



ARIEL FERREIRA. ATÉ AQUI, 2019.

INSTALAÇÃO *SITE SPECIFIC*, PINTURA COM TINTA DE TERRA E ROCHAS,
MEMORIAL MINAS GERAIS VALE, PRAÇA DA LIBERDADE, BELO HORIZONTE.
FOTOGRAFIA: ARIEL FERREIRA.

O IMAGINÁRIO NA PANDEMIA: O IMPACTO SIMBÓLICO DA “GRIPEZINHA” E O DISCURSO NEGACIONISTA DO ESTADO

CLAUDIO PAIXÃO ANASTÁCIO DE PAULA*

ELIANE PAWLOWSKI DE OLIVEIRA ARAÚJO**

TIAGO ALVES***

RESUMO Dentre os grandes desastres que acompanharam a história humana, as pandemias têm se destacado por deixarem marcas duradouras em todos os campos, inclusive no imaginário. Do castigo divino das interpretações religiosas e mitológicas às explicações científicas, o ser humano luta sempre com as significações atribuídas a essas doenças, moldando-as e sendo moldado por elas. O imaginário que cerca as pandemias as significa, dá forma ao medo e à angústia, sustenta discursos de Estado e influencia as massas. A palavra, como elemento simbólico capaz de catalisar o surgimento de imaginários coletivos e potencializar suas consequências, é a chave escolhida para refletir sobre essa forma de influência durante a pandemia de 2019 e de ressaltar a importância de uma leitura simbólica na interpretação da realidade.

PALAVRAS-CHAVE Pandemia; Imaginário; Discurso estatal.

THE IMAGINARY IN THE PANDEMIC: THE SYMBOLIC IMPACT OF THE “LITTLE COLD” AND THE STATE’S NEGATIONIST DISCOURSE

ABSTRACT Among the great disasters that accompanied human history, the great Pandemics have stood out for leaving lasting marks in all fields, including the imaginary. From the divine punishment of religious and mythological interpretations to scientific explanations, human beings always struggle with the meanings attributed to these diseases, molding and being molded by them. The imagery that surrounds pandemics means them, shapes fear and anguish, sustains State speeches and influences the masses. The word, as a symbolic element capable of catalyzing the emergence of collective imaginary and potentiating its consequences, is the key chosen to reflect on this form of influence during the 2020 pandemic and to emphasize the importance of a symbolic reading in the interpretation of reality.

KEYWORDS Pandemics; Imaginary; State speech.

* Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

** Joseph Campbell Foundation Mythological RoundTable®

Desastres e leitura simbólica da realidade

A história humana tem registrado, desde seus primórdios, a ocorrência de desastres que atingiram milhares de pessoas simultaneamente. A destruição das cidades de Pompéia e Herculano pela erupção do Vesúvio (em 79 d.C.); o terremoto em Shaanxi (China, 1556) e seus 830 mil mortos; e o tsunami de 2004 na Indonésia, com mais de 280 mil mortes, são alguns exemplos desse tipo de evento. O termo desastre é definido pelo Escritório das Nações Unidas para Redução de Riscos de Desastres¹ como uma séria interrupção no funcionamento de uma comunidade ou sociedade, em qualquer escala, devido a eventos perigosos interagindo com condições de exposição, vulnerabilidade e capacidade, podendo levar a perdas e impactos humanos, materiais, econômicos e ambientais. O Escritório também afirma que o efeito do desastre pode ser imediato e localizado, mas que, normalmente, é generalizado e pode durar um longo período de tempo. Um aspecto característico é que sua consequência pode exceder a capacidade de uma comunidade ou sociedade de lidar com o evento com seus próprios recursos e exigir a assistência de fontes externas, compreendendo tanto jurisdições vizinhas quanto aquelas em nível nacional ou internacional (UNDRR, 2017).

Apesar de alguns desastres serem causados por grandes eventos naturais, como os exemplificados anteriormente, há outros ocasionados por organismos imperceptíveis a olho nu, como os que são desencadeados por bactérias e vírus. Dentre as várias ocorrências desse tipo de desastre registradas na humanidade, pode-se citar a peste negra (nome pelo qual ficou conhecida a peste bubônica que assolou a Europa e que alcançou seu auge entre 1348 e 1357); e a gripe espanhola, que ocorreu no início do século XX. A primeira, causada pela bactéria *Yersinia pestis*, foi responsável pela morte de algo entre 25 a 50% da população europeia (ARRIZABALAGA, 1991), e a segunda, provocada pelo vírus *Influenza A (H1N1)*, matou entre 20 a 50 milhões de pessoas em todo o mundo (MATOS, 2018).

¹ O Escritório das Nações Unidas para Redução de Riscos de Desastres (em inglês, *United Nations Office for Disaster Risk Reduction – UNDRR*) reúne governos, parceiros e comunidades para reduzir riscos e perdas em desastres para garantir um futuro mais seguro e sustentável. Fonte: <https://www.undrr.org/>

Em pleno século XXI, que em seu início aparentava prenunciar uma nova era marcada pelo avanço tecnológico – a inteligência artificial, a tecnologia móvel, a biotecnologia, a realidade virtual e a internet das coisas –, parece um paradoxo que a humanidade esteja novamente à volta com um desastre causado por vírus. De modo específico, destaca-se a ocorrência, no final de 2019, da COVID-19 – doença causada pelo Coronavírus (SARS-CoV-2) –, que tem colecionado recordes de mortes diárias em todo o mundo, com números alarmantes que giram, em países como a Itália ², Estados Unidos ³ e Brasil ⁴, acima de 1000 óbitos em um único dia. Esse tipo de evento está sendo considerado pela Organização Mundial da Saúde (OMS) como uma pandemia, situação de contaminação em que há um grande número de países afetados e em que grande parte da humanidade está potencialmente exposta ao vírus. Pandemia é uma palavra de origem grega que, segundo Rezende (1998), foi empregada pela primeira vez por Platão no seu livro *Das Leis*, referindo-se a qualquer acontecimento capaz de alcançar toda uma população. Foi utilizada também por Aristóteles no mesmo sentido referido por Platão, e Galeno utilizou-a para descrever doenças epidêmicas de grande difusão. Ainda de acordo com o autor,

A incorporação definitiva do termo pandemia ao glossário médico firmou-se a partir do século XVIII, encontrando-se o seu registro em francês no Dictionnaire universel français et latin, de Trévoux, de 1771. Em português foi o vocábulo dicionarizado como termo médico por Domingos Vieira, em 1873. O conceito moderno de pandemia é o de uma epidemia de grandes proporções, que se espalha a vários países e a mais de um continente (REZENDE, 1998, p. 154).

Apesar de atualmente ser possível comprovar que as pandemias e outros tipos de desastres são ocasionados por condições explicáveis pela ciência, como os movimentos tectônicos, a contaminação por bactérias ou espalhamento de um vírus, nem sempre foi assim. Como recorda Souza (2019), para os nossos ancestrais, os desastres naturais representavam a fúria dos deuses, que assim agiam por descontentamento com o comportamento da humanidade, ou mesmo para se divertir, provocando-lhe agonia.

Mircea Eliade descreve, a partir de uma leitura da religião judaica, essa peculiaridade humana de vincular os desastres à vontade divina, onde cada nova calamidade era vista como uma punição: “Nenhum desastre militar parecia absurdo, nenhum sofrimento era em vão, porque, por trás do ‘acontecimento’, era sempre possível discernir

2 Fonte: Em 24 horas, Itália soma quase mil mortes por coronavírus; país tem recorde de óbitos em um único dia. Estado de Minas, Belo Horizonte, 27/03/2020. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/internacional/2020/03/27/interna_internacional,1133100/em-24-horas-italia-soma-quase-mil-mortes-por-coronavirus.shtml. Acesso em: 26 de abril 2020.

3 Fonte: Estados Unidos registram mais de mil mortes pelo coronavírus em 24 horas. Estado de Minas, Belo Horizonte, 10/06/2020. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/internacional/2020/06/10/interna_internacional,1155742/estados-unidos-registram-mais-mil-mortes-coronavirus-24-horas.shtml. Acesso em 30 de junho 2020

4 Fonte: Brasil ultrapassa 1,4 milhão de infectados pelo coronavírus. Poder 360, Brasília, 30/06/2020. Disponível em <https://www.poder360.com.br/coronavirus/brasil-ultrapassa-14-milhao-de-infectados-pelo-coronavirus/>. Acesso em: 30 de junho 2020.

a vontade de Yahveh” (ELIADE, 1992, p. 104). E mais ainda: essas catástrofes eram, podemos dizer, necessárias, previstas por Deus, de modo que o povo judeu não contrariasse seu verdadeiro destino, pondo de lado a herança religiosa deixada por Moisés. De fato, toda vez que a história lhes dava uma oportunidade, toda vez que desfrutavam de um período de comparativa paz e prosperidade econômica, os hebreus afastavam-se de Yahveh e se aproximavam dos baals e das astartes de seus vizinhos. Apenas as catástrofes históricas os levavam de volta ao caminho correto, forçando-os a olhar de novo para o verdadeiro Deus (ELIADE, 1992, p. 104).

