

## 2

### Suicídio e sociedade

Émile Durkheim (1858-1917) é louvado como tendo sido, não o primeiro, mas o mais importante pioneiro na abordagem metodológica do fenômeno em *O suicídio – Estudo de sociologia*. Antes dele, mesmo em trabalhos pretensamente científicos, muitos assinados por médicos e psiquiatras importantes, lendas e fatos sobre a morte voluntária se fundiam de tal maneira, pressionados por séculos de condenação religiosa e judicial, que quase inevitavelmente reforçavam o senso comum que remontava à Idade Média: o suicida ou estava sob a influência do Demônio ou estava louco, sem meio termo. Na obra e na existência do primeiro, o judeu e agnóstico Durkheim não acreditava. Quanto à loucura, apoiado na análise de dados estatísticos procedentes da contabilidade social, ele haveria de provar que o suicídio era um fenômeno da razão.

Durkheim mostrou que “os países em que há menos loucos são aqueles em que há mais suicídios; o caso da Saxônia chama particularmente a atenção” (DURKHEIM, 2000, p. 56) Naquela região integrante do Império Alemão, proclamado em 1871, os dados de quatro anos depois davam conta de que havia 84 loucos por 100 mil habitantes e 272 suicídios por um milhão de habitantes. Por contraste, podemos extrair de um dos quadros estatísticos montados por outros estudiosos do assunto e utilizados por Durkheim segundo seus próprios propósitos a informação de que na Escócia, parte integrante da Grã-Bretanha, em 1871, havia 202 loucos por 100 mil habitantes e apenas 35 suicídios por um milhão de habitantes. Através dessas comparações e das conclusões delas inferidas, o sociólogo separou alienação e morte voluntária: “A taxa social de suicídios não mantém, portanto, nenhuma relação definida com a tendência à loucura, nem, por indução, com a tendência às diferentes formas de neurastenia” (*ibidem*, p. 59).

Sendo um fenômeno da razão, mesmo se tomado coletivamente, como era a sua preocupação de sociólogo, o suicídio não afasta a noção de livre arbítrio para Durkheim. Embora de maneira algo reticente e inconclusiva, ele volta e meia

o afirma: “(...) Mostraremos que essa maneira de ver, longe de excluir toda a liberdade, aparece como o único meio de conciliá-la com o determinismo revelado pelos dados da estatística.” (*ibidem*, p. 6, nota de rodapé).

Auxiliado por, entre outros, seu sobrinho Marcel Mauss (ele próprio sociólogo e antropólogo importante) e por Maurice Halbwachs (que, em 1930, escreveria *Les causes du suicide*, respeitosamente discordando de algumas conclusões do mestre), Durkheim cruzou as estatísticas disponíveis sobre suicídio na França e em outros países europeus de modo a refutar ou explicar – em bases científicas, despidas de credices – por que certas doenças mentais ou religiões, certas raças ou tipos humanos, certas classes sociais ou sexos, certos climas ou horários do dia tenderiam a aparecer como mais propensos ao suicídio. Encontrou um aparente enigma: embora, obviamente, pessoas diferentes se matem por motivos diferentes, a cota de suicidas de cada sociedade permanece estável por períodos contíguos de tempo – é isso, especificamente, o que Durkheim chama de taxa social. Como observa José Carlos Rodrigues, num texto inédito, “Os corpos na antropologia”:

Durkheim procurou demonstrar que, em vez de resultar das profundezas misteriosas do psiquismo, um fenômeno tão individual e tão psicológico, como a extinção voluntária da própria vida, exibia em cada sociedade européia uma admirável constância estatística dentro de um intervalo determinado de tempo. (...) De acordo com os dados que Durkheim apresentou, em cada sociedade européia o suicídio se relacionava também de modo coerente, consistente e razoavelmente persistente com as variáveis sócio-econômicas de idade, gênero, profissão, renda, estado civil, situação familiar, religião, instrução, moradia rural ou urbana... Até mesmo os ritmos do calendário social, com as estações do ano, os dias da semana, os meses, as horas diurnas ou noturnas e as datas festivas mostravam-se atuantes nas práticas de auto-extinção. (RODRIGUES, p. 6).

Ao explicar por que isso ocorre, na tentativa de desmistificar um tabu, livrando-o de pseudo-explicações sobrenaturais ou raciais, Durkheim não apenas deu ao tema da morte voluntária uma obra canônica, como, de certa forma, fundou a própria sociologia moderna. Embora já tivesse publicado dois trabalhos importantes antes de *O suicídio*, *A divisão do trabalho social* [1893] e *As regras*

*do método sociológico* [1895], foi seu livro de 1897 que uniu forma e conteúdo de maneira magistral, transformando-se numa aula magna.

