



# PESTES E EPIDEMIAS

ESTUDOS  
INTERDISCIPLINARES  
EM HUMANIDADES

Coordenadores: Joaquim Pinheiro | Samuel Mateus | Mario Franco

**lúmus**



# PESTES E EPIDEMIAS

ESTUDOS  
INTERDISCIPLINARES  
EM HUMANIDADES

Coordenadores: Joaquim Pinheiro | Samuel Mateus | Mario Franco



TÍTULO

Pestes e Epidemias: Estudos Interdisciplinares em Humanidades

COORDENAÇÃO

Joaquim Pinheiro, Samuel Mateus & Mario Franco

FILIAÇÃO INSTITUCIONAL DOS COORDENADORES:

Universidade da Madeira, Faculdade de Artes e Humanidades

ASSISTENTES EDITORIAIS

Adriana Teixeira, Ana Carina Figueira e Cátia Gouveia

ILUSTRAÇÃO DA CAPA

Marco Câmara | Gabinete de Comunicação e Marketing da Universidade da Madeira

© Edições Húmus, Lda e Autores, 2022

Apartado 7081

4764-908 Ribeirão – V.N. Famalicão

Telef. 926 375 305

humus@humus.com.pt

ISBN

978-989-755-754-5

DOI

<https://doi.org/10.34640/universidademadeira2022pinheiromateusfranco>

IMPRESSÃO

Papelmunde, SMG, Lda. – V.N. Famalicão

1.ª edição: Maio de 2022

Depósito Legal:

498121/22

Nota de edição

Nos textos em Língua Portuguesa, os Coordenadores do Volume respeitaram a ortografia seguida pelos Autores.

Todos os textos que integram este Volume foram submetidos a arbitragem científica

COMISSÃO CIENTÍFICA DO VOLUME

Adélio Fernando Abreu, Universidade Católica Portuguesa

Alda Portugal, Universidade da Madeira

Ana Isabel Buescu, Universidade Nova de Lisboa

Ana Isabel Moniz, Universidade da Madeira

Andréa Maia, Universidade Federal do Rio de Janeiro

Catarina Rodrigues, Universidade dos Açores

Cristina Santos Pinheiro, Universidade da Madeira

Daniel Tércio Guimarães, Universidade de Lisboa

Eunice Ribeiro, Universidade do Minho

Gianfranco Ferraro, Instituto de Filosofia da Nova

Gisela Gonçalves, Universidade da Beira Interior

Ivo Furtado, Universidade da Madeira

Joaquim Paulo Serra, Universidade da Beira Interior

José Manuel Sobral, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa

Luísa Maria Paolinelli, Universidade da Madeira

Maria Cristina Almeida e Cunha, Universidade do Porto

Maria Filomena Andrade, Universidade Aberta

Paulo Osório, Universidade da Beira Interior

Rodrigo Gomes, Universidade de Coimbra

Vera Amorim, Instituto Politécnico de Lisboa

# índice

- 9      Introdução  
Joaquim Pinheiro, Samuel Mateus, Mario Franco
- 13     Descrições da peste na historiografia bizantina dos séculos XIV e XV  
Rui Carlos Fonseca
- 27     A vulgarização do léxico da peste após a Peste Negra como testemunho  
de memória: o caso do Entre-Douro-e-Minho (Portugal)  
André Filipe Oliveira da Silva
- 49     Peste, castigo e misericórdia no Funchal quinhentista:  
São Tiago Menor, padroeiro e rogador a Deus pelo povo da cidade  
Nelson Veríssimo
- 61     “Evitar que o mal não padeça mais avante” – O Regimento da Saúde  
de D. João III e a experiência italiana de saúde pública  
Edite Martins Alberto, Joana Balsa de Pinho
- 77     A Portuguese Treatise on the Plague:  
João Curvo Semedo’s *Tratado da Peste*  
Gabriel A. F. Silva
- 91     Cólera e Carnaval em Porto Alegre (RS/Brasil)  
na segunda metade do século XIX  
Caroline P. Leal
- 107    Santos: porto do café e das epidemias -  
experiências, cotidiano e imigração  
Maria Izilda Santos de Matos, Bruno Bortoloto do Carmo
- 125    “Subsistências”: Carências e açambarcamentos alimentares durante  
a pneumónica de 1918 sob o olhar de um periódico local  
Guida Cândido
- 139    Les récits de la peste comme mode de connaissance,  
de mémoire et d’identification  
Chantal Louchet
- 155    Um Diário convertido em crónicas e um Jornal em forma de romance:  
as narrativas de pestilências de Daniel Defoe (1722) e Gonçalo M.  
Tavares (2020)  
Ana Isabel Correia Martins

- 171 Paisagens pandêmicas na literatura:  
não-fruição da paisagem sob estado sanitário de exceção  
Fabiano Dalla Bona, Carolina de Castro Wanderley
- 179 O Fenómeno Semiológico das Máscaras em Contexto Pandêmico  
Sara Inês Rodrigues Gaspar, Eduardo José Marcos Camilo, Rafaela Norogrande
- 195 As “Bexigas Negras” e os Museus Históricos  
Rosa Henriques de Gouveia, Teresa Ferreira, Lina Carvalho, Carlos Robalo Cordeiro
- 203 Pessoas e organizações no quotidiano pandêmico:  
uma construção social da realidade?  
Pedro Eduardo Oliveira Ribeiro
- 219 O paradigma da peste: Índices de ruptura em situações de calamidade  
Rodrigo Barros Gewehr
- 237 O *Ethos* patético e as campanhas de publicidade  
“Thank you” durante a pandemia de SARS-COV-2  
Samuel Mateus

« Tout le monde sait que les pestes ont une façon de se reproduire dans le monde, mais d'une manière ou d'une autre, nous avons du mal à croire en celles qui nous tombent sur la tête à cause d'un ciel bleu. Il y a eu autant de fléaux que de guerres dans l'histoire, mais toujours des fléaux et les guerres prennent les gens également par surprise ».

Albert Camus, *La Peste*

# O paradigma da peste: Índices de ruptura em situações de calamidade

RODRIGO BARROS GEWEHR\*

## Resumo

Embora tenhamos vivenciado, desde o final do ano passado, muitas estratégias para lidar com a pandemia de SARS-CoV-2, e apesar dos riscos inerentes à atual epidemia, assistimos ao crescimento de inúmeras manifestações de oposição às medidas sanitárias. Seja por meio de argumentos mais elaborados como os desenvolvidos por Giorgio Agamben em seus textos sobre a pandemia – que procuram salientar o aspecto securitário que estaria por detrás dos agenciamentos estatais das medidas de confinamento, seja por manifestações ao redor do mundo, os modelos de contenção da pandemia não são unanimidade, e muitas vezes vão de encontro a noções que parecem básicas na luta contra a disseminação do vírus, como o uso de máscaras. Tendo isso em vista, este ensaio busca observar essas reações à pandemia tanto num viés histórico, chamando atenção para os traços comuns nos relatos de outras grandes epidemias, quanto num viés filosófico, pensando nos índices de ruptura que emergem nas situações de calamidade e sua relação com a tessitura da vida quotidiana. Esta perspectiva será utilizada como operador teórico para pensarmos nos efeitos causados por situações de emergência, que rompem os padrões ordinários de resposta. Atitudes negacionistas, traços de violência e paranoia nos servirão de base para pensar em possíveis aspectos estruturais das reações às situações de grande calamidade. Como já o disse Artaud, a peste provoca desvios da moral e fracassos da psicologia: é neste território de esfacelamento das relações sociais que iremos pensar a peste como paradigma da vida em comum.

