

AS TEMPORALIDADES DE EXCEÇÃO*The temporalities of exception*Mariana Mattos Rubiano¹Alexandrina Paiva Rocha²João Batista Farias Junior³**RESUMO**

O objetivo deste artigo consiste em discutir o conceito de temporalidade de exceção. A partir da leitura de *Origens do Totalitarismo* notamos o surgimento de uma temporalidade petrificada nos campos de concentração. Mesmo com o fim do regime nazista, os elementos totalitários não desapareceram de nossa sociedade democrática. Eles persistem também como temporalidade de exceção, a qual envolve algum processo de desumanização que desconecta passado, presente e futuro, impossibilitando a experiência da liberdade. Em nossos dias a exceção permanece para milhões de pessoas que vivem na extrema pobreza e encarceradas, numa temporalidade desértica ou embotada que afetam suas atividades da vida ativa e espirituais. Levando isso em consideração, com base no pensamento de Hannah Arendt e também com apoio de outros autores, refletiremos sobre a relação entre a temporalidade, condição e atividade humanas.

Palavras-chave: Totalitarismo; Campos de concentração; Miséria; Prisões; Hannah Arendt.

ABSTRACT

The aim of this article is to discuss the "temporality of exception" concept. From the reading of *Origins of Totalitarianism* we noticed the emergence of a petrified temporality in the concentration camps. Even with the end of the Nazi regime the totalitarian elements have not disappeared in our democratic society. They also persist as a temporality of exception, which involves some process of dehumanization that disconnects past, present and future, making the experience of freedom impossible. In current days, the exception remains for millions of people living in extreme poverty and incarcerated, in a desert or dull temporality that affect their active and spiritual life activities. Considering this, based on Hannah Arendt's thought, and also with the support of other authors, we will reflect on the relationship between temporality, the human condition, and activity.

Keywords: Totalitarianism; Concentration camps; Misery; Prison; Hannah Arendt.

¹ Doutora em Filosofia e Pós-doutoranda em filosofia pela Universidade de São Paulo (UNIFESP) com bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), número do processo: 2017/23401-1. E-mail: mariana.rubiano@yahoo.com.br

² Doutora em Filosofia e professora Núcleo de Estudos em Tribunais da Faculdade de Direito da USP (NETI-US). E-mail: alexandrina_paiva@yahoo.com.br

³ Doutor em Filosofia pela UFG e professor do IFPI. E-mail: joaobfariasjunior@gmail.com

“O tempo está fora dos gonzos - ó maldito fardo,
Que tenha tido eu de nascer para consertá-lo!”
(*Hamlet*, Shakespeare).

1. O TEMPO FORA DOS SEUS GONZOS

Em maio de 1967, Hannah Arendt escreve em seus cadernos de pensamento uma nota intitulada “conceitos de tempo”, oito tópicos com breves considerações sobre algumas concepções de tempo encontradas na tradição do pensamento ocidental. Ela menciona a concepção de tempo cíclico, importante marca da antiguidade grega clássica, em que o tempo gira em si mesmo eternamente, representado pela imagem do círculo. Trata também do tempo linear da tradição judaico-cristã, em que cada momento é único e irrepetível, sempre ligado ao início, por isso, representado pela imagem da linha. Estas duas concepções de tempo foram discutidas mais detalhadamente em “O Conceito de História - Antigo e Moderno” na obra *Entre o Passado e o Futuro* (1961). A autora, em seus cadernos de pensamento, escreve também sobre as concepções hegeliana e heideggeriana em que o tempo “é idêntico ao Homem” para destacar que o tempo é humano, isto é, os seres humanos são criadores de temporalidade.⁴

A autora, além de indicar os conceitos de tempo da tradição filosófica, aponta para um tempo cotidiano, atrelado às atividades que realizamos e às condições em que vivemos.⁵ Este tempo cotidiano, imbricado nas atividades que realizamos, não está divorciado das concepções de tempo de nossa mente. Compreender como o tempo funciona lança luz nas atividades que realizamos e nas condições em que vivemos, do mesmo modo, compreender como vivemos e o que fazemos nos leva a descobrir em que temporalidade estamos vivendo. Nesse sentido, o tempo nos condiciona nas atividades espirituais e na vida ativa, assim como a ação humana pode inaugurar uma nova temporalidade.

Como vimos acima, embora o tempo possa ser concebido e marcado de maneiras diferentes, como é o caso do tempo cíclico e linear, todos estes conceitos temporais geram uma imagem e articulam passado, presente e futuro de algum modo. No entanto, na análise de Arendt sobre os campos de concentração da Alemanha nazista presente em *Origens do Totalitarismo* (1949) encontramos uma experiência do tempo que impede a articulação de passado, presente e futuro, a qual debilita a capacidade humana de conferir sentido ao que foi vivido e de agir. Denominamos este tempo experimentado nos campos de concentração de temporalidade de exceção, termo não utilizado por nossa autora. Mas que propomos formular por meio da análise das figuras do interno

⁴ O tempo deve ser entendido não como uma organização escalar e irreversível de "agoras", mas como a maneira de ser do homem. A vida humana, segundo Heidegger, não é um simples passar o tempo, mas uma relação com o tempo. Sobre o tema da temporalidade como tratado por alguns filósofos, entre eles Heidegger e Hegel, recomendamos ver: HAMMER, Espen. *Philosophy and Temporality from Kant to Critical Theory*. Londres: CUP, 2011.

⁵ As atividades e as condições humanas foram analisadas pela autora em *A Condição Humana* (1958), onde podemos encontrar algumas considerações sobre a temporalidade discutidas tangencialmente.

dos campos de concentração e do prisioneiro. A este quadro acrescentamos a figura e as condições de vida daqueles que vivem em situação de miséria.

Como destacamos, as concepções de tempo encontradas nas obras de Arendt são mencionadas de maneira tangencial e relacionadas com outros temas, sendo, porém, trabalhadas de forma independente e com diferentes graus de detalhamento. Levando isso em consideração, neste artigo propomos formular o conceito de temporalidade de exceção partindo, principalmente, de *Origens do Totalitarismo*. Mobilizaremos outros escritos de Arendt, bem como de outros autores, para desenvolver nossa discussão. Entendemos que o conceito de temporalidade de exceção apresentado neste artigo é relevante não só por contribuir com o debate sobre tempo e totalitarismo, mas também por investigar de que modo a temporalidade de exceção persiste em nosso mundo.

2. O CAMPO DE CONCENTRAÇÃO E O TEMPO PETRIFICADO

De acordo com Arendt, os campos de concentração nazistas - uma instituição central para este regime - consistiram em laboratórios para experimentos cujo objetivo foi, principalmente, reduzir toda as pessoas à mesma identidade de reações, transformando-as em animais condicionados e degenerados, apagando as distinções pessoais para eliminar a pluralidade. Conforme a autora, a pluralidade consiste numa das condições humanas, a despeito de qualquer definição da espécie humana, como ser racional, social etc., os seres humanos são plurais, cada um dotado de singularidade e espontaneidade⁶. Os internos eram cuidadosamente torturados até se tornarem marionetes sem personalidade, a ponto de não reagirem ao serem levados para morte⁷. Assim, nos campos de concentração foram desenvolvidas as técnicas de terror que destruíram a psique humana e reduziam os seres humanos a um feixe de reações⁸. Nas palavras da autora⁹:

O cão de Pavlov, o espécime humano reduzido às reações mais elementares, o feixe de reações de comportamento exatamente igual, é o 'cidadão' modelo do estado Totalitário; e esse cidadão não pode ser produzido de maneira perfeita a não ser nos campos de concentração. [...] *Sem os campos de concentração*, sem o medo indefinido que inspiram e sem o treinamento muito definido que oferecem em matéria de domínio totalitário, que em nenhuma outra parte pode ser inteiramente testado em todas as suas mais radicais possibilidades, o Estado totalitário não pode inspirar o fanatismo das suas tropas nem manter um povo inteiro em completa apatia.

Além do impacto nos internos, acrescentamos que os campos de concentração também testaram métodos de condicionamento e doutrinação ideológica nas formações de elite da SS. Nos campos se destruía a espontaneidade e humanidade dos guardas, por meio do aniquilamento de sua solidariedade, responsabilidade e normalidade, uma vez que eram levados artificialmente à

⁶ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 488.