No prefácio à edição brasileira de 2000, Carlos Henrique Cardim, professor do Instituto de Ciência Política e Relações Internacionais da UnB, lembra que Seymour Martin Lipset, autor de *Political man*, usava o livro de Durkheim na primeira aula de seus cursos de Sociologia na Universidade da Califórnia por considerá-lo um modelo – particularmente atraente para os alunos – de estudo de ciências sociais. “Além de demonstrar cabalmente a possibilidade e a necessidade da sociologia que até então estava muito contaminada pela metafísica, pela psicologia e pelo messianismo redentorista”, acrescenta Cardim (*ibidem*, p. XIX).

Durkheim notou que a única constante na Europa era que o suicídio se relacionava diretamente com o grau de envolvimento do suicida com a sua sociedade – e que isso às vezes apenas coincidia com o senso comum. Por exemplo, os homens se matavam quatro vezes mais que as mulheres, certo, mas não porque fossem mais predispostos a isso e sim porque, no século XIX, eles tinham uma vida social mais ativa que elas. Protestantes se matavam mais que católicos, certo, mas não porque fossem mais mórbidos e sim porque sua religião se caracteriza por valorizar mais o indivíduo e o livre-pensar, menos o grupo e a ortodoxia. “Tudo o que é *variação* horroriza o pensamento católico”, escreve o sociólogo (p. 185).

Em sentido inverso, ou seja, desmentindo a impressão popular e aparentemente lógica de que a hora das trevas ou as longas noites de inverno influenciavam o espírito das pessoas que, deprimidas e solitárias, se matavam, Durkheim mostrou que elas o faziam mais frequentemente de dia, em particular nas horas ditas comerciais, e nos meses quentes do Hemisfério Norte, justamente porque eram estes os momentos de maior intensidade da vida social.

## 2.1

### O suicídio do tipo egoísta

Destas observações, e de observações análogas, Durkheim extraiu sua célebre tipologia dos suicídios, incluída no livro II, o mais importante de *O suicídio*, intitulado “Causas sociais e tipos sociais”. Nelas, as mortes voluntárias

são classificadas não morfologicamente e sim etiologicamente, ou seja, não a partir das aparências e sim das causas. Para ele, todas as mortes voluntárias se enquadravam em uma de três categorias: eram suicídios egoístas, altruístas ou anômicos – havendo tipos híbridos entre elas. Eram, como os próprios nomes indicam, categorias que relacionavam o fenômeno não mais a predisposições individuais ou psicológicas, nem muito menos à ação do Demônio – a menos, claro, que se demonizasse a vida em sociedade, porque era nela em que todas as razões dos mortos, por mais pessoais que fossem, se reencontravam.

Durkheim chama de suicídio egoísta o praticado por quem já não vê razão de ser na vida, porque, no seu entender, “o homem não pode viver a não ser que se ligue a um objeto que o ultrapasse e que lhe sobreviva” (p. 260). Ele estabelece três proposições complementares para tal tipo, coerentes com sua perspectiva sociológica: o suicídio varia em razão inversa ao grau de integração da sociedade religiosa; o suicídio varia em razão inversa ao grau de integração da sociedade doméstica; e o suicídio varia em razão inversa ao grau de integração da sociedade política. Os indivíduos são, por assim dizer, protegidos da morte voluntária por estarem bem integrados na vida social, por serem membros de uma comunidade religiosa unida, por serem casados, por serem cidadãos ativos. Inversamente, são mais propensos ao suicídio os ateus, os solteiros, os marginalizados. Os artistas, ao menos na visão romântica, se enquadram nesta última categoria.

Porque não é, afinal, de outro tipo de alienação do contato social que tratam muitos dos bilhetes de despedida deixados, por exemplo, por atores, escritores ou músicos, como o americano Kurt Cobain, cantor, compositor e guitarrista do imensamente popular grupo de rock Nirvana, que deu um tiro na cabeça, em sua casa de Seattle, aos 27 anos, a 5 de abril de 1994. Seu corpo foi encontrado por um eletricista contratado para instalar um sistema de alarme apenas três dias depois. O estrago no rosto foi tamanho que a polícia teve de confirmar a identidade de Cobain pelas impressões digitais. Em 10 de abril, sua viúva, a também roqueira Courtney Love, do grupo Hole, gravou uma mensagem para os fãs. Nela, não sem sarcasmo, não sem raiva, ela lia o bilhete de despedida de Cobain, bilhete que chamou de “carta ao editor”.

Não tenho sentido a excitação de escutar e também de criar música, bem como de ler e escrever, faz anos... Eu tentei de tudo que está ao meu alcance para apreciar isso, e eu aprecio. Deus, acredite, eu aprecio... Eu devo ser um daqueles narcisistas que só apreciam as coisas quando estão sós. Sou sensível demais. Tenho de estar ligeiramente entorpecido para reconquistar o entusiasmo que eu tinha quando criança... (...) Desde a idade de sete anos tornei-me odioso diante de todos os humanos em geral... Eu sou errático, instável demais, baby! Não tenho mais a paixão, então lembre-se, é melhor queimar do que se apagar. (*apud* ETKIND, 1997, p. 38-39).<sup>10</sup>

Suas palavras de despedida evocam o que Trotsky escreveu sobre outro jovem poeta suicida, Serguei Essenin (1895-1925), nas páginas do *Pravda*. No seu elogio fúnebre, o líder soviético afirmou que, a despeito de ter cantado os camponeses e de ter se declarado bolchevique, Essenin não era de fato um revolucionário: “O poeta está morto porque ele não era da mesma natureza da Revolução” (*En mémoire de Serge Essénine*, 2005). Para Trotsky, enquanto um era “um ser interior, meigo, lírico”, a outra era “pública, épica, cheia de catástrofes”.