**Palavras-chave:** Peste, Medo, Índices de ruptura, Negacionismo.

---

\* Instituto de Psicologia e Programa de Pós-graduação em Filosofia na Universidade Federal de Alagoas, Maceió, AL  
rodrigo.gewehr@ip.ufal.br

**Abstract**

Despite the many strategies implemented since the end of 2019 to deal with the SARS-CoV-2 pandemic and the risks inherent to the epidemic, we have witnessed growing opposition to sanitary measures. Whether through more elaborate arguments such as those developed by Giorgio Agamben in his texts on the pandemic - which seek to highlight the security aspect behind confinement policies - or by demonstrations around the world that often go against basic measures to prevent viral spread, such as the use of face masks, COVID-19 containment strategies are not unanimous. Bearing this in mind, this essay aims at observing the reactions to the pandemic both from a historical viewpoint, by drawing attention to the common features in the reports of other major epidemics, and from a philosophical perspective, thinking about the collapse patterns that emerge in situations of calamity, and their connection with the setting of everyday life. This perspective will be used as a theoretical operator to approach the effects of emergencies, which break the common response patterns. Denial attitudes, traces of violence and paranoia will serve as a basis for thinking about possible structural aspects of reactions to situations of great calamity. As Artaud stated, the Plague causes moral deviations and psychological failures. It is in this territory of the shattering of social relations that we will think of the plague as a paradigm.

**Keywords:** Plague, Fear, Collapse patterns, Denial.

“Por dentro, a garganta e a língua tornavam-se sangrentos  
a respiração era irregular, o hálito fétido”.  
(Tucídides 2.49)

A peste assombra o exercício da vida em comum. Seja nas sagas homéricas ou nos livros bíblicos, desde os marcos iniciais de nossa cultura a chaga da peste se impõe, e nos persegue desde então. Pode-se mesmo dizer que a peste é fiel e ameaçadora companheira da vida humana, e está de tal modo entranhada nos ritmos da vida em comum, que poderíamos pensar a história dos agrupamentos humanos a partir de suas experiências de sucessivos episódios de peste – argumento delineado, mesmo que tão somente em linhas gerais, por Émile Littré, em seu texto *Grandes epidemias* (1836/1875): os grandes episódios epidêmicos marcariam a história patológica da humanidade.

Não à toa, desde o primeiro relato histórico a nos detalhar o desenrolar de uma epidemia – a descrição de Tucídides sobre a peste de Atenas – é-nos dito que a peste ataca os pulmões. Viver pode ser de fato sufocante; a vida em comum frequentemente o é. As partilhas do cotidiano, das casas, das praças, das ruas; o confronto com as misérias que desfilam pelas calçadas, com as iniquidades que se perpetuam, com as

baixezas que se multiplicam no convívio, tudo isso se acumula e bem pode tornar a vida em comum irrespirável. A história da peste é, pois, também a história dos sufocos da convivência, do quanto os agrupamentos humanos se vão construindo numa espécie de *intermezzo* entre a vitalidade dos laços e o esgotamento das possibilidades de convívio. Isso vale para a vida de cada qual, como também para o conjunto de um povo – e agora, tanto mais evidente, para o que se usa chamar de humanidade.

Esta tão recente epidemia que sobressalta o planeta não vem senão reforçar o irrespirável: do ar poluído das grandes cidades aos bolsões de miséria extrema destas mesmas grandes cidades e além, onde as pessoas se amontoam à guisa de viver juntas. Há propriamente algo de *hálito fétido* que emana de nosso cotidiano, de nossos ideais carcomidos, nos muitos modos de declinar a injustiça sob o manto protetor das cortes, das formas mais que desiguais com que se divide os dividendos da exploração de tudo por alguns poucos. Nunca é demasiado lembrar o vaticínio de Aimé Césaire, ao lembrar que “no fim do humanismo formal e da renúncia filosófica, há Hitler” (1950/1978, p. 19). Hitler é também um patógeno, vetor de uma epidemia, ponto culminante de um longo processo de intoxicação que resultou no ambiente de uma Europa asfixiada. Europa que se desfez em chamas e cinzas. A peste, por conseguinte, entendida num amplo espectro que vai do corpo que se desfaz sob o ataque de um microrganismo até à metáfora das falências sistêmicas da vida em comum. “O mundo vive dos seus mata-douros”, lembra Antonin Artaud (2019, p. 29). Isso nos remete à dimensão das rupturas latentes que forçam permanentemente nossas técnicas de convívio, chegando por vezes a limites sufocantes, a condições revolucionárias, a impossibilidades momentâneas de convivência e rearranjos, sempre provisórios.

Não há como desvencilhar a vida em comum das epidemias. Elas nos acompanham como a sombra segue o errante. Com o sol adiante dos olhos, deixam seu rastro por detrás dos passos: lembrança de tragédias já vividas; com o sol se pondo por detrás das costas, apontam as vindouras desditas – que tantas vezes recusamos enxergar. E agora, como sombra de sol a pino, cá estamos nas ruínas da desgraça atual, que se abate uma vez mais na forma de *peste*.

“La peste c’era già” disse recentemente Giorgio Agamben (2020a) e cabe de facto dar-se conta da irrespirabilidade da vida em comum, do quanto estamos sufocados na atual conjuntura do mundo, como se tocássemos uma vez mais o cume de uma impossibilidade de estar juntos, e disso surgisse um grito do fundo das entranhas da vida, na forma de mais uma peste que retira-nos o privilégio de respirar. E não se trata aqui de renovar as mitologias de um estado de natureza no qual tudo seria melhor do que é agora, nostalgia de um tempo nunca vivido. Trata-se, outrossim, de constatar que desde sempre, desde Homero, o exercício da vida em comum é realizado sob o signo da ameaça. A tênue tessitura de afetos que urdem todos os acordos de convivência não cessa de se desfilar, enquanto corremos com mãos de urgência para coser o que se soltou. Trata-se, também, de suspender, no intervalo do fôlego possível, os futurismos e

messianismos que acompanham, juntamente com a nostalgia do que nunca foi, as atitudes negacionistas que jazem na base de nossas reações às calamidades. Com efeito, vivências radicais de flagelo produzem não apenas desespero e violência, mas também apelos ao vindouro e à salvação, atitudes que não são necessariamente opostas e compõem em conjunto o cenário complexo das muitas faces do negacionismo.