Sobre a utilidade da atribuição da explicação de situações do mundo fenomênico às entidades divinas, pode-se buscar em Paula (2017) e Araújo (2017) uma construção desenvolvida a partir da obra *Sapiens: Uma breve história da humanidade*, do pesquisador Yuval Harari. Partindo da ideia do autor, segundo a qual apenas a espécie *Homo sapiens* é capaz de falar sobre coisas que não existem de fato, essas releituras irão propor que a capacidade de elaborar ficções e de falar sobre elas estaria na base das tentativas de significação do mundo a partir das informações. Constatar que “você nunca convencerá um macaco a lhe dar uma banana prometendo a ele bananas ilimitadas após a morte no céu dos macacos” (HARARI, 2017, p.28) ilustra sobremaneira a capacidade que palavras e ficções têm de moldar a atuação humana.

O autor se refere à revolução cognitiva pela qual passou a espécie humana no período entre 70 mil a 30 mil anos atrás, que implicou novas formas de pensar e comunicar e foi fundada com base na única característica que é exclusiva do *Homo Sapiens*: a capacidade de transmitir informações sobre o que não existe (HARARI, 2017), como lendas, mitos e deuses. Foi essa habilidade, segundo ele, que permitiu ao indivíduo não somente imaginar, mas também fazer isso de forma coletiva, o que trouxe aos *Sapiens* a potencialidade de criarem os vínculos de identidade que os permitiu cooperar com sujeitos que não lhes eram conhecidos. Esse modo de funcionar tornou-se responsável por criar uma “realidade imaginada” essencial para a organização do mundo (quer seja através de deuses, nações ou, mesmo, corporações).

Analisando as situações desencadeadas pelos desastres sob a perspectiva dessa realidade imaginada (a qual é referida neste artigo como uma abordagem simbólica), resgatam-se os estudos de Gilbert Durand – antropólogo e sociólogo francês – que considera o imaginário como um elemento constitutivo e instaurador do comportamento

específico do *Homo sapiens*. Segundo Araújo (2017), Gilbert Durand define o imaginário como o conjunto de imagens e de relações de imagens que constitui o capital pensado do *Homo sapiens*, conjunto que não é estático e que integra a essência do espírito, ou seja, o esforço do indivíduo para erguer uma esperança diante do mundo objetivo da morte. De acordo com Durand (2012), o imaginário tem como principal função encontrar modos de enfrentamento da angústia original decorrente da consciência do tempo e da morte. Nesse propósito, o imaginário cria imagens com vistas a desenvolver estratégias de enfrentamento para atrair o tempo e a morte para um plano onde eles possam ser confrontados com mais facilidade e, simbolicamente, derrotados.

Pensar o cenário desencadeado pelas pandemias pela perspectiva simbólica remete não só ao ato de compreender o fenômeno de modo a conseguir relacionar as formas como o indivíduo lida com a angústia da morte que o ronda e do tempo que não para ou retrocede, com suas tentativas de “vencer” essa ameaça, mas também a compreender o que subjaz a esse cenário. Nesse aspecto, as culturas do ocidente têm recorrido, principalmente, aos seus chamados mitos fundadores para fazer uma “leitura da realidade” e às suas divindades para traduzir expressões das experiências essencialmente humanas. Alvarenga (2007, p.11) menciona que “a compreensão simbólica dos mitologemas⁵ componentes das histórias de vida dessas divindades” oferecem referenciais para explicar relacionamentos, conflitos, doenças, e possíveis soluções para impasses com os quais os indivíduos se defrontam ao longo de sua experiência vital.

O distanciamento social solicitado pela OMS para a pandemia do Coronavírus no primeiro semestre de 2020, que fez com que milhares de pessoas ficassem em casa em quarentena, por exemplo, conduziu a uma nova e forçada experiência que se desdobra de forma simbólica. As complexidades dessa nova situação nos aproximam de uma vivência familiar, mas, diferente dos períodos anteriores, de maneira compulsória e em escala planetária. Um exercício de amplificação⁶ dessa realidade pode recorrer à representação da mitologia judaico-cristã⁷ quando apresenta o “ciclo das pragas” (VAILATTI, 2016), em especial a 10ª e última praga que assola o Egito: A morte dos Primogênitos (BÍBLIA, Êxodo 12). Após exigir do Faraó a libertação do povo judeu, Moisés, através da “providência divina”, de Javé, se torna o agente das pragas que assolaram o Egito até que seu povo foi libertado.

5 Elementos narrativos que se repetem em várias histórias míticas, traduzindo uma temática específica, sendo o menor elemento possível de ser reconhecido dentro de um material mítico complexo. Enquanto o mito é permanentemente revisto de cultura para cultura (sendo continuamente revisto, reformulado e reorganizado através dos tempos) existe nele uma essência temática que permanece. Esse tema básico (por exemplo: o “salvador oculto” ou a “mãe terrível”) constituiria o mitologema.

6 Deve-se destacar, aqui, que o recurso da amplificação, ao considerar que nenhuma representação psíquica significa apenas uma coisa, busca externalizar a complexidade da experiência humana em relação a um contexto que envolve processos culturais, simbólicos e históricos específicos a partir do pareamento dessa experiência com narrativas e elementos oriundos de outros contextos. Desse modo, busca-se amplificar a visão de uma determinada situação ao abordá-la de muitos lados até que seu significado global se torne mais forte e tornar mais completa a compreensão dessa complexidade.

7 Embora esse exercício de amplificação possa ser feito com o auxílio de outras construções míticas, recorre-se nos limites deste artigo, por uma questão de familiaridade, aos mitos gregos, judaico e cristão.

E eu passarei pela terra do Egito esta noite, e ferirei todo o primogênito na terra do Egito, desde os homens até aos animais; e em todos os deuses do Egito farei juízos. Eu sou o Senhor. E aquele sangue vos será por sinal nas casas em que estiverdes; vendo eu sangue, passarei por cima de vós, e não haverá entre vós praga de mortandade, quando eu ferir a terra do Egito. E eu passarei pela terra do Egito esta noite, e ferirei todo o primogênito na terra do Egito, desde os homens até aos animais; e em todos os deuses do Egito farei juízos. Eu sou o Senhor. E aquele sangue vos será por sinal nas casas em que estiverdes; vendo eu sangue, passarei por cima de vós, e não haverá entre vós praga de mortandade, quando eu ferir a terra do Egito. (BÍBLIA, Êxodo 12:12,13).

Esse episódio ocorreu no período de duas festividades – Festa da Páscoa e a Festa dos Pães Sem Fermento (VAILATTI, 2016) – onde era preciso guardar sete dias, e onde, além das restrições de alimentos com levedura, cada família deveria permanecer na casa do patriarca (no caso de famílias muito pequenas, na casa de um vizinho), compartilhando um cordeiro oferecido em holocausto. Além disso, cada família deveria sinalizar em suas portas, com o sangue do cordeiro, a aliança com Deus, a fim de evitar o derradeiro desastre causado pela morte dos primogênitos.

De certa maneira, essa constrição social ao círculo familiar e os cuidados a serem tomados para que certos primogênitos não fossem “levados” remetem a uma relação com o atual período de isolamento social causado pela COVID-19 que, até o surgimento de vacinas para a doença, seria a única maneira de evitar a morte (naquele evento associado a uma praga divina).

No contexto da atual pandemia ocasionada pelo Coronavírus, o panorama descrito até aqui poderia ser acrescido de várias análises simbólicas para permitir uma leitura sobre o imaginário que envolve esse período. Uma delas, que se pretende explorar neste artigo, refere-se ao papel do Estado e o imaginário a ele vinculado enquanto ente responsável tanto pela condução do controle das pandemias ao longo da história quanto da efetivação das políticas de estado que representam os interesses das classes dominantes que podem se aproveitar de situações críticas para retificar as situações de dominação. De modo especial, será abordado o valor simbólico do discurso e da palavra enquanto veículos do símbolo e elementos capazes de catalisar o surgimento de imaginários coletivos propiciadores, por exemplo, da sustentação de políticas de estado, da adesão às determinações legais, da aceitação ou repulsa provocada por algumas propostas, da vinculação (ou rejeição) a certas ideias, da valorização de questões insignificantes e do apequenmento de outras cruciais.