⁷ Ibid., p. 506.

⁸ Ibid., p. 492.

⁹ Ibid., p. 507, grifo nosso.

perversão, cumpriam sua função criminosa de execuções e torturas friamente, sem nenhuma paixão, reagiam às ordens como se reage a um estímulo^{10 11}.

Levando isso em consideração, embora os campos de concentração sejam lugares com aspecto de irrealidade e loucura, eles são coerentes na perspectiva totalitária: onde se elimina a espontaneidade, a lógica totalitária é seguida e colocada em prática. Em outras palavras, onde todos se comportam de acordo com a suas premissas, seus enunciados se tornam realidade. Se a ideologia nazista diz que existem grupos humanos degenerados, logicamente eles devem ser separados da população para não contaminá-la; se tais grupos têm almas escravas, ninguém deveria se importar com o que lhes acontecem; se os internos do campo de concentração são insetos, é lógico matá-los com gás venenoso¹².

Arendt esclarece que o campo de concentração distintamente dos campos de trabalhos forçados não possuía nem um papel econômico nem jurídico. O campo de trabalho forçado estava relacionado com a temporalidade circular do metabolismo do corpo e da produção de algum excedente. Em *A Condição Humana*, Arendt afirma que o trabalho é a atividade que garante a sobrevivência do corpo de cada ser vivo, trata-se de uma atividade cíclica, repetida diariamente para a sobrevivência do corpo e o funcionamento do metabolismo. Na medida em que o produto do trabalho deve ser consumido, seu resultado principal e permanente é a vida. O trabalho pode ser usado economicamente, pois a força de nosso corpo não se esgota quando produzimos para nossa própria sobrevivência, ou seja, somos capazes de produzir excedente¹³. Ele também pode servir como punição uma vez que o trabalho é a atividade humana que mais desgasta o corpo¹⁴. Quanto mais se exige que o corpo trabalhe, mais penosa será essa atividade. Levando isso em conta, num campo de trabalho forçado, os internos experimentam a temporalidade cíclica e penosa do trabalho enquanto perdurar sua sentença.

Já nos campos de concentração, a atividade dos internos não visava ao consumo e à subsistência, eram esforços corporais e energias despendidas inutilmente, tal como carregar pedras de um lado para o outro sem que estas fossem usadas para algo além de causar fadiga, dores físicas e destituir a atividade humana de sentido. A lógica do trabalho foi invertida, não mais para a subsistência mas para a destruição. Em outras palavras, essa atividade servia apenas para torturar internos¹⁵. Isso distanciava os internos do campo de concentração da temporalidade cíclica do

¹⁰ Ibid., p. 505.

¹¹ Nos primeiros campos de concentração, administrados pela SA, os guardas eram bestiais, sádicos, movidos por puro ódio e ressentimento. Depois que a SS passou a tomar conta dos campos “A antiga bestialidade espontânea cedeu lugar à destruição absolutamente fria e sistemática dos corpos humanos, calculada para aniquilar a dignidade humana” (ARENDR, 1989, p. 505).

¹² ARENDR, op. cit., 1989, p. 509.

¹³ ARENDR, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 108.

¹⁴ Ibid., p. 100.

¹⁵ ARENDR, op. cit., 1989, p. 495.

metabolismo vital, toda atividade nos campos não visava mantê-los vivos, mas manter a máquina de execução em funcionamento.

Para distinguir os tipos de campos, Arendt¹⁶ utiliza três categorias religiosas ocidentais básicas, a saber, o limbo, o purgatório e o inferno. O limbo representa o campo de refugiados, espaço destinado a afastar da sociedade os elementos indesejáveis, isto é, aqueles que não possuem mais um lugar no mundo, tais como refugiados e apátridas. O purgatório, por sua vez, pode ser representado pelos campos de trabalhos forçados russos. Por fim, o inferno representa os campos de concentração, que, para a autora, foram organizados e sistematizados para causar o maior tormento possível. No entanto, o inferno não descreve por completo a vida nos campos de concentração, isso porque as doutrinas religiosas que tratam dele possuem uma concepção de justiça: o inferno é reservado aos maus como uma punição a um comportamento não aceito. Essa noção de justiça está ausente nos campos de concentração: nenhum ser humano jamais cometeu um crime que pudesse merecer passar por tal tormento como punição. Ainda, muitos não haviam feito nada, estavam lá por serem da raça ou do país indesejado.

A internação em um campo de concentração não é uma punição em virtude de um crime julgado e sentenciado, mas é resultado de uma preparação de cadáveres vivos. Esta preparação só foi possível num contexto de guerras, crises políticas e econômicas que geraram milhares de apátridas, desterrados, desempregados, grupos vistos como supérfluos e socialmente onerosos. O primeiro passo na preparação de cadáveres vivos consistiu em jogar estas massas de indesejados para fora do quadro legal, retirando-lhes os direitos, matando seu status jurídico¹⁷, que a seguir veremos como outra distinção entre os internos e os criminosos sentenciados.

Os campos de concentração, portanto, não podem ser confundidos com prisões que, bem ou mal, são reguladas por leis. Os internos, diferentemente de presos, não podiam recorrer a um advogado, lhes foi negado o devido processo legal para pleitear defesa, recurso ou qualquer proteção, também não identificavam um "castigo previsível para um crime definido", porque não se encontravam tipificados em nenhum crime existente. Não havia motivo razoável para estarem ali, a seleção das vítimas dos campos era arbitrária. Segundo Arendt, a finalidade desta arbitrariedade consiste em, além de produzir uma atmosfera de falta de sentido e loucura, destruir os direitos civis.

O segundo passo para produzir cadáveres vivos consistia em matar a pessoa moral. Assim como a morte da pessoa jurídica significava aniquilar qualquer critério de justiça, matar a pessoa moral implica em destruir a ética, tornar impossível se fazer o bem. De acordo com Arendt, isso ocorria na medida em que os internos dos campos de concentração eram envolvidos nos crimes nazistas:

¹⁶ Ibid., p. 496.

¹⁷ Ibid., p. 498.

Os homens da SS implicavam os internos dos campos de concentração - criminosos, políticos, judeus - em seus crimes, tornando-os responsáveis por grande parte da administração e confrontando-os, assim, com o desesperado dilema de mandarem os seus amigos para a morte ou ajudarem a matar outros homens que lhes eram estranhos - forçando-os, num caso ou no outro, a agirem como assassinos¹⁸.

Depois da morte da pessoa moral, a única coisa que impede que os seres humanos se transformem em cadáveres vivos é a diferença individual, a personalidade, a singularidade de cada um. Para Arendt, as maneiras de atacar a personalidade começavam com o transporte para os campos de concentração - pessoas nuas, amontoadas num vagão de gado, sem alimentação adequada por dias -, com a chegada no campo de concentração as pessoas não tinham mais nomes, eram marcadas com numeração, tinham os cabelos raspados e recebiam roupas grotescas. Esse processo de despersonalização era completado com as torturas cotidianas que visavam manipular o corpo humano, causando inúmeras formas de dor, de modo a destruir a personalidade tal como certas doenças mentais de origem orgânica fazem¹⁹. Nesse contexto, o horror oblitera a personalidade e o caráter dos seres humanos para transformá-los em fantoches.

Arendt ressalta que não havia uma tipificação criminal para o que acontecia nos campos, não poderiam ser considerados homicídios. Em um crime comum, no ato de matar alguém, o assassino deixa atrás de si um cadáver e procura apagar os vestígios de sua própria identidade para não ser identificado; nos campos de concentração, ao contrário, a identidade dos algozes não é apagada, são as vítimas que, além de perderem a personalidade, deveriam ser apagadas da história. O assassinato em massa realizado nos campos de concentração buscava fazer as pessoas desaparecerem, como se elas nunca tivessem existido, como se elas nunca tivessem passado um tempo no mundo. Este apagamento das vítimas poderia se dar antes mesmo do extermínio físico delas, pois o horror promove um isolamento e esquecimento²⁰. É como se fosse possível o apagamento do passado, do tempo em que as vítimas viveram entre os seres humanos. Para a autora, os campos de concentração tornam a morte anônima e sem significado, sem produzir um desfecho da vida de uma pessoa singular. "A morte somente selava o fato de que ele jamais havia existido"²¹.