Quando se fala em *peste*, em epidemias, em flagelos, estamos a falar não apenas de doenças coletivas, de patógenos, sejam eles bactérias ou vírus, que se encarregam de atacar em larga escala, produzindo sintomas-tipo e desenvolvimentos-padrão; que atacam a um só tempo a pessoa em sua singularidade orgânica e o conjunto da sociedade. Há distintas dimensões da *peste*, e talvez não seja exagero dizer que a *yersinia pestis*, ou o *vibrio cholerae*, ou H1N1, H5N1, SARS-CoV-2, etc., são apenas uma porta de entrada para as epidemias, tão somente os disparadores biológicos de um flagelo que, se acomete o organismo, investe também sobre o corpo, pessoal e *social*, em sua dimensão metafórica, como aludimos acima. Pode-se dizer que o poder devastador da peste reside precisamente em sua capacidade de atacar amplamente os sistemas de coordenação da vida: do organismo ao estado, passando pela psique, pelas crenças religiosas e laicas, pelos saberes, pelas ideologias políticas, pelas políticas públicas. A peste se espalha por esses setores da organização vital com seu índice de ruptura, promovendo o caos abrupto que a um só tempo desestrutura o funcionamento regular e desnuda as disfuncionalidades impregnadas naquilo que se supunha “funcionamento” e “regular”. Há um quê de benfazejo na ação da peste, diz Artaud, pois, ao levar “os homens a se verem como são, faz cair a máscara, põe a descoberto a mentira, a tibieza, a baixeza, o engodo” (1964/1987, p. 45).

Para se atacar as epidemias que nos assolam de tempos em tempos, e que revelam a peste subjacente ao conviver, é preciso encará-las também em seu aspecto metafórico, naquilo que delas ultrapassa o simples quadro clínico, naquilo que elas exprimem a própria tessitura de nossas relações. As epidemias aparecem, neste sentido, como patologias da vida em comum; elas se apresentam sempre num tensionamento entre fisiológico e social, que se erguem como dimensões imanentes às calamidades sanitárias, e nisso revelam características intrínsecas a todo flagelo. A *respiração irregular* do convívio humano torna-se por vezes ofegante, outras tantas simplesmente irrespirável, e as reações às calamidades convocam seguidamente nossas mais atávicas paixões, medo, egoísmo, expiação. “Os quadros da sociedade se liquefazem”, acrescenta ainda Artaud (1964/1987, p. 25); e neste processo disjuntivo de caos orgânico, psíquico e social, a convocação das paixões atávicas, um revolver do lodo donde emergem os contratos sociais e os laços afetivos.

Em suma, a *peste* como elemento de tensão extrema do convívio. Émile Littré, no referido ensaio sobre grandes epidemias, declina este motivo ao afirmar que “as grandes calamidades têm em geral o efeito de deixar predominar o egoísmo e o instinto de conservação, a tal ponto que apaga todo outro sentimento e transforma o homem

numa espécie de besta maléfica” (1836/1875, pp. 30-31). Mesmo suspendendo certo peso nas tintas que a licença poética da escrita de Littré confere ao texto, resta que o egoísmo, talvez até mais que o instinto de conservação, permanece como um fator de destaque nas reações a calamidades. E que a potencialização deste traço atávico seja capaz de crescer garras nas mãos humanas, disso também é difícil duvidar<sup>1</sup>.

O clima de insegurança que subjaz à própria tessitura dos contratos sociais é outro fator potencializado pela peste: à insegurança social e econômica, aos desatinos de poder, soma-se a insegurança biológica, o risco iminente de morte. A necessidade de segurança, diz Jean Delumeau, “é fundamental, ela está na base da afetividade e da moral humanas” (1978/2009, p. 23). Se este fundamento do convívio se liquefaz, se o fino verniz dos contratos se rompe e o medo ganha estatuto de pavor coletivo, a possibilidade de uma ruptura de grandes proporções se faz mais evidente. Por certo que isso não se aplica somente a situações de crise sanitária, mas neste contexto emerge um fator a mais, talvez a gota d’água que faltava para romper o dique já rachado. O retorno da extrema-direita à cena política não seria um lembrete da toxicidade do convívio humano? Não seria ainda uma advertência da violência que pulsa nas entranhas das sociedades, violência sempre à espreita e pronta a dar o bote no menor descuido? A iminência de um desastre ecológico prometido pela ciência não seria um aviso de que estamos fora de controle? No contexto social do capitalismo financeiro, não é de hoje que esse verniz se mostra em *craquelé*. As muitas desigualdades que se somam ao longo de nossa história são sem dúvida um acumulado de fel que corre lento nas veias e produz suas *reações catastróficas*. A difícil equação entre medos particulares e traumatismos coletivos gera um vasto campo de batalha permanente, que se exacerba nos momentos de flagelo.

O espírito humano cultiva o medo como forma de evitar “uma angústia mórbida que resultaria na abolição do eu” (Delumeau, 1978/2009, p. 35). Os traumatismos coletivos têm, por conseguinte, também uma função normalizadora, na medida em que capturam estas angústias e as projetam nas técnicas de convívio, sem que isso seja necessariamente um alívio, pois que as situações de calamidade levam a respostas extremas que tendem a insuflar o medo e os dispositivos paranoicos que o acompanham. A chegada de uma nova epidemia, atizando em nós as *pastorais do medo* e as *atitudes supersticiosas* só faz provocar a escalada do desalento e do sentimento de desterro

---

1 Desde já podemos pensar em como a dimensão econômica aparece nas reações às calamidades: seja em Tucídides, em Daniel Defoe (1722/2014), ou mesmo em Littré, a paixão dos dinheiros não deixa de se apresentar mesmo em situações extremas. Defoe delinea a questão nos seguintes termos: “A ganância era tão poderosa sobre alguns, que se expunham a qualquer risco para roubar e saquear” (1722/2014, p. 103). Na crise do SARS-CoV-2 não é diferente. Para permanecermos num único exemplo do alcance do egoísmo em tempos de capitalismo global, um relatório do Global Trade Alert (2020) faz menção à quantidade imensa de barreiras comerciais que se estabeleceram logo no início da pandemia, em diversos países, relativas a insumos médicos.

que são inerentes à vida em comum. Para que nos tornemos bestas maléficas não é preciso mais que um empurrão. Ainda que possamos duvidar de essa bestialidade ser uma condição primordial do humano – como o diz Littré e também o Sigmund Freud de “Mal-estar na civilização” (1930/1996), cabe ao menos aceitar, com o pesar de nossos ideais mais nobres, que a bestialidade é, no melhor dos casos, apenas uma tendência.

Os exemplos deste padrão de comportamento são variados na história das epidemias. Na peste de Atenas, século V antes de nossa era, Tucídides (2.53) relata que

De um modo geral a peste introduziu na cidade pela primeira vez a anarquia total. Ousava-se com a maior naturalidade e abertamente aquilo que antes só se fazia ocultamente, vendo-se quão rapidamente mudava a sorte, tanto a dos homens ricos subitamente mortos quanto a daqueles que antes nada tinham e num momento se tornavam donos dos bens alheios. Todos resolveram gozar o mais depressa possível todos os prazeres que a existência ainda pudesse proporcionar, e assim satisfaziam os seus caprichos, vendo que suas vidas e riquezas eram efêmeras. Ninguém queria lutar pelo que antes considerava honroso, pois todos duvidavam de que viveriam o bastante para obtê-lo; o prazer do momento, como tudo que levasse a ele, tornou-se digno e conveniente; o temor dos deuses e as leis dos homens já não detinham ninguém, pois vendo que todos estavam morrendo da mesma forma, as pessoas passaram a pensar que impiedade e piedade eram a mesma coisa... (2001, p. 118)

