indagações e demandas suscitadas pelo trabalho.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| Apresentação | 5. |
| 1. Arquitetura do “eu” na sociedade capitalista | 11. |
| 2. Os “Loucos” | 25. |
| 3. Os Hoboes e/ou Tramps | 41. |
| 4. Os suicidas | 56. |
| 5. Conclusão | 72. |
| 6. Bibliografia | 73. |

Apresentação

“A revolta é impopular, e é fácil perceber porquê. Mal nós a definimos, provocamos logo as medidas aptas a contê-la. O homem prudente evita definir-se como revoltado, coisa que pode significar a sua sentença de morte”

- Alexander Trocchi -

“O verdadeiro revolucionário é um ilegal por excelência. O homem que ajusta seus atos à Lei poderá ser, no máximo, um bom animal domesticado”

- Ricardo Flores Magón -

Em 1909 o psicanalista Otto Gross (1877-1920) escreveu um opúsculo de pouco mais de cem páginas intitulado “*As inferioridades psicopatológicas*”. Ao que parece o texto era uma espécie de resposta a seu pai, o criminologista Hans Gross. O velho Gross havia concebido em seu “*Degenerescência e deportação*” (1905) a idéia de que os sujeitos de mentes degeneradas deveriam ser deportados para colônias bem longe da civilização. O importante é que eles pudessem ser excluídos impedindo uma mistura que certamente colocaria a raça humana em perigo de degenerescência. Hans Gross entendia que as prostitutas, os homossexuais, os vagabundos, os revolucionários, os anarquistas e toda uma gama de sujeitos “anormais” ou desajustados deveriam ser levados para algum lugar do sudoeste da África, ou para alguma ilha dos mares do Sul. Estes eram, no seu entender, degenerados.

Otto Gross, certamente um degenerado aos olhos do pai, insurgi-se contra essa idéia e afirma em seu trabalho de 1909 que os degenerados são a matéria-prima das evoluções que estão por vir. Para Gross filho o limite entre a genialidade e a degenerescência é tênue. É o gênio que representa a via de emancipação do homem e Gross observa a profunda ligação entre degenerescência, a produtividade e a inovação. É nesse sentido que a decadência é interpretada aqui como fermento para construção de uma nova realidade. Assim Otto Gross pode afirmar que “os degenerados são o sal da terra”.

A postura revolucionária o próprio psicanalista vai assumir, não apenas na sua produção intelectual, mas, igualmente, em sua trajetória existencial. Repudiando a *weltanschauung* burguesa, Gross encarnará o protótipo do *outsider*. Frequenta todos os círculos da contracultura, torna-se um ávido consumidor de drogas e grita a plenos pulmões a favor da liberação sexual. Afirma a idéia de retorno ao matriarcado como única possibilidade de extinção da família burguesa, sustentáculo de uma sociedade baseada no princípio do patriarcado. Para Gross é esta sociedade a responsável pelas guerras, neuroses, opressões sociais e outras mazelas. Não tarda para que Otto Gross seja considerado indivíduo perigoso para Freud e sua horda selvagem. Enquanto o mestre demonstra preocupação em fazer da psicanálise uma ciência respeitada no meio intelectual, o discípulo pretende que a psicanálise seja, justamente, uma arma contra a moral burguesa e conservadora, portanto, um instrumento para a revolução futura.

Estamos diante de dois mundos visivelmente opostos. De um lado o ultraconservadorismo burguês de Hans Gross e de outro a postura vanguardista de seu filho Otto Gross. De um lado, o cidadão comum, o indivíduo saudável, o defensor da moral, da família, do “certo”, do êxito individualista. Na sua antípoda o maldito, o louco, o imoral, o “decadente”, o fracassado.

Nossa idéia se fundamenta nessa oposição. Para alguns o drogado, o fracassado, o louco, o suicida, o melancólico, o vagabundo são produtos de um capitalismo neoliberal selvagem que, na exigência de um certo triunfo material e existencial, institui uma competição violenta, brutal, estabelecendo uma espécie de darwinismo social em que vence o mais forte, produzindo assim sujeitos “derrotados”. Entretanto, gostaríamos de pensar na categoria do *outsider*, como oposição a uma certa visão de vida. Àquela

professada pelo liberalismo, capitalismo e burguesia. Como argumenta com acuidade Tomaz Tadeu da Silva,

A presente ofensiva neoliberal precisa ser vista não apenas como uma luta em torno da distribuição de recursos materiais e econômicos (o que também ela é) e nem como uma luta entre visões alternativas de sociedade (idem), mas sobretudo como uma luta para criar as próprias categorias, noções e termos através dos quais se pode nomear a sociedade e o mundo. Nesta perspectiva, não se trata apenas de denunciar as distorções e falsidades do pensamento neoliberal, tarefa de uma crítica tradicional da ideologia (ainda válida e necessária), mas de identificar e tornar visível o processo pelo qual o discurso neoliberal produz e cria uma “realidade” que acaba por tornar impossível pensar e nominar uma outra “realidade”. O que estamos presenciando atualmente é um processo no qual o discurso liberal acaba por fixar a nós próprios como sujeitos sociais. (1)

Essa “realidade”, podemos afirmar sem erro, reconhece certas práticas de existência como as únicas legítimas. Tudo que circular fora de uma determinada esfera, é identificado como anormalidade, escândalo e ignobilidade. Basicamente duas posturas soerguem-se deste fato. Uma delas tenta “recuperar” o indivíduo que trafega fora desta esfera. A psicologia, a psiquiatria, a medicina, a higiene, a assistência social, entre outras práticas, buscam “curar” o “doente” do mal que, ao atingí-lo, o obriga, justamente, a mover-se fora da esfera de “normalidade”. A cura nesse caso passa necessariamente pela obrigação de trazer o sujeito para o lado saudável e decente da vida. Os parâmetros do lado saudável e decente jamais são colocados sob prova. A outra postura, é a de excluir, rejeitar, desprezar, amaldiçoar, ridicularizar e estigmatizar os indivíduos. Já que não se pode recuperá-los, que sejam bem identificados, rotulados e colocados a uma certa distância para não importunar os cidadãos de bem. De preferência que a própria arquitetura urbana se encarregue de escondê-los, e, não sendo isso suficiente, que se crie dispositivos legais e estabelecimentos de reclusão próprios para restringir a circulação dessa gente. E aqueles que, por ventura e azar, despontarem subitamente diante de um homem respeitável e sua digna família, que sejam exibidos como antítese do caminho correto para que seus filhos aprendam desde cedo a discernir o que é certo e o que é errado, o que é bom e o que é mal, o que é verdade e o que é mentira, o que é limpeza e o que é sujidade, o que é regra e o que é exceção.

A mesma “realidade” que estabelece a esfera do que é normalidade, institui uma “pedagogia da felicidade” doutrinando os sujeitos e instruindo-os a como alcançar uma vida plena, feliz, repleta de êxitos, saudável, o modelo exemplar do universo burguês. É notório, por exemplo, a multiplicação dos livros de auto-ajuda. As livrarias já reservam uma seção especial para tais receituários. Podemos encontrar livros que ensinam como enriquecer, como se tornar um homem de sucesso, como ter uma memória “turbinada”, como encontrar a verdadeira felicidade, enfim, uma série infindável de publicações destinadas a auxiliar os indivíduos a se adaptarem melhor a nossa maravilhosa existência.

Temos, portanto, dois pólos que são apresentados como antagônicos. Um seria o lado negativo do outro. Devemos nessa vida alcançar apenas um lugar, apenas um modelo de ação, somente um atracadouro para a nossa carcaça, unicamente uma direção para nossos passos. Aqui, o “desvio” é mentira. É exatamente essa idéia sedimentada no âmago de nossos neurônios, tão fixada em nossa pele que um movimento para extraí-la nos deixaria em carne viva, que queremos combater. Pensamos, ao contrário, que os chamados *outsiders* não são a escória do capitalismo, espécie de sub-produto daquilo que não funcionou a contento, exemplo de resto manufaturado pela exclusão imposta pelo liberalismo. Ao contrário, queremos pensar o “marginal” como afirmação da negação do capitalismo. Ser “outro” não é não ser. É, sim, dizer um não a um tipo de existência medíocre, reforçada por atividades medíocres, balizada por uma realidade empobrecida, regulada pelo suposto conforto da comodidade burguesa.

A literatura pode nos fornecer uma vasta multidão de personagens que, ao trafegar fora dos padrões da “normalidade”, afirmam sua especificidade enquanto sujeitos contestadores de um certo modo de existência. Escolhemos três “categorias” para desenvolver nossas idéias. Os “loucos”, os *Hoboes* e os suicidas.

São vastos os modos de ser que contestam o *status quo* erigido pelo pensamento burguês-liberal. Escolhemos três categorias que, ao seu modo, exemplificam e sustentam o que vimos falando acima: o suicida, o “louco” e o hobo. Cada qual, a sua maneira, reinventa a existência e se autoriza um destino que se opõe àquele do cidadão médio. Seja pelo suicídio que contesta com a morte a permanência no jogo de cartas marcadas da subsistência, seja através do delírio reestruturador da realidade, seja pela incapacidade/capacidade de se fixar num lugar, estabelecer família, ter um emprego,

estes sujeitos trafegam fora do se convencionou chamar normalidade. Se o rótulo de “anormais” se lhes aplica, é porque supõe-se a norma. Não se trata, para nós, de um outro negativo, mas de uma afirmação da diferença que se faz contestação.

Dividiremos nosso trabalho em quatro capítulos – excetuando a introdução e a conclusão. No primeiro capítulo pretendemos levantar uma crítica da ideologia instituída pelo sistema capitalista. Tal sistema engendra uma verdade ideológica que é perpetuada por um determinado grupo que, ao reproduzir seus ditames, estabelece um princípio único de perceber a vida. Não teremos uma teoria que norteará nosso capítulo. Ao invés, pretendemos usar vários autores e nos deixar guiar por um ódio sempre crescente em relação ao *establishment* burguês-capitalista. No segundo capítulo trataremos dos chamados “loucos”, “doidos”, psicóticos, esquizofrênicos, investigando a maneira peculiar de construção de um pensamento anti-burguês que, freqüentemente, é acusado de fuga da realidade. Quando se torna perigoso é encarcerado, pois não queremos contaminar nossos lindos filhos. Aqui nosso guia será Antonin Artaud. No terceiro capítulo, "Os Hoboes", vamos demonstrar como essa categoria prefere trocar uma vida sem raízes de andarilho pelo conforto do lar e emprego fixo. Os autores que nos conduzirão serão, Josiah Flynt, W.H. Davies e Jack London. Por fim vamos tratar do tema do suicídio, apresentando vários escritores e pensadores que encurtaram sua existência e que afirmaram a legitimidade da idéia do suicídio.

Para finalizar queremos fazer das palavras de Randolph Bourne (1886-1918) nossas próprias palavras:

My path will be on the outside of things, poking holes in the holy, criticizing the established, satirizing the self-respecting and contented. Never being competent to direct and manage any affairs of the world myself, I will be forced to sit off by myself in the wilderness, howling like a coyote that everything is being run wrong. (2)

CITAÇÕES

1. SILVA, Tomaz Tadeu. *A nova direita e as transformações na pedagogia da política e na política da pedagogia*. IN: Gentili, Pablo A. & Silva, Tomaz Tadeu da. (Org.). *Neoliberalismo, qualidade total e educação. Visões críticas*. Petrópolis: Vozes, 1998. 16p.
2. CHURCHILL, Allen. *The improper bohemians*. New York: E.P. Dutton & Company, 1959. 118p.

1. Arquitetura do “eu” na sociedade capitalista

OURO DE TOLO

Eu devia estar contente
Porque eu tenho um emprego
Sou o dito cidadão respeitável
E ganho quatro mil cruzeiros por mês

Eu devia agradecer ao Senhor
Por ter tido sucesso na vida como artista
Eu devia estar feliz porque
Consegui comprar um Corcel 73

Eu devia estar alegre e satisfeito
Por morar em Ipanema
Depois de ter passado fome por dois anos
Aqui na Cidade Maravilhosa
Eu devia estar sorrindo e orgulhoso
Por ter finalmente vencido na vida
Mas eu acho isto uma grande piada
E um tanto quanto perigosa

Eu devia estar contente
Por ter conseguido tudo que eu quis
Mas confesso abestalhado
Que eu estou decepcionado

Porque foi tão fácil conseguir
E agora eu me pergunto: E daí?
E tenho uma porção de coisas grandes
Prá conquistar, eu não posso ficar aí parado

Eu devia estar feliz pelo Senhor
Ter me concedido o domingo
Prá ir com a família ao jardim zoológico
Dar pipoca aos macacos

Ah, mas que sujeito chato sou eu
Que não acha nada engraçado
Macaco, praia, carro, jornal, tobogã
Eu acho tudo isso um saco

É você olhar no espelho
Se sentir um grandessíssimo idiota
Saber que é humano, ridículo
Limitado, e que só usa dez por cento de sua
cabeça-animal

E você ainda acredita que é um doutor
Padre ou policial

E que está contribuindo com sua parte
Para o nosso belo quadro social

Eu é que não me sento
No trono de um apartamento
Com a boca escancarada
Cheia de dentes, esperando a morte chegar

- Raul Seixas -

Um dos objetos de maior controvérsia na história das idéias é sem dúvida o de como se forma a personalidade do sujeito humano. Seria esta produto do meio ambiente – família, escola, grupos sociais, cultura – ou seria fruto da herança genética do sujeito? Uma pessoa, por exemplo, autoritária, possessiva e com baixa resistência à frustração agiria desta maneira em função do modo como foi criada ou por trazer em sua bagagem genética todos esses traços? Ou ainda, seria a personalidade uma combinação de genes e influência do meio ambiente? A resposta a esse enigma continua motivando virulentas discussões entre os defensores de ambas as partes. O que nos parece certo é que a chegada de um novo ser preenche um espaço na dinâmica familiar e esse espaço é construído a partir do lugar que a família ocupa no tecido social. O novo ser é um prolongamento da família e esta incumbir-se-á de comissioná-lo com um encargo nem sempre transparente. O desejo dos pais será projetado no recém nascido. Se para esse novo ser já há um esboço de história que o antecede, para a família que o sustenta e o nomeia também há precedentes. A família não evolui no vácuo. Os pais de nossos pais de nossos pais etc. são herdeiros-protagonistas-perpetuadores da sociedade que os pariu. Se ao longo das décadas testemunhamos inúmeras mudanças, revoluções culturais, códigos de comportamento substituídos, e novas invenções que vão alterando nosso cotidiano, podemos também sustentar que outros códigos permaneceram intactos. O imaginário que povoa as famílias no que diz respeito ao sentido dela própria, de seus rebentos e de seu lugar no mundo pouco se alterou nos últimos tempos. Como nos mostra David Cooper, a família tem um papel preponderante na indução das bases do conformismo.

a maioria das pessoas do Primeiro-mundo submete-se a este assassinato crônico do *self* com apenas um fraco murmúrio de resistência, rapidamente esquecida. Como é evidente, a compensação por se estar assim fora de si é considerável: pode-se ficar rico, ou no mínimo, abastado; pode-se, dirigir uma grande empresa ou um grande Estado, pode-se, até, em nome de valores normais, regozijar-se com a devastação ecológica de grandes áreas da superfície terrestre. (1)

O assassinato a que Cooper se refere é justamente a subtração da subjetividade em nome de ideais que são ideologicamente “plantados” pela família. Aprendemos desde cedo a nomear quem somos, o quê somos e para onde vamos. A primeira imagem que vemos refletir no espelho é fabricada pela família, entretanto esta é um reflexo de um espelho maior: a ideologia burguesa.

Chamamos aqui de ideologia burguesa um conjunto de conceitos que são entendidos por toda sociedade como Verdade absoluta e parâmetro de comportamento para os indivíduos que nela transitam. Assim como o cristão não consegue pensar na possibilidade da inexistência de Deus, nossos sujeitos sociais não conseguem pensar a existência a partir de um outro lugar que não tenha como referência tais Verdades.

No livro “*A construção social da realidade*”, Peter Berger e Thomas Luckmann, nos ensinam como determinadas comportamentos adquirem o caráter de verdade. Segundo estes autores é a realidade da vida cotidiana que se apresenta como realidade por excelência. Determinadas categorias de ações, idéias e interpretações da nossa existência seriam institucionalizadas e ganhariam a aura de verdades absolutas.

Uma segunda conseqüência é o fortalecimento do tradicionalismo nas ações institucionalizadas que são assim legitimadas, isto é, o reforço da tendência inerente da institucionalização à inércia. O hábito e a institucionalização limitam por si mesmos a flexibilidade das ações humanas. As instituições tendem a perdurar, a menos que se tornem “problemáticas”. As legitimações supremas reforçam inevitavelmente esta tendência. Quanto mais abstratas são as legitimações menos probabilidade têm de se modificarem de acordo com as exigências pragmáticas variáveis. Se existe a tendência a deixar tudo continuar como antes, esta tendência é evidentemente fortalecida se houver excelentes razões para assim proceder. Isto significa que as instituições podem perdurar mesmo quando, aos olhos de um observador externo, perderam sua original funcionalidade ou praticabilidade. As pessoas fazem certas coisas não porque dão resultado, mas porque são certas – isto é, certas em

termas das supremas definições da realidade promulgadas pelos especialistas no universal. (2)

Demonstrando que há uma dialética entre o homem, construtor do mundo e o universo construído por ele, quer dizer, uma reciprocidade de um sobre o outro, os autores sublinham com propriedade o fato de que o sujeito ao nascer é precedido pelo social que já o aguarda para transformá-lo em alguém pertencente a uma certa ordem cultural. Através da socialização primária e da socialização secundária ele irá aprender todas as regras e, certamente, introjetará um ideal de ego condizente com sua cultura. Como Freud nos ensinou, ao se submeter à lei dessa cultura o sujeito terá como valores àquilo que foi transmitido pelos seus pais. Portanto seu ideal de ego será aquele do Outro social.

O desejo do homem em deixar herdeiros nada mais é do que o anseio de perpetuar sua história no planeta Terra. Este pequeno ser que chega deverá reescrever a trajetória de seus progenitores superando todos os buracos que ficaram incompletos no caminho traçado por estes. Calligaris acentua com presteza o que por ora afirmamos, quando tece seu comentário sobre a época da infância e seu lugar no imaginário social:

A infância não oferece só um prazer estético: a imagem da felicidade infantil tem também outra função. Essas crianças felizes são também encarregadas de dar um sentido a nossa corrida social – garantindo que, embora incompleta, ela será continuada. Elas são as herdeiras de nossos anseios, de nossa insatisfação constitutiva.

Portanto nos deleitamos na imagem de sua felicidade, como se esta nos consolasse de nosso fracasso. Ou, melhor ainda, como se demonstrasse nosso sucesso: fracassamos nós, mas elas são felizes e seguirão sendo, dando assim completude a nossas falhas.

Por isso mesmo precisamos lutar para que nossos anseios passem para elas nas melhores condições possíveis, ou seja, com a maior chance de serem satisfeitos por elas no futuro.

Paradoxalmente, as crianças devem ao mesmo tempo ser felizes e se preparar ativamente para conseguir tudo o que nós não conseguimos. A transmissão dessa tarefa é crucial, constitutiva da infância moderna, que portanto não é só imagem estática de felicidade, mas uma espécie de promessa. (3)

Cria-se, por conseguinte, um ciclo. Nascemos, somos acolhidos e preenchidos com o desejo de nossos pais que por sua vez são representantes da ordem social que os acolheu. Mais tarde estaremos exercendo esse mesmo papel que por eles foi cumprido. O imaginário social fica assim perpetuado. Entretanto, é fundamental nos indagarmos

justamente que tipo de ideal e que tipo de idéias acabam por ser perpetuadas dentro do quadro que descrevemos aqui. Acreditamos que a frase “vencer na vida”, carrega um sentido bastante significativo desse ideal. E é, certamente, com o advento do capitalismo e, principalmente, com seu desenvolvimento na era industrial e com o mundo criado a partir desse evento que podemos entender melhor todas as nuances do que afirmamos aqui.