Segundo Arendt, o processo de morrer não é mais um dos marcos da existência humana, a morte deixa de ser um marco de fim da vida, de saída do mundo, passando a ter uma continuidade temporal permanente, que dura enquanto se está vivendo no campo. Esse processo de morrer termina com o completo apagamento da existência da pessoa nesse mundo²². Essa continuidade temporal do processo da morte nos campos de concentração, ultrapassando o aspecto de

¹⁸ Ibid., p. 503.

¹⁹ Ibid., p. 504.

²⁰ Ibid., p. 493.

²¹ Ibid., p. 503.

²² Ibid., p. 494.

finalização da existência humana, pode ser observada no relato de Primo Levi, sobrevivente do campo de concentração de Auschwitz, em sua obra biográfica *É isto um homem?*: “Para nós, o Campo não é uma punição; para nós não está previsto um prazo; o Campo é apenas o gênero de existência que nos foi atribuído, sem limites de tempo, dentro da estrutura social alemã.”²³. Isso fez emergir uma nova temporalidade, não um tempo de vida, mas um tempo de morto-vivo. Nesse sentido, o campo de concentração além de consistir num outro espaço, numa outra realidade, cria também uma outra temporalidade, a temporalidade de exceção.

Os experimentos do campo de concentração, ao aniquilar a espontaneidade, afetam a relação do sujeito com o tempo passado, presente e futuro. A espontaneidade, a qual garante que os homens não se comportem de maneira pré-determinada, está relacionada com a vontade. Arendt em *A Vida do Espírito* (1975) afirma que a vontade permite que os seres humanos sejam espontâneos. Para a autora, a vontade é o órgão espiritual voltado para o futuro²⁴. O campo de concentração, ao gerar uma situação de morte permanente, ataca o ego volitivo na medida em que afirma que não há futuro que seja esperado, o morto-vivo não tem futuro e com isso não tem planos e projetos para criar e realizar. O processo de apagamento da existência cria dificuldades para a memória, para se lembrar do passado vivido entre outros seres humanos singulares, bem como para fazer uso da imaginação e lançar seu olhar para o futuro. O ataque à espontaneidade e à existência faz parecer que os internos não possuem história pessoal, seu passado parece ter ocorrido em outra realidade, espaço, tempo e está prestes a ser apagado.

Os experimentos feitos nos campos de concentração não afetam apenas o espírito e sua relação com o passado, presente e futuro, também afetam a vida ativa.²⁵ Nos campos de concentração, como os seres humanos adentram num processo de morte permanente, em que a morte física não consiste mais no fim da vida de um sujeito, mas no apagamento da existência, como se ele nunca tivesse nascido e habitado o mundo, as atividades humanas perdem totalmente o sentido. Não há preocupação com a manutenção da vida e do corpo, não há preocupação com a durabilidade do que foi feito pelas mãos dos internos e não existe um mundo de coisas em comum. Além disso, o horror que destrói a personalidade e a espontaneidade inviabiliza a ação. Na

²³ LEVI, Primo. *É isto um homem?* São Paulo: Rocco, 1988, p. 120-121.

²⁴ ARENDT, Hannah. *A vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995, p. 197.

²⁵ Arendt em *A Condição Humana* afirma que as condições mais gerais da existência humana são o nascimento e a morte, elas se relacionam com as três atividades humanas: o trabalho, a obra e a ação. O trabalho assegura a sobrevivência individual e da espécie. A obra, que produz artefatos humanos, confere durabilidade ao mundo e remedia a brevidade da vida de cada um, na medida em que deixa vestígios da existência de quem produziu o artefato. Já a ação política cria condições para a lembrança e as narrativas dos grandes feitos humanos. O trabalho e a obra também devem prover e preservar o mundo para que os recém-nascidos possam viver nele e habitá-lo. A ação é a atividade que afirma a capacidade humana de iniciar, de instituir um novo começo, inerente ao nascimento (ARENDT, 2010, p. 10). Ela também é responsável por organizar a vida em comunidade, em razão da pluralidade humana, os seres humanos precisam agir em conjunto para estabelecerem um modo de convivência próprio. Nesse sentido, a ação é a atividade a qual permite que os seres humanos tratem dos assuntos e cuidem das coisas que têm em comum.

temporalidade dos mortos-vivos, a condição de nascimento e morte perde sua relação com a preservação da vida, o novo início e a preservação do mundo.

Justamente por se tratar de outra temporalidade, os sobreviventes dos campos de concentração encontram dificuldades para testemunhar o que viveram, sua experiência parecia um pesadelo confundido com a realidade. Agamben afirma que a dificuldade em testemunhar está exemplificada na figura do muçulmano, internos numa tamanha debilidade física que observados de longe pareciam árabes em oração²⁶. Os muçulmanos eram aqueles que já não possuíam discernimento entre bem e mal, espiritualidade ou não espiritualidade, eram feixes de funções físicas em agonia, eram homens-múmias, mortos-vivos com a vontade e a consciência aniquiladas pela desnutrição, o horror e a tortura²⁷. Eles são descritos como pessoas com olhar opaco, expressão de indiferença, alheios ao que acontecia ao seu redor, e completa ausência de relação com os outros. Os internos dos campos de concentração que ainda não haviam chegado a este ponto sabiam que este era seu destino, ao olhar para o rosto inexpressivo viam seu próprio rosto, ao sentir as dores e fraquezas em seu corpo viam crescer o muçulmano dentro de si:

[...] são eles, os 'muçulmanos', os submersos, são eles a força do campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não-homens que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer. Hesita-se chamá-los vivos; hesita-se chamar 'morte' à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la²⁸.

De acordo com Agamben, o campo fundava um terceiro reino entre a vida e a morte²⁹. Para discutir esse limiar entre vida e morte, o filósofo recorre à imagem de Primo Levi, na qual os mortos-vivos são identificados como aqueles que viram a Górgona, figura da mitologia grega com cabeça feminina e cheia de serpentes, "cuja visão produzia a morte"³⁰. Conhecemos a mitologia e sabemos que olhar para a Górgona produz uma morte diferente: não se trata de uma morte natural ou violenta, trata-se de uma morte por petrificação. Esta imagem é pertinente para nossa reflexão sobre a temporalidade porque este ser humano que olhou para a Górgona não está plenamente vivo - seu corpo e seu espírito não realizam as atividades humanas -, mas também seu cadáver não está sujeito à decomposição, à ação do tempo. Tais seres humanos encontram-se numa temporalidade petrificada, numa morte permanente que só pode chegar ao fim quando se acaba com os vestígios de sua existência. Sobre o tempo petrificado dos humanos nos campos de concentração, diz Primo Levi³¹:

²⁶ AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 51.

²⁷ *Ibid.*, p. 49.

²⁸ LEVI *apud* AGAMBEN, op. cit., 2008, p. 52.

²⁹ AGAMBEN, op. cit., 2008, p. 55.

³⁰ *Ibid.*, p. 60.

³¹ LEVI, op. cit., 1988, p. 172-173.

Para os homens vivos, as unidades de tempo sempre têm um valor, tanto maior quanto maiores são os recursos interiores de quem as percorre, mas, para nós, horas, dias, meses fluíam lentos do futuro para o passado, sempre lentos demais, matéria vil e supérflua de que tratávamos de nos livrar depressa. Acabara o tempo no qual os dias seguiam-se ativos, preciosos e irreparáveis; agora o futuro estava à nossa frente cinzento e informe como uma barreira intransponível. Para nós, a história tinha parado.

Essa temporalidade petrificada, da morte permanente surgiu nos campos de concentração com o regime nazista. A despeito do nazismo ter sido derrotado, Arendt nos alerta que uma vez que a forma totalitária de governo foi criada, ela tende a ficar conosco. Isso significa que há o risco sempre presente de que regimes ou movimentos totalitários possam aparecer no espaço público novamente. De modo análogo, há também o risco desta temporalidade de exceção ressurgir. Agamben leva adiante este alerta de Arendt ao discutir o estado de exceção em nosso tempo: as situações limites que se tornam cotidianas, a exceção que coincide com a regra.