Apresenta-se aqui um cenário que acompanha os episódios de peste ao longo da história, um padrão que veremos repetir-se nas grandes epidemias e que conjuga alguns modelos gerais de resposta. Tais modelos são testemunhos da paixão negacionista que se apresenta na cena pública junto às epidemias, como forma de fazer face às desgraças. Também esses caracteres se repetem, mostrando que as respostas às calamidades não são aleatórias. São eles: o eixo expiatório, o erótico e o econômico. Importante notar que a falência dos *quadros da sociedade* se mostra em todo o seu vigor desde nosso primeiro relato histórico de peste. Pode-se imaginar o estado de pavor a invadir as ruas da velha Atenas, sobretudo se considerarmos que num curto espaço de tempo<sup>2</sup> a peste

---

2 Três anos divididos em duas ondas. A primeira de 430 a 429, e a segunda em 427. Tucídides (Livro 3.87) afirma que no inverno de 427, “a peste atacou pela segunda vez os atenienses; na realidade, ela ainda não havia sido totalmente dominada, embora tivesse havido um período de recesso. Ela continuou nesse novo período por não menos de um ano, após grassar por dois anos completos no período anterior” (Idem, p. 201). O prefácio de Hélio Jaguaribe à *História da Guerra do Peloponeso* acrescenta: “Algo de imprevisto mas terrível, entretanto, ocorreu em Atenas: a peste de 430 a 429. A estratégia de proteger a população e seus pertences móveis atrás das grandes muralhas, embora se tenha revelado militarmente eficaz, a concentrou toda num pequeno espaço urbano, sem condições higiênicas minimamente satisfatórias, o que provocou uma grande epidemia. A peste dizimou um quarto da população ateniense, dela sendo vítima o próprio Péricles, em 429” (Idem, p. XXXIV). Esse aspecto da higiene, ou mais propriamente da falta de higiene, segue sendo uma constante nas epidemias, mesmo nas contemporâneas.

matou aproximadamente um quarto da população<sup>3</sup>. As leis de deus e dos homens tornam-se relativas e perdem seu poder de continente, as pessoas se tornam até mesmo literalmente incontinentes: o estágio derradeiro da doença, diz Tucídides, estágio que geralmente terminava em morte, era o de uma diarreia aguda (2.49).

Anarquia, pois, estendendo-se do funcionamento orgânico aos laços sociais: êxodo, fome, abandono, superstição. Piedade e impiedade se equiparam, o que é uma declaração contundente da condição liquefeita das hierarquias de valores, incapazes de sustentar padrões almejados de comportamento. E esse estado de coisas não deriva apenas para a violência, mas também para o desfrute, ou mesmo para a devassidão: “Todas as crônicas de epidemias”, lembra Delumeau, “mencionam com efeito, como uma constante, o comportamento de pessoas que, em período de contágio, caem com frenesi nos excessos e nas libertinagens” (1978/2009, pp. 184-185). Se esta atitude é, em aparência, um contraponto da cautela que seria esperada em situações de medo, ela não precisa ser compreendida apenas como oposição, e pode também ser vista como complementar, ou antes, como forma de expressão do medo e uma das faces do negacionismo.

A constatação da finitude, escancarada pelos corpos empilhados nas ruas, na ameaça da morte iminente pairando sobre a cabeça de qualquer pessoa, rescinde até mesmo os contratos com o sagrado, dentre eles, os rituais funerários. Motivo da revolta de Antígona, os ritos fúnebres preservam um liame importante de ancestralidade, e sua violação é também uma forma de disjunção dos laços sociais, tanto com as apresentações do sagrado quanto com os concidadãos, com a trajetória de uma família ou mesmo de um povo, se essa violação se dá em larga escala. Outra figuração da anarquia, ou mais propriamente, anomia, que tomou conta de Atenas à época da peste foi justamente a da profanação dos ritos fúnebres (2.52):

Os costumes até então observados em relação aos funerais passaram a ser ignorados na confusão reinante, e cada um enterrava os seus mortos como podia. Muitos recorreram a modos escabrosos de sepultamento, porque já haviam morrido tantos membros de suas famílias que já não dispunham de material funerário adequado. Valendo-se das piras dos outros, algumas pessoas, antecipando-se às que as haviam preparado, jogavam nelas seus próprios mortos e lhes ateavam fogo; outros lançavam os cadáveres que carregavam em alguma já acesa e iam embora (Tucídides, 2001, p. 118)

Tal estado de anomia, de ruptura das tradições de luto e todas as consequências a ela atreladas, repetiu-se na *Grande peste* do século XIV, na epidemia de influenza de

---

3 Algo em torno de 62.000 pessoas, se tomarmos por base uma projeção proposta por Pierre Salmon (1959) de que no século V a.C. a cidade de Atenas e o Pireu concentravam cerca de 250.000 habitantes de um total de 420.000 pessoas que viviam em toda a Ática.

1918 (Schwarcz e Starling, 2020), e é sem dúvida uma das marcas entalhadas na vida em comum pela pandemia de SARS-CoV-2. Nos dias de hoje, experimentamos esse mesmo desgosto de ver pessoas queridas sendo sepultadas sem os devidos ritos de despedida. Considerando o valor atribuído às cerimônias fúnebres, mesmo quando se trata de guerras nas quais muita gente se perde pelo caminho<sup>4</sup>, percebe-se o peso de Tucídides abrir o parágrafo seguinte à esta descrição dos funerais improvisados com a constatação da anarquia vigente na cidade e as derivas morais da *peste*.

A violência disparada pelas ocasiões de peste é retratada também por Littré no que diz respeito à *Grande Peste* da Idade Média, que ceifou algo em torno de 25 milhões de pessoas (H-H Mollaret, 2020). Por razões que vão da superstição ao oportunismo, este episódio da peste foi acompanhado, conta Littré, por uma “vertigem de sangrenta crueldade”, notadamente direcionada às comunidades judaicas: na Suíça, “... acusaram-lhes de corresponder com os Mouros de Espanha e de se entenderem com eles para envenenar os cristãos. Submetidos à tortura, alguns confessaram... Condenados, foram queimados” (1836/1875, p. 32). No entanto, a sanha do povo não se restringiu a esses processos jurídicos, “trancaram os judeus em suas sinagogas e atearam fogo” (1836/1875, p. 32), completa o autor. E uma vez mais ressurge a questão dos ritos fúnebres, mas em maior extensão, a ideia mesma de esgotamento dos laços sociais:

Em meio a tantas calamidades e horrores, todos os laços sociais se romperam; os magistrados perderam autoridade; os afetos de família cessaram; os doentes morriam no isolamento, sem que seus leitos fossem cercados pelos seus achegados; os mortos eram levados aos cemitérios sem cortejo de amigos nem de vizinhos, sem vela ou oração (1836/1875, p. 33)

O profundo estado de desagregação da sociedade é aqui delineado com ainda mais clareza que em Tucídides. Embora este autor também se refira ao isolamento dos moribundos, aqui o aspecto religioso, dentro de um contexto onde já impera o Cristianismo, ganha todo um contorno trágico que não está desatrelado das *danças macabras* que traziam à memória dos fiéis a onipresença da morte e a injunção à contrição, sobretudo em tempos nos quais a ordem social se via ameaçada. A narração da peste proposta por Littré evoca com ainda maiores detalhes o índice de violência, que em Tucídides é apenas aludido, e o desamparo a que as pessoas se viram entregues: “a caridade estava morta, a esperança aniquilada” (1836/1875, p. 33).