Com o enfraquecimento do feudalismo e o surgimento de uma nova classe de trabalhadores que divisavam na ascensão econômica e social um novo patamar para suas existências, fato inédito até então, pois a linhagem sanguínea já demarcava o universo do indivíduo, essa nova classe celebrou o novo momento histórico como o prisioneiro comemora o dia de sua liberdade. Comparado àquele passado, o presente parecia prometer um novo amanhecer repleto de novas possibilidades.

Desde que estamos falando sobre o surgimento do capitalismo como determinante para o surgimento de um novo imaginário social, cabe neste lugar a definição do termo. O “*Dicionário do pensamento marxista*” diz:

Denominação do modo de produção em que o capital, sob suas diferentes formas, é o principal meio de produção. O capital pode tomar a forma de dinheiro ou de crédito para a compra da força de trabalho e dos materiais necessários à produção, a forma de maquinaria física (capital em sentido estrito), ou, finalmente, a forma de estoques de bens acabados ou de trabalho em processo. Qualquer que seja a sua forma, é a propriedade privada do capital nas mãos de um classe, a classe dos capitalistas, com a exclusão do restante da população, que constitui a característica básica do capitalismo como modo de produção. (4)

A sociedade de classes tal qual introduzida pelo capitalismo, gera basicamente duas categorias: os que têm a propriedade e o capital e os que não o possuem. A partir desse momento vão surgir várias atitudes diante desse novo quadro. A principal delas e mais comum é a de, justamente, “vencer na vida”, ou seja, passar para o lado dos que possuem o capital e a propriedade privada. O sonho dos chamados menos “privilegiados” é poder ver o filho se tornar um doutor, um advogado, um militar, um economista ou qualquer outra carreira que permita a família quebrar sua maldição “hereditária” de classe subalterna. Casado, chefe de família e agora possuidor de um trabalho que marca indelevelmente uma diferença social para seus predecessores, esse indivíduo poderá se regozijar por ter passado para o outro lado da vida. Possivelmente

escreverá suas memórias relatando todo esforço feito pelos seus pais “operários” no intuito de levar seu filho para o paraíso da classe média, ou então lembrará sempre a seus filhos da origem humilde dos avós e de como o esforço daqueles foi determinante para família estar agora sentada confortavelmente abrindo todos aqueles presentes de natal. Dito isto, insistirá na importância de ser alguém na vida, para que seus novos representantes não retrocedam e não tenham que passar pelas humilhações que os avós passaram outrora. Enquanto saboreiam um ou outro prato da farta ceia de natal, esse belo chefe de família chama a empregada doméstica para que ela possa servir a sobremesa, sem esquecer, obviamente, de tecer um comentário pejorativo a essa trabalhadora braçal, talvez algo a respeito da preguiça, falta de zelo ou de como ela ganha muito para fazer só esse “servicinho” Essa doméstica que ocupa agora o mesmo lugar social que outrora ocupou sua mãe.

Se o sujeito já detém o capital a atitude será de mantê-lo, ampliá-lo e deixar o mesmo como herança para seus descendentes, esperando que estes tenham o bom senso de, no mínimo, não deixar que o nível social da família decline. Uma boa educação, melhores escolas possíveis e a facilidade de poder pagar e comprar tudo para essas criaturas, já deixa uma certa vantagem para esses herdeiros abastados enquanto mantenedores de um certo lugar social.

Ainda uma outra atitude, é a de virar as costas aos valores edificados pelo capitalismo e seguir um outro caminho que afirme uma diferença e desconheça a legitimação e verdade que esse sistema constrói com tão veemência. Essa escolha como veremos, é quase sempre reconhecida como fracasso individual, salvo em alguns casos que, ainda assim costumam ser considerados bizarros. Um desses que nos vêm à mente é o do escritor Scott Nearing (1883-1983). Cansado de viver sob uma cultura pautada por valores capitalistas, Scott e sua esposa decidiram adquirir uma propriedade rural e viverem apenas do que produziam em suas terras. Essa experiência culminou no livro *Living the good life*, editado em 1954. Assim que lançado, o livro foi saudado como um novo *Walden*. Como o livro de Thoreau, *Living a good life* lida com a tentativa de elevar a existência moral e social. Como alguém, se perguntava Nearing, pode encontrar liberdade econômica, política e espiritual numa cultura fragmentada e controlada por uma classe dominante? Mais do que um padrão de vida fértil em valores simples e de bem pessoal e social produtivos, a resposta estava na construção de um modelo cultural

alternativo que desafiasse as fundações econômicas e morais da cultura capitalista.

Helen Nearing, esposa de Scott, relata

As vegetarians, we raised our own food, ate it and enjoyed excellent health. We cut our own firewood, cooked and heated with it. We built up the top soil by adding compost and other organic matter, drained and filled in swamps, dug a pond, thinned and weeded our wood lot, clearing some additional acres from which we could cut hay, and built a sun-heated greenhouse which extended our season garden greens by several months. (5)

Contemporâneo ao casal Nearing encontramos o inesquecível Theodore Kaczynski, mais conhecido pela alcunha de Unabomber. Também adepto da vida simples e distante da tribulação do caos urbano e nutrindo um ódio incomensurável pela sociedade industrial e seus representantes, Unabomber não apenas buscou uma vida alternativa àquela sustentada pelo capitalismo como tratou de enviar algumas bombas pelo correio para os indivíduos que, segundo ele, eram cúmplices e responsáveis pelas mazelas da sociedade tecnológica.

A natureza, por várias razões, constitui um perfeito contra-ideal, perante a tecnologia. A natureza (o que está fora da esfera do poder) opõe-se totalmente à tecnologia (que visa expandir indefinidamente o poder do sistema). Quase toda a gente está de acordo para celebrar a beleza da natureza, sendo evidente que esta exerce uma extraordinária atracção. Os ecologistas radicais propõem desde já uma ideologia que exalta a natureza e combate a tecnologia. Para se proteger a natureza, não é necessário qualquer utopia quimérica ou um qualquer novo tipo de ordem social. A natureza cuida de si própria: é uma criação espontânea que existiu muito antes de existirem homens, com ela coexistindo durante inúmeros séculos muitos tipos de sociedades humanas sem lhe afligirem prejuízos irreparáveis. (6)

Como dissemos anteriormente, todavia, a atitude mais comum do indivíduo sujeito ao sistema capitalista é a de nivelar-se ao patamar do proprietário do capital. Mesmo que não seja comprando a força de trabalho, obtendo materiais necessários à produção ou a maquinaria física. Nesse caso é o dinheiro e os bens materiais que serão objetos de desejo para quase todos que almejam atingir esse patamar. Grosso modo podemos dizer, como Freud, que o novo mundo é o do dólar, ou seja, do dinheiro. Nosso modo de vida gira em torno da moeda.

É importante que saibamos nos situar diante das afirmações que tecemos até aqui. Uma das questões que se faz necessária é a que diz respeito a nossa era. Ainda que posto um certo contraste entre o detentor do capital e aquele que não o possui, condição básica do capitalismo, sabemos que vivemos um período que, segundo vários autores, guarda certa ruptura com primeiro momento do capitalismo. Segundo Ernest Mandel em sua obra “*Capitalismo Tardio*”, o capitalismo aparece como uma sucessão de movimentos cíclicos. O autor destaca que este seria o quarto período deste sistema. O primeiro tempo seria compreendido entre o fim do século XVIII e a crise de 1847 quando surge paulatinamente a máquina a vapor de fabricação artesanal. O segundo período vai de 1847 até o início da década de 90 do século XIX, estimulado pelo advento da máquina a vapor mecânica. O terceiro período vai do início de 1890 até a Segunda Guerra Mundial assinalado pela aplicação dos motores elétricos e de combustão a todas as atividades industriais. O quarto período se iniciou na América do Norte em 1940 e por volta de 1945/1949 nos outros países imperialistas e foi caracterizado pelo controle generalizado das máquinas por meio de aparelhagem eletrônica – assim como pela introdução gradual da energia nuclear. Essa última etapa foi referente à revolução tecnológica e é justamente ela que ficou conhecida como capitalismo tardio. Alguns ainda a chamam de Pós-modernidade, alta modernidade, sociedade do espetáculo, era da informação, entre outros epítetos. A idéia principal é que houve uma mudança de paradigma da modernidade para pós-modernidade. Ainda assim, há controvérsias quanto a esse tema. Não há dúvidas que houve realmente uma mudança do começo do século XX até os dias de hoje no que se refere à sociedade e a nossa existência. No entanto o sistema capitalismo continua, não obstante alguns o chamem de capitalismo tardio. E este sistema continua produzindo um determinado tipo de sujeito. Na verdade o capitalismo parece reinar absoluto nessa sua fase hodierna. Com a queda do muro de Berlim, simbolizando todo declínio da utopia comunista, e até mesmo de toda “macro utopia”, restou ao gênero humano chafurdar-se nos bens de consumo, no conforto e nos símbolos materiais de poder social. O que houve, em verdade, foi uma agudização nas mesmas mudanças ocorridas com a revolução industrial. Agora para o sujeito pós-moderno, o consumo significa também o “vencer na vida”, desde que esse consumo seja conferido como símbolo de status. O carro novo, as roupas de grife, o computador e o celular de última geração, o home theater, o fim de

semana em algum balneário concorrido, pessoas com boa aparência, o lugar da moda. Tudo que puder ser prova de que se é bem sucedido se transforma em objeto de desejo. Faz-se imperativo que o sucesso seja alcançado.

Percebemos, por exemplo, a proliferação dos livros de auto-ajuda nas prateleiras das livrarias, jornaleiros, supermercados e demais lojas. Alguns títulos são sugestivos: “A ciência do sucesso”, “Como conseguir dinheiro”, “Os segredos da mente milionária”, “O motorista e o milionário – uma história sobre as escolhas que nos levam ao sucesso ou ao fracasso”, “Deus quer que você seja milionário! – seja rico espiritual e financeiramente”, “Criando riqueza e prosperidade – como ter sucesso em todas as áreas de sua vida”, “Como manter a carreira em ascensão”. A maioria deles e, nos arriscamos a dizer, talvez todos, martelam na mesma tecla: “vencer na vida”, e, óbvio, tal feito está sempre ligado à obtenção de uma significativa soma de dinheiro. A pedagogia do sucesso e felicidade passa necessariamente pelo lucro e poder econômico. Alguns desses pedagogos chegam a fazer uma apologia ao dinheiro que beira a canonização dos santos da Igreja.

O homem que tem tudo o que deseja para viver em sua plenitude é um homem rico, e para isso tem de ter muito dinheiro. A vida evolui de tal modo e tornou-se tão complexa que o mais comum dos homens precisa ter muita riqueza para viver de um modo que pelo menos se aproxime da realização plena. Todo mundo deseja explorar ao máximo seu potencial. Esse desejo de realizar as possibilidades inatas é inerente à natureza humana. Ter sucesso é ser tudo o que desejamos ser, só conseguimos isso fazendo uso de alguns bens materiais e só podemos usar livremente esses bens se formos suficientemente ricos para comprá-los. Portanto, o essencial é compreender a ciência de ficar rico (7)

Uma das questões abordadas por Mike Featherstone em seu livro “*Cultura de Consumo e pós-modernismo*”, é a possibilidade da lógica do consumo apontar, entre outras coisas, para o fato de que as pessoas se utilizam da mercadoria para desenvolverem vínculos e imporem distinções sociais. A própria pesquisa de mercado distingue o público A, do público B, do público C e do público D. A mesma mercadoria é fabricada adequadamente em função desse público. Desde o carro zero quilômetro ao carro usado, desde o celular que fotografa, contém MP3, possui filmadora e internet até o celular simples que tem função básica de telefonar, desde a roupa cara de boutique até

sua réplica adquirida no vendedor ambulante. Quanto mais caro o produto que se compra e se usa como símbolo de status social, mais elevado é o patamar do sujeito na escola social.

Não é de se estranhar a multiplicação dos remédios que oferecem a felicidade instantânea. Numa sociedade que funciona dentro da lógica “tenho sucesso e bens materiais logo existo”, o sujeito que não “existe” ou não “existe” o suficiente pode estar fadado a desenvolver todo o tipo de doenças psíquicas. A depressão que se instala pelo luto do objeto perdido, se aloja agora pelo hiato entre o que o indivíduo pensa ser e o que o ideal de ego capitalista afirma que ele é. Essa lacuna, que aliás o impele a buscar sempre um degrau a mais, seja através do último lançamento do mercado, seja através do aumento salarial, ou outro símbolo de sucesso, nunca é preenchida por completo. Isso, aliás, é muito bem explorado pelos mercados ávidos de lucro. Os mais fracos acabam por sucumbir a essa demanda e, muitas vezes, procuram o caminho mais prático – lembremos igualmente que a praticidade é outra característica de nossa era – que é o que em tempo menor os devolverá, mais fortes e dispostos, ao jogo da busca do êxito. Elisabeth Roudinesco, que alertou sobre esse quadro de coisas, afirmou:

Inscrita no movimento de uma globalização econômica que transforma os homens em objetos, a sociedade depressiva não quer mais ouvir falar de culpa nem de sentido íntimo, nem de consciência nem de desejo nem de inconsciente. Quanto mais ela se encerra na lógica narcísica, mais foge da idéia de subjetividade. Só se interessa pelo indivíduo, portanto, para contabilizar seus sucessos, e só se interessa pelo sujeito sofredor para encará-lo como vítima. E, se procura incessantemente codificar o déficit, medir a deficiência ou quantificar o trauma, é para nunca mais ter que se interrogar sobre a origem deles. (8)

O ato de consumir dentro dessa perspectiva cumpre ainda outra função, que é a de anestesiar o gênero humano. Entorpecidos pela ânsia de consumir, de comprar mais e mais, de se empanturrar de bugigangas e quinquilharias, o ser humano está descobrindo uma nova droga. Imaginando que a compra de um novo artigo irá preencher alguma falta básica, adquire-se todo o tipo de coisas mesmo quando estas não são necessárias.

Ainda outro aspecto do capitalismo atual é a onipresença da mídia e a conseqüente espetacularização da vida. Guy Debord um dos primeiros teóricos a tocar nesse assunto foi um incansável combatente e opositor desse estado de coisas. Seu livro

“*A sociedade do espetáculo*”, é hoje referência incontestada no estudo da pós-modernidade. Já na abertura do livro, Debord arremessa uma idéia perturbadora: “toda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação.” (9) A partir daí o autor desenvolve o conceito de espetáculo em duzentos e vinte e um parágrafos construídos em argumentos sucessivos, divididos em nove capítulos. Os capítulos um, dois, três e seis versam sobre o conceito de espetáculo. Nos capítulos sete e oito estão desenvolvidas idéias a respeito de subversão cultural. Os capítulos quatro, cinco e nove lidam com a questão da revolução do proletariado e estratégias de auto-organização proletária com vistas à mudança estrutural. A definição de alienação é caracterizada por seu caráter de fragmentação e natureza dispersa. O ser humano no mundo pós-moderno não tem propósito ou qualquer senso de autenticidade isto porque a atividade real foi substituída pelas imagens. A crítica não se atém apenas às manifestações claras da sociedade do espetáculo como a propaganda, televisão, mídia. Debord analisa os nuances do modo no qual os aspectos fragmentados da sociedade se fazem representar. Este processo é visto claramente no desenvolvimento do culto moderno da celebridade que serve para representar todas as qualidades – felicidade, êxito, fortuna, relações amorosas apaixonantes - que estão perdidas na vida dos anônimos espectadores. Assim, o espetáculo é consumido como o supra-sumo da realidade. Fridman em seu “*Vertigens Pós-Modernas*” pinta um quadro perfeito ao descrever o caso da maternidade da apresentadora da Globo Xuxa.

Sasha (filha de Xuxa) nasceu da cópula da *superstar* – que invade o imaginário e transfigura a sexualidade infantil em uma genitalização precoce associada ao consumo – com olhar eletrônico da televisão. Cercada de sistemas peritos por todos os lados, desde os porta-vozes e assessores de imprensa, passando por *personal trainers* e cuidados médicos em uma ala inteira isolada na Clínica São Vicente, no Rio de Janeiro (além, é óbvio, do *staff* de administradores financeiros), a maternidade midiática oferece pompa e ritualização do poder à grande massa dos desvalidos. Essa obscenidade envolve a chegada da nova criança, onde a mãe Xuxa exhibe suas ‘emoções e expectativas mais pessoais’ como mais um de seus atributos, além de transformar em dinheiro tudo que toca. A pintura das paredes dos corredores e do quarto da clínica, a opinião eugênica de que a família de Luciano Szafir ‘todos são feios’ exceto o pai (...), o ouro que cobre a criança desde os

primeiros dias, fazem parte dos poderes da rainha eletrônica que, além disso, oferece aos espectadores a sua ‘intimidade’ e sua ‘felicidade’. O caso Xuxa/Sasha é de uma aberração exemplar: o espetáculo da ‘maternidade’ cria um mundo à parte, uma ficção, que é ofertada a muitos milhões de espectadores. Consume-se Sasha, consume-se Xuxa. (10)

Ao se consumir o ídolo, seja através da televisão, seja acompanhando sua biografia e seus romances idílicos, seja na revista, as pessoas se imaginam no lugar ocupado por ele. O sonho da fama, de passar do anonimato para o glamour das câmeras, das festas da alta sociedade recheada de pessoas bonitas, sorridentes e sempre com cara de vitoriosas, é compartilhado por um crescente número de telespectadores. Não é surpreendente que os programas televisivos que oferecem celebridade aos simples mortais sejam recordes de audiência. O sonho de estar com o corpo à exposição em programas de entretenimento, ter seu rosto estampado na capa da revista e estar circulando entre gente famosa povoa o imaginário de uma fatia cada vez maior da população. Trata-se de uma aspiração nutrida pelo imperativo neoliberal do “tenha sucesso”.

Os meios de comunicação de massa são os grandes aliados dessa sociedade do espetáculo e da implementação e manutenção da ideologia do sucesso. No caso da televisão, por exemplo, a grande maioria dos telespectadores atribui um cunho de realidade aos programas ali exibidos. Em pesquisa realizada pelo Instituto Nacional de Saúde Mental sobre televisão e comportamento social, os investigadores concluíram que os programas que têm um objetivo pseudo-pedagógico, ou seja, aqueles que ensinam métodos práticos para lidar com os problemas do dia a dia, são os mais assistidos. A pesquisa também conclui que muitos telespectadores assistem séries dramáticas porque estabelecem uma relação entre suas vidas e àquelas das personagens. De maneira geral, tudo o que é apresentado como verdade pela televisão é “comprado” como representação do real. Esse meio de comunicação pode fabricar um candidato político que na verdade é uma personagem de ficção extraída do próprio imaginário popular e transformá-lo no próximo presidente.

Se o sujeito, entretanto, não tem “vocação” para celebridade ou ainda demonstra uma certa timidez e é arremido à exposição maciça perpetuada pela espetacularização do cotidiano, pode encontrar sua passagem para o êxito, sucesso e a vitória, através do

meio mais divulgado e sacralizado da nossa sociedade: o trabalho. Assim como os livros de auto-ajuda se multiplicam nas prateleiras das livrarias, os livros de empresários, desportistas e outros profissionais que fizeram fortuna perfilam-se entre estes com fórmulas certeiras de como ser um campeão. Alguns desses livros chegam a sustentar o conceito de que basta trabalhar duro, com dedicação, insistência e sem descanso que o meio social irá recompensá-lo com o pódio. Fica-se com impressão que não há desigualdade social, que as oportunidades são iguais para todos e os que não chegam lá são preguiçosos, vagabundos ou pouco esforçados.