Os elementos que tornaram possível a emergência do nazismo continuam conosco, tais como o racismo, o imperialismo, a massificação, e a glorificação da violência. Além disso, prisão e miséria, características dos campos, continuam presentes nas democracias contemporâneas como forma de exclusão, punição e exploração de vidas humanas que são apresentadas como descartáveis em nossa sociedade. Nas prisões e localidades de pobreza extrema, o tempo é experienciado de modo diverso da vida ordinária, tratam-se de temporalidades de exceção que reproduzem ainda diversos horrores.

3. MISÉRIA E A VIDA NO DESERTO

Segundo Margarida Amaral³², os regimes totalitários significaram o maior exemplo de realização de uma vida desertificada. A mais grotesca forma de dominação humana, não apenas inviabilizava a ação política, como buscava minar a possibilidade de qualquer "oásis" ao reduzir as pessoas a meros corpos sem nome, rosto, cabelos, em uma condição de miséria tal que a única interioridade a restar era a fome que lhes doía por dentro. Desde o fim dos regimes totalitários no século XX e com a criação de inúmeros órgãos de vigilância e cooperação intergovernamental – tais como ONU e as cortes internacionais – temos observado diversos esforços para a proteção dos direitos humanos fundamentais. Somando-se a isso, os avanços científicos e tecnológicos têm propiciado melhores condições de vida para aqueles que conseguem ter acesso aos seus frutos. Os resultados podem ser vistos a partir do aumento da expectativa de vida, para citar o exemplo do Brasil, em mais de 30 anos na vida média desde meados do século passado até a segunda década do século XXI. Porém, esses avanços estão colapsando globalmente devido a fatores endógenos e exógenos à ação humana, estendendo o deserto espacial e temporalmente.

³² AMARAL, Margarida. *A geometria do tempo em Hannah Arendt*. Lisboa: CFUL, 2012, p. 335.

Quando tratamos dos campos de concentração, mostramos que uma das formas de tortura e desumanização era a fome entendida como inanição. Além desse tipo de fome, existe a fome parcial ou oculta, em que apesar de se comer todo dia e se obter a quantidade de calorias necessárias para manter o corpo vivo, a alimentação é insuficiente em elementos nutritivos.³³ A fome parcial e oculta é a mais comum em nosso tempo, ela mata lentamente e faz viver dramaticamente, uma vida de fome, de falta e carências. Nesse sentido, enquanto nos campos de concentração, a fome cumpria um papel na morte permanente, nos bolsões de pobreza extrema do Brasil e do globo, a fome mata lentamente: morre-se de fome um pouco por dia. Levando isso em consideração, é fácil conectar temporalidade de exceção com totalitarismo, no entanto, compreender como regimes democráticos atualizaram esta temporalidade por meio da miséria é mais desafiador.

Rego e Pinzani³⁴, em *Vozes do Bolsa Família*, apontam que as pessoas pobres se sentem desqualificadas, nesse sentido, a miséria não está ligada somente às carências alimentar e material, mas também a uma deficiência de relações coletivas, a vínculos públicos enfraquecidos. A miséria é, portanto, material, simbólica e pública: segundo os autores, as pessoas que vivem nas localidades mais carentes do Brasil, por não terem acesso a serviços básicos e pela sua inferioridade de status são quase como povos sem Estado³⁵. Ainda, de modo semelhante aos apátridas, os pobres são considerados como onerosos e descartáveis, pois muitos não se importam com seus destinos, com o que lhes ocorre e são contra o gasto de dinheiro público com políticas sociais.³⁶ Vale ressaltar que no Brasil existe uma relação entre pobreza e política eugenista: os sujeitos racializados, notadamente negros e indígenas, são os que mais sofrem com a dificuldade de acesso à saneamento básico, boa alimentação, saúde, educação. Estas condições de vida degradadas, as quais foram cuidadosamente produzidas historicamente, são usadas como prova da inferioridade de grupos raciais e étnicos³⁷. Nesse sentido, dois elementos totalitários estão presentes no Brasil e relacionados à miséria: a produção de vida degradada e supérflua ligada ao racismo.

Nessa perspectiva, a pobreza acaba por definir um lugar no mundo: um espaço desertificado, esvaziado, de poucas coisas e relações, com muita pedra e areia, onde a água e a vida estão sempre por um fio. Quem habita este espaço desertificado fala para o vento, pois, muitas vezes, o que têm a dizer não é levado em consideração, suas opiniões não têm importância.

³³ Ver sobre tipos de fome em Ribeiro Júnior, 2008, p. 39-40.

³⁴ REGO, W. L. e PINZANI, A. *Vozes do bolsa família: Autonomia, dinheiro e cidadania*. São Paulo: Editora Unesp: 2013, p. 42.

³⁵ *Ibid.*, p. 150.

³⁶ Principalmente pessoas de classe média e alta culpam os pobres por sua própria situação: em seu discurso dizem que o pobre gasta mal seu dinheiro (com cachaça ou bobagens), possuem mais filhos do que conseguem sustentar, são preguiçosos ou possuem tendências criminosas (REGO E PINZANI, 2013, p. 44), por isso, seria inútil e um desperdício gastar dinheiro com políticas sociais.

³⁷ RIBEIRO JUNIOR, J. R. *A fome e a miséria na alimentação: apontamentos para uma crítica da vida cotidiana a partir da Geografia Urbana*. 2008. 170f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008, p. 35.

A vida em situação de miséria é, em sentido ordinário, um perambular por uma terra na qual somos incapazes de chamar de mundo e, por isso, um lugar que não pode fornecer a segurança, o calor e o valor de uma casa. Isso nos mostra que a miséria tem como consequência uma distorção do trabalho e um afastamento da obra e da ação. O trabalho não possui apenas um aspecto negativo de viabilizar a mera satisfação pelo consumo (levada a extremos pelo nosso sistema econômico capitalista-liberal). Ele também detém um caráter positivo: o trabalho permite que o ser humano acesse o mundo, não ficando à margem dele e, por conseguinte, adquirindo dignidade humana quando ele proporciona que se realize as outras atividades. A partir das consequências que a situação de miséria pode trazer para as atividades humanas, destacamos que para aqueles que vivem em situação de miséria, as categorias tempo e espaço encontram-se sempre imbricados, assumem uma forma geométrica particular, não há um adiante ou um futuro, nem um passado ou um atrás, somente uma ausência presente absoluta representada pela imagem do deserto. A temporalidade de exceção do personagem da miséria é retratada com maestria nas palavras João Cabral de Melo Neto³⁸:

E se somos Severinos
Iguais em tudo na vida,
Morremos de morte igual,
Mesma morte Severina:
Que é a morte de que se morre
De velhice antes dos trinta,
De emboscada antes dos vinte,
De fome um pouco por dia.

A miséria não só mata os seres humanos um pouco por dia como também a democracia. A pobreza extrema faz os regimes democráticos conviverem com exceção e abrem espaço para o autoritarismo. Marcelo Rangel e Thamara Rodrigues³⁹ comentam que “A dificuldade atual em projetar o futuro (ou mesmo em oferecer futuro) em termos práticos traz, como uma de suas consequências, certa nostalgia em relação à orientação (a uma orientação fácil), pela ordem e violência, pelo “carisma”.” Acerca disso Rangel e Rodrigues⁴⁰ nos alertam para a exploração da miséria a partir de discursos “carismáticos” que tem mobilizado massas, com todos os seus descontentamentos político e sociais, a moverem-se contra um “inimigo” (identificado em figuras políticas, partidos, ou outros grupos sociais) que seria responsável por sua miséria. O eco desses projetos autoritários somados a uma agenda econômica neoliberal pode também ser exemplificado

³⁸ MELO NETO, João Cabral de. *Morte e vida severina*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007, p. 92.

³⁹ RODRIGUES, Thamara de Oliveira; RANGEL, Marcelo de Mello. Temporalidade e crise: sobre a (im)possibilidade do futuro e da política no Brasil e no mundo contemporâneo. *Revista Maracanan*, [S.l.], n. 18, p. 66-82, jan. 2018. ISSN 2359-0092. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/maracanan/article/view/31309>>. Acesso em: 10 mar. 2021. doi:<https://doi.org/10.12957/maracanan.2018.31309>, p. 77.