Atento não somente à evolução das epidemias e às mudanças na compreensão de sua etiologia (V-P Comiti, 1981), mas também a seus espraiamentos sociais, Littré acrescenta: “Pode-se dizer que há, em nossos tempos, melhora nos costumes

---

4 Livro 3.34. Tucídides descreve aqui os ritos fúnebres dos mortos na guerra, ritos que incluíam homenagens aos desaparecidos.

públicos” (1836/1875, p. 34). Por certo que à descrição dos horrores da grande peste do século XIV, o fato de não mais haver gente supliciada em fogueiras nas praças pode ser considerado um avanço, muito embora se possa ponderar que as formas de violência evoluem junto com a “melhora nos costumes”. É para esta sutileza que Agamben aponta ao associar as medidas restritivas durante a pandemia às políticas de exceção das democracias ocidentais<sup>5</sup>. Littré afirma que apesar de seu século XIX ter sido também testemunha de epidemias mortíferas, os quadros da sociedade seguiram operacionais: os médicos não abandonaram seus postos, os administradores não fugiram, e embora alguns “homens de classes ignorantes” se tenham deixado levar por “desorientações funestas”, os que tinham deveres não os deixaram de cumprir. Isto o leva ao arroubo iluminista da melhora dos costumes, fundamentada na instrução mais difundida e no sentimento de honra. Esse otimismo, todavia, vem acompanhado de uma ressalva: “Eu não digo que não possa acontecer de tais calamidades que elas triunfem até mesmo deste sentimento; eu admitiria que a peste do século XIV ultrapassou tudo o que vimos no tifo ou no cólera...” (1836/1875, p. 34).

Os bons modos do século XIX seriam, por conseguinte, atribuídos ao facto de as epidemias vivenciadas por aquele século terem sido, ainda que graves, menos devastadoras que a peste do século XIV. Uma vez mais vem à cena a ideia de que os contratos sociais e afetivos se costumam com um fio tênue, o qual pode facilmente romper-se, dadas as condições para tal. Mesmo um povo supostamente instruído e honrado pode desagregar se a calamidade superar seu limite de suportabilidade, provocando uma regressão ao medo e à “proliferação perigosa do imaginário” (J. Delumeau, (1978/2009, p. 35). Daí para a violência não há mais que um passo, e a prática reiterada de designar *bodes expiatórios* é um exemplo eloquente. A ressalva de Littré nos remete ao traço atávico de respostas defensivas, sejam elas mais ou menos rudimentares. E se essas respostas eram já relatadas por Tucídides, também podem ser encontradas nas formas como lidamos com a pandemia de SARS-CoV-2.

---

5 Os textos de Agamben sobre a epidemia de SARS-CoV-2 têm despertado um vivo debate, e críticas por algumas de suas posições que, por vezes, soam a uma forma refinada de negacionismo (Frateschi, 2020). Ainda que suas análises estejam, a rigor, abordando o panorama político intrínseco às medidas governamentais, e as consequências de fundo destas medidas para a própria ideia de convívio, certo descolamento da dimensão sanitária da crise chama atenção. Alan Barbosa Buchard (2020) realiza uma interessante *mise au point* dos debates em torno dos textos iniciais de Agamben sobre a atual pandemia, e mostra a coerência interna dos textos do filósofo italiano. No entanto, e o texto de Buchard mostra o quanto Agamben mesmo lançou mão deste argumento, a ideia de que o filósofo não falaria a partir de uma posição de virologista faz mesmo sentido? “O problema proposto é, portanto, não de ordem médica, mas de ordem política” (Buchard, 2020, p. 40). É possível operar uma distinção tão cirúrgica entre estas dimensões do problema sem cair num artificialismo argumentativo? É possível sustentar isso sem condenar os textos à uma análise meramente formal do contexto? Se é fundamental pensarmos, com Agamben, sobre as consequências desumanizadoras das medidas de exceção, podemos também considerar a própria intervenção de Agamben no cenário da peste como parte das reações catastróficas geradas pela situação de calamidade...

De facto, dos massacres de judeus no século XIV passamos a “carreatas da morte”, a encenações de danças em torno a caixões (Gewehr, 2021), todo um corolário de violências que possui um caráter mais imaginário do que a materialidade dos assassinatos relatados na Grande Peste, mas que nem por isso deixa de ser violento, nem por isso deixa de lançar suas marcas na tessitura de nossas relações. Se à época da peste a violência era tão crua quanto a falta de higiene das cidades, hoje talvez se possa pensar numa violência sanitizada, mais cirúrgica do que os suplícios a céu aberto, ao sabor de nossos tempos esterilizados. O padrão, no entanto, se repete, com as peculiaridades do tempo e dos costumes de cada momento histórico, e de cada povo acometido de algum flagelo. Ainda que se apresente de forma talvez mais sutil, não há como desconsiderar o índice de violência que também se faz presente em nossa experiência contemporânea da peste.

Aqui é importante ressaltar um engenho que se repete na história das epidemias: a distribuição das culpas pela desgraça. Se é certo que tanto na peste de Atenas quanto na Grande Peste do século XIV, os deuses e deus, respectivamente, guardam seu lugar de responsabilidade na desgraça que se abate sobre as gentes, cada um dos grandes episódios de *peste* teve também seus culpados designados, e hoje não é diferente. Há um traço paranoico recorrente nas situações de calamidade. As epidemias potencializam esse traço constitutivo do humano em formas diversas de expressão, mas que invariavelmente apontam para a culpa do outro. O protótipo deste modo paranoico de funcionamento é certamente a implicação da divindade nos episódios de peste, e a ideia de fundo, tão verdadeira na Grécia antiga quanto na Grande Peste do século XIV, de uma dimensão expiatória nas desgraças: seja uma vingança divina, seja um castigo de deus. A *Ilíada* inicia com uma peste enviada por Apolo tendo em vista o comportamento indigno de Agamêmnon para com o pai de Criseida, que havia sido sequestrada pelo rei como despojo de batalha. O livro de Êxodo, por sua vez, apresenta uma série de pragas enviadas por deus contra o faraó do Egito, condenado previamente à obstinação pelo próprio deus. Já o imaginário do século XIV marcava enfaticamente a ideia de um deus punindo os fiéis pecadores. Mesmo em sociedades que se acreditam laicas, como em geral as sociedades ocidentais, este aspecto da expiação divina volta à tona na pandemia do SARS-CoV-2: o Brasil, ao menos, não cessa de dar exemplos a este respeito (Gewehr, 2021).

Para além desse modelo de base, no entanto, todo grande episódio de peste teve seu bode expiatório. Lucrécio, no livro VI do *De rerum natura*, afirma claramente, ao falar dos germes [*semina*] que estão no ar e gestam a morte: “quando esses elementos funestos se reúnem, eles corrompem os ares. Assim as doenças contagiosas, os miasmas empestados, voam como as nuvens que incubam tempestades, e, desde climas estrangeiros, se lançam em nossa direção nas asas dos ventos” (Lucrece, 1832, p. 319). A faculdade de medicina de Paris, lembra Littré – com boa dose de ironia ao apontar o pouco apreço desta instituição à racionalidade científica e seu *falatório pedante* ao se

pronunciar sobre a peste do século XIV, também esta academia respeitada achava que a peste tinha sua origem num “vento corrompido da Índia” (1836/1875, p. 36), que seguiria matando enquanto o sol se mantivesse no signo de leão. E ainda um detalhe que é parte deste sistema paranoico de funcionamento potencializado pelas epidemias: se a receita recomendada pelos doutos senhores médicos não fosse seguida, “nós lhes anunciamos uma morte inevitável, a não ser que a graça do Cristo lhes conserve a vida” (1836/1875, p. 36).