Cobain há tempos enfrentava problemas com drogas pesadas, como a heroína. Courtney também, de tal forma que, em 1992, a filha do casal – batizada Francis em homenagem à atriz Frances Farmer, de Seattle, que morreu louca – nasceu viciada, uma *drug baby* na linguagem escandalosa dos tablóides sensacionalistas. Sete anos corresponde à idade em que o músico acreditava ter se tornado, aos olhos da própria mãe, uma criança-problema<sup>11</sup>. Seus pais se separariam no ano seguinte. Por fim, a última frase do bilhete de despedida usa versos do roqueiro canadense Neil Young em homenagem a Johnny Rotten, dos fugazes Sex Pistols ingleses. O conjunto da obra deixada para a posteridade, o *background* das drogas, a infância infeliz e as referências cruzadas, bem como a

---

<sup>10</sup> I haven't felt the excitement of listening to as well as creating music, along with reading and writing for too many years now... I've tried everything that's in my power to appreciate it, and I do. God, believe me, I do... I must be one of those narcissists who only appreciate things when they're alone. I'm too sensitive. I need to be slightly numb in order to regain the enthusiasm I had as a child... (...) Since the age of seven, I've become hateful toward all human in general... I'm too much of an erratic, moody baby! I don't have passion anymore, and so remember, it's better to burn out than to fade away.

<sup>11</sup> Segundo ele contou ao biógrafo de sua banda, o jornalista Michael Azerrad, em “Come as you are – The story of Nirvana”, sobre o Natal de 1974: “A única coisa que eu realmente queria naquele ano era um revólver Starsky e Hutch de US\$ 5. Em vez disso, ganhei massinha de carvão”.

linguagem quase impessoal característica de parte considerável dos bilhetes de suicidas, ilustra à perfeição um suicídio do tipo egoísta tal como entendia Durkheim porque:

A sociedade não pode desintegrar-se sem que, na mesma medida, o indivíduo se desligue da vida social, sem que seus fins próprios se tornem preponderantes sobre os fins comuns, sem que sua personalidade, em suma, tenda a se colocar acima da personalidade coletiva. Quanto mais os grupos a que pertence se enfraquecem, menos o indivíduo depende deles e, por conseguinte, mais depende apenas de si mesmo para não reconhecer outras regras de conduta que não as que se baseiam em seus interesses privados. Se, portanto, conviermos chamar de egoísmo esse estado em que o eu individual se afirma excessivamente diante do eu social e às expensas deste último, poderemos dar o nome de egoísta ao tipo particular de suicídio que resulta de uma individuação desmedida. (DURKHEIM, 2000, p. 358-9).

Como vimos, para o autor, os suicídios relacionados a uma determinada sociedade ou a um determinado período refletem as características estruturais e as mudanças neles verificados. Entretanto, ele logo anota que ao mesmo tempo em que se mata facilmente quando é desligado da sociedade, por moto próprio ou não, o homem também se mata facilmente quando é por demais integrado a ela.

## 2.2

### **O suicídio do tipo altruísta**

Praticado pelo indivíduo perfeitamente integrado à própria sociedade, o suicídio de tipo altruísta é aquele no qual “a razão parece estar fora da própria vida”. Nele, o motivo da morte voluntária por vezes é considerado louvável o bastante para ela não ser qualificada como suicídio. Exemplo extremo, mas que, por isso, mesmo, tomou bastante tempo dos teólogos dos primeiros três séculos da Igreja: ao caminhar para a morte certa, consciente de ser ela sua missão na Terra, seria Cristo um suicida? Segundo as idéias de Durkheim, que não o menciona, mas menciona soldados de todo o mundo, tão destemidos e esquecidos de si mesmos diante da mortal metralha, criados que perdem chefes no Extremo Oriente e mulheres que ficam viúvas na Índia, a resposta seria sim. Minois (1995,

p. 35) aponta para o discreto elogio bíblico à morte voluntária inclusive nas palavras de Cristo:

O cristianismo nasce e se desenvolve numa atmosfera ambígua, afirmando que esta vida terrestre, no “mundo”, é odiosa e que se deve aspirar à morte para reencontrar Deus e a vida eterna. Esta tendência vem claramente dos primórdios da Igreja. Em São João, a ambigüidade é tal nos ensinamentos do Cristo que em certos momentos os judeus crêem que Jesus vai se suicidar: “Jesus lhes repete ainda: ‘Eu me vou: vocês me procurarão e, entretanto, vocês morrerão em seus pecados. Lá onde vou, vocês não podem ir.’ Os judeus se perguntaram então: ‘Terá ele a intenção de se matar? Ele de fato acaba de dizer: Lá onde vou, vocês não podem ir.’”<sup>12</sup>

Seja como for, o martírio voluntário dos seus santos foi louvado pela Igreja até o momento em que interesses terrenos o desqualificaram como nobre o bastante para elidir seu caráter suicidário: o Império Romano converteu-se ao cristianismo sob Constantino, no começo do século IV. A partir desta época, a condenação tanto religiosa quanto civil ao suicida vai se tornando mais severa, até atingir as sádicas penas impostas aos corpos dos suicidas durante a Idade Média: para a Igreja, matar-se por desespero era desprezar o poder da penitência, isto é, o seu poder; para o Estado, matar-se era privar o império de novos súditos e soldados numa época em que a baixa natalidade romana favorecia os bárbaros.

Em *Tabu da morte*, Rodrigues explicita:

O interesse do poder pela vida dos homens é também apropriação da morte deles. Poder algum admite a liberdade de suicídio. Vê nela uma afronta perigosa e intolerável: a vida e a morte do escravo pertencem ao senhor. (1983, p. 107).

---

<sup>12</sup> Le christianisme naît et se développe dans une atmosphère ambiguë, affirmant que cette vie terrestre, dans le “monde” est haïssable et qu’il faut aspirer à la mort pour rejoindre Dieu et la vie éternelle. Cette tendance l’emporte nettement dans les débuts de l’Église. D’après saint Jean, l’ambiguïté est telle dans l’enseignement du Christ qu’à certains moments les Juifs croient que Jésus va se suicider: “Jésus leur redit encore: ‘Je m’em vais: vous me chercherez et néanmoins vous mourrez dans votre péché. Là où je vais, vous ne pouvez aller.’ Les Juifs se dirent alors: ‘Aurait-il l’intention de se tuer? Il vient en effet de dire: Là où je vais, vous ne pouvez aller.’”

O caráter libertário do suicídio em termos eloqüentes, válidos tanto para a sociedade romana quanto para a nossa, não impede que, noutras circunstâncias, ele também seja apropriado pelo poder, que incita à sua prática.

Se o poder incute nos parentes de um suicida um certo sentimento de vergonha, e se, de acordo com as culturas, decreta a impureza ritual deles, aqueles que se deram morte em nome dos valores cultuados pela coletividade, os suicidas altruístas, são dignos, não obstante, de respeito comunitário e credores de solenes homenagens e recompensas. O poder, às vezes, institucionaliza o suicídio, retirando de circulação social os indivíduos que cessaram de rentabilizar em seu favor e em favor de sua reprodução. É o caso dos esquimós, que já evocamos, que acreditam que um homem, oferecendo sua vida, poderia salvar a de seu filho ou de seu neto. (RODRIGUES, 1983, p. 109).

Como se vê, o suicídio altruísta nem é exclusividade cristã e nem é puramente religioso: a religião é o pretexto para ações drásticas neste mundo. Isso é visível no judaísmo (os 960 mártires da cidadela rochosa de Massada, que se mataram para não cair nas mãos dos romanos, em 73 d.C., são considerados heróis mesmo pelo historiador Flavius Josefus, pessoalmente hostil à morte voluntária) e no islamismo (em pleno século XXI, àqueles que morrem pela *jihad*, a “guerra santa”, ainda são prometidas benesses no além-túmulo, além de assegurarem a sobrevivência de suas famílias no aquém-túmulo<sup>13</sup>). Ambas são religiões que, tal como o cristianismo, em outras circunstâncias condenam enfaticamente o suicídio, reservando para o enterro do morto um canto retirado dos seus cemitérios, próximo a um muro, por exemplo – um não-lugar. Roosevelt M.S. Cassorla, médico e psiquiatria chileno radicado no Brasil, expõe a contradição em *O que é suicídio*:

Ora, se as religiões oferecem tanto após a morte, e se algumas vêm até a passagem na terra como um ritual de sacrifícios, por que, então, não acelerar a chegada aos céus, suicidando-se? Creio que por trás desse problema repousa o horror que as religiões em geral têm ao suicídio individual. Ainda que elas próprias possam estimulá-lo em situações especiais como

---

<sup>13</sup> Recentemente, o presidente da Autoridade Palestina, Mahmoud Abbas, instituiu uma mesada para as famílias dos terroristas suicidas, tratados como *shahids* (mártires), a maior honraria da fé islâmica, reservada àqueles que morrem por Deus.



aconteceu nas cruzadas católicas e acontece nas guerras santas e nos suicídios de islâmicos, com as bênçãos dos sacerdotes. (CASSORLA, 2005, p. 51-52).