⁴⁰ Ibidem.

com o oxímoro “Brasil acima de tudo. Deus acima de todos”, slogan do atual governo. Continuam Rangel e Rodrigues⁴¹: “A partir disso, podemos entender o crescimento de um conservadorismo autoritário que ganha cada vez mais adesão popular.” Um conservadorismo que visivelmente só tem acentuado a miséria em um momento crítico a nível mundial. Só nos últimos seis meses viu-se o número de pessoas em situação de pobreza extrema saltar de cerca de 9,5 milhões para 27 milhões no Brasil, reflexos de uma pandemia descontrolada e de uma governança que beira o genocídio.⁴²

Voltando à relação entre trabalho e acesso ao mundo, sabemos que a satisfação das necessidades do corpo libera os seres humanos para outras atividades e espaços. Para dizer de outro modo, a alimentação que está, evidentemente, relacionada ao metabolismo corporal, repercute em outros aspectos da vida humana e guarda relação com outros momentos da vida cotidiana. Em termos arendtianos, podemos dizer que a alimentação é um condicionamento que se estende para além da subsistência. A questão de quando e como se garantem os nutrientes necessários à sobrevivência e ao bom funcionamento do corpo se relaciona com a qualidade e a quantidade de energia e de tempo livre dedicados a outras atividades mundanas ou espirituais. Para Arendt, apenas depois que a sobrevivência do corpo é garantida os seres humanos têm a possibilidade de se dedicar a fabricar algo útil ou belo, estão liberados para a atividade política e podem encontrar a quietude e o afastamento do mundo próprios ao pensamento e ao julgamento. Nesta perspectiva, a alimentação constitui de certo modo referência fundamental de tempo. Não está só relacionada ao tempo cíclico da vida, pois o tempo gasto com o trabalho - especificamente com a obtenção, preparação e ingestão da comida - condiciona o modo de vida, o tempo que se pode dedicar às diversas atividades humanas e a relação com passado, presente e futuro.

Discutir estas outras dimensões da alimentação nos possibilita compreender a miséria de modo qualitativo. Ela não pode ser analisada somente pela quantidade de calorias e nutrientes ingeridos, por meio das categorias de inanição, desnutrição, subnutrição e insegurança alimentar, renda e acesso à serviços e bens. A miséria deve ser analisada para além destas categorias biológicas e econômicas, é preciso pensar nas suas diversas dimensões política, espiritual e temporais. Mais do que a dimensão subjetiva, que consiste em se saber sem reconhecimento, liberdade, tempo de lazer e com medo de ser humilhado, explorado e agredido⁴³; as condições de pobreza extrema colocam dificuldades para a imaginação, o juízo e a vontade. Quem vive abaixo da linha da pobreza fica restrito a uma localidade com poucos recursos - sem acesso à educação, saúde e cultura - pouca mobilidade, impossibilidade de conhecer outros lugares e com poucos laços públicos. Nesse

⁴¹ Ibidem.

⁴² Cf. FGV. <https://portal.fgv.br/noticias/pandemia-acentua-pobreza-e-e-tema-debate-fgv>

Ver também: <https://portallibre.fgv.br/revista-conjuntura-economica/carta-da-conjuntura/reflexos-da-pandemia-na-pauta-economica>

⁴³ REGO; PINZANI, op. cit., 2013, p. 152.

contexto de experiência e convivência desértica, a imaginação e a mentalidade alargada ficam comprometidas.

O pensamento, para Arendt, consiste no diálogo interior aos moldes do diálogo entre dois amigos. Antes de conversar comigo mesmo, converso com os outros e só depois dessa experiência descubro que o diálogo dentro de mim também é possível: o eu é capaz de se dividir em dois a fim de perguntar e responder a si mesmo. O diálogo, entre amigos ou interior, exige um tempo em que não se esteja preocupado com as urgências da vida, com a fome, sono ou cansaço que perturbam o corpo. O pensar tem como pré-condição que as necessidades do corpo estejam satisfeitas e que o encontro com os outros seres humanos seja possível. No deserto, onde há dificuldade de se encontrar alimento, água, abrigo e outras pessoas, há também dificuldade de se encontrar a si mesmo para uma conversa.

Segundo a autora, na vida cotidiana não se pode parar o tempo, ele segue linearmente. No pensamento, ao contrário, é possível abrir uma lacuna, quebrar a reta do transcorrer temporal e abrir possibilidade de julgar o que já passou e que está por vir, assumir o lugar de árbitro dos eventos, alcançar seu significado⁴⁴. Lembrando a parábola de Franz Kafka, “Ele”, citada mais de uma vez por Arendt, quando temos nossas necessidades básicas atendidas, o pensamento nos permite indicar o presente como um ponto de encontro entre uma seta que empurra o sujeito a partir do passado e outra que o empurra do futuro. O sujeito pode saltar deste ringue para compreender a história. A partir dessa quebra do tempo formada pelo pensamento, a faculdade do julgar pode ser exercida. “O ponto é que sempre que transcendendo os limites do próprio tempo da vida e começo a refletir sobre o passado, julgando-o, e sobre esse futuro, formando projetos de vontade, o pensamento deixa de ser uma atividade politicamente marginal”⁴⁵.

Conforme Arendt, Kant aponta que o juízo é a questão chave da sociabilidade, depende da convivência entre os seres humanos e aplica o critério da comunicabilidade ou publicidade. Nela o gosto, a sensação ou experiência subjetiva se tornam objetos de avaliação os quais podem ser comunicados aos demais quando se leva em consideração o gosto, a sensação e a experiência dos outros dentro do espírito.⁴⁶ A imaginação permite a representação de opiniões e gostos possíveis de outras pessoas, ela pode representar um debate público dentro da mente. O imaginar forja no espírito de cada ser singular a ideia de humanidade, isto é, reproduz a presença dos outros, da comunidade. Desse modo os juízos podem ser compartilhados e cortejar a concordância dos demais⁴⁷. Do mesmo modo que a faculdade de pensar, a de julgar também exige um momento sem

⁴⁴ ARENDT, op. cit., 1995, p. 152-159.

⁴⁵ Ibid., p. 144.

⁴⁶ A mente ao imaginar o objeto nos distancia dele e da sensação que ele nos provoca, deste modo, podemos avaliá-lo, apreciar suas qualidades (belo, feio, prazeroso, doloroso, certo, errado etc). É justamente este distanciamento que torna possível a comunicação.

⁴⁷ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 275-278.

as perturbações das necessidades corpóreas e a experiência de debate com os outros. A vida num lugar desértico, deixa árida a faculdade do juízo.

A pobreza deixa a faculdade da vontade seca quando reduz a vida humana ao tempo cíclico das necessidades vitais, da repetição da escassez e da falta. Nesse contexto, não se fazem planos para o futuro, pois não há expectativas de novidade. Rego e Pinzani afirmam que os pobres no Brasil, bem como em alguns lugares do mundo, vivem numa situação de privação crônica, isto é, a falta de trabalho, renda e acesso à serviços e alimentos não é temporária ou passageira. Desse modo, o passado que conhecem foi na miséria e eles não possuem segurança alguma nem esperança de mudar sua situação no futuro⁴⁸. O futuro para os pobres está no registro da incerteza e da dívida: incerteza de que poderão garantir a sobrevivência e de que poderão pagar pelo que já consumiram. A falta de dinheiro e recursos, por vezes, faz com que as pessoas comprem o que precisam para sobreviver hoje e busquem pagar amanhã⁴⁹. O futuro é pensado como tempo em que se paga a dívida ou o preço da sobrevivência no presente. Isso força a trabalhar arduamente, sem parar. Arendt tratava do trabalho como atividade que se faz no presente: se produz e consome hoje para manter o corpo vivo. A situação de miséria extrema somada à astúcia rentista neoliberal faz com que o trabalho hoje seja feito para pagar o sustento de ontem. Nas palavras de Hardt e Negri⁵⁰: "A fim de sobreviver o endividado deve vender todo o seu tempo de vida".⁵¹ Levando isso em consideração, a miséria condiciona o espírito à renúncia da faculdade da vontade. Os versos de João Cabral de Melo Neto sintetizam a escassez da vontade: "Diz que levas somente / coisas de não: / fome, sede, privação"⁵².