Para muitos, o trabalho é a chave para superar os infortúnios e o parâmetro para medir a acumulação do capital, evidenciando a habilidade de “vencer na vida”. Os donos de grandes fortunas passam a idéia de que toda riqueza é montada à custa de grande disposição para o trabalho. Bem-sucedidos, sentem-se estimulados a trabalhar cada vez mais e, por esse mesmo estímulo, forjam uma imagem de que estão sempre satisfeitos com suas ocupações. Impulsionados por esse ideal, alardeiam uma suposta igualdade de oportunidade, pretendendo impor a todos um modelo de sucesso e felicidade que aparentemente só diz respeito a eles próprios. (11)

O trabalho em nossa sociedade está intimamente ligado ao êxito financeiro. Até mesmo quando se fala em “qualidade total”, criatividade, produtividade e realização profissional, nunca se deixa de entrelaçar tais fatores à soma das cifras que podem ser alçadas com todas essas pressuposições. É reconhecido o fato de inúmeras pessoas abdicarem de suas verdadeiras aptidões para permanecerem em ambientes improdutivos, estressantes e deprimentes porque em tais lugares têm um salário melhor e isso possibilita um nível de vida adequado à demanda social de êxito. A idéia de sucesso parece estar sempre ligada ao que se pode obter em termos de posses em detrimento de uma sensação de bem-estar psíquico. Sacrifica-se quase tudo – tempo com os filhos, tempo para o lazer, tempo para reflexão, paz - desde que como recompensa o trabalho desta imolação tenha como resultado uma visibilidade social apoiada no que o dinheiro pode comprar.

Arelado a uma vida medíocre, o sujeito neoliberal está praticamente condenado a rejeitar toda prática existencial que negue sua própria imbecilidade.

CITAÇÕES

1. COOPER, David. *A morte da família*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. 15p.
2. BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996. 159p
3. CALLIGARIS, Contardo. *Adolescência*. São Paulo: Publifolha, 2000. 51p
4. BOTTOMORE, Tom. (ed.) *Dicionário do pensamento Marxista*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editores. 1997. 51p
5. NEARING, Helen & Scott. *Living the good life*. New York: E.P. Dutton. 11p
6. UNABOMBER. *Manifesto do Unabomber*. Lisboa: Fenda, 1997. 172p
7. WATTLES, Wallace D. *A ciência de ficar rico*. Rio de Janeiro: Best-Seller, 2007. 14p
8. ROUDINESCO, Elisabeth. *Por que a psicanálise?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2000. 13p.
9. DEBORD, Guy. *Sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro.: Contraponto, 1997. 13p.
10. FRIDMAN, Luis Carlos. *Vertigens Pós-modernas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. 30/31ps
11. CARMO, Paulo Sérgio. *Ideologia do trabalho*. São Paulo: Moderna, 1992. 12p

2. Os “Loucos”

La chaise de Van Gogh où tu ne t’assieds pas
 Les souliers de Vincent que tu ne chausses
 pas

L’oreille de ce mec qui ne t’écoute plus
 Ces corbeaux dans lê blé d’une toile perdue

Je ne m’arrête plus quand je vois la Folie
 Je fais sés commisions et couche dans son lit

- Léo Ferré -

Quando em 1920, Wilhelm Stekel redigiu o necrológio de seu amigo e psicanalista Otto Gross, não deixou de censurar o diagnóstico de Jung, que havia analisado Gross: *Dementia praecox*. Esse rótulo, adicionado ao fato de Otto Gross ter fugido do hospital psiquiátrico de Burghölzli, esquivando-se do tratamento de Jung, marcará Gross para sempre. De agora em diante, suas idéias e atitudes serão concebidas como delírios de um louco. Otto Gross (1877-1920) era formado em medicina e, cedo, interessa-se pela neurologia, psiquiatria e psicanálise. Seus primeiros trabalhos já discutem questões éticas, sociais e libertárias. Procura fundamentar suas idéias numa linha de convergência entre Nietzsche e Freud. Otto Gross era a antítese dos bem comportados discípulos freudianos. Revoltado com a ordem burguesa estabelecida, passa a defender e a praticar o imoralismo sexual como via de libertação do ser humano. Seus escritos atacam, principalmente, os rígidos costumes morais da época, bem como qualquer crença sustentada pelo cristianismo. Assíduo dos círculos de vanguarda de Schwabing, em Munique, sua presença chama a atenção de vários intelectuais que não ficam indiferentes a suas provocações. Passa rapidamente a ser identificado como maldito e perigoso. Para se ter uma idéia de como sua figura causou impacto nos meios intelectuais, basta nos reportarmos para a quantidade de escritores que transformaram Gross em personagens de seus romances: D. H. Lawrence, Franz Jung, Max Brod, Franz Werfel e Leonhard Frank.

Em 1908, a pedido de Freud, Jung o recebe para tratamento no Burghölzli. O objetivo é livrar Gross de sua dependência do ópio e da cocaína. A princípio Jung o recebe como neurótico obsessivo e o trata como tal. Logo depois, pensa estar equivocado em seu diagnóstico e comete o erro absurdo, o toma como esquizofrênico. As sessões são retomadas e intensificadas. Uma delas chega a durar vinte quatro horas. O tratamento revela-se um fracasso. Gross pula o muro do Burghölzli e foge, levando consigo para sempre o pesado rótulo de louco.

Já a essa altura, seu nome está envolvido em toda espécie de escândalos: poligamia, tráfico e uso de entorpecentes, militância anarquista e envolvimento em dois suicídios. Em 1913 é preso no asilo psiquiátrico de Tulln. Seu pai, Hans Gross, consegue, através de uma perícia médica, colocá-lo sob tutela. Durante a internação, Gross envia ao editor Maximilian Harden uma carta aberta em que expõe sua defesa. Na carta explica seu envolvimento nos suicídios de Sophie Benz e Lotte Chatemer. No primeiro caso, diz apenas que se recusou a interná-la num hospital psiquiátrico. Quanto a Lotte Chatemer, afirma que realmente forneceu o veneno do qual ela fez uso para se matar. Todavia, fez o que pôde para dissuadi-la da idéia. Percebendo ser em vão, resolveu entregar-lhe o veneno como garantia de que, caso se matasse, não seria de maneira brutal. Sete anos depois, deixa claro não mostrar arrependimento algum em ambos os casos.

Anarquista, revolucionário e imbuído de um espírito que necessitava tomar parte de uma transformação social radical, Gross era a quintessência do que havia de mais oposto ao ideário burguês de sua época. Não causa espanto o fato de ter sido diagnosticado esquizofrênico. Tal epíteto funcionava como antídoto preciso para neutralizá-lo, ridicularizá-lo e fazer de sua idéias antiburguesas manifestações delirantes de uma mente doentia. Além disso, “enlouquecê-lo” ajudava a proteger os intelectuais burgueses de seus próprios medos. Como Freud falou, em relação às propostas de Gross: “somos médicos e queremos continuar médicos” (1). Por que arriscar perder uma posição de elite dentro de um sistema social de castas para defender um ideal revolucionário que iria derrubar os alicerces da sociedade burguesia? Bem mais confortável seria agir e teorizar dentro de uma certa segurança sem jamais colocar em suspeita a moral burguesa.

Esse caso emblemático, como muitos outros, nos faz lembrar do que Raoul Vaneigem mencionou:

A doença mental não existe. É uma categoria cômoda para agrupar e afastar os casos em que a identificação não ocorreu de forma apropriada. Aqueles que o poder não pode governar nem matar são rotulados de loucos. Aí se encontram os extremistas e os megalomaníacos do papel. Encontram-se também os que riem dos papéis ou os recusam. (2)

Possivelmente o intelectual-símbolo das injustiças cometidas pelo encarceramento psiquiátrico é Antonin Artaud (1896-1948). Poeta, dramaturgo, ator, teórico, ensaísta, Artaud nos legou uma obra original, perturbadora e de uma potência-intensidade sem precedentes na história da literatura do nosso século. Desde cedo se revelou um pensador inimigo da lógica burguesa. Seu trabalho ataca uma série de idéias enraizadas sobre a nossa sociedade, a família, a religião e o lugar do artista no mundo contemporâneo. Sua crítica ao corpo é de uma lucidez surpreendente. Para Artaud o corpo humano está aprisionado a uma série de categorias lógicas que o escravizam e impedem a libertação do espírito. O próprio ato de nomear e fundamentar categorias lógicas já seria suficiente para encarcerar o espírito livre:

Deixai as cavernas do ser. Vinde. O espírito sopra fora do espírito. É tempo de abandonares vossas habitações. Cedei ao Todo-Pensamento. O Maravilhoso está na raiz do espírito.

Nós somos de dentro do espírito, do interior da cabeça. Idéias, lógica, ordem, Verdade (com V grande), Razão, nós damos tudo ao nada da morte. Cuidado com vossas lógicas, Senhores, cuidado com vossas lógicas, não sabeis até onde nosso ódio à lógica nos pode levar.

Não é senão por um desvio da vida, por um decreto imposto ao espírito, que se pode fixar a vida em sua fisionomia dita real, mas a realidade não se encontra aí. Daí porque, a nós, que visamos a uma certa eternidade, surreal, a nós que de há muito não nos consideramos mais no presente, e que somos para nós mesmos como nossas sombras reais, não se deve vir nos chatear em espírito. (3)

Para termos uma noção da coerência entre a teoria e a prática de Artaud, basta lembrarmos do episódio que o levou a ser excluído do Movimento Surrealista, pelo “general” - líder André Breton. A contenda entre ambos girava em torno do rumo que o

Surrealismo deveria tomar para transformar suas proposições em ação revolucionária. Breton imaginava que a aderência do movimento às tendências revolucionárias sociais – sobretudo vindas do Comunismo e do grupo *Clarté* – seriam a via lógica de consubstanciar tudo que havia sido produzido pelo grupo em um artifício revolucionário concreto. Em outubro de 1925, os surrealistas formam um Comitê com o grupo Clarté e lançam pouco depois um manifesto que deixa claro a intenção de eliminar o idealismo inócuo e aderir ao materialismo dialético. Para Artaud isso é inconcebível. Não existe revolução fora do espírito. No texto, “*Em plena noite ou o bluff surrealista*”, publicado em junho de 1927, ele expõe suas razões para o afastamento do grupo de Breton:

Ao mostrarem a necessidade de interromper o seu desenvolvimento interno, verdadeiro desenvolvimento, para o escorar com uma adesão de princípio ou de facto ao Partido Comunista Francês, eles não vêem como põem a nu a inanidade do próprio movimento surrealista, do surrealismo incólume de qualquer contaminação. Seria isto a revolta, o incêndio nos fundamentos de toda realidade? Para viver teria o surrealismo necessidade de se encarnar numa revolta de facto, de se confundir com reivindicações como o dia de trabalho de oito horas, ou o reajustamento salarial, ou a luta contra a carestia da vida? Que brincadeira! Ou que baixeza de alma! No entanto é bem isso que parecem dizer: que a adesão ao Partido Comunista Francês se lhes apresentou como seqüência lógica do desenvolvimento da idéia surrealista e sua única salvaguarda ideológica!!! (4)

Poema expressivo no cabedal literário artaudiano, que reflete sobremaneira o pensamento do autor, é o poema em prosa “*O pesa-nervos*”. Artaud dispara sua ira contra toda representação capaz de abortar a emergência do espírito em estado puro. Acusa o mundo literário de seu tempo de procurar dar um sentido àquilo que não se pode nomear, e, dessa maneira, aprisionar a verdade em sentido máximo. Nomear, classificar e teorizar são projetos que limitam o espírito.

Aqueles para quem certas palavras têm um sentido, e certas maneiras de ser, aqueles que mantêm tão bem os modos afetados, aqueles para quem os sentimentos têm classes e que discutem sobre um grau qualquer de suas hilariantes classificações, aqueles que crêem ainda em “termos”, aqueles que remoem ideologias que ganham espaço na época, aqueles cujas mulheres falam tão bem e também estas mulheres que falam tão bem e que falam das correntes da época, aqueles que crêem ainda numa orientação do

espírito, aqueles que seguem caminhos, que agitam nomes, que fazem bradar as páginas dos livros,
- são os piores porcos. (5)

Polêmico, combativo e não poupando ataques às instituições “sagradas” da nossa sociedade, só poderia ter como consequência lógica – lógica que o próprio Artaud abominava – uma camisa de força e seu aprisionamento em instituições de saúde mental. Desde cedo ele irá ser um cliente assíduo dos estabelecimentos de cura, – sanatórios, hospitais psiquiátricos, asilos – contabilizando mais de doze internações que, por seu caráter desumano, acabaram por contribuir demasiado para seu esgotamento físico, moral e psíquico, levando-o a uma morte prematura aos 52 anos. Um dos episódios mais cruéis a que Artaud foi submetido deu-se quando voltava para França.

Tudo parece ter começado na viagem de Artaud à Irlanda. Ocorreram alguns incidentes envolvendo o escritor nas ruas de Dublin. A essa altura Artaud fazia uso de um bastão que, segundo o próprio, havia pertencido a St. Patrick. O bastão fora presente de René Thomas que, por sua vez, recebera da filha de um bruxo de Saboya. Segundo Artaud, o objeto estava incrustado de signos mágicos. Em Dublin, Artaud profetiza nas ruas fazendo uso do bastão. Em mais de uma ocasião a polícia local interfere nessas apresentações. O objetivo do escritor era devolver o bastão ao povo irlandês e até aquele momento, procurava o lugar certo para depositar o objeto, entretanto, em certo instante, Artaud foi agredido e seu bastão desapareceu. Mais tarde ele foi preso por vagabundagem no Phoenix Park e permaneceu retido por seis dias. Deportado para França como pessoa indesejada o colocam em um navio a vapor. Nessa viagem, a tripulação, provavelmente aborrecida com gritos emitidos por Artaud, tenta acalmá-lo com ameaças e uma chave-inglesa. Os tripulantes têm certeza: trata-se de um louco e permanecerá confinado até o fim da viagem. Quando o navio aporta em Le Havre, Artaud é metido numa camisa-de-força e internado no Hospital Geral de Le Havre. Permanece por dezessete dias em camisa-de-força. Em 16 de outubro de 1936 ele é oficialmente internado no hospital psiquiátrico de Quatres-Mares nos subúrbios de Rouen. Para Artaud, é o começo de uma longa jornada de exclusão e sofrimento que só terá fim quando for encontrado, em 1948, morto em seu dormitório no pavilhão do hospício de Ivry, seu último endereço.

Por sua longa experiência em instituições psiquiátricas, Antonin Artaud foi capaz de redigir um material amplamente significativo a respeito da “loucura” e suas

ramificações ocultas. Em um desses textos “*Van Gogh, le suicide de la société*”, a reflexão acerca da doença mental transforma-se em libelo contra as injustiças psiquiátricas. Indignado com um artigo escrito por um psiquiatra que classificava Van Gogh como degenerado, em decorrência de uma exposição com cento e setenta e três telas do pintor, que tomava lugar no museu L’Orangerie em fevereiro de 1947, Artaud escreveu em apenas dois dias esse texto em que denuncia de maneira lúcida a estupidez de atribuir à loucura a produção artística de um pintor.

E o que é um alienado autêntico?

É um homem que preferiu ficar louco, no sentido em que socialmente isto é entendido, do que trair uma certa idéia superior de honra humana.

É assim que a sociedade fez estrangular em seus asilos todos aqueles de que se livrar ou se defender, por terem se recusado a ser seus cúmplices em certas imensas sujeiras.

Porque um alienado é também um homem que a sociedade não quis ouvir e a quem ela quis impedir de dizer certas verdades insuportáveis. (6)

A medicina nasceu do mal, se é que não nasceu da doença ou, pelo contrário, não provocou e criou inteiramente a doença para dar a si uma razão de ser; mas a psiquiatria nasceu da turba vulgar dos seres que quiseram preservar o mal como fonte da doença e que assim extirparam de seu impulso de rebelião reivindicatória que está na origem do gênio.

Há em todo gênio incompreendido, cuja idéia que luzia na cabeça provocou medo, e que só no delírio pode encontrar uma saída para os estrangulamentos que a vida lhe prepara. (7)

Artaud, naturalmente, não podia ter uma visão condescendente com a medicina psiquiátrica oficial. Quando esteve no asilo de Ville-Évrard, por exemplo, era deslocado constantemente de ala, sem nenhum motivo aparente. Segundo seu depoimento esteve na alas dos maníacos, na ala dos epiléticos, na ala dos paralíticos e na ala dos indesejáveis. Em Rodez, recebeu tratamento de eletrochoque cinquenta e uma vezes sem qualquer anestesia. Todo o período que passou sob a sujeição dos psiquiatras, Artaud foi subtraído de sua condição de ser humano. Até mesmo em Rodez, onde foi incentivado a escrever e era reconhecido como intelectual, seu tratamento não deixou de ter características de subjugação. No fundo, parecia haver mais um sentimento de comiseração por um sujeito “degenerado”, cuja obra era o resultado de um surto paranóico e cujo pensamento era um emaranhando de idéias delirantes, do que respeito

e consideração pelo intelectual brilhante que Artaud ainda demonstrava ser. Para os médicos que dele tratavam, não passava de um sujeito fraco, drogado, louco e digno de pena. Mesmo o doutor Gaston Ferdière, que estava sempre em conflito com o *establishment* psiquiátrico, e acolheu gentilmente Artaud, que passara fome anteriormente em Ville-Évrard, acabou sendo o responsável direto pelo pior pesadelo do escritor durante todos esses anos de internamento: o eletrochoque. A princípio Ferdière o tratou amavelmente e procurou pôr em prática seu projeto de devolver-lhe a liberdade e ao mundo das letras e das artes. Artaud era convidado a jantar com o doutor e sua esposa, ganhou acentuado peso e tinha suas demandas, de maneira geral, atendidas. Ferdière, entretanto, odiava os barulhos e gestos emitidos por Artaud e considerava-o anti-social e perigoso para a ordem pública e a segurança das pessoas. O médico o havia diagnosticado como portador de delírio crônico caracterizado por idéias persecutórias, marcado por períodos de reações violentas e, a essa altura, o considerava incurável. Embora o incentivasse a escrever como parte do tratamento, resolveu prescrever o uso do eletrochoque por acreditar que tal recurso abrandaria os surtos violentos de Artaud.

Em 1943, o método de eletrochoque era considerado como algo inovador e foi certamente isso que atraiu Gaston Ferdière que, vale lembrar, foi um dos pioneiros no uso da arte terapia. Na época em que Artaud foi paciente em Rodez, aplicava-se o eletrochoque ligando alguns eletrodos nas têmporas do paciente, enviando impulsos elétricos através do cérebro, sem o uso de anestesia. O paciente era amarrado para evitar a fratura dos membros superiores e inferiores durante as convulsões. Uma espátula era colocada na boca do paciente para impedir que os seus dentes quebrassem ou a língua fosse ferida. Geralmente o paciente sofria um coma que durava de quinze a trinta minutos seguido de convulsão. Ao acordar, havia perdido a memória. Depois da terceira aplicação, Artaud passou dois meses acamado por ter fraturado uma de suas vértebras. Em outra ocasião foi dado como morto após passar cerca de noventa minutos desfalecido. Na conferência que proferiu em 1946 no Vieux-Colombier, Artaud relatou o acontecimento:

O electrochoque que me matou foi o terceiro.