Desse modo, prepara-se o terreno para se desenvolver uma leitura da clássica descrição que Marx e Engels (2007) fazem dos dispositivos através dos quais a dominação de uma classe por outra não se dá apenas por mecanismos que ultrapassam a posse dos meios de produção, mas por outros que incorporam o domínio por essa classe da superestrutura política e ideológica que garante que a exploração que ela exerce seja imperceptível à apreciação dos dominados. Revelando uma aproximação entre as noções de imaginário social, ideologia e disputa de narrativas, a classe dominada assume para si o discurso da classe dominante da burguesia, que naturaliza em seu imaginário a noção de que a desigualdade social é inevitável e atemporal, produzindo uma “falsa consciência” da sua situação de classe (que camufla a origem da divisão social e o antagonismo entre as classes) e que passa a se expressar em seu discurso como um elemento de organização da realidade e estabelecimento de vínculo entre aqueles que a professam.

Da imaginação aos diversos imaginários e desses imaginários à contestação social

Diferentemente do que expressam as convicções do senso comum, a imaginação não é meramente o equivalente ao exercício da fantasia (embora esse exercício não seja possível sem o concurso da capacidade imaginativa). Poder-se-ia definir a imaginação como a capacidade humana de, a partir da percepção dos sinais captados dos objetos através dos sentidos, atribuir qualidades a esses objetos e representá-los na mente. Como uma decorrência direta dessa definição, o imaginário pode ser descrito como a forma através da qual um indivíduo ou um grupo se utilizam da imaginação para produzir as imagens, ideias, concepções e visões que eles irão expressar sua relação de alteridade com o mundo. Existem muitas formas possíveis de se organizar as produções do imaginário de maneira a descrevê-las. Uma descrição exaustiva escaparia aos objetivos do presente artigo. Dentro do atual escopo, serão percorridos, sinteticamente, alguns conceitos e diferenciações fundamentais.

Da mesma forma como dito sobre a imaginação, o imaginário e algumas de suas possíveis divisões didáticas, a partir de conceitos como imaginário social e imaginário pessoal, são produzidos por um tipo de imaginação diferente daquela que considerada

pelo senso comum (que considera “imaginário” como um mero adjetivo para coisas que não existem; coisas imaginárias). Eles são a capacidade de um grupo (imaginário social) ou de uma pessoa (imaginário pessoal) representar o mundo com a ajuda de um recurso de associação das imagens para atribuírem um sentido a ele. Esses dois conceitos serão fundamentais para as reflexões seguintes, portanto, convém uma avaliação mais detida das possibilidades oferecidas por cada um deles.

Quando alguém se refere ao imaginário social, faz-se referência àquela camada que subjaz o pensamento coletivo de uma sociedade. Pode-se falar, assim, de um imaginário medieval ou renascentista, um imaginário yanomami ou yorubá, um imaginário lulopetista ou bolsonarista, neoliberal, negacionista, católico carismático, protestante histórico, neopentecostal, olavista e inúmeros outros como representantes de um movimento ou de uma época. A um observador menos inserido no panorama dos estudos sobre o imaginário talvez possa parecer surpreendente fazer equivaler (dadas as suas diferenças em termos de constituição temporal, étnica e histórica) os imaginários yanomami e lulopetista, ou mesmo o fato de poderem existir diferenças entre construções que as mentalidades bolsonaristas e olavistas, geralmente encarados como parte de um mesmo grupo, possam produzir. No entanto, esse questionamento perde o sentido ao se considerar que cada grupo humano constrói um imaginário que lhe é próprio a partir da forma como vivencia sua época, sua história ou até um recorte ideológico de sua cultura maior. Ou, quando utiliza esse recorte não somente como um organizador para a sua realidade, mas também como um motor para as suas ações. Pode-se dizer que “[...] o ser humano é movido pelos imaginários que engendra” (SILVA, 2006, p. 7). Nesse sentido, as variações apresentadas expressam exemplificações de possíveis modalidades de organização da singularidade de determinados grupos, em outras palavras, imagens mentais que expressam a singularidade simbólica que articula a subjetividade dos indivíduos de um grupo, pois

[o] imaginário é uma distorção involuntária do vivido que se cristaliza como marca individual ou grupal. Diferente do imaginado – projeção irreal que poderá se tornar real –, o imaginário emana do real, estrutura-se como ideal e retorna ao real como elemento propulsor (SILVA, 2006, p. 12).

Distensões entre grupos podem originar novas organizações de imagens e, conseqüentemente, novos e distintos imaginários. De novo recorrendo a Silva (2006, p. 9),

“[n]uma acepção mais antropológica, o imaginário é uma introjeção do real, a aceitação inconsciente, ou quase, de um modo de ser partilhado com outros, com um antes, um durante e um depois (no qual se pode interferir em maior ou menor grau)”. Desse modo, o mesmo raciocínio que permite pensar a concretude do surgimento de subculturas a partir de uma disputa dentro de uma cultura maior pode auxiliar a compreensão das variações assumidas pelo imaginário dentro de uma singularidade simbólica mais extensa. Como se pode observar, o imaginário exerce uma função central dentro da mente humana e, dessa maneira, cada grupo humano construirá um imaginário que lhe é próprio de acordo com a sua época, sua história ou sua cultura. De forma semelhante, esses grupos irão construir representações imaginárias sobre cada evento, situação ou conjuntura que se apresente a eles, sejam situações corriqueiras ou causadoras de grande comoção.

De modo análogo, no plano individual, pode-se chamar de imaginário o conjunto das imagens sobre um tema que se delineiam e se presentificam na mente de uma pessoa antes mesmo que ela consiga capturá-las e inscrevê-las na linguagem de forma a poder comunicá-las. Essas imagens, por sua forma pessoal de descrever a experiência do próprio indivíduo, ou dele em relação ao ambiente e/ou à comunidade, acabam por demonstrar elementos da subjetividade de cada pessoa: essas imagens mentais pessoais, ainda que não se convertam em palavras ou sinais perceptíveis, pertencem à singularidade simbólica da história pessoal e refletem as experiências do indivíduo em si mesmas.

Para se entender a relação entre o imaginário pessoal e o imaginário coletivo é necessário percorrer, ainda que de maneira breve, o caminho que vai da formação mental do símbolo à sua instauração e reprodução na cultura. Em sua extensa obra, Gilbert Durand (1983) trata longamente sobre esse tema e, certo ponto, ele apresenta uma síntese que se torna extremamente útil no estabelecimento dessa conexão. Ao se dedicar a explicitar a noção a qual Jung ⁸ se refere como inconsciente coletivo, segundo a perspectiva da antropologia do imaginário, Durand (1983) irá subdividi-lo didaticamente em dois níveis (ambos ligados à capacidade humana para a simbolização e representação da realidade): um inconsciente antropológico e um cultural. O primeiro (antropológico) estaria ligado à estrutura biológica do corpo humano, à sua própria arquitetura corporal, às suas capacidades neuronais para a representação do mundo e

⁸ Carl Gustav Jung (1875-1961), psiquiatra suíço, criador da psicologia analítica.

à própria condição da espécie *Homo sapiens*. Nesse aspecto, Durand (1983) irá propor que o *Sapiens* se faz “humano” pelo concurso de uma revolução cognitiva propiciada pelo advento da “realidade imaginada”, construção que reúne a psicologia e a antropologia para ressaltar a importância das mesmas ficções e da capacidade para produzi-las, entendimento que também é visto em Harari (2017). Em outras palavras, a zona estruturante específica que desenha a espécie: seus arquétipos (para utilizar o termo ao qual Jung recorre – *Urbilder*). Esse seria um nível de difícil apreensão por estar indelevelmente relacionado com a interação que os indivíduos têm com o ambiente que os circunda e com as experiências que vive nele. Pode-se dizer que tanto Jung quanto Durand falam de estruturas mentais, possibilidades humanas para representar as experiências fundamentais da condição do *Sapiens* enquanto espécie.