A temporalidade de exceção da miséria consiste na desertificação da paisagem, a qual parece ser sempre a mesma: passado, presente e futuro são uma recorrente luta para sobreviver com pouco. O tempo árido do deserto no Brasil gerou a vida severina, marcada pela desesperança e por saber que se morre um pouco de fome por dia. Como mostramos acima, nas condições de desertificação é improvável que os pobres possam dedicar seu tempo para outra atividade que não seja a de garantir sua subsistência, tais como imaginar um outro lugar para habitar, outra vida e agir para mudar sua própria realidade. No entanto, isto não é impossível. Os pobres geralmente entendem a sua sina como inevitável e lutam para que os filhos possam ter uma vida diferente⁵³. Uma vez que sua espontaneidade não foi aniquilada e que cada ser humano é um novo início, os pobres podem vir a passar por um oásis, isto é, formar outra paisagem de tempo, conectar passado,

⁴⁸ REGO; PINZANI, op. cit., 2013, p. 151.

⁴⁹ Ibid., p. 97.

⁵⁰ NEGRI, A; HARDT, M. *Declaração - isto não é um manifesto*. São Paulo: n-1 edições, 2014, p. 25.

⁵¹ Aqui nos deparamos com o problema da mercantilização do tempo de vida. Isso só é possível em razão da financeirização econômica que, segundo Negri e Hardt (2014, p. 24), fez com que a acumulação de riqueza venha mais da renda financeira do que do lucro do setor produtivo. Neste contexto, o endividamento da população é central: 99% da população deve trabalho, dinheiro e obediência ao outro 1%.

⁵² MELO NETO, op. cit., 2007, p. 99.

⁵³ REGO; PINZANI, op. cit., 2013, p. 186-187.

presente e futuro de um modo disruptivo e agir. Esta possibilidade improvável está na vida severina:

E belo porque com o novo
 todo velho contagia
 Belo porque corrompe
 com sangue novo a anemia
 Infecciona a miséria
 com a vida nova e sadia
 Com o oásis, o deserto⁵⁴

4. AS PRISÕES E O TEMPO EMBOTADO

Para conter a possibilidade de ação disruptiva dos pobres as prisões têm um papel central. Desde a década de 1980, com a implementação do neoliberalismo, foi dado início a um processo de expansão carcerária que colocou centenas de milhares de pessoas numa temporalidade de exceção. Wacquant⁵⁵, a partir da análise da expansão carcerária nos EUA afirma que, com o desmonte do Estado-providência,⁵⁶ a política social passou a envolver a criminalização e a contenção punitiva dos miseráveis. As políticas sociais voltadas aos pobres passaram então a misturar assistencialismo e repressão.

Segundo Wacquant⁵⁷, a crise fiscal foi usada como motivo para corte de serviços públicos em áreas pobres, isto é, diminuição de investimento em programas sociais. No entanto, em contrapartida houve progressivo aumento do orçamento da justiça criminal⁵⁸. Em sua perspectiva, isso gerou uma divisão entre os pobres: de um lado aqueles que seriam mercedores de assistência e, de outro, os indolentes que deveriam ter seu comportamento corrigido⁵⁹.

O autor afirma que as políticas públicas para os pobres operam em duas modalidades⁶⁰: primeira, o controle e vigilância das classes consideradas perigosas. Os serviços sociais exigem o cadastro de pessoas e, a partir dos dados, traçam o perfil de quem merecia receber a assistência. Além disso, a assistência exige uma contrapartida, a adoção de certas normas de conduta. A segunda modalidade é o encarceramento em massa que consiste numa contenção repressiva dos

⁵⁴ MELO NETO, op. cit., 2007, p. 131-132.

⁵⁵ WACQUANT, L. *Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Revan, 2003, p. 19.

⁵⁶ Chico de Oliveira mostra que o conceito de Estado-providência é mais abrangente do que o de Estado bem-estar social ou *Welfare State*, pois na periferia do capitalismo não podemos falar de bem-estar social, ou de pleno emprego, ou garantia de acesso universal aos serviços públicos. Para o autor, entre as décadas de 1930 a 1970 o Estado-provedor se caracterizou por aplicar os fundos públicos para estimular a produção e, em alguma proporção, investia em serviços públicos que auxiliavam na reprodução da força de trabalho (OLIVEIRA, 1988, p.10-11).

⁵⁷ WACQUANT, op. cit., 2003, p. 26.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 30.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 41.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 28.

pobres, e não em uma ação de diminuição de crimes.⁶¹ Por isso, o autor indica que o objetivo do encarceramento e das prisões é a regulação da miséria e o armazenamento dos refugos de mercado.⁶² Em outras palavras, a prisão é o lugar para os que estão duplamente excluídos: do mercado de trabalho formal e dos programas de assistência social.

Para Wacquant, o encarceramento e a punição disciplinam para que se aceite a precariedade e se diminua a demanda por políticas públicas, são medidas que visam a diminuir as exigências dos pobres e seu peso fiscal⁶³. Por meio da combinação entre assistencialismo e punitivismo procura-se produzir um espaço público sem movimentos sociais, ruas sem pobres⁶⁴.

De acordo com Marques,⁶⁵ no Brasil ocorreu um processo semelhante. O autor nota que o discurso de Direitos Humanos deixou de lado o problema da pobreza para focar na segurança pública. Assim, a questão do funcionamento das instituições se tornou central, elas deveriam observar os direitos humanos e os princípios democráticos⁶⁶, que proporcionaram uma expansão da segurança pública guiada pelo princípio de punir mais e melhor^{67 68}. Nesse contexto, o controle dos pobres, em sua maioria negros, ganhou caráter democrático e humanista. Dois paradoxos são notados por Marques nesse processo: a concepção democrática de segurança pública envolveu um fundamento militar e ostensivo e, ainda, a ideia de humanização da prisão, de oferecer boas condições aos presos, levou à expansão carcerária, ao aumento de prisões, sendo que as pessoas privadas de liberdade continuam em condições ruins e em celas superlotadas.

As condições em que as pessoas passam a viver nas prisões altera, entre outras coisas, suas percepções sobre o tempo, este passa de forma quase irreconhecível para quem se encontra privado de liberdade. Como menciona Jeremias, personagem de "Os que bebem como os cães"⁶⁹, obra de

⁶¹ O autor ressalta que o encarceramento cresceu mais de 300% nos EUA em razão da “guerra às drogas” (WACQUANT, 2003, p. 29). No entanto, isso não corresponde ao aumento da criminalidade, que permaneceu constante de 1970 a 1990 (WACQUANT, 2003, p. 31).

⁶² Wacquant mostra que as prisões são verdadeiras masmorras do subproletariado: O perfil sociológico de pessoas presas são de desempregados, subempregados, negros e latinos. Dentre os presos norte-americanos, dois terços vivem com uma renda considerada abaixo do limiar de pobreza (2003, p. 32-34).

⁶³ WACQUANT, op. cit., 2003, p. 24.

⁶⁴ Ibid., p. 151.

⁶⁵ Em sua tese, ele discute os efeitos da vinculação de uma razão democrática e humanista com as políticas de segurança pública no final dos anos de 1970 e início dos 1980 em São Paulo. Ainda aponta que este tripé democracia- direitos humanos - segurança pública também se tornou importante para as políticas nacionais na década de 1990. Conferir Marques, 2017.

⁶⁶ MARQUES, A. *Humanizar e expandir: uma genealogia da segurança pública em São Paulo*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2017, p. 48.

⁶⁷ Segundo Marques, no mandato presidencial de Fernando Henrique Cardoso foi feita a conexão entre combate ao narcotráfico e ao crime organizado com a ampliação do sistema penitenciário (2017, p. 268). Não houve mudanças nos mandatos posteriores, de Lula e o primeiro mandato Dilma, para o autor, eles consolidaram o punitivismo-desenvolvimentista (2017, p. 231).

⁶⁸ MARQUES, op. cit., 2017, p. 148.