Eu estava mal adormecido com a descarga da corrente e lembro-me de ter andado às voltas, bravo durante um tempo indeterminado, como uma mosca na minha própria goela, e depois sentir-me morrer e esguichar para fora dos meus restos mas sem realmente conseguir separar-me do meu corpo.

Soube depois que o Dr. Ferdière me julgara morto e ordenara a dois enfermeiros que transportassem o meu corpo para a morgue, e só despertar naquele momento me salvou. (8)

Os seus dois últimos anos, logo após sair de Rodez, o encontraram no papel de ferrenho crítico do tratamento com eletrochoque, muito embora o doutor Gaston Ferdière afirmasse categoricamente que o mesmo era indolor. Uma das acusações de Artaud era que as aplicações roubaram trilhões de anos de sua memória, além de parecer a ele como uma sucessão de pequenas mortes. Na verdade foi com muito custo que o doutor Ferdière aplicou os últimos doze eletrochoques em dezembro de 1944. Artaud teve que ameaçá-lo diversas vezes para que ele fosse demovido da idéia de continuar com as sessões torturantes.

Se por um lado Ferdière não abrisse mão de tais métodos, por outro incentivou Artaud a escrever e até mesmo a desenhar. Em fevereiro de 1944, Artaud desenhou inúmeros esboços a carvão em pequenos papéis representando sinais e faces. Seu médico, que mais tarde reivindicou o lugar de pioneirismo nesse tipo de tratamento, percebia os desenhos como simples material clínico sem nenhum valor artístico ou mesmo terapêutico. O propósito dos desenhos era o de servir como material de diagnóstico. Tal visão é completamente contraditória com a de arte terapia que tem como principal objetivo favorecer o processo terapêutico, possibilitando ao indivíduo estabelecer uma via de comunicação com elementos de seu inconsciente. No hospital de Klosterneuberg, por exemplo, foi criado um pavilhão para que alguns internos pudessem pintar e desenhar sem qualquer interesse em avaliar estes trabalhos do ponto de vista clínico.

Ali mesmo na França, terra natal de Antonin Artaud, um jovem brilhante e auspicioso terá um destino semelhante àquele do seu compatriota. O texto “*Van Gogh, le suicide de la société*”, deve ter provocado um impacto profundo na mente original e perturbadora de Ivan Chtcheglov (1933-1998). Pelo menos sugerem seus biógrafos Apostolidès e Donné. Segundo estes, é provável que Chtcheglov tenha se identificado tanto com Van Gogh como com Artaud. Em ambos surge o mesmo sentimento de pertencer a um outro lugar e a necessidade de mergulhar sobre a sociedade um olhar cáustico, crítico e pouco lisonjeiro. Mais semelhante, porém, é a experiência da “loucura” como entendida pela sociedade. Ainda jovem Chtcheglov é conduzido para

tratamento psicológico por causa de uma depressão. O médico que o atende declara se tratar de uma pessoa incurável.

Desde cedo Chtcheglov manifesta um certo desconforto em relação à existência tal como compreendida pelo outros. Em 1949, fracassa no exame de admissão ao bacharelado ao devolver, propositadamente, sua prova em branco. Aos 16 anos dá como encerrada sua vida como estudante. A família abalada com o rumo de seu filho não se cansa de indagar o que será de seu futuro. Chtcheglov começa a freqüentar os cafés franceses aproximando-se dos intelectuais marginalizados daquela sociedade. Essa jornada o conduzirá direto ao núcleo da Internacional Letrista e a Guy Debord . É como se aquelas palavras atribuídas aos Situacionistas e pronunciadas anos depois “Ne travaillez jamais”, já fosse incorporada por Chtcheglov desde sua juventude. Foi o convívio com Debord, Wolman, Dahou, Straram que possibilitou seu surgimento no meio intelectual/marginal de Paris. Uma lenda que se perpetuou até hoje foi a do plano de Chtcheglov e seu amigo Henry de Béarn de explodir a Torre Eiffel. Segundo se sabe, ambos sentiam-se importunados com o reflexo da luz em seus quartos. A luminosidade os impedia de dormir. Abastecidos de explosivo, ambos foram em direção a Torre, mas foram impedidos de colocar o plano em ação por policiais.

Enquanto membro da Internacional Letrista, Chtcheglov foi muito importante. A Internacional Letrista foi um grupo dissidente do movimento Letrista. A idéia dos dissidentes era a de colocar em prática a revolução cultural. Vivenciar essa revolução, consoante seus integrante, seria possível através de uma mudança arquitetônica. Da inquietação desse grupo muitas idéias eclodiram. Muitas delas foram reorganizadas pelos Situacionistas e, certamente, um dos textos mais importantes da Internacional Letrista nasceu da pena de Chtcheglov: “*Formulaire pour un urbanisme nouveau*”. Esse pequeno ensaio só foi editado, entretanto, por Guy Debord e os Situacionistas.

Infelizmente, Chtcheglov não legou-nos muitos textos. Porém, seu “*Formulaire pour un urbanisme nouveau*” é conhecido até hoje como um dos mais importantes escritos dos Situacionistas. Andarilho incurável, suas caminhadas por Paris, locomovendo-se à deriva, sem objetivo aparente, muito deve ter influenciado na concepção de seu “Urbanismo”. Sua idéia era a de conceber um meio ambiente que se integrasse com o comportamento humano. Através de um urbanismo simbólico, ou seja, uma cidade cuja arquitetura fosse determinada por uma visão subjetiva daqueles que

vivessem nela ou caminhassem por ela, ao invés de demandas artificiais de trabalho, capital, lazer. Essa cidade era imaginada encapsulando desejos e sonhos que só podem ser despertados através da experiência do desconhecido. Sabemos, através de depoimentos, que Chtcheglov gostava de percorrer a cidade por lugares distantes e ainda desconhecidos por ele e imaginava uma cidade que pudesse favorecer tais caminhadas.

A principal atividade dos moradores será a DERIVA CONTÍNUA. A mudança de paisagem de hora em hora vai levar ao completo desarraigamento. (...)

Mais tarde, pelo inevitável desgaste dos gestos, essa deriva deixará parcialmente o domínio do vivido pelo da representação. (...) (9)

Mesmo que não tenha escrito, como Artaud, contra o encarceramento psiquiátrico e a subjugação do indivíduo pelo discurso médico, Chtcheglov pôde sentir o peso do que é ser excluído da sociedade. Foi em 1959, quando já estava afastado de Guy Debord, que Chtcheglov foi conduzido à força por policiais para a clínica – Salpêtrière ou Saint-Anne -, depois de haver agredido uma pessoa. Os médicos o diagnosticaram esquizofrênico. Pouco após sua saída, ele se instalou na clínica La Chesnai. Entre os pacientes encontravam-se intelectuais e artistas e o diretor, Claude Jeangirard, empregava novos métodos terapêuticos. O mais curioso é que, mesmo sendo permitido a Chtcheglov sair e entrar da clínica a qualquer hora, sua estada naquele lugar era quase permanente. Como se o diagnóstico o impossibilitasse de caminhar entre os “normais”, ou, talvez, porque o mundo a sua volta fosse incapaz de se apropriar de alguém com seu talento. Embora fosse considerada uma das instituições psiquiátricas mais abertas da França, Chtcheglov não tinha ilusões quanto ao caráter limitador de um lugar como esse. Em carta redigida em abril de 1963, ele afirma:

C'est Pâques demain!

Toutes ces “fêtes”! La resurrection, c'est beau, mais j'ai rarement vu quelqu'un sortir du tombeau.

Ils savent plus ou moins qu'ils m'ont estropié sans le faire exprès il y a quelques mois, et ne savent pas trop comment s'y prendre pour réparer les dégâts. Et ils s'en foutent un peu.

J'ai tellement gueulé il y a trois semaines qu'ils me laissent une paix royale.

Leur position forte, car une bien souvent ils portent sur le compte de la maladie ce qu'ils ne peuvent pas admettre, considérer, voire

comprendre. Ce n'est plus pour moi "la meilleure clinique de France" quelle idée! C'est seulement la moins mauvaise. (10)

Aliás, são as cartas enviadas da instituição que constituem a crítica de Chtcheglov ao tratamento e discurso psiquiátricos. Como podemos inferir em outra redigida no mês de abril.

La trouille de voir se répandre les documents envoyés s'explique assez bien par la nécessité du *compromis*: car pour les imbéciles bourgeois comme pour l'Etat, c'est un scandale que de pareilles fêtes puissent exister dans ce genre d'établissement... et ils se foutent de leur réputation, mais pas des mesures répressives de l'ordre établi. Intervention de la Sécurité Sociale, etc.

Mais là où je ne suis plus du tout, mais plus du tout d'accord, c'est le moment où *les censurés deviennent censeurs*. Et c'est bien ce qui se produit actuellement.

L'importance énorme de cette maison dans l'étude du comportement en groupe, (cette maison dont on a dit tant de MAL – voir la presse de juillet-août 59 lors de l'incendie – et vous savez comme moi que lorsque la presse se déchaîne contre quelque chose, il y *tout à parier que*)

dégringole peu à peu pour devenir un job, une habitude, un bon fromage pour faire son paquet. GLOIRE et début d'ÈCHEC d'une situation construite, car s'il y a eu construction de situation quelque part dans le monde, c'est bien ici... et pourtant... tout indique que l'effort ne tiendra pas, et que l'on va vers la bonne clinique à la papa... oh, les barbelés seront dorés, ça oui... Mais...

Certes, pour les déments ordinaires, les débiles et les idiots, elle restera un modèle... Mais pour les quelques autres, pour ceux qu'il importe de sauver? Alors là... Processus trop bien connu... l'avant-garde (des cliniques) se noie dans le système et "s'assagit"...

Le danger, pour le personnel, vient d'être en contact permanent avec la pauvreté et la misère mentale des malades... Ils finissent par croire qu'ils ont toujours raison et lorsque par hasard ils tombent sur une vérité évidente qui sort de la bouche d'un pensionnaire, ils ne veulent plus l'entendre. (...)

N'ai-je pas eu l'imprudence *stupide* de dénoncer en public et devant le personnel une petite partie de ce qui était en train de se passer? Aussitôt le bruit s'est répandu que j'étais ivre et que *je ne savais plus ce que je disais*... (et bien sûr j'étais ivre. Car à jeun je l'aurais bouclé par prudence élémentaire).

C'est vraiment trop commode... (...)

Il y a trois ans, les pensionnaires (et j'y participais *largement*) écrivaient leurs pièces et les jouaient eux-mêmes, deux ans après on jouait les pièces du répertoire, aujourd'hui il n'y a plus de théâtre

du tout. Pâques sans théâtre! Et un très petit nombre s'en est plaint, car les yeux se ferment.

Domage qu'il ne reste rien de ces pièces dont une au moins – *Le scoubidou fatal* – était très supérieure au théâtre actuel. (...)

Manger, boire, dormir, et dire “oui Monsieur” de peur d'un électrochoc, voilà où en sont les meilleurs... (...)

Il y a eu le jour où une jeune et fort maligne, après mon refus répété pendant un mois de la prendre (PUISQUE C'EST INTERDIT PAR LE REGLEMENT et que l'on m'avait laissé entendre que c'était MAUVAIS pour elle) a été s'envoyer en l'air avec un “membre” du personnel... pas bien grave, et cela ne lui a d'ailleurs causé aucun mal, mais de quoi avais-je l'air? Ah, les censurés censeurs!

Il y a eu des séries très louches qui ont largement contribué à l'ambiance sinistre actuelle... mort pendant l'insuline d'une hypoglycémie, qui n'avait pas subi d'examen préalable... de jeunes malades (*très malades* celles-là) baisées par le personnel... les coups – plusieurs moniteurs tapent à tort et à travers...

Mais c'est la vie voyez-vous...

Et des détails misérables... (...)

J'ai bien cru que L'AUTRE PAYS, c'était ici. Mais autant en emporte le vent... (11)

O internamento em La Chesnaie é interrompido por saídas regulares que vão se tornando cada vez mais raras. Chtcheglov não se aventura mais a andar sozinho por Paris. Quando sai, geralmente, é acompanhado por um enfermeiro pessoal. Mais tarde, nos anos setenta, Chtcheglov é convidado a se retirar da clínica, provavelmente por comportamento agressivo. Sua mãe o transferiu para o hospital de Orléans, instituição acentuadamente mais tradicional e cujo tratamento dispensado aos internos era menos aberto a experimentos de vanguarda. Segundo depoimento de um enfermeiro que o conheceu entre 1978 e 1982, Chtcheglov era um paciente de difícil acesso. Arredio, silencioso, se vestia sempre com a mesma roupa, deixando seus cabelos a esconder seu rosto. Se alguém se aproximasse sem solicitar, ele ameaçava atacar. Outros pacientes roubavam seus pertences sem que ele se desse a mínima conta. Raramente saía de seu próprio quarto. Sua mãe, Lucienne Chtcheglov, o visita toda semana, exceto quando o queria punir pelo seu comportamento agressivo na semana anterior. A dedicação dessa mãe, que, aliás, estará sempre a cuidar de seu filho até cair doente com mal de Alzheimer, desperta a admiração de todos os membros do estabelecimento psiquiátrico.

Aos sessenta anos, em 1993, Chtcheglov se estabelece numa casa de repouso em Bry-sur-Marne e vem a falecer em 1998, distante de um mundo que não o merecia.

Escritora, desenhista e anagramista ligada aos Surrealistas – companheira do escultor e pintor Hans Bellmer – Unica Zürn (1916-1970) converteu em interessantes páginas de literatura suas passagens por instituições de tratamento psiquiátrico. Esteve em Saint Anne, Maison Blanche e no Château de la Chailles. O que retratou em seu mais conhecido livro “*Der Mann in Jasmin*”, não conserva em boa conta a rotina diária de tais “casas de cura”. Ao contrário, pode assustar o leitor.

Nascida em Berlim, em Grunewald, passou uma infância idílica. Afeiçoada ao pai, seu mundo desmoronou com o divórcio dos pais em 1931. Trabalha na UFA (Universum-Film-AG) por dez anos chegando a ocupar o cargo de argumentista de filmes publicitários. Zürn se casou em 1942 para se divorciar sete anos depois. Segundo se sabe essa separação teria precipitado sua primeira crise nervosa. Para se sustentar, ela escreve peças radiofônicas e uma centena de contos para jornais. Em 1953, aos trinta e sete anos, Unica Zürn tem o encontro que mudará sua vida. Visita uma exposição na Maison de France na Kurfurstendamm. O artista é nada mais nada menos que Hans Bellmer. É o começo de um casamento explosivamente criativo, repleto de crises, problemas financeiros, sofrimento e sado-masiquismo.

O incentivo de Hans Bellmer é substancial para impulsionar a carreira de Unica Zürn. Ainda em Berlin, quando moram juntos por alguns meses, Bellmer a encoraja a escrever os primeiros anagramas que serão uma marca registrada dessa autora. O pintor surrealista depositava muita fé no trabalho de sua companheira e com o passar dos anos, ambos acabaram por criar uma dependência destrutiva. Assim como Bellmer incentivava Zürn, está inspirava o pintor. Várias tentativas de ruptura entre eles foram postas em prática, mas nenhuma funcionou. A última dessas culminou com o suicídio de Zürn logo após sair de sua última internação. Deixando a clínica foi para o apartamento de Bellmer e se jogou pela janela.

Os anos de 1957 a 1967 estão descritos no livro “*Der Mann in Jasmin*”. O ciclo das crises psíquicas, a banalidade e o tédio da vida nos sanatórios, a submissão dos pacientes ao tratamento, a atmosfera sombria, tudo é apresentado vivamente no livro.

Hideous tortures, she announces in a plaintive voice, have been conducted on the patients in the cellars, boilers rooms and bathrooms – as though the attendants and doctors were criminals

who had violeted the inmates in a scandalous way under the pretext of healing them. This “report” is so disquieting that the other women listen in horror and finally call the nurse for help. After an injection the old woman gradually calms down and falls asleep. It is not suprising when a patients voice such sudden “impressions”, for something clings to theses walls, and that is the appalling form which this sickness can assume. It is not even rare for the attendants and nurses to succumb to a form of hysteria when struggling to subdue some of these obsessed patients. (12)

Com tantas passagens por clínicas psiquiátricas, Zürn não poderia deixar de fazer a seguinte observação no texto “*Notes on her last (?) crisis*”: “It led her to understand what a man like Antonin Artaud had been forced to contend with” (13)

Acreditamos que as palavras de Thomas Szasz ilustram bem o percalço de Artaud, de Chtcheglov e de Zürn e servem para concluir o que afirmamos nesse capítulo.

Em outras palavras, o “paciente psiquiátrico” é uma pessoa que fracassa em - ou se recusa a – assumir um papel social legítimo. Isso não é permitido em nossa cultura nem em qualquer outra. Uma pessoa não classificada é imprevisível e incompreensível e, desse modo, uma ameaça aos demais membros da sociedade. Aí está porque os que escolhem esse caminho para a liberdade pessoal pagam caro por ele: embora tenham sucesso em libertar-se de suas celas, não permanecem em liberdade por muito tempo. São imediatamente recapturados, primeiro simbolicamente, sendo classificados como doentes mentais, e depois fisicamente, sendo trazidos ao psiquiatra para processamento de identidades psiquiátricas formais e para detenção psiquiátrica. (14)

CITAÇÕES

1. NOLL, Richard. *O culto de Jung: origens de um movimento carismático*. São Paulo: Ática, 1996. 167p.
2. VANEIGEM, Raoul. *A arte de viver para as novas gerações*. São Paulo: Conrad, 2002. 148p.
3. ARTAUD, Antonin. *Linguagem e vida*. São Paulo: Perspectiva, 1995. 253p.
4. ARTAUD, Antonin. *Em plena noite ou o bluff surrealismo*. Lisboa: & etc, 1988. 11p.
5. ARTAUD, Antonin. *Linguagem e vida*. São Paulo: Perspectiva, 1995, 210p.
6. Ibidem, 260p.
7. Ibidem, 267p.
8. ARTAUD, Antonin. *A história vivida de Artaud-Momo*. Lisboa: Hiena, 1994. 54p.
9. JACQUES, Paola Berenstein.(org.). INTERNACIONAL SITUACIONISTA. *Apologia da Deriva: escritos situacionistas sobre a cidade*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra. 2003. 71p.
10. APOSTOLÍDES, Jean-Marie & DONNÉ, Boris. *Ivan Chitchevlov: perfil perdu*. Paris: Editions Allia, 2006.
11. Idem, 96p. e 97p.
12. ZÜRN, Unica. *The man of jasmine and others texts*. London: Atlas Press, 1994. 75p.

13. _____. *Notes on her last (?) crisis*. IN: ZÜRN, Unica. *The man of jasmine and others texts*. London: Atlas Press, 1994. 151p.

14. SZASZ, Thomas. *Ideologia e doença mental*. Trad. José Sanz. Rio de Janeiro: Zahar, 1977. 198p.

3 – Os “Hoboes” e/ou Tramps

HOBO’S LULLABY

Go to sleep you weary hobo let the towns drift slowly
by
Listen to the steel rail humming that’s the hobo’s
lullaby

Now do not think about tomorrow, let tomorrow come
and go
Tonight you have a nice warm box car, safe from all
the rain and snow

I know your clothes are torn and ragged and your hair
is streaked with gray
Lift your chin and smile at trouble you’ll have peace
and rest someday

Now do not let your heart be troubled, if the world
calls you a bum
If your mother lived she’d love you for you’re still
you mother’s son

I know the police cause you trouble they make trouble
everywhere
But when you die and go to heaven, you’ll find no
policemen there

And when you die and go to heaven, all the trains
there you can ride
The hard boiled breakmen and the hoboes, sleep there
peaceful side by side

- Goebel Reeves -

Podemos dizer que, notadamente nos Estados Unidos, entre o final da Guerra Civil Americana e a Segunda Grande Guerra, surgiu um tipo social com características marcantes e que até hoje é motivo de debates, estudos, controvérsias e muito saudosismo: o Hobo.