Aqui ressurgem o aspecto expiatório inerente aos procedimentos de negação da peste. É possível notar, de toda sorte, que o sistema paranoico se encontra ativado numa dupla configuração: por um lado, a promessa da morte no caso de não serem cumpridos certos rituais prescritos – em nome de um saber científico, ainda que numa zona nebulosa entre ciência e religião; por outro lado, a atribuição de uma causa que vem do *estrangeiro*, do outro, do estranho, que em última instância torna-se a causa última da contaminação.

Recorrente nos casos de epidemias, e remetendo ao traço paranoico ativado nestas ocasiões, é a ideia do envenenamento. Na peste de Atenas, Tucídides afirma que a culpa era atribuída aos peloponenses, que teriam envenenado as águas da cidade. Na Grande Peste, foram os judeus os alvos dessa acusação. Littré nos conta que circulava a ideia de que judeus teriam se aliado aos mouros justamente para envenenar as águas. A ideia do envenenamento das águas ressurgiu na epidemia de cólera no século XIX, em Paris, e mais ainda: os açougueiros estariam envenenando a carne. Tanto no caso da Grande Peste quanto na epidemia de cólera, a resultante dessa operação paranoica foram assassinatos coletivos.

Este traço paranoico aparece ainda noutra característica, que nos remete para Lucrécio: a designação de um país como causa da doença. Assim é a nomeação mesma da gripe de 1918 como sendo a *gripe espanhola*<sup>6</sup>, e na atual epidemia de SARS-Cov-2, de que tratar-se-ia de um *vírus chinês* – ideia difundida notadamente em países embalados por procedimentos negacionistas, tais como o Brasil e os Estados Unidos. O coletivo chinês Chuang aponta as estratégias políticas do conservadorismo ocidental por detrás de atribuições como essa, que se expressam em ideias veiculadas nas mídias, de que o vírus teria sido criado em laboratório, ou que a epidemia estaria relacionada a gostos alimentares exóticos (Chuang, 2020), tudo isso fomentando condições

---

6 Embora esta epidemia tenha sido largamente conhecida como gripe espanhola, em seus inícios, lembram Lilia Schwarcz e Heloisa Starling, ela era designada ao sabor de quem a nomeava, e seguindo a lógica de atribuição de culpa ao outro, notadamente a um inimigo: “O procedimento foi reiterado durante a epidemia de 1918. Os soldados alemães, no campo de batalha, chamavam a peste de “febre de Flandres”. Na Polônia, era a “gripe bolchevique”, e na Pérsia, a “gripe inglesa”. Em San Sebastián, perto da fronteira com a França, onde a moléstia começou seu ataque à Espanha, pondo em risco o turismo que sustentava a economia da região, levou o nome de “gripe francesa” (Schwarcz e Starling, 2020, pp. 14-15).

narrativas para se propagar, junto com o vírus, sua (imaginária) denominação de origem controlada<sup>7</sup>.

Susan Sontag mostra essa articulação entre política e metáforas da doença, e notadamente em modelos totalitários de estado. Ao final de seu livro *A doença como metáfora* (1978/1984), após delinear os destinos metafóricos da tuberculose no século XIX e avançar sobre os usos metafóricos do câncer, frequentemente utilizado num circuito discursivo de culpabilização do doente, a autora adentra na seara da filosofia política, para afirmar que, neste contexto, a retórica política aplica estas metáforas imprimindo nelas um caráter punitivo: “... fazer analogia entre um acontecimento ou uma situação política e uma doença significa imputar-lhe culpa e prescrever-lhe um castigo” (1978/1984, p. 51). Sontag detém-se em especial nas metáforas relativas ao câncer, e descreve como são utilizadas de forma a incitar a violência.

A autora talvez não concordasse com estas reflexões, uma vez que atrela o potencial metafórico das doenças à incompreensão sobre suas causas: quando o bacilo causador da tuberculose se tornou conhecido, a doença perdeu seu caráter de mistério e com isso, também, seu potencial metafórico, transferido ao câncer, cujas causas são ainda precariamente estabelecidas, para além de algumas correlações mais ou menos seguras. Considerando que vivemos num mundo pós-microbiano, pode-se dizer que a causa das epidemias, e desta mais recente pandemia, nada têm de misterioso e que, por conseguinte, não estariam sujeitas a este potencial metafórico. Ocorre, porém, que o mecanismo de atribuição de culpas e de punição continua tendo uma utilidade tanto política quanto expiatória, de modo que poderíamos dizer que, apesar da aparente ausência de mistério na causa das epidemias, elas seguem sendo “uma boa metáfora para paranoicos” (Sontag, 1978/1984, p. 53). Este mecanismo paranoico, que se estende para além de um dispositivo pessoal, ou mesmo coletivo, e ganha o estatuto de estratégia política, é visível e produz consequências práticas quando se atribui a alcunha de *vírus chinês* ao SARS-CoV-2: EUA e Inglaterra reiteram ameaças à China por conta de uma pretendida responsabilidade pela pandemia, e aparecem nas mídias casos de pessoas de origem asiática, não necessariamente chineses – numa lógica de amálgamas que é característica de atribuições coletivas de culpa – que enfrentaram situações de discriminação pelo simples fato de serem asiáticas.

Na atual epidemia, uma epidemia na era do biopoder e da microbiologia, esta característica do envenenamento ganha em sutileza, pois opera em filigranas: não mais sustentada por intuições empíricas sobre distanciamento (já na Grande Peste, lembra Littré, as pessoas se protegiam por isolamento – *séquestration*, em sua linguagem

---

7 Neste campo de tensões geopolíticas, foi lançado um conjunto de análises da pandemia, reunindo textos já publicados por autores como Agamben, Slavoj Žižek, Judith Butler, Byung-Chul Han, María Galindo, Paul Preciado. O organizador desta coletânea denominou-a “Sopa de Wuhan” (Amadeo, 2020). Filipe Campelo (2020), por sua vez, denuncia o quanto este título está já carregado de uma série de preconceitos, não explicitados, mas nem por isso menos efetivos.

médico-veterinária<sup>8</sup>), mas apoiada em protocolos científicos, portanto seguros de si, que dão ensejo a justificações de políticas públicas, elas também supostamente assentadas neste ambiente de racionalidade científica. Daniel Defoe (1722/2014) já alertava para o lugar ativo dos assintomáticos na difusão das epidemias: qualquer pessoa é potencialmente um disseminador do mal. *Untore!* para retomar as palavras de Giorgio Agamben, emprestadas a Alessandro Manzoni, em uma recente crítica que fez às políticas de confinamento na Itália, e mais do que isso, à desagregação das relações sociais decorrentes das práticas de isolamento (2020b). A ciência nos garantiu o conhecimento da lógica microscópica dos vetores, como os patógenos se movem sorratoriamente no embalo de nossos deslocamentos, de nossos gestos mais banais. Com isso, cada qual ganha o atestado definitivo, cientificamente validado, de que é intrinsecamente um envenenador. A dança dos patógenos conta com o hospedeiro assintomático, como sempre contou; mas nos envenenadores silenciosos de hoje, conhecimento científico em mãos, o assintomático é não somente um soldado desconhecido das desgraças coletivas, mas também um paciente identificado, capturado pela política dos corpos e pela vigilância biológica da medicina, que reina sobranceira na gestão do caos.