⁶⁹ Cabe mencionar que, não por acaso, em diversos momentos dessa obra de Assis Brasil, os pronomes são empregados unicamente para aqueles que são, de algum modo, sujeitos. Ou, no caso da obra de Primo Levi, “É isto um homem?”, as condições totalitárias terminam por reduzir os seres humanos a coisas, um amontoado de células que ainda se movimenta e aos quais podemos nos referir por “isto” ou “aquilo”.

Assis Brasil⁷⁰: "Um dia, meio dia, trinta dias. Por que não sentira o tempo escorrer, se esvair? – sabia que pensara apenas por algumas horas, não por alguns dias – mesmo não tinha tanta coisa para pensar: nada recordava, sua vida passada não existia."⁷¹ Como o personagem nos aponta, um, dois ou trinta dias têm o mesmo valor: o de privação. Jeremias se encontrava privado de compreender o seu presente, de recordar o seu passado e imaginar o seu futuro. Ainda estava privado do mundo e da liberdade. Nestas circunstâncias o tempo se torna embotado, consistindo em uma temporalidade destituída de mundanidade e vinculada, quando muito, às tarefas básicas da vida.

Segundo Goffman, o processo de admissão dos internos em uma instituição como a prisão é um processo de perda de mundo, o interno percebe que perdeu seu papel no mundo externo e que se ergueu uma barreira entre eles. O autor considera como uma arrumação ou programação as etapas que começam com o levantamento de sua história de vida, passam pelo seu registro com fotografia, digitais e atribuição de um número, banho e desinfecção e terminam com a apresentação de seu novo lugar, a cela⁷². Em nossa interpretação, essas etapas do processo de admissão descritas por Goffman consistem num desenraizamento do indivíduo preso em relação ao mundo e ao tempo cotidiano.

Continua o personagem Jeremias em suas reflexões, por vezes confusas, em outras dolorosamente sóbrias: "O seu trabalho era banhar o corpo, beber, lavar a roupa, tirar de perto de si todo e qualquer resíduo de fezes e urina: condenado a repetir. Para quê? É nisso que me diminui, que me tira a liberdade e minha condição humana."⁷³ Essa repetição, característica básica do tempo para o *animal laborans*, como menciona Arendt, esmaece o significado das outras atividades humanas e o vínculo do preso com os outros homens e mulheres. Privado da fabricação de coisas permanentes e da participação no espaço público, a repetição do labor é o único sentido temporal que lhes é possível experienciar. "Um mês... e eu não vivi. Ou vivi em função de um prato de sopa quente, repetido a cada dia de vinte e quatro horas. De que tamanho era o seu dia na cela?"⁷⁴. O tempo para quem é furtado de sua liberdade só pode ser mensurado, de fato, a partir das dimensões de sua cela. Trata-se de um tempo embotado pelo isolamento do mundo e da humanidade, um tempo que não corre em direção alguma, não aponta para um futuro, mas se desgasta.

O tempo embotado, sem direção e sentido, é também chamado de tempo convencional dos ratos, porque Jeremias tenta contar os dias por meio da saída dos ratos da cela, confiando mais

⁷⁰ BRASIL, Assis. *Os que bebem como os cães*. São Paulo: Círculo do Livro, 1975, p. 32.

⁷¹ A fim de evitarmos a arriscada empreitada de lidar com dados e métodos de outras áreas como a geografia, a sociologia, a estatística, etc., nossa análise tem como material auxiliar à base teórica, narrativas literárias ficcionais (mas que em muito refletem condições históricas e sociais vividas por milhões de pessoas pelo mundo).

⁷² GOFFMAN, Erving. *Manicômios, Prisões e Conventos*. Tradução de Dante Moreira Leite. 7ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001, p. 26.

⁷³ BRASIL, op. cit., 1975, p. 115.

⁷⁴ Ibid., p. 24.

na movimentação dos ratos para contar o tempo do que nas atividades que ele mesmo realizava. "Eles virão por ali: espera e espera – o tempo nunca foi tão asfixiante. Teria mais consciência do tempo agora, ou apenas estava menos dopado para sentir a passagem de horas e minutos? O tempo convencional dos ratos"⁷⁵. Cabe ressaltar que, ironicamente, vivendo nas paredes da cela de uma prisão, os ratos ainda se encontravam mais livres do que o próprio Jeremias. Os ratos, ao contrário de Jeremias, eram capazes de alterar a organização de seu "cotidiano". De acordo com Goffman, os presos sofrem com a mutilação do eu, pois os mecanismos que antes orientavam os seus comportamentos na vida cotidiana são retirados quando eles entram nessas instituições e são apartados do mundo. Suas atividades diárias são regidas por uma autoridade e um plano racional, as atividades ocorrem sempre no mesmo local, na companhia de pessoas que foram homogeneizadas, por serem tratados da mesma forma, com regras rigorosamente estabelecidas por uma autoridade, com tempo predeterminado. Nesse contexto, Jeremias se sente como um rato de laboratório, completamente submetido às circunstâncias e manipulações estabelecidas heteronomamente.

Tal como foram os campos de concentração para os nazistas e como tem sido a miséria para as políticas neoliberais, as prisões podem ser entendidas como uma antiga forma de "pesquisa" em que inúmeros experimentos são colocados em andamento. Ironicamente, Jeremias, que um dia havia sido um professor e pesquisador universitário, vê-se coagido a "estudar" *in loco e per se* a sua nova "condição de rato". "Tinha que encarar a cela como um laboratório para a sua pesquisa, para os seus testes - já havia feito tal coisa no passado, lembrava-se - o ratinho seria a sua cobaia, o seu relógio de um tempo sem medida, o contrapeso dos sentidos mais embotados"⁷⁶.

A prisão é o lugar em que se demonstram as potencialidades do controle de comportamento via exclusão dos traços de humanidade que permitem a alguém compreender-se e se situar no tempo, como vemos, é uma das mais violentas, pois impõem inúmeras privações. Para Goffman, a prisão possui o objetivo distinto das demais instituições de controle, uma vez que são consideradas locais de mudança de comportamento das pessoas, cada uma delas é um experimento para que o eu seja modificado. Quando o interno adentra a prisão, além da separação física mediada por "*portas fechadas, paredes altas, arame farpado, fossos, água, florestas ou pântanos*"⁷⁷, o interno perde o contato com outros seres humanos e todo suporte da teia de relações que permite com que ele pertença a um mundo. Tal separação é reforçada por alguns mecanismos de "*rebaixamentos, degradações, humilhações e profanações do eu*"⁷⁸, causando uma desfiguração pessoal que dificulta a pessoa a entrar em diálogo consigo mesma, pois é difícil se tornar testemunha de sua própria degradação. Esta desfiguração pessoal afeta, ainda, a relação da pessoa com o mundo, ninguém quer mostrar sua

⁷⁵ Ibid., p. 178.

⁷⁶ Ibid., p. 69.

⁷⁷ GOFFMAN, op. cit., 2011, p. 16.

⁷⁸ Ibid., p. 24.

degradação em público. Há um constrangimento em aparecer e há constrangimento de ver um ser humano desumanizado, degradado e embotado.

Levando isso em conta, a prisão não visa a uma ressocialização e a refrear ações violentas e criminosas. Como Jeremias nos indica, a prisão embota o tempo ao privar alguém de sua vida passada, das relações familiares, públicas, de amizade e de imaginar um futuro. Ainda, a prisão ao lançar o ser humano na condição de rato afeta o pensar, o julgar e o querer: a vida na cela limita também o movimento do espírito, os mecanismos de humilhação aviltam o ânimo e a mente. Esse embotamento pode persistir mesmo após a saída da prisão caso as pessoas não consigam se recuperar da degradação sofrida. Eles podem não recuperar a sua capacidade de agir em conjunto com os outros para mudar a realidade quando o restante da população lembra apenas dos crimes e infrações dos quais foram acusados e negam-lhes o direito de compartilharem um futuro comum. Somente os familiares os aguardavam e conseguiam projetar, além da saudade trazida pela memória, a possibilidade de vê-los livres novamente e de volta ao mundo humano. E Arendt nos alerta que a família não pode ser considerada o único ponto de refúgio desse homem embotado no mundo.