9 Numa reunião de componentes genéticos que definirão os modos básicos de funcionamento da espécie humana (como ela experimenta determinadas sensações, emoções; como os processos orgânicos e de maturação se desenvolvem; e como certos reflexos específicos serão desencadeados a partir de interações com o meio), as consequências biológicas de fatos essenciais impostos por sua cultura e sociedade (por exemplo: práticas alimentares, fatos nutricionais, seu impacto na gestação e suas consequências cognitivas) e a conjuntura sociorrelacional que antecede o nascimento e irá receber o neonato

O segundo (cultural), que irá se assentando sobre o primeiro e se misturando a ele com matizes individualizantes e coletivizantes, é constituído num longo caminho que terá início a partir das experiências que o humano irá transportar desde antes do ventre materno ⁹, a partir das consequências que os modos de acasalamento praticados em sua cultura terão nas condições do seu nascimento e, posteriormente, nos seus modos de maternagem (e que irão variar de uma sociedade para outra). Esse processo de “impregnação cultural” (DURAND, 1983) irá prosseguir conduzindo o indivíduo através de um complexo caminho eivado de discursos, conceptualizações, sistemáticas, classificações que irão constituir a forma específica como ele se insere na sociedade em que vive. Todo esse percurso acaba permitindo que o sujeito construa as formas como ele irá agir (atuar) no jogo social constituído no nível em que são perfiladas as funções sociais, as castas, as hierarquias e as estratificações a partir das quais ele irá se localizar – o que Durand (1983) denomina “nível actancial”. Como em toda sociedade, existem certo número de funções sociais (formas de atuar) perfiladas à ideologia dominante e um grupo considerável de outras que se encontram à margem da sociedade e que entram em conflito com essa perspectiva que busca ser hegemônica. Segundo o autor, essas funções “discernem-se sempre numa sociedade dois polos. Há polos que chamarei positivos, conformados pela ideologia no poder” (DURAND, 1983, p. 11), e há polos considerados negativos que apontam para a direção contrária à ideologia dominante. Durand contrapõe, assim, as duas formas de atuar como “funções veneradas” e “funções marginalizadas”.

O autor também propõe que, toda vez que a mitologia (no sentido de narrativa que guia a cosmovisão de um grupo ideologicamente ou numericamente dominante) que norteia uma sociedade empobrece ou perde força, os papéis marginalizados (geralmente contestatórios) fazem surgir uma narrativa nova – “uma mitologia nova, contestatária” (DURAND, 1983, p. 11) – e que, a partir das dissidências irá, diante de movimentos de desmistificao das funoes anteriormente veneradas, trazer novas significaoes para as formas de atuar (funoes) anteriormente marginalizadas. Desse modo, para Durand,

o inconsciente social não está fechado numa atitude única (...). O inconsciente social  difuso, nunca preso num corpo, num sistema nervoso, numa história bem localizada e curta (...). Se, por exemplo, se tenta analisar uma sociedade muito global (...) teris uma carcaça mítica global e, no interior, uma multiplicidade de movimentos, de remoinhos (...) subconjuntos perfeitamente bem distintos e articulados, excomungando-se mutuamente, por vezes (DURAND, 1983, p. 12).

A proposta de Durand de uma leitura antropológica do imaginário configura-se como uma abordagem da formação do imaginário que considera a experiência humana como base de origem. A partir de uma leitura atenta das obras dos já mencionados G. Bachelard e C.G. Jung, Durand (2012) passou a propor que o acervo de imagens que  próprio de cada uma das diferentes culturas humanas (e da humanidade como um todo) está por trs do processo de criação de linguagens simbólicas que funda o sentido único e característico de cada uma dessas culturas. Essa conclusão foi construída a partir do estudo exaustivo de mitologias oriundas de diversas partes do mundo por meio das quais o autor depreendeu estruturas que, supostamente, se desenhariam no imaginário alicerçado na experiência humana e acabariam por dar conformação a ele.

A existência dessas estruturas diferenciaria os comportamentos humanos dos comportamentos dos outros animais. Elas, e os comportamentos delas decorrentes, teriam origem nos gestos fundamentais do indivíduo da espécie humana (em primeira instância), nas atitudes humanas a respeito deles (em segunda instância) e, finalmente, no seu ambiente cultural. Essa organização estrutural teria, portanto, origem em três gestos ou dominantes diferentes: o “gesto” ou dominante postural, o “gesto” ou dominante digestivo e o “gesto” ou dominante copulativo. Para Durand (2012), todas as produoes do imaginário humano poderiam ser contempladas a partir dos

desdobramentos desse desenho original e a leitura das expressões dessa estruturação sob a forma de atitudes se daria a partir de uma dualidade que reflete a experiência humana diante do ciclo circadiano que o envolve: sua relação com a dualidade diurno/noturno e que seria expressa sob a forma de três regimes – um diurno (o regime heroico) e dois noturnos (os regimes místico e sintético). O primeiro se derivaria de um dominante postural (remetendo-se à experiência deambulatória bípede que se opõe ao comportamento infantil de arrastar-se e andar de gatinhas) e remeteria à elevação. O segundo seria derivado do dominante digestivo e remeteria às imagens de escavação, interioridade e das profundezas que remeteriam – por analogia – às experiências relativas à nutrição, ao cuidado, à proteção física, à maternagem e ao acolhimento. E, por último, o terceiro seria derivado do dominante copulativo e se configuraria a partir das imagens de movimento, rítmicas, que equilibrariam (por analogia ao intercurso sexual) as atitudes de atividade e passividade e remeteriam, culturalmente, à associação a forças masculinas e femininas de certas imagens.

Finalmente, antes de prosseguir, será necessário abordar de maneira sintética o lugar do símbolo nesse panorama e o papel simbólico que determinadas palavras e expressões assumem nessa polarização. Descrito por Samuels, Shorter e Plaut (1988, p. 201) como “uma invenção inconsciente em resposta a uma problemática consciente”, o símbolo conjuga, em sua natureza complexa, as relações entre individual e coletivo, consciente e inconsciente, história e sociedade, indivíduo e cultura, e faz isso através de intrincadas conexões entre a psicologia dos sujeitos individuais e o tecido no qual suas tentativas de se comunicar com outros membros do grupo têm lugar. Ultrapassando, na concepção de Jung (1986), a mera condição onde uma imagem passa a representar outra (a condição de sinal), sua constituição buscaria, de forma espontânea, reunir ideias opostas e conflitantes numa síntese além das capacidades de compreensão disponíveis naquele momento, e expressaria imageticamente concepções que não se conseguiria formular sob a forma de conceitos lineares. Situando-se a meio caminho entre a racionalidade e a irracionalidade, o símbolo faria ressoar conteúdos inconscientes a partir de representações acessíveis à mente racional (JUNG, 1986): ante ao impasse provocado por elaborar uma explicação sobre algo de difícil compreensão, o psiquismo, mesmo sem trazer elucidação direta, produz um conteúdo que empurra o indivíduo na direção de um sentido ainda distante.

Utilizando o mesmo experimento que permitiu a Jung determinar a existência empírica da atuação de fenômenos inconscientes (o experimento com associações de palavras), Paula (2012) comprovou que as palavras poderiam, em circunstâncias muito particulares (como em situações de comoção coletiva, crise, discordância ou conflito, por exemplo), ser elevadas à categoria de símbolos e, por evocar conteúdos inconscientes, acabariam direcionando a interpretação das informações, feita pelos sujeitos, para direções inesperadas. Essas palavras-símbolo reuniriam, em torno de si, elementos suficientes para se inserir na história de cada indivíduo, conduzindo-o a interpretar o drama coletivo em termos da sua experiência pessoal, das referências do seu grupo imediato ou de pessoas com quem tem relações de afinidade ou identificação. Ao alcançar o *status* de símbolos, certas palavras, que fazem parte do texto de uma mensagem, “trabalham dentro de cada indivíduo organizando sua interpretação da realidade e, ao mesmo tempo, dentro do grupo, organizando atitudes, emoções e comportamentos que indivíduos e grupos têm em relação às informações que são compartilhadas” com eles (PAULA, 2012, p. 130).

Desse modo, a partir dessas palavras que impregnam narrativas com o seu caráter simbólico, ao evocar as experiências pessoais (tanto conscientes quanto inconscientes) estruturadas pelo inconsciente antropológico e organizadas a partir do inconsciente cultural, agiriam tanto na esfera individual, oferecendo um sentido para a condição existencial de cada sujeito, quanto na esfera coletiva, oferecendo-lhe uma narrativa ampla à qual ele pode sintonizar a narrativa que ele constrói da sua vida pessoal em relação aos seus semelhantes próximos e distantes. Nesse sentido, certas expressões, que ele escuta sobre o mundo ou utiliza para se referir a ele, irão servir como cimento para amalgamar percepções e sentimentos (familiares, mas nem sempre fáceis de suportar) sob a forma de polaridades negativas ou positivas construídas de acordo com o seu *momentum* ideológico. A representação dos componentes de uma crise, por exemplo, seria recebida como venerada, empobrecida ou marginalizada de acordo com esse *momentum*.

As pandemias são situações de crise. Designando um tempo de extrema confusão ou perigo, crise (do grego *krisis*) e pandemia (também originária do grego, παν [pan= tudo/ todo(s)] e δῆμος [demos = povo]), que significa todo o povo, apontam para aspectos mobilizadores da energia psíquica e carregam em si associações que tanto perpassam uma dimensão simbólica quanto uma perspectiva estatal na medida em que

exigem ações que podem envolver a suspensão de processos de deliberação democrática como resposta a uma ameaça existencial. Entretanto, como se demonstra a seguir, esse “esperado” cenário nem sempre se consolida.