A definição do que é um Hobo e a origem desse termo já causa polêmica. Alguns afirmam que a palavra vem do latim “*homo bonus*”, que significa bom homem. Alguns dizem que o termo surgiu da abreviação do cumprimento “hello brother”. Outros, ainda, que surgiu de “hoe-boy”, que designava o trabalhador agrícola migrante e o tipo de instrumentos que eles usavam. Quanto ao conceito do que é exatamente um Hobo, as divergências assentavam, principalmente, no fato de se este era um itinerante vagabundo, preguiçoso e avesso ao trabalho, se era alguém que viajava de carona nos trens por aventura e desejo ou se era alguém obrigado a estar se movendo constantemente por causa da escassez de trabalho. Ben Reitman, médico, militante socialista e hobo durante um período de sua vida, tentou classificá-los em três categorias: tramp, hobo e bum. Para ele o “tramp” é um homem que não trabalha, que aparentemente não quer trabalhar, vive sem trabalhar e está constantemente viajando. O Hobo é um sujeito sem profissão e dinheiro, desempregado e que viaja de um lugar para outro em busca de trabalho. O “bum” é um homem que mendiga centavos para beber e comer. Em resumo: o hobo é o trabalhador migrante, o “tramp” é o migrante que não trabalha e o “bum” é o mendigo que não migra. Tais expressões costumavam ser usadas indistintamente para designar o sujeito que viaja clandestinamente nos trens de carga através dos Estados Unidos. Exatamente por esse motivo que Reitman, conhecido pelo epíteto de o rei dos Hoboes, - ele mesmo um andarilho dos trens de carga - tomou defesa de seus iguais. Em discussão com o general Jacob Coxey, que acusava os hoboos de vagabundos, desinteressados em trabalho e verdadeiros parasitas, Reitman refutou o general retrucando que aquela descrição era cabível aos “tramps”. Apesar desse detalhe é difícil separarmos estes significados. Vários autores tratam de hoboos e tramps os mesmos tipos de indivíduos.

Mesmo que o hobo fosse um sujeito que se viu impelido a pular dentro do primeiro vagão de trem de carga por motivos de sobrevivência, sendo obrigado a se mover constantemente pela carência da oferta de trabalho, havia um desejo de aventura, um desejo de recusa de se estabelecer, criar uma família e viver uma vida pacata,

ordinária e rotineira. Alguns mesmo, e esse nos interessam mais, não se tornaram hoboos por necessidade e sim por desejo. Exatamente um impulso de correr o mundo, de estar sempre de passagem sem criar raízes. Muitos designavam tal sede como “wanderlust”. Chegava por vezes a ser considerada uma maldição. A verdade, contudo, é a de que no começo do século tornar-se um hobo era uma perspectiva bastante excitante para muitos.

There was a time in America when millions of teenage boys dreamed of becoming hoboos. Nothing seemed more exciting to them than hopping a moving freight train, riding the rods underneath a passenger car, inches away from death, and matching wits with the railroad police. Many young men considered hoboing the ultimate test of manhood. It took courage, toughness, imagination, skill, daring, and strenght to live on the road. And though the reality of hobo life was often brutal and tragic, some considered their days on the road the best time of their lives. (1)

Uma verdadeira cultura foi se solidificando desde que os primeiros hoboos viajaram no vagão de um trem de carga. Canções, costumes, poesias, lendas, literatura, etc. Aquele que chegasse num acampamento hobo - tais acampamentos eram chamados de "jungles" - sem ter tido um contato prévio com essa cultura por certo não entenderia uma palavra das conversações ali tecidas. Em seu livro “*Tramping with tramps*”, Josiah Flynt, um dos precursores da literatura hobo chega a criar um glossário para esclarecer termos usados com freqüência pelos protagonistas desse universo. Editado em 1899, esse possivelmente foi o primeiro estudo sobre os hoboos. A quantidade de verbetes para um glossário destes não chega a ser imensa, mas é suficiente para produzir um diálogo que exclui os não iniciados. “Batter” é mendigar. “Bull” é policial. “Crocus” é médico. “Bo” é hobo. “Gay-cat” é um hobo amador que trabalha quando fica sem coragem para mendigar. “Pen” é penitenciária. “Spiked” é aborrecido. Outra característica dessa linguagem é o uso do codinome no tratamento pessoal: Cheyenne Kid, Lord Open Road, Frying Pan Jack, Boxcar Bertha, Slim, Cincinnati Red (o nome de estrada de Jim Tully) entre outros.

Parte essencial da cultura hobo é a literatura que se produziu a partir das experiências dos jovens que pulavam nos trens de carga. As histórias que se acumulavam de viagens em viagens, os encontros com personagens bizarros, excêntricos e aventureiros, os subterfúgios para conseguir a janta do dia, as manobras

para pular com segurança dentro do trem sem que a polícia ferroviária captura-se o indivíduo, os acidentes em razão de um pulo mal executado ou de uma saída descuidada, a malandragem para não ser tripudiado por hoboos vigaristas ou mesmo gangues que também viajavam nos trens. Todos esses ingredientes transformam essa literatura em verdadeiros romances de aventura.

Entretanto, dentre os gêneros literários o que parece ter maior sintonia com o modo de vida dos hoboos é o da autobiografia. É interessante observar a quantidade de livros autobiográficos que versam sobre o assunto. Além disso, os autores ligados aos hoboos que são lembrados até hoje, com exceção de Jack London, são exatamente por suas autobiografias. Quatro destes livros são considerados até hoje como clássicos do gênero: “*My Life*” de Josiah Flynt (livro que além do mais é considerado o primeiro nesse estilo), de 1908, “*Tramping on life: an autobiographical narrative*”, de Harry Kemp, editado em 1922, “*Beggars of life: a hobo autobiography*”, de Jim Tully, de 1929, “*The Autobiography of a super-tramp*”, de William Henry Davies, de 1908. Evidente para quem estude tal literatura é o fato de que seus autores foram hoboos. Podemos dizer que todos experimentaram a vida como andarilhos pelos trilhos e estradas do mundo. E todos, igualmente, expunham uma inquietação e uma aversão a criar raízes e a se estabelecer em qualquer profissão ou qualquer existência.

Isso que vimos dizendo está à mostra já nas primeiras páginas da autobiografia de Josiah Flynt.

This call of *Die Ferne*, as the Germans name it, this almost unexplainable sympathy with the slightest appeal or temptation to project myself into Beyond – the world outside of my narrow village world – was my trouble from almost babyhood until comparatively a few years ago. The longing to go would come upon me without any warning in the dead of the night sometimes, stealing into my consciousness under varying disguises as the years went by and the passion required fresh incentives to become active and alert. (2)

Josiah Flynt (1869-1907), considerado o primeiro escritor hobo, nasceu em Wisconsin e seu pai era editor do “Chicago Newspaper”. Sua educação inicial foi das melhores até ele abandonar a escola. Desde cedo Flynt era perseguido pelo que ele define por vezes como “*Die Ferne*” e outras como wanderlust.

My very earliest remembrance is a runaway trip, culminating in the village lockup. Although my mother declares that I was at least

five years old when this happened, I have always believed that I was nearer four; at any rate, I remember that I wore dresses. The circumstances of truancy and imprisonment were as follows: My parents were in the neighboring city for the day, and I had been left at home with nurse. She had punished me pretty severely for some slight offense, and had then gone to the lake for water, leaving me in a lane in front of the house, very much disquieted. A sudden impulse to run took hold of me – anywhere, it did not matter, so long as the nurse could not find me. So off I started with a rush for the main street of the village, my little white panties dangling along after me. That was my first conscious and determined effort to see the world in my own way and at my own discretion. It was the beginning of that long series of runaway excursions which have blessed or marred my life ever since. (3)

Flynt abandonou a escola no segundo ano e tentou, a princípio, se estabelecer trabalhando em uma fazenda em Nebraska. Inadequado para a rotina desse trabalho, pegou a estrada para Pennsylvania em um trem de carga de uma companhia de óleo, Standard Oil Company. Ao saltar, acabou por pedir um emprego nessa companhia, conseguindo uma posição para emitir relatórios sobre os trajetos e destinos dos trens de carga da Standard Oil. Uma semana depois abandonou o trabalho. Esse relato, apesar de longo, é interessante e merece ser citado, pois dá a medida exata do impulso que toma conta do espírito de um hobo. Flynt conta que ele e outro empregado da companhia, o chefe de manobras que o havia ajudado a conseguir o emprego, foram para a cidade um dia. Chegando lá, este encontrou alguns amigos e disse para o novo contratado divertir-se à vontade, deixando-o em seguida sozinho.

What I did during the morning and early afternoon I do not recall now; probably I merely wandered about the streets and took in such sights as attracted me. Of this much, however, I feel certain: there was no great *Wanderlust* in my intentions. My work on the railroad interested me not a little, and I had already begun to calculate the amount of savings I should have at the end of the year. As the day wore on I remember measuring how much time I should need to get back to supper and work, and up to the middle of the afternoon it was my firm determination to report the work early. Then - ah yes, then! I saw a horse and buggy standing idle in one of the main thoroughfares. What it was that prompted me to get into the buggy and drive blindly onward I cannot say, even now. As I have remarked, my job was satisfactory, I was my own "boss" in the daytime, the horse and buggy no more represented personal wealth to me at the time than did one of the stores, and there was no reasonable excuse for a wandering trip. But something, strict

church people might say the devil, prompted me to throw over the job, run the risk of being sent to prison as a horse thief, and to ride away with buggy and horse for parts unknown. There is no wish on my part to palliate this crime in the least; I merely want to know why I committed in the least. At the moment of driving away it no more occurred to me to turn the outfit into gold than it did to turn back. On I went for a good hour, regardless of direction and police. Then the seriousness on my offense gradually began to dawn on me. What should I do? At first I contemplated leaving the horse with some farmer, thinking that its owner would eventually locate it. But I threw over this plan. It was too late to report for work, and the growing darkness brought on a mild attack of *Wanderlust*. (4)

Flynt acabou parando em um celeiro e adormeceu ao lado do objeto de seu furto. No dia seguinte tomou a estrada mais uma vez e depois de três dias de viagem chegou na Pennsylvania onde vendeu a carroça e o cavalo para um amigo. Dias depois apareceu na casa desse amigo com outro cavalo e carroça. Porém, acabou sendo preso pelo segundo furto. Contando dezoito anos, Flynt foi para a cadeia pela segunda vez e na seqüência foi condenado a passar uma temporada num reformatório para jovens. A detenção nesse estabelecimento, contudo, não durou muito tempo. Depois de uma confusão em que um dos internos apanhou de um guarda, Flynt e mais três garotos resolveram elaborar um plano de fuga. Se aqueles três o seguiram, ele não sabe dizer, pois foi o primeiro a pular a janela e fugir daquele lugar. Por duas horas ou mais, ficou escondido por baixo de uma cerca, para em seguida caminhar durante a noite o mais longe que pudesse. Depois de conseguir a ajuda de um fazendeiro e sua família, que o forneceram comida e novas roupas, Flynt caminhou cinco dias até chegar à linha férrea de West Virginia.

Segundo o autor, dali para frente foram oito meses vivendo na Hoboland até que conseguisse um trabalho em um navio de carga com destino à Europa. Durante duas semanas, por uma quantia de quatro dólares, Flynt trabalhou virando carvão no Elbe. Apesar de "vagabundear" pela Europa, Flynt considera que seus dias como Hobo se encerram nesse ponto de sua vida. Em Berlin ele chegou a se matricular em uma Universidade e ainda passou alguns dias na fazenda de Tolstoy. Após um tempo morando com sua mãe em Berlim e viajando pela Europa, Flynt voltou para a América.

De volta aos Estados Unidos, aceitou um emprego que por certo deixariam seus conhecidos dos tempos de trens de cargas pasmos: levantar informações para uma

companhia ferroviária com o objetivo de melhorar seu policiamento e a repressão contra os indivíduos que viajavam de carona nessa linha. Flynt voltou a vida de hobo, porém dessa vez como um detetive que procura informações sobre a facilidade de embarcar em um trem de uma determinada linha férrea. É possível que essa experiência, somada aos seus anos de andarilho de trens, tenham fornecido o material para seu livro "*Tramping with tramps*", editado em 1899. Na introdução, Flynt compara seu estudo àquele desenvolvido por cientistas na descoberta de minúsculas formas de vida parasitárias.

In writing on what I have learned concerning human parasites by an experience that may be called scientific in so far as it deals with thw subject on its own ground and in its peculiar conditions and environment, I seem to myself to be doing similar work with a like purpose. This is my apology, if apology be necessary, for a book wich attempts to give a picture of the tramp world, with incidental reference to causes and occasional suggestion of remedies. (5)

Josiah Flynt coloca-se como um observador externo do mundo hobo, deixando claro que ele mesmo, agora, já faz parte de outra linhagem. Chega até, como demonstra a introdução do seu livro, a sugerir remédios para acabar com esses “parasitas”. Embora tenha continuado inquieto e ainda viajasse, Flynt tornou-se escritor e produziu alguns livros ambientados no mundo em que viveu, como, por exemplo, "*The little brother: a story of a tramp life*". Sua bibliografia conta sete livros. Flynt morreu de pneumonia, perto de fazer trinta oito anos.

Outra autobiografia que apresenta as aventuras do universo hobo é o livro de W. H. Davies (1871-1940), "*Autobiography of a super-tramp*". Nascido no País de Gales em 1871, Davies foi um hobo e um “tramp” por escolha. Criado por sua avó, recebeu após seu falecimento uma soma que, embora reduzida, poderia ter sido usada para se estabelecer. A essa época era aprendiz no ofício de moldurar quadros, mas já demonstrava uma total insatisfação com vida enfadonha do trabalho diário. Seu sonho se resumia a migrar para os Estados Unidos. Aos vinte e quatro anos, três meses depois que sua avó morreu, ele conseguiu um adiantamento com seu testamenteiro e partiu de Liverpool para os Estados Unidos. De junho de 1893 a junho de 1899, quando ele voltou definitivamente para Grã Bretanha, Davies viajou por vários lugares da América, algumas vezes trabalhando por curtos períodos de tempo e algumas vezes mendigando.

Mal acabou de chegar em Nova York, Davies avistou um sujeito sentado em um banco de praça e perguntou como poderia chegar em Chicago. E nesse ponto se inicia seu aprendizado no mundo dos hoboos.

This man was Brum, a notorious beggar, who made himself at home in all parts of the country, from the Atlantic to the Pacific coast, and from the northern provinces of Canada to the Gulf of Mexico. The easy and sumptuous way of his catering made me indifferent to all manual labor. In that country, where food was to be had for the asking, where it often went begging to be received, and people were not likely to suffer for their generosity., I became, under Brum's tutorage, a lazy wretch with but a little inclination for work. (6)

Davies tem em Brum uma espécie de professor na arte de conseguir sobreviver através da caridade alheia, afastando-se do trabalho diário. Esse novo amigo ensina que em cada rua mora um bom samaritano. Para Brum mendigar era uma arte e como tal exigia um certo requinte em sua execução. A prática de pegar a estrada de trem, da mesma forma, é transmitida pelo experiente hobo. Como sublinha Davies.

I was soon initiated into the mysteries of beating my way by train, wich is so necessary in parts of that country, seeing the great distances between towns. Sometimes we were fortune enough to get an empty car; sometimes we had to ride the bumpers; often, when travelling through a hostile country, we rode on the roof of a car, so as not to give the brakesman na opportunity of striking us off the bumpers unawares. It is nothing unusual in some parts to find a man, always a stranger, lying dead on track, often cut in many pieces. (...) In this way Brum and myself travelled the States of America, sleeping at night by camp fires, and taking temporary possession of empty houses. (7)

Ao contrário de Brum, totalmente avesso ao trabalho, Davies ainda executava algumas tarefas ocasionalmente, não objetivando seguir nenhuma atividade profissional regular, apenas juntar algum dinheiro. Cortador de madeira, catador de frutas numa fazenda, tratador de gado, foram algumas de suas empreitadas. Outra tática usado por ele, era a de ser preso por vadiagem. Em um inverno, em Michigan, ele e Brum ficaram trinta e dois dias na cadeia. Estabelecia-se um acordo com o xerife, pois para cada indivíduo preso por vadiagem, esse homem da lei ganhava uma contribuição paga pelos bons cidadãos locais.

O ponto dramático da vida desse escritor aconteceu em 1899. Residindo na Inglaterra outra vez, - é bom frisar que Davies cruzou o atlântico pelo menos dezessete vezes durante essa época - leu uma reportagem sobre a corrida ao ouro em Klondike. Imediatamente partiu para lá com o resto do dinheiro que sobrara do pecúlio de sua avó. Depois de muita aventura, cruzando Chicago, Cleveland, Buffalo e Toronto, chegou em Renfrew. Na Canadian Pacif Station, ele e outro hobo, Three-Finger Jack, esperavam para saltar no próximo trem de carga disponível.

The train whistled almost before we were ready, and pulled slowly out of the station. I allowed my companion the advantage of being the first to jump, owing to his maimed hand. the train was now going faster and faster, and we were forced to keep pace with it. Making a leap he caught the handle bar and sprang lightly on the step, after which my hand quickly took possession of this bar, and I ran with the train. prepared to follow his example. To my surprise, instead of at once taking his place on the platform, my companion stood thoughtlessly irresolute on the step, leaving me no room to make the attempt. But I still held to the bar, though the train was now going so fast that I found great difficulty in keeping step with it. I shouted to him to clear the step. This he proceeded to do, very deliberately, I thought. Taking a firmer grip to the bar, I jumped, but it was too late, for the train was now going at a rapid rate. My foot came short of the step, and I fell, and, still clinging to handle the bar, was dragged several yards before I relinquished my hold. And there I lay for several minutes, feeling a little shaken, whilst the train passed swiftly om into the darkness. (8)

W. H. Davies perdeu uma parte de sua perna direita. Esse evento será crucial em sua vida e, possivelmente, será responsável por transformá-lo em escritor. De volta à Londres, vive em cortiços, passa a usar as bibliotecas públicas para escrever e edita seu primeiro livro de poemas com o dinheiro que havia economizado durante sua vida como hobo: "The soul's destroyer". Envia cópias para possíveis interessados, entre eles Bernard Shaw. O já consagrado homem de letras vê grande mérito no livro e o ajuda a promovê-lo. O crítico e também poeta Edward Thomas, faz um resenha favorável e trava uma estreita amizade com o novo poeta. Encantado com o trabalho de Davies disponibiliza sua cabana em Sevenoaks. Nessa cabana W.H. davies escreve a obra que o trará mais reconhecimento público: "*Autobiography of a super-tramp*". Seus anos de "vagabundagem" são lembranças do passado. Agora ele é um escritor estabelecido que circula entre outros reconhecidos nomes das letras britânicas. Escreve poemas, novelas,

mais autobiografias e ainda ganha um grau honorífico da Universidade de Wales. No entanto, ao contrário de Josiah Flynt, não renega seu passado, tanto que era reconhecido, como é até hoje, como "tramp poet".