A doença sempre vem do outro, desde a divindade como causadora da peste, passando pelos ares estrangeiros que trazem as epidemias carregadas pelo vento, chegando à figura total do envenenamento: a ideia de que cada pessoa é potencialmente uma ameaça. O circuito paranoico acompanha os desenvolvimentos da sociedade e se adapta às formas de enunciação de cada momento. Numa era de biopolítica e micropoder, a pestilência se encarna nas unidades dispersas das pessoalidades, às quais se pede, convoca-se, ordena-se que se mantenham à distância umas das outras, como se já não fôssemos radicalmente distantes uns dos outros, como se a sociedade contemporânea não fosse já uma espécie de império do isolamento. Talvez se possa também considerar, na esteira do que propõe Agamben, que as estratégias de confinamento operem como forma de mitigar o perigo latente de revoltas contra a percepção ainda difusa, mas insistente, da insustentabilidade da vida em comum nos termos em que se vinha desenhando: um modelo predatório em todos os sentidos – econômico, político,

---

8 No Dictionnaire de médecine, de chirurgie, de pharmacie, des sciences accessoires et de l'art vétérinaire, Littré e Charles Robin utilizam o termo *séquestration* no âmbito de políticas sanitárias para animais, indicando também o isolamento dos animais suspeitos de doenças contagiosas (1855/1865). No dicionário da língua francesa, para além dos sentidos atrelados ao âmbito jurídico, o termo aparece novamente relacionado ao isolamento de animais doentes (Littré, 1863/1874). No caso da peste, o sentido se inverte e é a pessoa não contaminada que se isola. O relato ficcional de Daniel Defoe sobre a peste de 1665, em Londres, afirma que uma das políticas públicas da cidade era fechar a casa e as pessoas contaminadas, por um período de quatro semanas, sendo a casa vigiada para se garantir que os moradores lá permanecessem. No entanto, lembra o narrador, quando possível, as pessoas fugiam da cidade, e muitos londrinos cometeram a suprema imprudência de não armazenar mantimentos que poderiam ter garantido que vivessem recolhidos dentro de suas casas, “como indiquei que outros fizeram e foram, em grande parte, preservados por essa precaução” (Defoe, 1722/2014, pp. 94-95).

social, cultural, ambiental, epistemológico. Uma espécie de burburinho levanta-se das entranhas da vida em comum e se materializa como peste, e com esta, as múltiplas formas de violência que emergem conjuntamente, dentre elas, as estratégias negacionistas de resposta.

O negacionismo não é uma simples recusa dos fatos. É pouco frequente encontrar quem negue em absoluto a evidência da morte, ainda que se a ressignifique de maneiras diversas, o que inclui até mesmo a negação de uma finitude absoluta. No cotidiano de nossas vidas, todavia, a morte é algo que se leva em consideração, e para a qual destinamos estratégias de compensação, que vão de crenças religiosas a regimes prescritos pela moderna técnica alimentar. Em alguma medida, todo método de defesa guarda em si um índice de negação, uma recusa, uma rebeldia; o que pode mesmo salvar vidas. O problema em questão, do negacionismo da peste, é um problema de limiar: a partir de que momento a atitude defensiva deixa de ser protetiva pra se tornar uma ação estereotipada, fixidez de comportamento e, por conseguinte, diminuição da plasticidade necessária ao enfrentamento da vida, ainda mais em momentos de crise? Ou ainda: a partir de que limite as ações que antes seriam protetivas passam a ser defensivas num sentido compensatório ou mesmo intimamente suicidárias?

O que está em jogo, na relação com a morte e mais ainda no convívio com uma situação de peste – na qual a morte ultrapassa a cadência à qual nos habituamos *tant bien que mal*, são as estratégias para se lidar com situações-limite, as *reações catastróficas* provocadas por acontecimentos que forcem ao extremo os diferentes níveis de relação que se estabelece com a realidade: sejam os arranjos simbólicos dos contratos sociais; os sistemas de crença sobre a realidade, laicos ou religiosos; os laços afetivos e identitários. As situações de calamidade tendem a esgarçar esses laços e as operações de negação funcionam, em tal contexto, como tentativas organizadas de resposta, ainda que catastróficas, mesmo que levem à morte de si e dos outros, e no limite sejam a negação daquilo que pretendem defender. No que diz respeito às situações de epidemia, atitudes negacionistas típicas emergem sobretudo a partir dos três eixos já mencionados (o expiatório, o erótico, e o econômico), que se entrelaçam, por certo, mas podem também ser considerados em suas especificidades, como linhas de fuga a partir das quais os padrões de resposta a situações de calamidade se evidenciam.

Cada uma dessas *linhas de fuga* pode ser observada em sua positividade de ação no mundo, mas também em seu caráter de evasão, de escape, de incapacidade de lidar com as emergências, como reação catastrófica que tende a derivar para alguma forma de negação do outro. As manifestações pessoais e coletivas decorrentes dessas atitudes são ainda algo a ser pensado no horizonte dessas indagações, bem como os índices de ruptura da vida em comum gestados por essas estratégias. Antes de abordarmos propriamente estas *linhas de fuga* é preciso considerar o ambiente no qual elas se estruturam. Considerando que toda ação é política, no mais amplo sentido do *zoon politikon* nenhum conjunto organizado de ações emerge sem que se tenha um preparo, sem que

deixe marcas de sua construção, sem que um terreno tenha sido previamente cultivado para sua emergência.

As *pastorais do medo*, neste sentido, são um caminho privilegiado para nos aproximarmos das estratégias de negação disparadas por calamidades. Práticas de cultivo e potencialização do medo fomentam o terreno apropriado para que as estratégias negacionistas se realizem no campo social, inclusive apropriando-se do discurso do medo de forma diversionista. Por paradoxal que soe, narrativas do tipo “é apenas uma gripezinha”, ou “o medo favorece o adoecimento por baixar a imunidade”, entre outras, funcionam de facto como uma das formas assumidas por essas pastorais. Se as considerarmos numa perspectiva de operação política, e não apenas como reação catastrófica à desgraça, as pastorais do medo compõem um cenário de guerra cultural que se alimenta da desagregação do tecido social; narrativas parasitárias que se aproveitam das debilidades do *organismo coletivo* para fomentar ódio e, uma vez mais, violências. E aqui estamos novamente no limiar de uma impossibilidade. As situações de catástrofe como vetores de caos social, mais ou menos deliberadamente planejado.