Num livro sobre juros, *O valor do amanhã*, Eduardo Giannetti busca mostrar como a idéia de poupar agora para usufruir depois não se esgota nos limites do mercado financeiro: os juros aparecem onde e quando quer que alguém troque o benefício futuro pelo prazer imediato. Neste particular, as cinco principais religiões mundiais, são variações sobre o mesmo tema duplo. Para cristianismo, judaísmo, islamismo, budismo e hinduísmo, a morte biológica não é o nosso fim definitivo/o nosso pós-morte será determinado por nossas ações em vida.

A natureza essencialmente econômica do contrato “renúncia agora, paraíso depois” não passou despercebida dos primeiros teólogos cristãos. (...) Se a peregrinação terrena é um vale de lágrimas e a bem-aventurança infinita é o prêmio dos que se entregam de corpo e alma ao chamado da fé, então por que adiar o momento da eterna e merecida recompensa? A proliferação do martírio e a prática do suicídio coletivo se tornaram uma ameaça de tal ordem ao rebanho que as autoridades religiosas se viram compelidas a intervir. Somente a partir daí, no século IV d.C., é que se declarou o suicídio um “pecado mortal”, capaz de condenar à danação eterna quem o pratica. (Por um caminho semelhante, ao que parece, o islamismo foi levado a proscrever o suicídio, não obstante os episódios isolados de “martírio” que, aos olhos atônitos da humanidade incrédula, não são mais que terrorismo travestido do halo de uma “guerra santa”.) (GIANNETTI, 2005, p. 118/120).

E, de seu final de século XIX, Durkheim não poderia mesmo vislumbrar um exemplo extremado do tipo de suicídio que associava aos soldados, homens altamente integrados socialmente: o camicase que se matava pelo Japão e pelo imperador Hiroíto durante a Segunda Guerra Mundial. Considerado um deus vivo, o monarca era a entidade que formalmente requisitava o sacrifício da vida dos seus súditos – milhares de jovens arremessaram seus aviões, especialmente preparados ou não, contra os navios dos EUA; mini-submarinos também foram usados – para manter-se puro e intocado pelos infiéis americanos. No processo, suas vidas também realimentavam a fornalha da oligarquia militar que dominava o

Japão na época. Suicídios cívicos, no entanto, não são apanágio oriental. Um dos heróis nacionais holandeses é um oficial de Marinha do século XIX que, vendo seu navio tomado pelos rebeldes belgas que buscavam a independência, não hesitou em atirar no paiol e matar a todos: ele próprio, seus companheiros, os invasores. A eles, nipônicos ou batavos, se aplica o que o sociólogo escreve:

Para que a sociedade possa assim coagir alguns de seus membros a se matar, é preciso que a personalidade individual, então, tenha muito pouca importância. Pois, assim que ela começa a se constituir, o direito de viver é o primeiro que reconhece; pelo menos, ele só é suspenso em circunstâncias muito excepcionais, como a guerra. Mas essa fraca individuação, por sua vez, só pode ter uma causa. Para que o indivíduo tenha tão pouco espaço na vida coletiva, é preciso que ele seja quase totalmente absorvido no grupo e, por conseguinte, que este seja muito fortemente integrado. Para que as partes tenham tão pouca existência própria, é preciso que o todo forme uma massa compacta e contínua. (DURKHEIM, 2000, p. 274).

Nota-se, já aqui, o contraste entre a figura do soldado de “fraca individuação”, que morre pela pátria, inocente de seu suicídio altruísta, e o artista apartado dos outros homens pela necessariamente exuberante “personalidade individual”, que sucumbe diante da própria sensibilidade, culpado de seu suicídio egoísta. A morte é uma só, mas a sociedade a trata distintamente, conforme a causa.

## 2.3

### O suicídio do tipo anômico

O terceiro tipo de suicídio isolado por Durkheim, o anômico, conquanto guarde semelhanças com o egoísta (pelo desacerto do indivíduo que o pratica com a sociedade) e com o altruísta (porque, ainda assim, é a sociedade que o impele a se matar) configura algo distinto. Porque, nas palavras do sociólogo, “depende, não da maneira pela qual os indivíduos estão ligados à sociedade, mas da maneira pela qual ela os regulamenta” (p. 328). Na verdade, a anomia é a ausência de lei ou de regra, uma desregulamentação da rotina que rege a vida do cidadão – mais comumente para pior, mas às vezes também para melhor (por exemplo, pela falta

de dinheiro ou pela incapacidade de saber como usar seu excesso), em ambos os casos, contudo, instabiliza seu lugar na sociedade. Nas palavras de Durkheim:

Se, portanto, as crises industriais e financeiras aumentam os suicídios, não é por empobrecerem, uma vez que crises de prosperidade têm o mesmo resultado; é por serem crises, ou seja, perturbações da ordem coletiva. Toda ruptura de equilíbrio, mesmo que resulte em maior abastança e aumento da vitalidade geral, impele à morte voluntária. Todas as vezes que se produzem graves rearranjos no corpo social, sejam eles devidos a um súbito movimento de crescimento ou a um cataclismo inesperado, o homem se mata mais facilmente. (*ibidem*, p. 311)