O poeta Vachel Lindsay (1879-1931) nunca foi um verdadeiro hobo, pelo que se sabe, nunca pegou carona em um trem de carga e enfrentou as vicissitudes desse tipo de empreitada. Suas jornadas com "tramp", igualmente não foram por aventura simplesmente, mas em nome de sua arte. Acreditamos que ele pode ser citado nesse trabalho porque, de alguma maneira, o tipo de vida que levou nessa época ia muito na contramão do ideal burguês descrito aqui. Vachel Lindsay fez três jornadas através do país para levar o que ele chamava de evangelho da beleza. Da experiência desse exercício escreveu dois livros: "*A handy guide for beggars*" (1916) e "*Adventures while preaching the gospel of beauty*" (1914). Lindsay se imaginava como uma combinação de "tramp", "troubadour", poeta e cristo. Somando-se as três jornadas a pé, Lindsay caminhou cerca de duas mil e oitocentas milhas. Na viagem que realizou em 1912, levou seus poemas, "*Rhymes to be traded for bread*", trocando-os por comida, abrigo e estadia. O poeta caminhou cerca de mil e quatrocentas milhas do Colorado até o Novo México, registrando suas vivências no livro "*Adventures while preaching the gospel of beauty*". Vachel Lindsay explica seu propósito:

I come to you penniless and afoot, to bring a message. I am starting a new religious idea. The idea does not say "no" to any creed that you have heard... After this, let the denomination to which you now belong be called in your heart "the church of beauty" or "the church of the open sky". (9)

Lindsay era um "tramp" com uma missão, bem diferente de tipos como Flynt e Davies. Tinha o objetivo de divulgar sua arte e suas viagens como "tramp" nunca foram tão longas e casuais. Pelo contrário, conseguiu até uma publicidade para sua última caminhada. Tudo foi estudado e deliberado. Estamos longe do mundo hobo.

O escritor mais conhecido desse universo é, sem dúvida, Jack London (1876-1916). Como muitos de sua geração, London pegou a estrada e converteu em literatura aquilo que vivenciou na prática de percorrer longas distâncias clandestinamente em um vagão de trem. Seu livro, "*The Road*" (1907), pode ser creditado inteiramente a esse exercício. Mesmo que não seja uma autobiografia como as de Flynt, Davies e Kemp, é

manifesto que as personagens que ganham vida através das "anedotas" da hoboland são fundamentadas na experiência do escritor.

London começou cedo na árdua tarefa de ajudar sua família. Antes de “cair” na estrada, já havia tido alguns trabalhos: como jornalista, com onze anos; numa fábrica de salmão enlatado – às vezes até vinte horas por dia -; patrulheiro costeiro; em um veleiro como pescador de focas; numa fábrica de juta. Aos dezoito anos iniciou sua vida como hobo. Esse período parece ter sido mais curto na vida de London do que nos outros escritores, mas ajudou a forjar uma visão de mundo nova para o escritor. Ele se tornou socialista.

Exatamente nessa época, após uma viagem de sete meses junto aos mastros de um navio, com dezoito anos recém-completos, entrou em minha cabeça a idéia de experimentar a vida de vagabundo. Por estradas e vagões, a duras penas, desde o vasto Oeste onde os homens saltavam pelos campos e os empregos caçavam os homens, até os centros congestionados do Leste, onde os homens não eram senão pequeninas batatas lutando por seus empregos com toda a força que possuíam. E nesta nova aventura selvagem me descobri encarando a vida de um ângulo inteiramente novo e deferente. Tinha escorregado do proletariado para aquilo que os sociólogos têm mania de se referir como a “porção submersa”, e fiquei perplexo ao descobrir como essa “porção submersa” era recrutada. (10)

A visão dos hoboos pela lente de Jack London não era nada romântica quando esse escritor se punha a teorizar sobre as mazelas do sistema capitalista. Para London, o hobo faz parte do exército de trabalhadores excedentes. Chega a afirmar que fazem parte desse exército “os medíocres, os ineficazes, os inaptos, os incapazes de responder às necessidades industriais do sistema.” (11). Seriam, portanto, vítimas do capitalista.

Não há dúvidas que muitos dos “vagabundos”, hoboos e mendigos, acabavam por entrar nessa existência por falta de opções. Com a Grande Depressão de 1929, a crise que se instalou nos Estados Unidos deixou uma legião de seres humanos totalmente falidos. Famílias inteiras foram à bancarrota. Muitos tiveram que abandonar suas casas e migrar para outra parte do país na esperança de conseguir um trabalho. Muitos jovens saíram de casa por considerarem um fardo para suas famílias. Outros chegaram mesmo a ser "expulsos" porque seus pais não tinham condições de sustentá-los. Cerca de duzentos e cinquenta mil adolescentes pegaram a estrada para viajar pelos trilhos. No documentário *"Riding the rails: teenagers on the move during the great*

depression", realizado por Michael Uys e Lexy Lovell, foram entrevistados inúmeros hoboes daquela época. Suas histórias são muito semelhantes e em praticamente todas, a saudade se mistura a um certo tom de tristeza e lamentação pelas desventuras do passado. No livro que possui o mesmo nome e inclui estes depoimentos, encontramos relatos sobre motivos da partida de casa, sobre a vida nos trilhos, sobre a luta pela sobrevivência e todos os tópicos que aparecem nas autobiografias dos autores que se tornaram símbolos dessa literatura. Arvel Pearson, por exemplo, conta como se fez hobo em 1930.

The closing of the mines left twelve hundred miners out of work. In six months to a year, people who didn't have a place to raise their own food were practically starving.

I was considered a strapping boy, though I weight around 110 pounds. I heard people talking to my folks and saying things like, "Why should you feed him?" and "Why ain't he out workin'?" I made up my my mind I wasn't going to be a burden on anybody, especially my parents.

My mother was apprehensive about my leaving but my stepfather said, "The kid knows his way around. Let him go." He thought I'd come home with my back-end dragging, tired and hungry, but I was determined to make it one way or another.

My first day out, I caught a train at Van Buren, Arkansas. I rode freights all night, and next morning I was in a small town where I had some relatives. (12)

Ainda assim, muitos hoboes, como é o caso dos que examinamos aqui – bem como outros que não escreveram suas histórias e aqueles que foram entrevistados no “*Riding the rails*” -, pegaram a estrada por possuírem um espírito antagônico a ética e moral burguesas. Um espírito aventureiro oposto ao *establishment*. Esse é o depoimento de John Fawcett no já citado “*Riding the rails*”. “Mom and Dad were good parents, so I certainly didn't run away because of my home life. Why do boys run away? For adventure, I guess, because it's exciting and dangerous.”(13). Mesmo que Jack London desenhe o hobo como uma vítima derrotada do sistema, ele mesmo confessa que se tornou um hobo porque “entrou uma idéia” em sua cabeça de “experimentar a vida de vagabundo”. Em seu livro “*The Road*”, London não parece descrever seus companheiros de viagem como derrotados. Narra os perigos, os contratempos, as dificuldades e os empecilhos da vida dos hoboes com um sabor de aventura,

romantismo, prazer e resistência. Descreve, até mesmo, como nessa passagem, a diversidade da vida de andarilho dos trens.

O maior encanto da vida de vagabundo talvez seja a falta de monotonia. Nesse mundo à parte, a face da vida é multiforme – uma fantasmagoria sempre em mutação, onde acontece o impossível e o inesperado nos salta ao caminho, a cada virar de esquina. O vagabundo nunca sabe o que vai acontecer no instante seguinte; por isso vive apenas o momento presente. Descobriu como é estéril o esforço contínuo e saboreia a alegria de se deixar levar pelos caprichos da sorte. (14)

Acreditamos que o hobo encarna uma espécie de nomadismo moderno que vai de encontro ao ideal de vida planejado pelo ideário burguês. Sempre em movimento, estabelecendo laços temporários, aventurando-se em viagens clandestinas, desenraizado, reconhecido como maldito, o hobo recria a existência optando por uma outra estrada. Trilhos que o levam distante do sonho de sucesso da maioria.

CITAÇÕES

1. WOMSER, Richard. *Hoboes: wandering in America, 1870-1940*. Ontario: Thomas & Son Canada. 1994. 1p.
2. FLYNT, Josiah. *My life*. New York: The Outing Publishing Company, 1908. 11p.
- 3 Idem. 3-4ps.
4. Ibidem. 76-77ps.
5. FLYNT, Josiah. *Tramping with tramps*. New York: The Century Co. 1899. IX
6. DAVIES, W. H. *Autobiography of a super-tramp*. London. Jonathan Cape, 1930. 42p.
7. Idem. 44-45ps.
8. Ibidem. 176p.
9. LINDSAY, Vachel. *Adventures, Rhymes & designs*. New York: The Eakins Press. 1968. 51p.
10. LONDON. Jack. *De vagões e vagabundos. Memórias do submundo*. Porto Alegre: LP&M, 1985. 96-97ps.
11. _____. *O vagabundo*. IN: *Escritos políticos*. São Paulo: Xamã, 2003. 39p.

12. UYS, Errol Lincoln. *Riding the rails*. New York: TV Books, 2000. 82-82 ps.
13. Idem. 68p.
14. LONDON, Jack. *Vagabundos cruzando a noite*. Lisboa: Antígona, 1997. 51p.

4 - Os Suicidas

"Só vivo porque posso morrer quando quiser: sem a *idéia* do suicídio já teria me matado há muito tempo."

- Cioran -

"Quanto mais a dor é determinada e precisa, mais o instinto da vida se debate, e cede a idéia de suicídio."

- Cesare Pavese -

A atual militância a favor do direito à morte, que tem ocupado as páginas da imprensa e as telas da televisão, provocando controvertidas polêmicas, gira em torno unicamente da eutanásia. Nesse aspecto, o que está em jogo é a permanência de um corpo que não responde mais as suas funções específicas. Casos como a morte cerebral, o câncer terminal, o mal de Alzheimer ou qualquer doença que tenha imposto um limite brutal ao ser humano. Torna-se obrigatória, portanto, a pergunta: é válido viver sob tais condições? Se a pergunta vem a galope quando nos deparamos com um ser humano ligado por tubos, dependendo de uma máquina para continuar a viver, a resposta nem sempre surge tão fácil. Um verdadeiro campo de batalha desponta no horizonte. De um lado, os que se aferram a conceitos religiosos para condenar a prática da eutanásia, sustentando caber apenas a Deus o direito de vida e morte sobre os indivíduos. De outro lado, os que pregam a morte digna e a piedade, para saltarem como abutres no corpo que apodrece.

Estes senhores que lutam impetuosamente em defesa de suas verdades particulares, parecem esquecer, de vez em quando, a figura mais importante do debate: o candidato à morte voluntária. Se em condições extremas ele não pode ser ouvido, dependendo exclusivamente de terceiros, há casos em que ele se vê reduzido unicamente a sua doença. Não é, portanto, um indivíduo singular, com suas próprias questões, dúvidas e desejos. É agora uma doença e enquanto tal, podemos ajudar e lhe conceder, seres caridosos que somos, o direito ao desaparecimento.

Multiplicam-se as instituições generosas que pregam a morte digna, desde que em 1935 surgiu pela primeira vez a *The Voluntary Euthanasia Society*. Associação, sediada em Londres, contava com ninguém menos que o escritor Arthur Koestler, em suas fileiras. Fiel aos mandamentos, o escritor cometeu suicídio em 1983, levando consigo sua esposa vinte e dois anos mais jovem.

Segundo Paula Caucanas-Pisier, foi apenas nos anos setenta que as associações de direito à morte digna ganharam mais força. Sua afirmativa pode ser ilustrada pelo significativo número de associações fundadas nessa década - treze, entre 1973 e 1979. Já os anos oitenta testemunham o surgimento de quatorze destas sociedades em um período de apenas cinco anos. Em 1980, surge a *World Federation of Right-to-die Societies*, com o objetivo de apoio mútuo entre as organizações dos mais variados países. Em 1984, já havia cerca de vinte e seis filiados à Federação Mundial.

Inicialmente são os médicos que lideram e organizam as atividades das instituições, preocupados com o desgastante trabalho de manter em condições miseráveis um ser humano já condenado à morte. Com o crescimento e o alastramento do debate, profissionais de outras áreas se interessam e somam esforços nas fileiras pró-morte digna. Caucanas-Pisier sublinha que grande parte dos membros das associações são pessoas de mais de cinquenta e sessenta anos, que temem uma sobrevida sofrível. Quase todos os grupos fornecem um tipo de serviço em que o candidato à morte voluntária delega poderes a terceiros para que seja eliminado em caso de acidente ou doença que o tenha subtraído do uso de suas faculdades mentais ou limitado sua existência física e psíquica de maneira atroz.

Outro tipo encontrado em número excessivo dentro de semelhantes instituições é o do sujeito que acompanhou o árduo processo de morte de um ente querido condenado por uma doença grave. É o caso do fundador da Hemlock, Derek Humphry, que forneceu um coquetel de pílulas à sua esposa para abreviar seu sofrimento. A justificativa de sua atitude foi expressa no livro "*Jean's Way*", entretanto é no livro "*Final Exit*", que Humphry oferece de maneira sistematizada uma defesa da autoliberação em casos terminais e de doenças degenerativas.

Derek Humphry tece uma defesa contundente em sua luta e de sua Hemlock, hoje com mais de 40.000 mil membros, a favor da mudança das rígidas leis que proíbem qualquer suicídio assistido. Faz desfilar uma galeria de "pobres coitados" com a nítida

intenção de despertar a piedade do leitor. Há casos verdadeiramente dramáticos como o do jovem James Haig que, depois de um acidente de motocicleta, viu-se tetraplégico, tendo suas ações limitadas ao manuseio de sua cadeira de rodas através de um aparelho de controle remoto. Como não conseguisse encontrar quem o ajudasse a morrer - o próprio Humphry negou-se - Haig ateou fogo a casa e morreu carbonizado.

O livro é um perfeito manual para quem deseja partir. Há toda espécie de informações para orientar o candidato à morte: a escolha do médico, o local apropriado, a procuração com plenos poderes, o seguro de vida, a hora ideal de morrer e até mesmo como conseguir as "pílulas mágicas". Há um capítulo, por exemplo, em que o autor examina cuidadosamente alguns tipos de suicídio e sua possível eficácia. Humphry não se esquece nem das plantas venenosas e nem do congelamento. Curioso relato é o do suicídio de um engenheiro eletrônico ocorrido em Seattle em 1986. Ele

armara uma célula fotoelétrica na vidraça de seu quarto num motel, ligada por um fio metálico a um mecanismo que colocara sobre o próprio peito. A luz solar ativou a célula, gerando eletricidade suficiente para detonar uma bombinha integrada ao mecanismo; essa explosão, por sua vez, acionou o percussor de uma arma de fogo, apontada diretamente para o seu coração. (1)

O discurso de Humphry, bem como o que sustenta a maioria das instituições, volta-se unicamente para a defesa da qualidade de vida do ser humano. Entretanto, essa defesa, quase sempre ratificada por provas científicas, beira fatalmente a eugenia. Os defensores da qualidade de vida nos fazem lembrar os mesmos "advogados" da purificação da raça. Assim como estes, que não admitem que o ser humano possa nascer com algum problema genético, aqueles têm dificuldade em lidar com indivíduos que trafegam fora do que eles nomeiam boa qualidade de vida.

Podemos lembrar o autor do primeiro manual de suicídio, Paul Robin. Publicado em 1901, este opúsculo de quatro páginas recomenda a utilização do cianeto de potássio como meio seguro de autoliberação. Se por um lado Robin argumenta a favor do direito que cada indivíduo tem em se matar, por outro lado já está até o pescoço comprometido com o eugenismo e o combate neo-malthusiano. O nome do órgão que fundou para propagar suas idéias, "*Régénération*", ilustra muito bem o tipo de militância que este defensor do suicídio exercia. Robin pregava a esterilização dos

degenerados corporais e cerebrais, imaginando produzir com isso uma população mais saudável.

Paul Robin, no entanto, pode parecer um bom humanista se comparado com o autor do livro "*L'Art de Mourir. Défense et Technique du Suicide Secondé*", editado em 1919. Binet-Sanglé, médico nascido em 1868, imaginava a criação de um instituto de eutanásia. Neste local os eutanásistas - uma equipe formada por patologistas, psicólogos e terapeutas - tratariam de estudar o indivíduo candidato à morte sob todas as óticas. Se reconhecessem como legítimo seu desejo de morrer, ajudá-lo-iam a pôr termo à vida. O eugenismo de Binet-Sanglé não fica apenas na criação da instituição, mostra-se igualmente quando pensa em promover um incentivo para que os maus geradores se matem.

Tudo o que é possível fazer consiste em encorajar o suicídio dos maus geradores e, tendo isso em vista, criar um instituto de eutanásia, onde os degenerados, cansados da vida, serão anestesiados até à morte graças ao protóxido de azoto, ou "gás hilariante". (2)

O tal instituto da eutanásia de Binet-Sanglé serviria também para eliminar crianças deficientes, caso os pais consentissem.

O eugenismo professado por Robin e Binet-Sanglé, ambos defensores da eutanásia e autores de manuais de suicídio, assemelha-se a olho nu ao programa de purificação da raça colocado em prática pelos nazistas.

Não é preciso ir tão longe no passado para se traçar uma analogia entre eutanásia, eugenismo e nazismo. O Dr. Jack Kevorkian e a *Church of Euthanasia* são exemplos por demais evidentes em nosso presente.

Jack Kevorkian, conhecido como o Dr. Morte, ganhou notoriedade em todo o mundo quando ajudou Janet Adkins, que sofria do mal de Alzheimer, em seu suicídio. O notável do caso foi o método empregado por Kevorkian: o uso de um aparelho de suicídio. Essa máquina possui um motor elétrico que põe em funcionamento quatro substâncias (solução salina, pentonal, cloreto de potássio e succinilcolina) a serem injetadas na veia. Quem deseja morrer deve apenas apertar o botão que dá partida ao motor.

O Dr. Kevorkian parece ter um amor pela morte que beira a necrofilia. Em seu cartão de visitas está impresso: Obituatria e Aconselhamento técnico de morte. No ano

de 1988, dirigiu-se à Hemlock Society pedindo que o ajudassem a fundar uma clínica de suicídio para doentes terminais na Califórnia. Alegava que seus motivos eram humanitários. Antes fizera campanha para que os condenados à morte se oferecessem como cobaias para experiências médicas. Imagina-se bem que tipo de experiência esse doutor pretendia realizar com seres humanos já condenados à morte. Aqui, Kevorkian parece quase um irmão de sangue do nazista Joseph Mengele. Fica a nítida impressão que o humanista Kevorkian esconde, sob o manto da bondade, um caráter sádico, que pode chegar à satisfação máxima ao ver um ser humano morrer.

A *Church of Euthanasia* vai mais além do que qualquer outra instituição. O malthusianismo científico ganha cores de religião, na qual não falta nem mesmo o sermão de reverência ao suicídio. Na verdade essa Igreja de incentivo ao suicídio é nada mais que a manifestação doentia de um grupo de pessoas que se dizem defensoras do meio ambiente. Acreditando que o ecossistema está falindo principalmente pelo excesso de seres humanos que habitam o planeta, a ordem é não mais procriar, sendo este o principal mandamento. O suicídio e o aborto são incentivados como meio ativo de redução da população do planeta.

O clero da Igreja, liderado pelo reverendo Korda, recomenda o suicídio pelo mesmo método aconselhado da Hemlock Society, isto é, uma overdose de pílulas. Pede, porém, que o suicida deixe um bilhete responsabilizando a Igreja da Eutanásia pelo seu ato. A morte não terá maiores conseqüências para o suicida se ele tiver se tornado membro efetivo. Nesse caso, ele é elevado automaticamente à condição de santo.