Da “benignidade da gripe” a “uma gripezinha”, paralelos sobre o papel do Estado em situações de desastres ontem e hoje: quando a minimização do perigo pela utilização de uma palavra se torna uma ameaça

Em 1918, uma doença surgida aparentemente nos campos militares do Kansas (EUA) e que entrou para a história com o nome de “gripe espanhola” chegou ao Rio de Janeiro, em um navio vindo de Liverpool (GOULART, 2005). Enquanto sua propagação se dava em progressão exponencial¹⁰, as instituições se arrastavam para tomar providências. Sob o olhar perplexo de parte da opinião pública, em uma reunião marcada para tratar daquilo que a imprensa internacional já intuía ser uma gripe pandêmica, o Diretor Geral de Saúde (instituição equivalente, à época, ao Ministério da Saúde atual) Carlos Seidl compareceu ao evento para defender a tese da “benignidade da gripe”, ocasião em que reafirmou que a patologia não se tratava da temida “Influenza espanhola” e sim de uma “simples influenza” (BRITO, 1997). O diretor terminou a sua exposição com a afirmação de que tudo se tratava de “sensacionalismo histérico da imprensa” e, embora haja indícios de que o Dr. Seidl tenha sido usado como bode expiatório, parece ter havido das autoridades uma gigantesca incompetência em reconhecer a gravidade da situação (GOULART, 2005):

A primeira coisa que nos surpreendeu foi a incrível ignorância de nossa higiene a respeito dessa moléstia, que grassava com caráter francamente epidêmico na Europa. O sr. Carlos Seidl não sabia de nada! Os jornais vinham, diariamente, repletos de informações telegráficas sobre a evolução do mal, sobre a sua difusão pelo velho continente, mas a nossa higiene continuava alheia a tudo e permitia que os navios saídos dos portos suspeitos chegassem ao Brasil sem nenhuma medida de prevenção sanitária. Afinal, registraram-se

¹⁰ Os dados não são precisos, mas sabe-se que se no dia 21 de setembro a cidade contava cerca de 50 pessoas contaminadas, no dia 10 de outubro já se computavam, somente no hospital militar, 400 soldados internados, sem contar outros pacientes que padeciam em casa e em outras instituições.

os casos da esquadra e da missão médica e só então se quebrou a modorra da burocracia da Higiene! Só então o sr. Carlos Seidl acordou do seu sono letárgico para escrever as suas circulares (Correio da Manhã, 24.10.1918, p. 1 *apud* GOULART, 2005, s.p).

Pouco tempo depois, no auge da epidemia, os efeitos deletérios da minimização inicial ainda se faziam sentir. Pessoas, estimuladas por essas e outras afirmações infelizes, circulavam livremente pelas ruas e rompiam o isolamento social proposto em busca de soluções mágicas e milagrosas para o problema. Primeiro na capital do país, e depois por todo território, acorriam às boticas em busca de medicamentos milagrosos noticiados à larga, uma solução que, apesar da cara e inócua, era muito mais passível de atender às expectativas dos comerciantes locais que a solução profilática indicada à época (permanecer em casa). O saldo da desinformação associada à incompetência administrativa foi trágico e foi claramente explicitado no Rio de Janeiro: “Em uma cidade com quase um milhão de habitantes, 600 mil pessoas ficaram enfermas, das quais 15 mil morreram” (ANDRADE, 2018, s.p.).

Pode-se observar, nesse pequeno recorte, uma estrutura de choque de narrativas semelhante ao cenário de 2020 quando o então ocupante do Palácio da Alvorada, Jair Bolsonaro, em 24 de março de 2020, utilizou a palavra “gripezinha” para se referir à COVID-19 quando ela já se apresentava como uma pandemia: enquanto um grupo se alinhava favoravelmente às ações de isolamento social, outros se perfilavam em torno de um discurso que negava a gravidade da doença. O impacto das afirmações de Jair Bolsonaro logo se tornou evidente, pois houve uma relação estatística entre a queda imediata da taxa de isolamento em municípios onde ele recebeu mais votos nas eleições de 2018 (considerados tipicamente pró Bolsonaro) após seus discursos mais negacionistas. ¹¹

¹¹ Cita-se, como exemplo, o estudo “More than Words: Leaders’ Speech and Risky Behavior During a Pandemic” publicado no repositório SSRN (Social Science Research Network) por três economistas (dois da Fundação Getúlio Vargas e da Universidade de Cambridge, UK) que pode ser encontrado em: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3582908, acesso no dia 03 de maio de 2020.

Ao percorrer os registros sobre “a Espanhola” na imprensa da época, os estudos de Goulart (2005) e Souza (2009) deixaram clara a existência de duas narrativas em disputa conformadas aos núcleos ideológicos que atuavam na sociedade em 1918 e que promoviam uma polarização. É possível perceber também como a utilização de uma palavra ou expressão (“simples influenza”) foi capaz de servir como catalisador de reações diferentes dentro dessa conjuntura. O entrechoque de duas diferentes representações da doença no imaginário formado em torno dos grupos sociais que se opunham produziu um alinhamento de populares diante do discurso inicial das

autoridades (conservador e alinhado ao que Durand se referiu como funções veneradas) e outro alinhamento de setores progressistas e descontentes em torno das críticas ao governo e à sua inoperância na saúde pública (ao que se poderia referir como funções marginalizadas). Essa colisão de uma narrativa empobrecida com outra contestatória, e que tem a sua expressão na dupla repercussão da tentativa de minimização da gripe como uma “simples influenza”, oferece uma rara oportunidade de se observar a situação contemporânea.

Pelos mesmos mecanismos de divisão das representações das formas de atuar na sociedade em “funções veneradas” e “funções marginalizadas”, discutidas anteriormente, é frequente a identificação dos indivíduos e de suas figuras emblemáticas com algumas funções e de projeção de representações incômodas em bodes expiatórios. Essa faceta usual e típica da condição social e do funcionamento psicológico ganha contornos novos e complicadores nos quadros de extrema polarização. Esses cenários extremados podem se originar de convulsões sociais, econômicas e políticas, bem como de grandes tragédias (quer sejam elas produzidas por esse cenário, consequência deles ou resultantes de situações fortuitas, mas complicadas por eles).

Nesses casos, no que diz respeito à relação com o imaginário, acontece a potencialização de associações simbólico-afetivas simplificadoras que buscam organizar e dar sentido à realidade permitindo reduzir o universo da angústia no qual os indivíduos e seus grupos de identificação se encontram imersos a proporções mais suportáveis. Nesse estado, a psicologia individual que, embora se construa em contínua relação com o coletivo, mas preserva uma relativa autonomia em relação a ele (ainda que, como já foi visto, seja frequentemente influenciada por seus movimentos), passa a ser sobrepujada por uma psicologia coletiva. Nessa condição, os participantes têm a sua capacidade de autodireção reduzida e passam a ter seu comportamento moldado predominantemente por funções coletivas. Autores como Gustav Le Bon, Émile Durkheim, Sigmund Freud e Carl Jung irão tratar desse assunto entre o final do século XIX e o início do século XX com bastante atenção.

Embora possamos encontrar em Freud (1987) uma interessante leitura que: 1) conecta a dinâmica da psicologia coletiva à redução da individualidade em função desse modo de funcionamento mental caracterizado por um comportamento neurótico e pela regressão a estados infantis pela ação de mecanismos de identificação;

que 2) o autor afirme que esse estado leva os indivíduos a expressarem “uma convicção que não está baseada na percepção e no raciocínio, mas no vínculo erótico” (FREUD, 1987, p. 138); e que 3) essa convicção os faça buscar por um corpo ausente e, direcioná-los na tentativa de suprir essa ausência, conciliando motivações aparentemente incompatíveis, será em Le Bon e Jung que se buscará os elementos para levar essa reflexão mais adiante.

Para Le Bon (2005), a redução do indivíduo ao estado da massa faz com que ele perca sua condição individual para fazer parte de uma mentalidade coletiva. Complementarmente, para Jung (1988), essas formas de manifestação e seus sintomas constituem o somatório das patologias dos diferentes indivíduos que a compõe. Trata-se, portanto, de um processo de retroalimentação entre o individual e o coletivo. Portanto, Jung parte da psicodinâmica dos indivíduos para explicar a psicodinâmica das massas. Nos dois casos, o funcionamento mental atua através da interação constante das instâncias conscientes e inconscientes e a relação entre essas instâncias se dá através de um mecanismo de compensação. Dessa forma, por exemplo, a autoconfiança exagerada que os indivíduos experimentam na massa pode ser resultado do conforto e suporte que a identificação com ela oferece e que compensa um estado de “desamparo intenso” do qual os indivíduos não se dão conta conscientemente. Por gerar um rebaixamento no nível da consciência (literalmente um distúrbio), os conteúdos que emergem – de forma análoga ao que acontece nos sonhos, com as crianças ou com os indivíduos que apresentam anomalias do desenvolvimento mental incompleto – podem não estar submetidos aos controles conscientes. Esses conteúdos inconscientes que eclodem – por mais absurdos, ilógicos e infantis que possam parecer aos observadores racionais – parecem, àqueles que os exprimem, dotados da mais absoluta lógica e coerência.