Lembremo-nos: Durkheim escreve nos estertores do século XIX, uma fase, ao menos do nosso ponto de vista, bem pouco avançada do capitalismo, uma fase ainda associada à sua forma colonialista. Ele antevê os fenômenos econômicos (e, por isso, condicionantes de fenômenos culturais) que, um século depois, começou-se a experimentar em larga escala sob os nomes de neoliberalismo ou globalização, ao escrever, na análise das visões de “economistas ortodoxos e socialistas extremados”, igualmente, do papel regulador do Estado. Para Durkheim, “declara-se que as nações devem ter como único ou principal objetivo prosperar industrialmente; é isso que implica o dogma do materialismo econômico, que serve igualmente de base a esses sistemas, aparentemente opostos” (p. 324).

Em *Mundialização e cultura*, Renato Ortiz, ao meditar sobre o legado do historiador e economista Karl Polanyi, autor de *A grande transformação* [1944], concorda que é justamente no século XIX, do qual o livro de Durkheim testemunha o final, que surge a idéia de um “mercado auto-regulável”, hoje vaca sagrada de nove entre dez economistas. “Até então as partes de um mesmo país encontravam-se desarticuladas, e não se vinculavam de maneira orgânica com o ‘sistema mundial’”, escreve Ortiz. “A ‘grande transformação’ é que elas passam agora a participar de uma entidade específica; o que era diverso e díspar pode integrar uma realidade auto-regulada” (p. 42). Como, porém, a auto-regulamentação deste mercado global nascente tem muito pouco a ver com a dos mercados locais tradicionais, ainda que o indivíduo ganhe montanhas de dinheiro está sujeito à sensação de desamparo, de perda de referenciais e de identidade – à anomia.

Durkheim proclama ser a anomia um fator regular e específico de suicídios nas sociedades modernas, “uma das fontes em que se alimenta o contingente atual” (p. 328). É lícito supor que desde então, com a vitória ao menos circunstancial da economia de mercado, o tipo anômico de suicídio tenha encorpado e passado a prevalecer nas estatísticas, tornando-se, por conseguinte, também o principal fornecedor de casos para o presente estudo. Porque, como nota Ortiz, “a constituição da nação como totalidade integrada (seja enquanto mercado como queria Polanyi, seja como consciência coletiva) implica a reformulação do próprio conceito de espaço” (p. 44). Portanto, não é outro senão um cenário anômico o descrito como o do surgimento da nação, entidade percebida como atemporal mas cujo sentido a História segue alterando:

O espaço é sempre representado como um circuito fechado sobre si mesmo, um país sendo composto de vasos não comunicantes. A nação rompe com o isolamento local. Os homens que viviam marcados pela realidade de seus *paeses*, de suas províncias, são integrados a uma entidade que os transcende. O camponês, o operário, o cidadão deixam de se definir pela sua territorialidade imediata para se transformarem em francês, inglês ou alemão. Nesse sentido, a formação da nação pode ser lida como um processo de desenraizamento. A cultura nacional pressupõe um grau de desterritorialização, liberando os indivíduos do peso das tradições geograficamente enraizadas. (ORTIZ, 1994, p. 44-45).

Durkheim era um pessimista. Olhava em volta e tudo o que via era a erosão, pelos sucessivos impactos da revolução, da industrialização e da secularização, daquilo que o homem europeu ocidental do século XIX entendia como “o seu papel”. Tornado ignorante dele, sua saída então já era a excessiva individualização: nela, o sociólogo enxergava as causas tanto das correntes suicidárias quanto de outras manifestações de desorganização e alienação. Ou, como Robert A. Nisbet escreve em *The sociological tradition* [1966]: “O que de fato é característico do nosso desenvolvimento, Durkheim sugeriu, é que ele sucessivamente destruiu todos os contextos sociais estabelecidos” (p. 300). Em troca, nada teria sido criado para substituí-los. Pode-se argumentar, com Ortiz, que houve, sim, uma rápida substituição, das referências locais pelas nacionais – e logo destas pelas transnacionais (como é o caso, por exemplo, da União Européia). Entretanto, isso não muda o fundamental: a anomia paradoxalmente tornou-se a regra.

## 2.4

### Anomia e pós-modernidade

Se a cultura nacional marcava um rompimento com aquela que Marx dizia<sup>14</sup> oprimir como um pesadelo o cérebro dos vivos, uma nova cultura mundializada marca também o surgimento de novos tipos de pesadelo, no qual o desenraizamento e a desterritorialização, bem como a crescente competitividade ritualizada como um culto à vaca sagrada do “mercado auto-regulável”, desempenham papel muito importante. No âmbito da cultura, mais especificamente, o período marca o surgimento da modernidade, logo superada por uma pós-modernidade. No capítulo intitulado “Modernismo e pós-modernismo” de *Era do Vazio*, Gilles Lipovetsky busca, precisamente, estabelecer um marco visível neste terreno pantanoso: quando ou onde, afinal, terminou um e começou o outro?