A morte voluntária como se percebe não está ligada à doença terminal ou degenerativa e sim a sobrevivência do planeta. No melhor estilo da eugenia alguns devem morrer, os ditos mais fracos, para que outros sobrevivam. O programa da igreja é levado tão a sério que ficamos sem saber se se trata de uma brincadeira de péssimo gosto ou de uma manifestação de puro delírio.

Os que defendem a eutanásia parecem portanto concordar que o suicídio só é válido quando o corpo está inapto para funcionar como peça da engrenagem capitalista. Quando o sujeito não trabalha mais, não produz e está "estragado", ele pode morrer. Mais ainda, ele deve morrer. Seja pelos defensores da morte digna ou pelos que defendem abertamente a eugenia, tanto faz, a questão parece a mesma: a eliminação dos inaptos.

Se tais associações extrapolam na utilização do discurso científico, há os que fazem humor negro com o mesmo tema. Através de suas lentes podemos perceber o quanto existe de ridículo em querer institucionalizar o suicídio. O livro de Jean Bruller, "*21 Recettes Pratiques de Mort Violence*" e o texto de Jacques Rigaut "*Agência Geral do Suicídio*" são duas obras singulares nesse sentido.

Jacques Rigaut não foi propriamente alguém que tivesse se dedicado à literatura. Ao contrário, um certo desprezo que nutria por esta o fez legar uma obra fragmentada, composta principalmente de aforismos e esboços. "Vocês são todos poetas e eu estou do lado da morte" (3). Por volta de 1916 dirigiu-se a Paris onde frequentou os meios literários, tornando-se amigo de Drieu La Rochelle e Jean Cocteau. Juntou-se, então, ao grupo dos dadaístas que àquela época escandalizava Paris com suas atividades contra a arte instituída. Seu espírito niilista, avesso ao trabalho e a intelectualidade oficial, afina-se perfeitamente com a destruição dadaísta. Mais tarde, quando o grupo se dissolve, prefere uma vida mundana. Usuário do ópio e da heroína, Rigaut tenta sucessivamente a desintoxicação. Todas são fadadas ao fracasso. Em novembro de 1929, com a ajuda de uma régua, dispara uma bala no coração. Em um de seus fragmentos já havia mencionado que o suicídio era uma vocação. O seu "*Agência Geral do Suicídio*" é apresentado como um anúncio para os que desejam partir. Prometendo a morte certa para os que temem falhar, esse texto pode ser lido como um cínico deboche às instituições pró- morte digna.

... a A.G.S. proporciona, finalmente, um modo minimamente correcto de abandonar a vida, pois a morte é a única fraqueza que não permite desculpas. Foram por isso organizados os enterros-expresso: banquete, desfile de amigos e conhecidos, fotografias (ou moldagem da máscara mortuária, à escolha), entrega das recordações, suicídio, colocação no esquife, cerimônia religiosa (facultativa), transporte do cadáver para o cemitério. (4)

São cinco os tipos de suicídios oferecidos: electrocussão, revólver, veneno, afogamento, enforcamento. Quem quiser uma morte perfumada deverá pagar 500 francos como taxa de luxo. A linha final do anúncio serve até como recado, escrito décadas antes, para pessoas como o Dr. Kevorkian: "Não será dada qualquer resposta a pessoas exprimindo desejo de assistirem a um suicídio". (5)

Se Rigaut era um completo niilista, o mesmo não pode ser dito de Jean Bruller. Escritor e desenhista, Bruller foi peça fundamental da resistência francesa à época da

Segunda Guerra Mundial. Fundou nada menos que a Editions Du Minuit, órgão importante na publicação de material adversário ao regime nazista. Sua editora circulou um pequeno volume intitulado "*Le Silence de la Mer*", que alcançou considerável êxito justamente por tratar da ocupação alemã em terras francesas. O autor usava o pseudônimo de Vercors, única maneira de manter sigilo num tempo de perseguições. Todos imaginavam se tratar de um escritor já célebre, entretanto, o criador do romance era ninguém menos que o próprio Jean Bruller, que a partir daí carregou para sempre seu outro nome. Seu primeiro álbum de desenhos "*21 Recettes Pratiques de Mort Violente*" foi publicado em 1926, financiado pelo próprio autor. Trata-se de um livro de receitas sarcástico, em que cada método vem acompanhado de uma caricatura extremamente cômica, além de alguns comentários não menos divertidos sobre as técnicas e as conseqüências dos suicídios apresentados. Bruller indica a leitura de seu livro para as pessoas desgostosas da vida. Mesmo com toda carga de humor negro derramada entre as páginas, a introdução traz uma passagem tão perturbadora que chega-se a duvidar se a intenção é apenas a de fazer humor.

Mon but n'est pas de réhabiliter le suicide. Ma tachê est plus haute, et d'une portée autrement éntendue. Je n'ai pas consumé une vie entière en d'ingrates compilations pour obtenir seulement qu'on laissât les suicidés tranquilles. Le rêve que je poursuis est plus absolu: Je voudrais que la lecture de mon livre fît admettre à la Société que l'anormal est, non point qu'on se suicide, mais bien qu'on ne se suicide pas. (6)

Entre os vinte e um tipos de suicídios apresentados, encontramos alguns profundamente bizarros como: excesso hidráulico, contágio voluntário, absorção animal e enterramento vivo. As notas, acentuadamente irônicas, parecem quase uma paródia avant la lettre do livro de Derek Humphrey.

O escritor americano Kurt Vonnegut nos oferece em seu conto "*Welcome to the Monkey House*" uma aterrorizante utopia que enquadra com precisão a categoria do suicídio instituído. Num lugar do futuro, o planeta Terra abriga uma população de 17 bilhões de habitantes. O governo adota duas medidas de combate a esse alarmante número: o controle da natalidade e o estímulo ao suicídio ético. Todas cidades possuem o Salão de Suicídio Ético, onde duas recepcionistas, formadas em psicologia e enfermagem, conduzem voluntários a confortáveis cabines. No local a pessoa se submete a aplicação de uma injeção hipodérmica que a liquida na hora. As

receptionistas têm que ser amáveis, solícitas e gentis, pois, segundo a lei, qualquer pessoa uma vez instalada na cabine tem o direito de recusar a agulha se mudar de idéia. A função das receptionistas é, também, convencer o voluntário a prosseguir até o final. Os restaurantes, instalados ao lado de cada Salão, fornecem a última refeição para o voluntário, sendo este um atrativo a mais. Além disso, há termômetros indicando o número de habitantes do planeta por toda parte. Cada vez que alguém se mata, o termômetro desce um pouco, incentivando a população a contribuir.

A discussão acerca do suicídio pode ultrapassar tão somente a dimensão da eutanásia. Certamente, nem todos que defendem a idéia de morte voluntária imaginam uma instituição organizada, onde especialistas, instrumentalizados com toda sorte de aparelhos, se encarreguem de "suicidar" seus clientes. Alguns, e não são poucos, pensam no suicídio como um direito que o ser humano tem em calcular o próprio destino da morte. Aqui, já não há mais lugar para rituais coletivos, nem para a administração da morte por peritos. Há, isto sim, a manifestação solitária de quem se autoriza, para além dos discursos, o próprio aniquilamento. Para os que defendem esta prática, Deus, o Estado, a sociedade e a família são insuficientes para detê-los. Mais que isso, não é necessário estar à beira da morte, inutilizado ou mentalmente incapacitado, a angústia de existir é o bastante para fazê-los flertar com idéia da morte.

O primeiro número do "*La Révolution Surréaliste*", órgão oficial dos surrealistas, imprimia em suas páginas a seguinte pergunta: Será o suicídio uma solução? As respostas, em sua maioria, são evasivas, excetuando duas, de René Crevel e Antonin Artaud, que são honestas e diretas. Ambos parecem seguir a mesma trilha, uma certa aversão à vida como esta se lhes apresenta, para concordar com a concepção da morte voluntária. Em Artaud encontramos estas palavras:

Pois a vida não é uma solução, a vida não tem nenhuma espécie de existência, consentida, determinada. Ela não é mais que uma série de apetites e de forças adversas, de pequenas contradições que levam a resultados ou abortam conforme as circunstâncias de um acaso odioso. (7)

Ainda assim é preciso desconfiar da noção de suicídio em Artaud. É possível que ele tome essa morte como uma maneira de reconstituir o espírito sob uma outra ordem, colocando-se além de todas as leis: "que achariam de um suicídio anterior, de um suicídio que nos fizesse dar a volta, porém para o outro lado da existência, não para

o lado da morte? Só este teria valor para mim." (8) Em Crevel, no entanto, não há margem para dúvidas, ele é claro quando diz:

Os êxitos humanos são ridículas macacadas, é como querer extrair sebo de cavalos de pau. Se a felicidade afectiva permite que se ganhe paciência, é pela negativa, à maneira de um soporífero. A vida que eu aceito constitui o mais terrível argumento contra mim... Não encontrando solução nenhuma na vida, apesar do encarniçamento com que a procuro, teria eu forças para ainda fazer algumas tentativas se não entrevisse no gesto definitivo e derradeiro a solução? (9)

Obcecado pela idéia do suicídio, Crevel acreditava que tal obsessão poderia ser o melhor antídoto contra sua vontade de morrer pelas próprias mãos. Enganou-se, em 1935, abriu o gás de cozinha e sucumbiu ao desejo que já o perseguia há anos. Salvador Dali, que nos deixou um relato comovente sobre seu amigo francês, conta que Crevel abandonava-se a insolúveis problemas ideológicos, morais, sentimentais e estéticos, tendo certa vez comentado que preferia morrer a viver com toda angústia que carregava. Tal depoimento reflete com precisão a resposta dada por Crevel à pesquisa surrealista.

A arte tem colocado com frequência questões que dialogam com o desejo da morte. O que chama a atenção é o grande número de escritores e pensadores que ultrapassaram a dimensão do diálogo. Nomes como Walter Benjamin, Stefan Zweig, Vladimir Maiakóvski, Vincent Van Gogh, Florbela Espanca abarrotam, junto a figuras menos conhecidas, a lista de suicidas. Se alguns surpreenderam nosso século com essa escolha, outros a anunciaram pela escrita, perpetuando a morte através da letra impressa. Por fim, o corpo suicidado aparece como parte essencial de suas Obras Completas. Por vezes esse desfecho lança nova luz em textos já cristalizados, outras vezes transforma a obra em Best Seller. A verdade, porém, é que serve, mais que tudo, como reivindicação do direito e da idéia de suicídio.

Os dois exemplos já examinados, o de Rigaut e o de Crevel, não são únicos. Outros escritores duvidaram com veemência da vida tal qual esta se lhes apresentava. Alguns, atravessados pela melancolia, pela desesperança, pela falta de sentido na existência, deixaram um testemunho de angústia tão extremo que a morte apresenta-se como única via de apaziguamento. Georg Trakl e Sylvia Plath são dois poetas que caminham nessa direção.

Trakl nasceu em 1887 em Viena. Desde a adolescência era usuário de ópio, veronal e cocaína. Aliás, afirma-se ter sido esse o motivo que o levou a escolher a carreira de farmacêutico. Em Innsbruck trava conhecimento com Ludwig Von Ficker, diretor da revista *Der Brenner*, que publica pela primeira vez suas poesias. Em 1913 são publicados seus poemas, *Gedichte*. Já nessa época, havia se aproximado da vanguarda de Viena: Adolf Loos, Oskar Kokoscha, Karl Kraus. Desempregado, alistou-se para servir na Primeira Guerra como oficial-farmacêutico. Durante uma batalha, de Grodeck, imortalizada em um de seus poemas, Trakl vê-se obrigado a presenciar a cruel carnificina da guerra. Impedido de assistir a vários soldados que por falta de coragem, ou lucidez, se penduravam nas árvores, Trakl tentou matar-se ali mesmo. Impedido, foi recolhido ao sanatório de Cracóvia onde diagnosticaram-no esquizofrênico. Foi nesse local que o poeta, com a idade de 27 anos, tomou uma dose excessiva de cocaína sofrendo uma parada cardíaca, mal menor para quem certa vez disse que estava sempre triste mesmo quando feliz.

Na poesia de Trakl, a morte ganha potência e se torna afirmação incessante. Já não há mais uma dicotomia entre morte/vida, na qual uma seria afirmação e a outra negação. A morte surge como único registro e por si só afirma-se enquanto lugar de potência absoluta. O tom necrófilo, envolto numa morbidez apocalíptica, é uma constante.

Não há meio termo, "todos caminhos desembocam em negra putrefação" (10). E as imagens superpõe-se uma a uma: "Prateado, espatifa-se contra a parede nua um esqueleto de criança". (11). "Por sobre os nossos túmulos/Inclina-se a fronte despedaçada das trevas". (12). "Surge a irmã em outono e negra decomposição". (13). "Decomposição deslizando pelo quarto podre". (14). "... e cada vez mais negra, a melancolia nubla a cabeça desterrada, relâmpagos horripilantes assustam a alma noturna, suas mãos dilaceram meu peito ofegante." (15). "Quando todos os destinos se consomem em quartos tocados de mácula, entra na casa a Morte com passos de podridão." (16).

A morte aqui se prenuncia através de "negra decomposição", "nossos túmulos", "um esqueleto de criança". Não há menção explícita de suicídio. É justamente o corpo do poeta suicidado que, lançando uma nova luz em sua poesia, permite que a tomemos como afirmação incondicional da morte.

Sylvia Plath (1932-1963) começou cedo seu caminho para a morte. Já aos vinte e um anos de idade tentou o suicídio com uma dose excessiva de pílulas para dormir. Sem êxito a primeira tentativa, sublimou esse desejo pela poesia. Com efeito, seus escritos estão povoados de imagens mórbidas. O tema do suicídio é mais explícito aqui do que em Trakl. "Morrer/ é uma arte, como tudo o mais / Nisso eu sou excepcional". (17). A poesia como jato de sangue, definição da própria Plath, é uma constante. A morte ganha o estatuto de objeto sagrado: "Aquilo a que finalmente os mortos se agarram; imagino-os introduzindo-as na boca, como se fossem hóstias". (18). Em um de seus últimos poemas, "Edge" (Auge), ela descreve seu próprio corpo depois do ato realizado: "A mulher está perfeita. / Morto, / Seu corpo mostra um sorriso de satisfação". (19).

Também sua prosa demonstra um certo apego pela morte. Seu romance "The Bell Jar", com forte traço autobiográfico, reproduz com precisão sua primeira tentativa de suicídio, em que pesa uma forte aversão pela vida e pelos subterfúgios que podem aliviar seu peso: "O único problema é que a religião, mesmo a católica, não anula a nossa vida inteira. Não importa quanto a gente se ajoelhe e reze, é preciso ainda que se façam três refeições por dia, ter um emprego e viver neste mundo". (20)

No conto "Zé Susto e a Bíblia dos Sonhos", a protagonista, secretária de um hospital público, venera o medo como se fosse uma divindade. Sua principal preocupação está em anotar os sonhos mais perturbadores relatados pelos clientes do hospital. Sonhos povoados de imagens terríveis, em que o medo e o desejo de morte são amados e venerados: "O seu amor é o salto de vinte andares, a corda na garganta, a faca apontada no coração". (21)

Sylvia Plath tornou-se, finalmente, uma metáfora de sua própria poesia. Em 1963, vedou cuidadosamente a cozinha, abriu o gás e deitou-se esperando a morte. A poeta se recusou a continuar e seu caminho, como atesta sua poesia, foi uma constante preparação em direção à morte auto-imposta.

O poeta pode introjetar todo o tormento de seu tempo, todo o vazio que não deixa espaço para captar nada além de imagens torturantes, metáforas dos destroços de uma época. Sua palavra é sua carne e seu osso inscritos no papel, testemunha de que na vida só existe morte. Morte das utopias, morte limitando espaço e tempo, morte da representatividade das coisas, a morte dos sonhos. Não raras vezes, essa imagem serviu

como idealizadora do lugar do poeta no mundo. Serve, quase, como justificativa para explicar o triste fim de tantos homens de letras que preferiram abreviar seus dias.

Na antípoda dessa vertente temos o pensador e militante político, aquele que tem como obrigação maior a causa revolucionária. Se no caso do escritor, o corpo suicidado o transforma em figura trágico-heróica, no caso do pensador e militante político, o mesmo corpo é percebido como símbolo de traição, de vergonha, e até mesmo de embaraço. Quando Serguei Esenin, poeta que havia sido a seu modo entusiasta da Revolução, cortou os pulsos e se enforcou, escrevendo com o próprio sangue que não havia novidade nenhuma em viver, todos porta-vozes do partido, de Trotsky a Maiakovski, não tardaram a condenar essa postura, classificando-a de individualista e contrária à ideologia comunista.

Este não fora o primeiro suicídio ocorrido em solo russo depois da vitória socialista, denunciando que alguma coisa não ia bem em casa. Victor Serge em sua autobiografia chamou a atenção ao fato de que muitos excluídos do partido recorreram ao revólver contra si mesmos. Estes jovens, que exigiam um rumo novo na política russa, mataram-se por desilusão, por sentirem-se abandonados pelo partido ou para protestar. O mais notável é o silêncio dos órgãos oficiais do governo, que se calaram até mesmo quando se tratava da morte de alguém que fora importante na história do país. Eevguenia Bosch, figura de proa do bolchevismo, não teve direito a nenhuma homenagem quando se matou com um tiro. O suicídio de Glazman, secretário de Trotsky, mal foi comentado. Mais tarde, em 1927, é a vez de Adolphe Abramovitch Ioffe acabar com a própria vida à bala. Amigo de Trotsky, procura com essa atitude protestar contra sua expulsão do partido. Nesse caso, porém, restou seu testamento político, defendendo o direito ao suicídio.

“Durante toda minha vida, pensei que o homem político deve partir em tempo... tendo plenamente o direito de abandonar a vida no momento em que tem a consciência de não poder ser mais útil à causa que serviu...” (22)

Trotsky se apressa em dizer que a vida de Ioffe deve servir de exemplo, não seu suicídio. Três anos depois, aquele que havia feito duras críticas ao suicídio de Esenin, Maiakovski, dispara um tiro no coração por não suportar o peso da depressão e sentir-se traído como artista em seu próprio país. Mais uma vez analisam esse acontecimento como abandono do posto de batalha.

Nem todos revolucionários afinam-se pelo mesmo diapasão. Se os comunistas subtraem sua individualidade em função de um todo maior, o partido, os anarquistas, avessos a organizações centralizadas, encaram a morte voluntária sob outra ótica. Zo D'Axa, Marius Jacob, Ernest Couerderoy e Alexander Berkman são ilustrações vivas disso. Os quatro, anarquistas barulhentos que estiveram atrás das grades por diversas vezes, escolheram o suicídio como último ato no planeta. É Ernest Couerderoy, entretanto, que legará à posteridade, num capítulo de sua obra "*Jours d'Exil*", uma interessante reflexão acerca do suicídio. Esse médico anarquista, que passou a vida de exílio em exílio, dizia em alto e bom tom ser a morte voluntária a melhor saída para aquele que não mais suportasse viver e isso ele afirmava na qualidade de médico que era. Em um de seus escritos, defendendo seu ponto de vista, chega a declarar que se alguém se matasse após ler suas linhas, já não teria sido em vão o tempo perdido ao redigi-las. Entusiasta da idéia de suicídio passou a vida a anunciar que um dia se mataria por ser um homem livre, estendendo essa liberdade a própria atitude de tirar a vida.

Couerderoy não estava brincando. Em 25 de outubro de 1862 foi encontrado morto, havia cortado os pulsos. Em "*Marine: Sur Le Suicide*", capítulo de seu "*Jours d'Exil*", o anarquista deixa claro o motivo de sua escolha.