Sob o ponto de vista prático-político, a família ganha sua importância inquestionável porque o mundo assim está organizado, porque nele não há mais nenhum abrigo para o indivíduo - vale dizer, para os mais diferentes. As famílias são fundadas como abrigos e castelos sólidos num mundo inóspito e estranho, no qual se precisa ter parentesco, porque anula a qualidade básica da pluralidade ou a perde através da introdução do conceito de parentesco.⁷⁹

Se, ao cumprir sua pena, o sujeito tiver apenas sua família para recebê-lo, o embotamento estará completo e, assim, a prisão terá cumprido seu papel de contenção repressiva de pessoas com potencial disruptivo, como aponta Wacquant. Goffman⁸⁰ vai nesse mesmo sentido ao afirmar que o ex-interno não consegue se encaixar mais no mundo depois da degradação e mortificação do eu. Se a estada do internado é muito longa, pode ocorrer, ao voltar para o mundo exterior, o que foi denominado "desculturamento e destreinamento", tornando o ex-interno temporariamente ou mesmo permanentemente incapaz de enfrentar alguns aspectos de sua vida diária.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em comum entre as três formas de temporalidades de exceção aqui comentadas, está a incapacidade de experienciar a liberdade, entendida como participação política no espaço público junto a nossos semelhantes. A liberdade nesse sentido, nos lembra Arendt, só pode ser compreendida como uma “verdade evidente por si mesma” quando, no seio da comunidade na qual vivemos, nos comprometemos por atos e palavras em responder politicamente pelo mundo compartilhado. O personagem Jeremias, alienado do mundo em que um dia fora um homem livre,

⁷⁹ ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*. Lisboa: Relógio d'Água, 2007, p. 22.

⁸⁰ GOFFMAN, op. cit., 2001, p. 23.

chega à conclusão que, nas condições em que se encontrava, a liberdade só poderia ser vivenciada internamente: "Uma vez pensara - num roteiro que não podia refazer agora - que a liberdade era fruto do poder: só quem tem poder pode ser livre. Mas estava enganado. A liberdade era algo interior, individual, intransferível."⁸¹ Ele não estava enganado antes e tampouco estava enganado agora. A liberdade para aqueles que gozam de suas capacidades e direitos entre seus pares é sim sinônimo de poder. Ocorre que, nas condições do cárcere, a única liberdade que lhe restava era aquela de sua magra e pálida vida interior, a liberdade também embotada dos que "bebem como os cães" e, nesse sentido, tratava-se de uma experiência impossível de ser compartilhada. "Se há porventura um eu primariamente livre em nós mesmos, ele certamente jamais aparece de modo claro no mundo fenomênico e, portanto, nunca pode se tornar objeto de verificação teórica."⁸²

Severino também não experimenta a liberdade no espaço público e sua vida interior é árida, pois a experiência desértica não nutre as atividades espirituais. Além disso, poucas são as chances de se experienciar a liberdade entre os seres humanos. Isso não ocorre em razão da vida no deserto ser solitária, as pessoas em condições de miséria vivem com outros, mas essa convivência dificilmente será política, pois a vida no deserto carece de coisas que separam e relacionam publicamente cada membro da comunidade. De acordo com Arendt⁸³ "Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si".

O interno do campo de concentração, obviamente, não experimenta a liberdade pública e nem mesmo a interior. Com o ataque contra a singularidade e a espontaneidade, as faculdades do espírito não podem funcionar. O mulçumano é aquele que perdeu a expressão, a espiritualidade, foi reduzido a um feixe de reações metabólicas. "Nessa situação, o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que se possam ter quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e sentir, perdem-se ao mesmo tempo"⁸⁴.

Como vimos, embora o regime nazista tenha sido derrotado, isso não significou o fim da experiência de temporalidade de exceção para milhares de pessoas. Em nossas democracias, o aumento da desigualdade, do empobrecimento e do encarceramento mantém massas numa temporalidade desértica ou embotada. Por isso, entendemos que a frase de Walter Benjamin⁸⁵

⁸¹ BRASIL, op. cit., 1975, p. 54.

⁸² ARENDT, op. cit., 2010, p. 189.

⁸³ Ibid., p. 64.

⁸⁴ ARENDT, op. cit., 1989, p. 529.

⁸⁵ BENJAMIN, W. *Magia, técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 226.

continua atual: "A tradição dos oprimidos nos ensina que o 'estado de exceção' em que vivemos é na verdade a regra geral".

Uma temporalidade aberta à política e à liberdade cria o que Benjamin chama de uma imagem de tempo saturado de agoras, saturado de tensões. Esta imagem cristaliza e relaciona o passado, o presente e o futuro de um modo que o passado oprimido pode ser redimido, as possibilidades perdidas podem ser salvas, os feitos dos antepassados podem inspirar a ação. Ainda, esta imagem lança luz ao que acontece no presente, nesse sentido, ela proporciona a sua compreensão e pode levar à ação que rompe com contexto em que vivemos inaugurando um novo tempo, abrindo novos horizontes para o futuro. Ao contrário, a temporalidade de exceção é um tempo homogêneo, vazio e contínuo que interdita a compreensão do nosso tempo e a abertura de novos horizontes, pois impossibilita o passado, presente e futuro de entrarem em contato entre si. Deste modo, os seres humanos têm dificuldade de conferir sentido ao que foi vivido, aquilo que se fez e se sofreu, tanto da perspectiva subjetiva como da coletiva. A temporalidade de exceção afeta a compreensão e a iniciativa humana como um todo.

Embora Arendt nos alerte de que elementos totalitários persistem em nosso tempo - tais como a miséria politicamente produzida e as prisões como perpetradoras do racismo - que nos levam às temporalidades de exceção. Ela também menciona que podemos resistir quando não nos conformamos com a normalidade dessas temporalidades de exceção e rejeitamos que seres humanos sejam vistos e tratados como seres do deserto ou ratos de laboratório.

REFERÊNCIAS

- ADVERSE, Helton. Solidão, filosofia política e totalitarismo em Hannah Arendt. IN: *Cadernos Arendt*, V. 2, N. 1, 2020. <https://doi.org/10.26694/ca.v2i1.12130>
- AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AMARAL, Margarida. *A geometria do tempo em Hannah Arendt*. Lisboa: CFUL, 2012.
- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *A vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- _____. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- _____. *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *A Promessa da Política*. Lisboa: Relógio d'Água, 2007.
- _____. *Hannah Arendt: Diário Filosófico*. Barcelona: Herder Editora, 2006.
- BENJAMIN, W. *Magia, técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BRASIL, Assis. *Os que bebem como os cães*. São Paulo: Círculo do Livro, 1975.

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, Prisões e Conventos*. Tradução de Dante Moreira Leite. 7ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* São Paulo: Rocco, 1988.

MARQUES, A. *Humanizar e expandir: uma genealogia da segurança pública em São Paulo*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2017.

MBEMBE, Achille. (2017). Necropolítica. IN: *arte e ensaios*, 2(32). Recuperado de <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>

MELO NETO, João Cabral de. *Morte e vida severina*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

NEGRI, A; HARDT, M. *Declaração - isto não é um manifesto*. São Paulo: n-1 edições, 2014.

OLIVEIRA, F. “O surgimento do antivalor”. Em *Novos Estudos*, nº 22, 1988.

PORCEL, Beatriz. Aislamiento, soledad, solitud: Hannah Arendt y las formas de no estar con otros. IN: *Cadernos Arendt*, V. 2, N. 1, 2020. <https://doi.org/10.26694/ca.v2i1.11901>

REGO, W. L. e PINZANI, A. *Vozes do bolsa família: Autonomia, dinheiro e cidadania*. São Paulo: Editora Unesp: 2013.

RIBEIRO JUNIOR, J. R. *A fome e a miséria na alimentação: apontamentos para uma crítica da vida cotidiana a partir da Geografia Urbana*. 2008. 170f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

RODRIGUES, Thamara de Oliveira; RANGEL, Marcelo de Mello. Temporalidade e crise: sobre a (im)possibilidade do futuro e da política no Brasil e no mundo contemporâneo. *Revista Maracanan*, [S.l.], n. 18, p. 66-82, jan. 2018. ISSN 2359-0092. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/maracanan/article/view/31309>>. Acesso em: 10 mar. 2021. doi:<https://doi.org/10.12957/maracanan.2018.31309>.

WACQUANT, L. *Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Revan, 2003.