O modernismo, Lipovetsky qualifica como “uma cultura radicalmente individualista e extremista, no fundo suicidária, que afirma a inovação como único valor” (p. 78), uma cultura na qual, “pela primeira vez na história, o ser individual, igual a qualquer outro, é percebido e se percebe como fim último, se concebe isoladamente e conquista o direito à livre disposição de si próprio, que constitui o fermento do modernismo” (p. 87). E do suicídio, não posso me furtar a acrescentar. O pós-modernismo, por sua vez, é visto por Lipovetsky como “prolongamento e generalização de uma das suas tendências constitutivas (*do modernismo*), o processo de personalização, e correlativamente pela redução progressiva de sua outra tendência, o processo disciplinar” (p. 106). O que apenas torna a opção da morte voluntária ainda mais presente: sem conseguir estabelecer vínculos com uma sociedade em constante mudança, isolado, o indivíduo contempla tanto uma vida quanto uma morte em aberto, ambos esvaziados de sentido.

Do mesmo modo que a arte moderna prolonga a revolução democrática, prolonga também, a despeito de seu caráter subversivo, uma cultura individualista já presente aqui e além em numerosos comportamentos da segunda metade do século

---

<sup>14</sup> Cf. p. 44 .

XIX e começos do século XX: citemos, sem ordem, a busca do bem-estar e dos gozos materiais já assinalada por Tocqueville, a multiplicação dos “casamentos de inclinação” decididos por amor, o gosto nascente pelo desporto, a esbelteza e as danças novas, a emergência de uma moda vestimentar acelerada, mas também o aumento do suicídio e a diminuição das violências interindividuais. O modernismo artístico não introduz uma ruptura absoluta na cultura; completa, na febre revolucionária, a lógica do mundo individualista. (LIPOVETSKY, 1983, p. 83).

Neste mundo onde, para recitar Marx via Marshall Berman, tudo o que é sólido desmancha no ar, o homem enfrenta contínuas experiências de ruptura de equilíbrio – pessoais, familiares, financeiras, sociais, geográficas. Sua sensação de desarraigamento se dá não apenas entre país e país, mas dentro do espaço mesmo daquilo que outrora ele entendia como “sua cidade”. Perdido em megalópoles cada vez maiores, o indivíduo olha em volta e tudo o que enxerga é anomia; literal e metaforicamente, ele perdeu os pontos de referência. Está mais exposto que nunca à tentação da morte voluntária do terceiro tipo, tal como isolado por Durkheim. Não deixa de ser ironia perversa da História que contribua para a percepção de anomia geral a espetacular visibilidade do suicídio do segundo tipo, o altruísta, praticado em nome de uma causa além da vida, o Islã, no 11 de setembro de 2001.

O gigantismo das cidades e das malhas físicas de comunicação gera outra idéia interessante na tentativa de conceituação de uma pós-modernidade, a de não-lugares. Para Marc Augé, eles são (mais uma) fonte geradora de perdição porque, como escreve em *Não-lugares – Introdução a uma antropologia da supermodernidade*, “são tanto as instalações necessárias à circulação acelerada das pessoas e bens (vias expressas, trevos rodoviários, aeroportos) quanto os próprios meios de transporte ou os grandes centros comerciais, ou ainda os campos de trânsito prolongado onde são estacionados os refugiados do planeta” (2004, p. 36). Nesses lugares, ou melhor, nesses não-lugares, o homem não mais se reconhece. Jogado no mundo sem regras ou norte, a tentação de partir para outro não-lugar aumenta.

Volta e meia, ainda que discretamente, alguma notícia menciona alguém que decidiu pular de um viaduto ou abraçar um trilho eletrificado. Em 2004, uma pequena nota publicada no jornal “Folha de S. Paulo” anunciava o propósito da empresa mantenedora do metrô da capital paulista de instalar portas de material

transparente nas plataformas das estações a fim de prevenir suicídios. Como ocorre na mais moderna linha do metrô de Paris, a 14, que liga a Madeleine à Bibliothèque François Mitterrand, as portas nas plataformas só se abrem quando os trens estão parados com suas próprias portas abertas nas estações. Naturalmente, tal tipo de cuidado não seria necessário se a idéia de se matar sob a terra não passasse pela cabeça de nenhum habitante das megalópoles.

A análise que Fredric Jameson faz da arquitetura de um hotel em Los Angeles, o Westin Bonaventure, projetado pelo arquiteto John Portman, , no capítulo primeiro, “A lógica cultural do capitalismo tardio”, de *Pós-modernismo*, fornece mais um tijolinho teórico para a construção de um panorama anômico e, logo, suicidário. O prédio se propõe, qual outras obras pós-modernas, um “espaço total”: quatro torres rigorosamente simétricas, entradas da rua discretas, elevadores panorâmicos voltados para dentro, integração interna com um *shopping center* – e sugere ao crítico cultural americano “uma experiência brutal de desorientação, algo como a vingança desse espaço contra os que ainda tentam andar nele” (p. 70).