Para me desviardes do suicídio, não me digais que estou encarregado de uma missão, a de viver, e que tenho de a cumprir até o fim. Pois encargo quer dizer castigo, e dever, escravidão. Pois não faço senão aquilo que me agrada fazer, exceto em caso de força maior; e ao menos tenho como consolação nesta vida a certeza de dela poder desembaraçar-me quando o julgar conveniente.(23)

Ernest Couerderoy toca na questão central, ao se opor àqueles que criticam o suicídio por pensar ser a vida uma dádiva obrigatória. O ato de se matar, mesmo que haja um motivo - e sempre há - romântico, masoquista, econômico, melancólico, social, ou até mesmo religioso, deveria ser encarado na contra mão do senso comum, sempre disposto a sustentar a importância do instinto de vida. Não se pode pensar na existência como espetáculo obrigatório. Que sobrevivam aqueles que aceitaram as regras do jogo, sejam elas honestas, justas ou injustas. Os que não estiverem dispostos podem se retirar.

Não se trata aqui da defesa do suicídio instituído. A vida como se apresenta produz diariamente milhares de formas de aniquilar pessoas, dando até a impressão de que foi organizada para este fim. O que parece óbvio é o direito que o ser humano deve

ter em abdicar da vida quando lhe aprouver, seja na doença, na depressão, ou na alegria. Se os saberes que interpretam o suicídio caminham em sentido oposto é porque eles tratam a morte voluntária como atitude desmedida, inconcebível e patológica. A psicanálise, a sociologia e a religião se debruçam sobre o morto com a pergunta: o que houve de errado? Colocar a pergunta nesses termos já é condenar o ato suicida e atribuí-lo um sinal negativo. Deste modo, a morte voluntária é sempre percebida como algo "anormal", como exceção à regra. O suicida carrega o epíteto de louco, fraco, covarde, mesquinho e provoca um certo mal estar a todos que ficam.

O suicídio é sempre um ato que projecta uma cruel luz por cima da nudez do rei, dela revelando as verdadeiras feições; e é por via desta sua capacidade de incidir profundamente sobre as consciências, de revelar a essência da sobrevivência, que o suicídio é condenado. (24)

Subvertendo a "ordem natural" da existência, o suicida deixa perplexos os que se agarram à vida como um bem divino. Atitude marginal pois coloca em xeque a própria questão: para que serve viver? Sejam quais forem os motivos, o suicida é um morto à margem. Um morto que contraria uma das "verdades" do ideal burguês capitalismo: Seja bem sucedido.

O mais importante é a oposição que se faz necessária entre o suicídio instituído, patrocinado por associações e técnicos, e o suicídio individual, aquele que passa ao largo da permissão dos especialistas. Este deve ser defendido, pois a vida é tão desprovida de um sentido imediato e final, que não se pode exigir a presença de quem decidiu partir. Para aqueles, porém, que pensam que este capítulo é um incentivo mórbido e exagerado ao suicídio, deixamos este verso de Ungaretti como advertência: "A morte/Expia-se/Vivendo".

CITAÇÕES

1. HUMPHRY, Derek. *A solução final*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1994, 64p.
2. GUILLON, Claude & LE BONNIEC, Yves. *Suicídio: modo de usar*. Lisboa: Antígona, 1990, 217p.
3. CRAVAN, RIGAUT, VACHE. *3 Histórias 3*. Lisboa: Antígona, 1980, 105p.
4. Idem, 85-86ps.
5. Ibidem, 86p.
6. BRULER, Jean. *21 Recettes pratiques de mort violence*. Paris: Tchou, 1977, 2-3ps.
7. ARTAUD, Antonin. *Linguagem e vida*. São Paulo: Perspectiva, 1995, 249-250ps.
8. _____. *Escritos de Antonin Artaud*. Porto Alegre: L&PM, 1983, 23p.
9. GUILLON, Claude & LE BONNIEC, Yves. *Suicídio: Modo de Usar*. Lisboa: Antígona, 1990, 177p.
10. TRAKL, Georg. *De profundis*. São Paulo: Iluminuras, 1994, 79p.
11. Idem, 59p.
12. Ibidem, 57p.
13. Ibidem, 53p.

14. Ibidem, 29p.
15. Ibidem, 89p. e 91p.
16. TRAKL, Georg. *Outono transfigurado*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1992, 97p.
17. PLATH, Sylvia. *Poemas*. São Paulo: Iluminuras: 1994, 63p.
18. PLATH, Sylvia. *Pela água*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1990, 25p.
19. PLATH, Sylvia. *Poemas*. São Paulo: Iluminuras, 1994, 95p.
20. PLATH, Sylvia. *A Redoma de vidro*. São Paulo: Globo, 1991, 151p.
21. PLATH, Sylvia. *Zé susto e a bíblia dos Sonhos*. Lisboa: Relógio D'água, 1995, 40p.
22. SERGE, Victor. *Memórias de um revolucionário*. São Paulo: Cia das Letras, 1987, 260p.
23. GUILLON, Claude & LE BONNIEC, Yves. *Suicídio: modo de usar*. Lisboa: Antígona, 1990, 187p.
24. Idem, 301p.

5 - Conclusão

“A nossa sociedade tende a encarar como ‘doente’ qualquer modo de pensar ou de agir que lhe cause dificuldades. E disso parece plausível, porque quando o indivíduo não se adapta ao sistema, esse facto não só lhe causa a ele sofrimento como põe problemas ao sistema. É por isso que a manipulação de um indivíduo com vista a submetê-lo ao sistema é interpretada com a ‘cura’ de uma doença’, sendo pois considerada positiva.”

- Unabomber -

Procuramos demonstrar, através da vida e da literatura de alguns pensadores e escritores, que existem categorias de sujeitos que se opõem a uma verdade construída pela hegemonia do pensamento burguês. Como já afirmamos, tal pensamento "impõe", através de maneiras diversificadas (igreja, família, escola, estado, televisão), um estilo de vida e um objetivo existencial que se pretende único, absoluto e verdadeiro. Qualquer estilo de vida que se distancia dessa verdade é interpretado como fracasso, derrota, aberração, vício, desregramento, etc.

Escolhemos três distintos "estilos" de existência: o "louco", o suicida e o hobo. Cada um se opõe de uma maneira singular e particular à hegemonia do pensamento burguês. Todos são discriminados e "punidos", também, de formas diferenciadas. O "louco" é aquele sujeito que não tem voz, não é dono dos seus próprios pensamentos, muito menos responsável por seus atos. O hobo é um vagabundo que não gosta de trabalhar, não se adapta a rotina do dia a dia. O suicida é chamado de fraco, covarde e egoísta. Desperta raiva por ter abandonado o maior bem de todos: a vida.

É fato que existem outras maneiras de se opor a tal hegemonia do pensamento neoliberal burguês. Outras categorias e maneiras de se viver que não se adequam àquela que descrevemos aqui. Estas podem ser objeto de um outro estudo, se sobrevivermos até lá.

6. Bibliografia

- 01) ADORNO, Theodor W. *Mínima moralia*. trad. Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1992.
- 02) AKUTAGAWA, Ryonosuke. *Rashômon e outras histórias*. trad. Madalena Natsuko Hashimoto e Junko Ota. São Paulo: Paulicéia, 1992.
- 03) ALVAREZ, A. *O Deus selvagem: um estudo do suicídio*. trad. Sonia Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- 04) APOSTOLIDÈS, Jean-Marie & DONNÉ, Boris. *Ivan Chtcheglov, perfil perdu*. Paris: Editions Allia, 2006.
- 05) ARTAUD, Antonin. *Escritos de Antonin Artaud*. trad. Cláudio Willer. Rio Grande do Sul: L&PM, 1983.
- 06)_____. *Linguagem e vida*. trad. J. Guinsberg, Sílvia Ferreira, Regina Correa Rocha, Maria Lúcia Pereira. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- 07)_____. *O pesa-nervos*. trad. Joaquin Afonso. Lisboa: Hiena, 1991.
- 08)_____. *Linguagem e vida*. trad. J. Guinsburg e alli. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- 09) BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, 1996.
- 10) BOTTOMORE, Tom. (ed.) *Dicionário do pensamento Marxista*. trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1997.

- 11) BREVDA, William. *Harry Kemp: the last bohemian*. London: Bucknell University Press, 1986.
- 12) BRULER, Jean. *21 recettes pratiques de mort violence*. Paris: Tchou, 1977.
- 13) BRUNS, Roger A. *The damndest radical*. Chicago: University of Illinois Press, 1987.
- 14) _____. *O homem revoltado*. trad. Valerie Rumjanek. São Paulo, Record, 1997.
- 15) _____. *O mito de Sísifo*. trad. Mauro Gamão. Rio de Janeiro, Guanabara 1989.
- 16) CALLIGARIS, Contardo. *Adolescência*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- 17) CARMO, Paulo Sérgio. *Ideologia do trabalho*. São Paulo: Moderna, 1992.
- 19) CARVALHO, Ana Cecília. *A poética do suicídio em Sylvia Plath*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- 20) CHURCHILL, Allen. *The improper bohemians*. New York: E.P. Dutton & Company, 1959.
- 21) CIORAN, E. M. *Breviário de decomposição*. trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro, Rocco, 1989.
- 22) _____. *Silogismos da amargura*. trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro, Rocco, 1991.
- 23) COOPER, David. *A morte da família*. trad. Jurandir Craveiro. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

- 24) CRAVAN, RIGAUT, VACHÉ. *3 histórias 3*. trad. Abel Prazer e Silva de Viseu. Lisboa, Antígona, 1980.
- 25) DAVIS, William Henry. *The autobiography of a super-tramp*. London: Jonathan Cape, 1930.
- 26) DEBORD, Guy. *Movemo-nos na noite sem saída e somos devorados pelo fogo*. trad. Júlio Henriques. Lisboa: Fenda, 1995.
- 27)_____. *Panegírico*. trad. Edison Cardoni. São Paulo: Conrad, 2002.
- 28)_____. *A sociedade do espetáculo*. trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- 29) DURKHEIM, Emile. *O suicídio: estudo sociológico*. trad. Mônica Stahel. São Paulo, Martins Fontes, 2000.
- 30) FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. trad. Julio Assis Simões. São Paulo: Studio Nobel, 1995.
- 31) FELÍCIO, Vera Lúcia. *A procura da lucidez em Artaud*. São Paulo: FAPESP: Perspectiva, 1996.
- 32) FLYNT, Josiah. *My life*. New York: The Outing Publishing Company, 1908.
- 33)_____. *Tramping with tramps*. New York: The Century co., 1899.
- 34) FRIDMAN, Luis Carlos. *Vertigens da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

- 35) GENTILI, Pablo A. & SILVA, Tomaz Tadeu. *Neoliberalismo, Qualidade Total e educação*: Petrópolis: Rio de Janeiro, 1998.
- 36) GOLDENBERG, Ricardo. *No círculo cínico*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- 37) GOLDENBERG, Ricardo (org.). *Goza! Capitalismo, globalização e psicanálise*. Salvador: Álgama, 1997.
- 38) GREEN, Martin. *Otto Gross, Freudian psychoanalyst, 1877-1920*. New York: The Edwin Mellen Press, 1999.
- 39) GUARNACCIA, Matteo. *Provos: Amsterdam e o nascimento da contracultura*. trad. Leila de Souza Mendes. São Paulo: Conrad, 2001.
- 40) HERMAN, Arthur. *A idéia de decadência na história ocidental*. trad. Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- 41) HOME, Stewart. *Assalto à cultura*. trad. Cris Siqueira. São Paulo: Conrad Livros, 1999.
- 42) HOOPER, Barbara. *Time to stand and stare, a life of W. H. Davies, poet and super-tramp*. London: Peter Owen Publishers, 2004.
- 43) HUMPHRY, Derek. *A solução final*. trad. Ênio Silveira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1994.
- 44) HUSSEY, Andrew. *The game of war: The life and death of Guy Debord*. London: Pimlico, 2002.
- 45) INTERNACIONAL SITUACIONISTA. *Antologia*. trad. Júlio Henriques. Lisboa: Antígona, 1997.

- 46) INTERNACIONAL SITUACIONISTA. *Apologia da Deriva: escritos situacionistas sobre a cidade*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.
- 47) JACQUES, Paola Berenstein.(org.). INTERNACIONAL SITUACIONISTA. *Apologia da Deriva: escritos situacionistas sobre a cidade*. trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Casa da Palavra. 2003.
- 48) KEMP, Harry, *Tramping on life*. New York: Garden City, 1927.
- 49) LE RIDER, Jacques. *A modernidade vienense*. trad. Elena Gaidano. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.
- 50) LIMA LINS, Ronaldo. *Nossa amiga feroz*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- 51) LINDSAY, Vachel. *Adventures, Rhymes & designs*. New York: The Eakins Press. 1968.
- 52) LINS, Daniel. *Artaud: o artesão do corpo sem órgãos*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.
- 53) LONDON, Jack. *Escritos políticos*. trad. Luiz Bernardo Pericás. São Paulo: Xamã, 2201.
- 54) _____. *Vagões e vagabundos*. trad. Alberto Alexandre Martins. Porto Alegre: L&PM, 1985.
- 55) _____. *Tacão de ferro*. trad. Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2003.
- 56) LONDON, Joan. *Jack London and his times, an unconventional biography*. New York:

Doubleday, Doran & co., 1939.

57) LOTTMAN, Herbert R. *A rive gauche*. trad. Isaac Piltcher. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

58) LÖWY, Michael. *Redenção e utopia*. trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

59) LÖWY, Michael & SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia*. trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1995.

60) LUCCHESI, Marco (org.) *Artaud: a nostalgia do mais*. Rio de Janeiro: Numen, 1989.

61) MAFFESOLI, Michel. *Sobre o nomadismo: vagabundagens pós-modernas*. trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro, Record, 2001.

62) MANDEL, Ernest. *Capitalismo tardio*. trad. Carlos Eduardo Silveira Matos, Regis de Castro Andrade e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

63) MULLINS, Glen H. *Adventures of a scholar tramp*. New York: The century co., 1925.

64) KING, Namida (ed.). *Straight to hell, 20th century suicides*. New York: Creation Books, 2004.

65) NEARING, Helen & Scott. *Living the good life*. New York: E.P. Dutton.

66) NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. trad. Márcio Pugliesi. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s/d.

- 67) NOLL, Richard. *O culto de Jung: origens de um movimento carismático*. trad. Mário Vilela. São Paulo: Ática, 1996.
- 68) NORMAND, Lawrence. *W. H. Davies*. Wales: Seren, 2003.
- 69) PAVESES, Cesare. *O Ofício de viver*. trad. Homero Freitas de Andrade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.
- 70) PIEPER, Annemarie et al. *Suicídio e direito de morrer. Concilium/199 - 1985/3: Moral*, trad. Ephraim F. Alves et al. Petrópolis, Vozes, 1985.
- 71) PLATH, Sylvia. *A redoma de vidro*. trad. Lya Luft. São Paulo: Globo, 1991.
- 72) _____. *Os diários de Sylvia Plath. 1950-1962*. trad. Celso Nogueira. São Paulo: Globo, 2004.
- 73) _____. *Pela água*. trad. Maria de Lourdes Guimarães. Lisboa: Assírio & Alvim, 1990.
- 74) _____. *Poemas*. trad. Rodrigo Garcia Lopes e Maurício Arruda Mendonça. São Paulo: Iluminuras, 1994.
- 75) QUEIROZ, Maria José de. *A literatura alucinada*. Rio de Janeiro: Atheneu, 1990.
- 76) REY, Jean-Michel. *O nascimento da poesia: Antonin Artaud*. trad. Ruth Silviano Brandão. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- 77) ROAZEN, Paul. *Freud e seus discípulos*. trad. Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Cultrix, s/d.
- 78) _____. *Irmão animal: a história de Freud e Tausk*. trad. Samuel Titã Jr. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

- 79) ROUDINESCO, Elisabeth. *Por que a psicanálise?* trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2000.
- 80) ROUSTANG, François. *Um destino tão funesto*. trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Taurus, 1987.
- 81) RUGGLES, Eleanor. *The west-going heart: a life of Vachel Lindsay*. New York: W. W. Norton & Company, 1959.
- 82) SANTNER, Eric L. *A Alemanha de Schreber*. trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- 83) SZASZ, Thomas. *Ideologia e doença mental*. Trad. José Sanz. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- 84) SCHREBER, Daniel Paul. *Memórias de um doente dos nervos*. trad. Marilene Carone. São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- 85) SERGE, Victor. *Memórias de um revolucionário*. trad. Denise Bottman. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- 86) SIEGMUND, Georg. *Ser o no ser*. trad. Fco Javier Gorosquieta. Madrid: Editorial Razon y Fé, 1964.
- 87) SOUZA, Solange Jobim e (org.) *Subjetividade em questão: a infância como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2000.
- 88) STRINDBERG, August. *Inferno*. trad. Ismael Cardim. São Paulo: Max Limonad, 1982.

- 89) STONE, Irving. *A vida errante de Jack London*. trad. Genolino Amado e Geraldo Cavalcanti. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969.
- 90) TRAKL, Georg. *De profundis*. trad. Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Iluminuras, 1994.
- 91) UNABOMBER. *Manifesto do Unabomber*. trad. Cândida Paz. Lisboa: Fenda, 1997.
- 92) UYS, Errol Lincoln. *Riding the rails*. New York: TV Books, 2000.
- 93) VANEIGEM, Raoul. *A arte de viver para as novas gerações*. trad. Leo Vinícius. São Paulo: Conrad, 2002.
- 94) VONNEGUT, Kurt. *O mundo louco ou bem-vindo à casa dos macacos*. trad. George Gurjam. Rio de Janeiro, Artenova, 1973.
- 95) WATTLES, Wallace D. *A ciência de ficar rico*. trad. Aulide Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Best-Seller, 2007.
- 96) WOOD, Ellen Meiksins & FOSTER, John Bellamy (orgs). *Em defesa da História: Marxismo e pós-modernismo*. trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- 97) WORMSER, Richard. *Hoboes: wandering in America, 1870-1940*. New York, Walker and Company, 1994.
- 98) ZÜRN, Unica. *The man of jasmine and others texts*. London: Atlas Press, 1994.

Nascido em 1883 em Ohio, Harry Kemp, poeta, dramaturga, novelista, relatou em seu livro "*Tramping on life: an autobiographical narrative*". A leitura de dois livros influenciaram Kemp a pegar a estrada e viajar além mar. Um desses livros foi o já mencionado "*Tramping with tramps*" de Josiah Flynt. Depois de uma temporada no mar, Kemp se tornou um hobo,

Louis Althusser nos ajuda a atender o que afirmamos aqui com sua teoria dos aparelhos ideológicos de estado. O autor conceitua os AIE como “um certo número de realidades que apresentam-se ao observador imediato sob a forma de instituições distintas e especializadas” (Althusser. pág 68). As diferentes Igrejas, a escola, a família, o sistema jurídico, o sistema de informação, a cultura, todos fazem parte deste aparelho que têm como função sustentar e manter a ideologia burguesa. Embora Althusser sublinhe que as ideologias têm existência material e porquanto devam ser estudadas enquanto práticas materiais, acreditamos que há uma estrada de duas vias aqui: idéias que sustentam a reprodução material e a reprodução material sustentando tais idéias.

“A nossa sociedade tende a encarar como ‘doente’ qualquer modo de pensar ou de agir que lhe cause dificuldades. E disso parece plausível, porque quando o indivíduo não se adapta ao sistema, esse facto não só lhe causa a ele sofrimento como põe problemas ao sistema. É por isso que a manipulação de um indivíduo com vista a submetê-lo ao sistema é interpretada com a ‘cura’ de uma doença’, sendo pois considerada positiva.” (Unabomber. Manifesto do Unabomber, 150p.)