Voltar a atenção para os índices de ruptura provocados pelas grandes epidemias não é, por certo, a única forma de abordar esses momentos de urgência social. Entretanto, o que se busca com as reflexões delineadas neste ensaio é olhar atentamente a carne e os ossos e o sangue, a respiração ofegante, as falências múltiplas – de órgãos, de projetos de vida, de empresas; e quiçá no fulcro da calamidade possamos encontrar motivos para renovar estratégias de convívio. É Drummond de Andrade (1992, pp. 382-383) que agora nos alerta: estaremos equipados para a “insuspeitada alegria de conviver”? Mesmo sem nenhum apreço a consolos, não se pode negar que nos ínterims das muitas formas de peste, o ser humano é capaz de tecer alguns cenários de convívio de tamanha beleza que não deixam de ser também agressivos, nalguma medida, pela força do contraste que imprimem com as misérias de espírito que nos rondam, sobretudo mas não exclusivamente, em tempos de *peste*. A radicalidade da desgraça pode quem sabe tocar em nós a corda da mais bela e poderosa utopia do humano. Temos que nos dobrar, por conseguinte, diante da solidariedade, ainda que não haja lá muita esperança de que esta venha a superar em larga escala o egoísmo atávico.

Pensar em termos de um paradigma da peste, no entanto, exige que concentremos a atenção no que Artaud chamou de desvios da moral e fracassos da psicologia (1964/1987), naquilo que as epidemias despertam de grotesco na ação humana. Grotesco e, não obstante, benfazejo. No paralelo que faz entre o teatro e a peste, Artaud acrescenta que tanto um quanto outra possuem uma ação que é, do ponto de vista humano, benfazeja, pois descortinam as falsidades todas que estão na composição mesma dos laços sociais. Desviar os olhos do horror inerente às calamidades é privar-se de um aspecto constitutivo da vivência humana, de si a si mesmo e coletiva, por cruel que seja. Desviar os olhos do horror equivale ainda a privar-se de operar num

agente poderoso da ação humana, agente que pode ser capturado pelo mais tacanho conservadorismo, como vemos na situação atual do Brasil, por exemplo, mas que pode ser também potencialmente revolucionário.

O paradigma da peste é a constatação de que as epidemias são tão constitutivas do convívio quanto qualquer outro valor que queiramos para definir a trágica trajetória dos animais humanos, em sua relação com o corpo próprio, com outros animais, com o meio ambiente, com a cultura. Isso não implica advogar nem por Hobbes nem por Rousseau. Não se trata de construir genealogias das condições de possibilidade do comportamento humano e sim pensar a partir do flagelo, e tratar dos efeitos disjuntivos do flagelo, pensar nos desvios da moral e nos fracassos da psicologia quando a tessitura social é forçada ao máximo. As situações de calamidade nos mostram que toda produção humana – por mais que possamos inferir alguns componentes de natureza, inatos ou apriorísticos – necessita de um constante trabalho para que se mantenha a coesão, para que não percamos tudo pelo caminho. A história das pestes é também a história desta ameaça permanente. Observar a ação humana pelo prisma do paradigma da peste é também deparar-se com toda uma miríade de declinações do medo, do desespero, do desamparo. Declinações que possuem reverberações amplas, que vão da pessoalidade mais intransferível aos variados desarranjos da vida em comum.

## Bibliografia

- Agamben, G. (2020a). *Riflessione sulla peste*. Quodlibet. Disponível em <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-riflessioni-sulla-peste>
- Agamben, G. (2020b). *Contagio*. Quodlibet. Disponível em <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio>
- Amadeo, P. (2020). *Sopa de Wuhan*. ASPO.
- Andrade, C. D. de. (1992). *Carlos Drummond de Andrade: Poesia e Prosa*. Aguilar.
- Artaud, A. (1964/1987). *O teatro e a peste. O teatro e seu duplo*. Max Limonad.
- Artaud, A. (2019). *Escritos de Antonin Artaud* (2ª ed). L&PM.
- Buchard, A. B. (2020). Estado de exceção e emergência sanitária: Giorgio Agamben sobre a epidemia por coronavírus. *Investigação filosófica*. v. 11. n. 2. pp. 37-53.
- Campello, F. (2020). De onde fala a filosofia? In: Reich, E.; Borges, M. de L. e Xavier, R. C. (org.). *Reflexões sobre uma pandemia*. Néfionline.
- Césaire, A. (1950/1978). *Discurso sobre o colonialismo*. Livraria Sá da Costa Editora.
- Chuang. (2020). *Contágio social: Coronavírus e a luta de classes microbiológica na China*. Veneta.
- Comiti, V. P. (1981). *Littre et l'histoire des épidémies*. Société Française d'Histoire de la Médecine. Disponível em <https://www.biusante.parisdescartes.fr/sfhm/hsm/HSMx1981x015x003/HSMx1981x015x003x0235.pdf>
- Defoe, D. (1722/2014). *Um diário do ano da peste*. 3ª ed. Artes e ofícios.
- Delumeau, J. (1978/2009). *História do medo no Ocidente*. Companhia das Letras.

- Frateschi, Y. (2020). Agamben sendo Agamben. O filósofo e a invenção da pandemia. *Blog da Boitempo*. Disponível em <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/12/agamben-sendo-agamben-o-filosofo-e-a-invencao-da-pandemia/>
- Freud, S. (1930/1996). *O mal-estar na civilização*. Imago.
- Gewehr, R. (2021). Um ritual de queima de máscaras: negação e mistificação na epidemia de SARS-CoV-2. In: Miura, P. O. e Souto de Oliveira, A. A. (2021). *Educação, saúde, direito e cidadania: Reflexões para o enfrentamento da COVID-19*. Edufal. pp. 127 – 141.
- Global Trade Alert (2020). *Tackling COVID-19 Together. The Trade Policy Dimension*. Swiss Institute of International Economics and Department of Economics. University of St. Gallen.
- Littré, É. (1836/1875). Des grandes épidémies. In: *Médecine et médecins* (3<sup>ème</sup> éd.). Didier et Cie.
- Littré, É. & Robin, C. (1855/1865). *Dictionnaire de médecine, de chirurgie, de pharmacie, des sciences accessoires et de l'art vétérinaire* (12<sup>ème</sup> éd.). J.-B. Baillière et fils.
- Littré, É. (1863/1874). *Dictionnaire de la langue française*. Tome IV. Librairie Hachette et cie.
- Lucrece (1832). *De la nature des choses*. Tome II. C. L. F. Panckoucke.
- Mollaret, H-H. (2020). Peste. *Encyclopædia Universalis*. Disponível em <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/peste/>
- Salmon, P. (1959). La population de la Grèce antique. *Bulletin de l'Association Guillome Budé: Letters d'Humanité*. n. 18. décembre 1959. pp. 448-476.
- Schwarcz, L. & Starling, H. M. (2020). *A bailarina da morte. A gripe espanhola no Brasil*. Companhia das Letras.
- Sontag, S. (1978/1984). *A doença como metáfora*. Edições Graal.
- Thucydide (1883). *Histoire de la guerre du Péloponnèse*. 4<sup>ème</sup> éd. Tome I. G. Charpentier.
- Tucidides (2001). *História da guerra do Peloponeso*. 4<sup>a</sup> ed. Editora UNB.

*Pestes e Epidemias: Estudos Interdisciplinares em Humanidades* reúne dezasseis estudos que, sobre distintas épocas, analisam a capacidade de reagir, resistir e superar as diversas enfermidades que acompanham o desenvolvimento das sociedades humanas. Além do contributo para o conhecimento da influência de pestes e epidemias na cultura e na sociedade, os estudos coligidos neste Volume permitem uma reflexão interdisciplinar do entendimento humano acerca das causas e consequências desses surtos. Nos vários domínios das Humanidades, das narrativas às criações mais artísticas, há, de facto, um imenso legado cultural que importa continuar a estudar.