Esses distúrbios do consciente podem permitir a emergência de conteúdos emocionais primitivos e de fácil associação ao imaginário cujos símbolos que, para Jung (1988), se se manifestarem em um grande número de indivíduos (ou forem manipulados pela propaganda para serem apresentados a eles) podem potencializar os fenômenos de massa. Dentro do mesmo desenho, um indivíduo que possua pouca força de resistência – devido a uma condição prévia de ambição desmedida, sociopatia, mesquinhez, desajustamento, irresponsabilidade, delírio megalomaniaco e incapacidade conforme descreveu Sampaio (1992) – e muita vontade de poder, pode ser elevado

12 A expressão “novo”, aqui, não se refere apenas aos “homens-trapo” marginalizados pelo fato econômico (embora o conceito os inclua), uma vez que grande parte desses indivíduos não vive, necessariamente, na miséria econômica.

O conceito se refere a homens-trapo mentais ou ideológicos. Uma enorme parcela da população mundial que se identifica com os grandes capitalistas e, sem vê-lo, habitam, sem consciência de classe, a mesma narrativa que sustenta o imaginário do pequeno grupo que os oprime. Todos eles reflexos do tipo de mentalidade que guiava o casal Thénadier – os infames escroques que exploravam a pequena Cosette em *Les Misérables* de Vitor Hugo (2011).

13 Toda a ambígua complexidade dessa forma de atuação imaginária onde o oprimido se alia ao opressor pode ser compreendida nesse trecho de *A ideologia Alemã*: “Sob o pretexto de criar uma sociedade de beneficência, organizou-se o lumpemproletariado de Paris em seções secretas, cada uma delas dirigida por um agente bonapartista, ficando um general bonapartista na chefia de todas elas. Junto a roués arruinados, com duvidosos meios de vida e de duvidosa procedência, junto a descendentes degenerados e aventureiros da burguesia, vagabundos, licenciados

facilmente à líder dessa massa que, por se identificar com ele, o seguirá com uma vinculação que pode beirar o fanatismo primitivo, voluntarioso, inconsequente e incontrolável das reações infantis.

As crises, ao produzirem desenraizamento social (com o conseqüente empobrecimento das funções veneradas) e perda de valores estruturados (presentes nas narrativas outrora veneradas e que se tornam empobrecidas) sem propiciar a reorganização dos valores emergentes (presentes nas narrativas contestatórias) de forma a equilibrar a sociedade, fazem com que se aprofunde e perenize a sensação de insegurança desencadeada pelas constantes oscilações no mercado e a queda dos salários. A falta de controle e a impotência tornam os indivíduos cada vez mais dependentes do humor, das concessões e da pretensa bondade das corporações, dos empresários e do Estado, delegando a eles o poder quase absoluto pela condução da sociedade e creditando-lhes a confiança que já não têm em si mesmos.

Um desdobramento natural dessa ambiência, ressalta Sampaio (1992), é que a educação passe a ser replanejada para refletir as transformações sociais em curso e naturalizar a submissão e a obediência aos superiores. Essa debilidade do individual se associa à insegurança e permite o transbordamento de forças psíquicas anteriormente contidas pela consciência moral e o desenrolar de algo que Jung (1988) chamou de rebelião dos bastardos (onde o indivíduo comum entabula uma adesão irrefletida a pautas alheias à sua classe, movido pela “ganância insaciável de quem nada possui” (§ 454) e que, em termos mais contundentes, poderia ser descrita como uma rebelião do novo ¹² lumpemproletariado ¹³.

Em uma obra publicada originalmente em 1895, Le Bon (2005) soa profético ao afirmar que, embora toda sociedade se distinga por incluir entre seus membros indivíduos oriundos das mais diversas classes sociais (incluindo tanto o célebre matemático quanto o seu sapateiro), quando se trata de produzir o ser provisório que compõe as massas ela o faz a partir do ponto de vista das crenças e das características psicológicas, contexto em que existe pouca, ou mesmo, quase nenhuma diferença. Para esse amálgama humano sem espírito crítico e arrastado pelas vagas da credulidade excessiva, o inverossímil não existe e, sob seus auspícios, as mais bizarras sucessões de ideias se conectam e se tornam críveis, os relatos mais extravagantes se criam e se propagam. Segundo o autor, a “massa pensa por imagens, e a imagem evocada evoca uma série

de outras sem nenhuma ligação lógica com a primeira” (LE BON, 2005, p. 53). Fato digno de nota é que, por mais que a razão se esforce para mostrar a incoerência de tais imagens, “a massa não consegue vê-la (...) incapaz de separar o subjetivo do objetivo, a massa toma como reais as imagens evocadas na sua mente, apesar de, na maioria das vezes, só possuírem um parentesco remoto com o facto observado” (LE BON, 2005, p. 53).

Uma vez que as massas, “por conhecerem apenas sentimentos simples e extremos, aceitam ou rejeitam em bloco as opiniões, ideias e crenças que lhe são sugeridas, e consideram-nas como verdades absolutas ou erros não menos absolutos” (LE BON, 2005, p. 63-64), tornam-se facilmente manipuláveis. Essa constatação conduz a uma reflexão sobre uma das características fundamentais das massas: sua permeabilidade às simplificações. Le Bon recorda que

Uma das características essenciais dos homens de Estado consiste em batizar com palavras populares, ou pelo menos neutras, coisas detestadas pelas massas pelo seu nome antigo. A força das palavras é tão grande que é suficiente utilizar termos bem escolhidos para fazer com que as coisas mais odiadas sejam aceitas (LE BON, 2005, p. 108).

Um mecanismo análogo também pode operar para a redução de um conceito complexo e assustador a um termo simples (uma “simple influenza” ou uma “gripezinha”, por exemplo), tornando-se suficiente para criar uma cadeia de associações que cria uma narrativa despotencializadora coberta com o verniz de verdade absoluta.

Se a prática de promover o rebatismo das coisas impopulares com termos mais palatáveis é comum aos homens de Estado, no caso dos líderes que “evoluíram” do chorume do “desamparo extremo”, essa atividade tem, ao longo da história, se tornado um hábil recurso para evocar imagens mais torpes através do uso judicioso de palavras e de fórmulas. “A força das palavras está ligada às palavras que evocam sendo, na verdade, totalmente independente do seu real significado”, nos recorda Le Bon (2005, p. 106). Basta que esses líderes as pronunciem frente às massas que com eles se identificam para que “rapidamente os rostos se tornem respeitosos e as fronteiras” se inclinem (LE BON, 2005, p. 106).

Nesse sentido, cabe recordar aqui o ensaio de Umberto Eco (2017) “Os imbecis e a imprensa responsável” – publicado originalmente em 2015 –, em que o polímata italiano, ao admitir as hipóteses de que (1), estatisticamente, havia à época cerca de

vagabundos, licenciados de tropa, ex-presidiários, fugitivos da prisão, escroques, saltimbancos, delinquentes, batedores de carteira e pequenos ladrões, jogadores, alcaguetes, donos de bordéis, carregadores, escrevinhadores, tocadores de realejo, trapeiros, afiadores, caldeiros, mendigos – em uma palavra, toda essa massa informe, difusa e errante que os franceses chamam *la bohème*: com esses elementos, tão afins a ele, formou Bonaparte a soleira da Sociedade 10 de Dezembro” (MARX, 2011, p. 34).

sete bilhões de idiotas no mundo; e de que (2) até muito recentemente essas pessoas tinham sua capacidade de dispersar informações limitada pela distância geográfica, e a dificuldade de veicular suas ideias também limitada pelos meios de comunicação; descrevia a condição moderna como um cenário que marcava uma mudança na capacidade desses indivíduos comunicarem as suas ideias.

Eco argumentava que uma parte significativa dessas pessoas, que antes costumavam comunicar seus delírios aos parentes, amigos íntimos ou aos amigos do bar (e, assim, tinham suas opiniões confinadas a um círculo restrito), a partir do advento das redes sociais, tiveram a possibilidade de levar suas opiniões a audiências altíssimas e de misturarem suas ideias distorcidas a outras expressas por pessoas razoáveis, dando, segundo um exemplo do autor, o mesmo peso às opiniões de um tolo que as de um ganhador do prêmio Nobel. Segundo ele, esses navegadores e difusores de “conhecimento” se caracterizariam pela não utilização da web para buscar informações, “mas para ficar on-line conversando (talvez a esmo) com seus pares” (ECO, 2017, p. 419)

A projeção que esses indivíduos alcançaram tem repercussões no imaginário que, conforme foi apresentado anteriormente, tem origem na interação, em múltiplos níveis, entre individualidade e coletivo a partir do concurso da cultura e da sociedade. Essas repercussões são claramente percebidas quando algumas dessas pessoas são alçadas à condição de “filósofos”¹⁴ (oferecendo uma clara demonstração, como descreveu Le Bon (2005), de como as palavras podem adquirir novas conotações) ou elevadas à condição de “mito” (PAULA; ARAÚJO; SARAIVA, 2020) através da confluência de condições político-econômicas, culturais e uma hábil manipulação de imagem que tem impactos diretos na construção das representações que eles assumem no imaginário popular.

No caso dos líderes débeis e oportunistas, a oferta para as discussões de um olhar conduzido a partir das estruturas antropológicas do imaginário é bastante útil para a compreensão da projeção que esses indivíduos assumem. Soma-se à sua posição como manifestação animada ou expressão viva das narrativas (mitologias) contestatórias que promovem uma passagem de representantes emblemáticos de funções marginalizadas para o *status* de funções veneradas em boa parte da sua audiência – a qual Eco (2017) se referiu e para aqueles aos quais se designou neste ensaio como lumpemproletariado ideológico – a ação das projeções individuais inconscientes dos

14 Ver, por exemplo, “Olavo de Carvalho, o Brasil só fala dele”, matéria no El País disponível em https://brasil.elpais.com/brasil/2018/11/27/politica/1543319632_709659.html e acessada em 29 de abril de 2020; ou Meu Pai, o Guru do Presidente: a Face Ainda Oculta de Olavo de Carvalho, obra escrita pela filha do personagem, Heloísa de Carvalho, em parceria com Hery Bugalho (Editora 247, 2020), onde se discute como uma personalidade obscura e sem representatividade intelectual caminhou para ocupar um lugar no centro da política brasileira.

eleitores/espectadores. Seja como objeto de projeção erótica, como proporia Freud (1987), ou como objeto da projeção idealizada das patologias e sintomas dos indivíduos, como provavelmente descreveria Jung (1988), o desenho de proeminência alcançado por essas “lideranças” (sejam intelectuais ou políticas) pode ser enriquecido pela leitura que Durand (2012) proporciona.

Essa discussão se torna ainda mais atual na contemporaneidade quando, paralelamente à realidade da pandemia da COVID-19, parece acontecer a dispersão pandêmica de uma vaga negacionista encarnada por um sem-número de “influenciadores” (essa expressão contemporânea que veio substituir o conceito de “formadores de opinião”) e cuja melhor expressão foi plasmada por Eco (2017) como a do idiota da aldeia.

O *status* desses indivíduos pode ser analisado a partir dos desdobramentos que as expressões da estruturação do imaginário tomam ao longo de sua constituição. Por um lado, os eleitores/espectadores os veem sob a forma de representantes de um modelo heroico e diurno capazes de encarnar o lugar de paladinos das narrativas contestatórias e da defesa de funções sociais marginalizadas (atitudes racistas, homofóbicas, negacionistas, anticientíficas, entre outras, poderiam ser incluídas nesse bojo) cujos professantes almejam ver alcançar proeminência como funções veneradas. Por outro, diante da ameaça de uma grande crise (seja ela político-econômica ou de saúde pública), esse mesmo público se refugia numa atitude de defesa caracteristicamente mística e noturna marcada pela passividade da entrega do seu destino nas mãos desse mesmo paladino. Curiosamente, a terceira atitude – uma atitude mítico dramática (ou sintética), que privilegia também o recolhimento e certo grau de entrega, mas de uma forma conscientemente ativa, oscilando entre ciclos de passividade (quando o terreno é ameaçador) com ciclos de atividade (diante de ambientes propícios), que poderia ser considerada a atitude mais condizente com a urgência da manutenção do distanciamento social e da sua defesa – tem sido encarada como um ataque direto às liberdades individuais, à economia e à imagem heroica (expressa, por exemplo, pela auto representação na expressão “histórico de atleta”) de seu líder.

Assim, tem-se o imaginário sobre a questão da atual pandemia funcionando, para esse grupo significativo de indivíduos, a partir da complementação de duas estruturas figurativas básicas: a estrutura mítico-heroica, que oferece suporte psicológico a partir do encantamento pela representação de seus personagens centrais como figuras de

autoridade fálica, idealizada de forma a beirar o infantil, e a mítico-mística, do público que busca refúgio contra as ameaças – seja a ameaça comunista ou proteção contra a pandemia a partir da negação – nessas figuras de autoridade.

Essa discussão se torna ainda mais atual na contemporaneidade quando, paralelamente à realidade da pandemia da COVID-19, parece acontecer a dispersão pandêmica de uma vaga negacionista encarnada por um sem-número de “influenciadores” (essa expressão contemporânea que veio substituir o conceito de “formadores de opinião”) e cuja melhor expressão foi plasmada por Eco (2017) como a do idiota da aldeia.

O *status* desses indivíduos pode ser analisado a partir dos desdobramentos que as expressões da estruturação do imaginário tomam ao longo de sua constituição. Por um lado, os eleitores/espectadores os veem sob a forma de representantes de um modelo heroico e diurno capazes de encarnar o lugar de paladinos das narrativas contestatórias e da defesa de funções sociais marginalizadas (atitudes racistas, homofóbicas, negacionistas, anticientíficas, entre outras, poderiam ser incluídas nesse bojo) cujos professantes almejam ver alcançar proeminência como funções veneradas. Por outro, diante da ameaça de uma grande crise (seja ela político-econômica ou de saúde pública), esse mesmo público se refugia numa atitude de defesa caracteristicamente mística e noturna marcada pela passividade da entrega do seu destino nas mãos desse mesmo paladino. Curiosamente, a terceira atitude – uma atitude mítico dramática (ou sintética), que privilegia também o recolhimento e certo grau de entrega, mas de uma forma conscientemente ativa, oscilando entre ciclos de passividade (quando o terreno é ameaçador) com ciclos de atividade (diante de ambientes propícios), que poderia ser considerada a atitude mais condizente com a urgência da manutenção do distanciamento social e da sua defesa – tem sido encarada como um ataque direto às liberdades individuais, à economia e à imagem heroica (expressa, por exemplo, pela auto representação na expressão “histórico de atleta”) de seu líder.

Assim, tem-se o imaginário sobre a questão da atual pandemia funcionando, para esse grupo significativo de indivíduos, a partir da complementação de duas estruturas figurativas básicas: a estrutura mítico-heroica, que oferece suporte psicológico a partir do encantamento pela representação de seus personagens centrais como figuras de autoridade fálica, idealizada de forma a beirar o infantil, e a mítico-mística, do público que busca refúgio contra as ameaças – seja a ameaça comunista ou proteção contra a pandemia a partir da negação – nessas figuras de autoridade.

Considerações sobre os finais ou, ensaio para uma possível conclusão

A dispersão desse modelo, embora se apresente constelada de uma forma bastante peculiar no Brasil, reflete um movimento recrudescente em várias regiões do mundo. A ascensão política do “idiota da aldeia” parece ser um fenômeno universal com matices particulares no Brasil. Em que se suponha que a contemporaneidade se tornou propícia para a promoção pública dos idiotas da aldeia e para a ampla circulação de suas ideias entre o lupemproletariado ideológico, pode-se sugerir que a ascensão dos imbecis, a que se refere Eco (2017), seja sustentada por uma conjuntura de oligofrenia (carência de espírito) coletiva (BARRETO, 2019).

Retomando Jung (1988) – que atribui à sociedade e ao Estado, justamente por serem estes constituídos por pessoas e por seus modos de organização, um valor proporcional ao valor da saúde espiritual dos indivíduos que os compõe – é possível cogitar que o imediatismo, a superficialidade e o baixo limiar de resistência à frustração que caracterizam a sociedade da informação funcionem como as patologias sociais contemporâneas que, no sentido inverso, se tornem responsáveis por aprofundar a carência de espírito humana e reduzir a profundidade das reflexões. Se for assim, torna-se evidente que esse terreno seja ambiente oportuno para a dispersão pandêmica de certas ideias no imaginário e de propiciação à representação e instauração de narrativas baseadas em superteorias conspiratórias no imaginário. As consequências dessa instauração se tornam explícitas quando se contempla os resultados (em número de vítimas fatais, inclusive) que o confronto entre as orientações de saúde pública e as narrativas negacionistas relativas à COVID-19 tiveram no Brasil.

É nesse sentido que fica clara a contribuição que o estabelecimento de uma melhor compreensão das formas como essas representações se constroem no imaginário pode trazer. Evocando novamente Jung (1988), o fenômeno do rebaixamento do nível mental (em outras palavras, da sua carência de espírito) e da redução dos indivíduos pensantes à massa só pode ser revertido quando seus integrantes tiverem claro para si mesmos que o Estado é seu servidor, e não seu senhor. No entanto, deve-se recordar, também, que o Estado deve ser incorporado ao imaginário coletivo como o guardião do que é público e não como o defensor de interesses particulares. Dessa forma, o

indivíduo ao qual Jung se refere necessitaria assumir a consciência da sua condição de explorado e se comprometer na luta comum pela coisa pública. É importante retomar Marx e Engels (2007) para ressaltar que eles descrevem esse fenômeno como uma mudança do status de ser meramente “uma classe em si”, incapaz de expressar reivindicações políticas coletivas, para a condição de consciência de ter uma “classe para si”.

Quanto mais cresce a consciência de que a realidade na qual a humanidade viveu até janeiro de 2020 não mais existe, mais concreta fica a evidência de que a pandemia que assolou o mundo no início da terceira década do século XXI ofereceu oportunidades para uma severa reflexão. Se for possível, com base nos domínios da imaginação e do imaginário, repensar a vida, a política e a economia a partir das reflexões evocadas pela manifestação generalizada da doença e da morte, talvez aqueles que pensarem segundo esse caminho (e trabalharem na reinvenção do mundo e de si mesmos a partir dos questionamentos propostos pelas adversidades) possam dizer no futuro, ecoando o relato de Gaston Bachelard – quando um estudante descreveu a sua prática docente (tanto no ensino de ciência, quanto da filosofia) como produto de um universo pasteurizado e, após a qual, o autor experimentou uma espécie de epifania e, numa espécie de autocrítica, reviu todo o seu caminho até então –: “Foi como uma iluminação para mim. Era isso: um homem não poderia ser feliz num mundo esterilizado; era-me necessário introduzir nele certos micróbios para restituir-lhe a vida. Corri em direção aos poetas e ingressei na escola da imaginação” (QUILET, 1970 apud JAPIASSU, 1976, p. 86).

Referências

ANDRADE, R. O. Senhora do Caos. *Pesquisa Fapesp*, Edição 266, p. 92-95, abril de 2018. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/2018/04/19/senhora-do-caos/> Acesso em: 26 abr. 2020.

AQUINO, E. M. L. et al. Medidas de distanciamento social no controle da pandemia de COVID-19: potenciais impactos e desafios no Brasil. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 25, suppl 1, p. 2423-2446, 2020. Disponível em <https://www.scielo.org/article/csc/2020.v25suppl1/2423-2446/pt/#>. Acesso em 20 ago 2020. <https://doi.org/10.1590/1413-81232020256.1.10502020>.

ARAÚJO, E. P. O. *Comportamento informacional em processos decisórios estratégicos: dimensão simbólica do uso da informação por gestores*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Ciência da Informação. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte. 2017.

ARRIZABALAGA, J. La Peste Negra de 1348: los orígenes de la construcción como enfermedad de una calamidad social. *Acta Hispanica ad Medicinae Scientiamque Historiam Illustrandam*. V. 11, pp. 73-117, 1991. Disponível em <https://digital.csic.es/bitstream/10261/33484/1/Arrizabalaga%2091-La%20peste%20Negra...pdf>. Acesso em 01 abr. 2020.

BARRETO, M. H. [Um diagnóstico intuitivo de Jair Bolsonaro como Oligofrênico e a nossa coletiva oligofrenia]. WhatsApp: [Comunicação pessoal com o autor]. 26 abr. 2019. 15:30. 1 mensagem de WhatsApp.

BÍBLIA, Exodo. In: *BÍBLIA*. Português. Sagrada Bíblia Católica. Antigo e Novo Testamentos. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008.

BRITO, N. A. La dansarina: a gripe espanhola e o cotidiano na cidade do Rio de Janeiro. *Hist. cienc. saúde-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. IV, n. 1, pp. 11-30, mar-jun 1997. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v4n1/v4n1a01.pdf>. Acesso em: 26 abr. 2020.

DURAND, G. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

DURAND, G. *Mito e sociedade: a mitanálise e a sociologia das profundezas*. Lisboa: A regra do jogo Edições, 1983.

ECO, U. *Pape Satàn alepe: crônicas de uma sociedade líquida*. Rio de Janeiro: Record, 2017.

ELIADE, M. *Mito do eterno retorno*. Tradução José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

FREUD, S. *A psicologia das massas e a análise do eu*. 2^{ff} ed.: Rio de Janeiro: Imago, 1987.

GOULART, A. C. Revisitando a espanhola: a gripe pandêmica de 1918 no Rio de Janeiro. *Hist. cienc. saúde-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 101-142, Apr. 2005. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702005000100006&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 26 abr. 2020.

HARARI, Y. N. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Porto Alegre: L&PM, 2017.

HUGO, V. *Les misérables*. London: Penguin Popular, 2011.

JAPIASSU, H. *Para ler Bachelard*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

JUNG, C. G. *Psicologia do Inconsciente* (volume VII/1 das obras completas). Petrópolis: Vozes, 2011.

JUNG, C. G. *Psicologia em Transição* (volume X das obras coligidas). Petrópolis: Vozes, 1988.

JUNG, C. G. *Símbolos da transformação* (volume V das obras coligidas). Petrópolis: Vozes, 1986.

LE BON, G. *A psicologia das Massas*. Lisboa: Ésquilo, 2005.

MARX, K. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MATOS H. J. A próxima pandemia: estamos preparados?. *Rev Pan-Amaz Saude*. v.9, n.3, p. 9-11, 2018 jul-set; Disponível em http://scielo.iec.gov.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2176-62232018000300009. Acesso em: 26 abr. 2020. Doi: <http://dx.doi.org/10.5123/S2176-62232018000300001>.

MELO, M.C.A.; SOARES, D. S. Impact of social distancing on mental health during the COVID-19 pandemic: an urgent discussion. *Int. J. Soc. Psychiatry*, v. 66, n. 6, p. 625-626, 2020. Disponível em <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0020764020927047>. Acesso em 20 ago 2020. <https://doi.org/10.1177/0020764020927047>

PAULA, C. P. A. Dimensões simbólicas e afetivas do uso da informação: uma análise das comunicações entre professores do departamento de psicologia de uma instituição de ensino superior pública brasileira. *Perspectivas em Gestão & Conhecimento*, João Pessoa, v. 2, Número Especial, pp. 118-132, 2012. Disponível em <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/pgc/article/view/12539>. Acesso em: 26 abr. 2020.

PAULA, C. P. A. O Paradigma Indiciário: contribuições metodológicas de um diálogo para a introdução da dimensão do imaginário como tema na pesquisa das práticas informacionais em Ciência da Informação. *Revista Prisma.com*, n.34, Edição especial: Informação e Imaginário, p. 24-45, 2017. Disponível em <https://ojs.letras.up.pt/index.php/prismacom/article/view/3174/2881>. Acesso em 26 abr. 2020.

PAULA, C. P. A.; ARAUJO, E. P. O.; SARAIVA, P. G. P. Comunicação, Informação e Imaginário no processo eleitoral brasileiro: o “Messias” Bolsonaro e o mito do rei pela graça de Deus. *Revista Prisma.com*. n.41, pp.100-122, 2020. Disponível em <https://ojs.letras.up.pt/index.php/prismacom/article/view/6442/6237>. Acesso em 26 abr. 2020.

REZENDE, J. M. Epidemia, Endemia, Pandemia, Epidemiologia. *Revista de Patologia Tropical*, v.27, n.1, pp. 153-155, 1998. Disponível em <https://www.revistas.ufg.br/iptsp/article/download/17199/10371?journal=iptsp>. Acesso em 26 ago 2020.

SAMPAIO, J. R. *Anais do 11º Congresso Brasileiro de Psicologia da Comunidade e Trabalho Social*, Tomo 1. Belo Horizonte: Fapemig, 1992.

SAMUELS, A.; SHORTER, B.; PLAUT, A. *Dicionário crítico de análise junguiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

SILVA, J. M. *As tecnologias do imaginário*. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2006.

SOUZA, C. M. C. A Gripe Espanhola na Bahia: saúde, política e medicina em tempos de epidemia [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2009. História e saúde collection. Disponível em <http://books.scielo.org/id/fv3c6/epub/souza-9788575415382.epub> Acesso em: 26 de abril de 2020.

SOUZA, J. F. V. A *(in)existência de Deus: diálogos improváveis e impertinentes entre Espinosa, Nietzsche e Sartre*. Florianópolis: Qualis, 2019.

UNDRR, *Terminology*. 2017. Disponível em <https://www.preventionweb.net/terminology/view/475>. Acesso em 26 abr. 2020