(...) Essa última mutação do espaço – o hiperespaço pós-modernista – finalmente conseguiu ultrapassar a capacidade do corpo humano de se localizar, de organizar perceptivamente o espaço circundante e mapear cognitivamente sua posição em um mundo exterior mapeável. Pode-se sugerir agora que esse ponto de disjunção alarmante entre o corpo e o ambiente construído – que está para o choque inicial do modernismo assim como a velocidade da nave espacial está para a do automóvel – seja visto como um símbolo e um análogo daquele dilema ainda mais agudo que é o da incapacidade de nossas mentes, pelo menos no presente, de mapear a enorme rede global e multinacional de comunicação descentrada em que nos encontramos presos como sujeitos individuais. (JAMESON, 2002, p. 70-71).

Talvez não seja, uma vez mais, o caso de vivermos a simples destruição dos contextos (sociais, arquitetônicos, espaciais, mentais etc.) estabelecidos e sim da sua acelerada substituição por novos padrões criados a gosto do capitalismo mundializado. Ortiz exemplifica com o espelhamento, na miscelânea internacional de seus empregados, da irrelevância nacional das corporações e do desenraizamento de seus produtos. Isto criaria em seu ventre a noção de “sistema de valores universais”, capaz de dar conta de unidades de produção tanto nos

EUA quanto na Indonésia. “Ela soldaria seus membros como consciência coletiva de tipo durkheimiana, moral condizente com a eficácia global e, claro salvadora dos homens”, escreve Ortiz (p. 154). Estaríamos, hoje, sendo ressocializados segundo esta nova concepção.

## 2.5

### A reabilitação da comunidade

Tendo-se isso em mente, torna-se menos estranho que nunca se tenha falado tanto em comunidade, espécie de unidade-padrão da vida social na Idade Média. A reabilitação desta idéia, no entanto, nada tem de pós-moderna. Ela remonta ao início do século XIX quando começou a haver, por parte dos estudiosos da vida em sociedade (talvez não seja acurado chamá-los, naquele momento, de sociólogos), uma reação à exaltação dos iluministas ao contrato social. Na visão destes, a nova sociedade racional deveria ser, por definição, o oposto da sociedade tradicional. Assim, ela seria baseada no homem não como artesão, fiel ou camponês e sim como homem “natural”. Segundo Nisbet, ela “deveria ser concebida como um tecido de relacionamentos específicos e voluntários em que os homens livre e racionalmente entram uns com os outros” (p. 49). Para os críticos dos iluministas, porém, o contrato não fazia sentido como mera comunhão de interesses porque também eles se relacionavam a algo externo, que lhes dava valor – a comunidade.

Tomando o partido da segunda no embate *societas versus communitas*, Auguste Comte, por exemplo, via a restauração da comunidade como um problema de urgência moral. Não tão conservador, embora compartilhando com o pai do Positivismo alguns pontos de vista, Durkheim lembrava a origem comunal da própria concepção humana de universo e ressaltava que tudo aquilo que se eleva acima do nível do fisiológico é social, ou seja, humano.

Em Durkheim, nós achamos a idéia de comunidade usada não somente substantivamente, como em Le Play, não somente tipologicamente, como em Tönnies, mas também metodologicamente. Isto é, nas mãos de Durkheim a comunidade se torna uma moldura de análise dentro da qual questões como moralidade, lei, contrato, religião e mesmo a



natureza da mente humana ganham novas dimensões de entendimento. (NISBET, 2004, p. 82).<sup>15</sup>

O primado da comunidade tem conseqüências interessantes em todo o trabalho de Durkheim, inclusive na relação estabelecida entre os tipos de suicídio e a vida social, em particular o anômico. Antes mesmo de escrever *O suicídio*, ele já mencionara o tema da morte voluntária em *Da divisão do trabalho social* [1893] por sua relação com períodos de desintegração social. Isto se dá porque, segundo Nisbet, a anomia durkheimiana é, em síntese, uma quebra na comunidade moral exatamente como o egoísmo é uma quebra na comunidade social.

Logo, o seu apreço pelo sentido tradicional de comunidade permite-lhe ter uma compreensão mais profunda do fenômeno religioso, encarado pelos iluministas e por seus sucessores utilitaristas como mera credice. Durkheim percebia que havia algo de eterno na religião, ou melhor, que o religioso-sagrado era uma ferramenta importante para o entendimento de manifestações sociais claramente não-religiosas. Em *As formas elementares da vida religiosa* [1921], escreveu que “o sentimento unânime de crentes de todos os tempos não pode ser ilusório”.

O respeito agnóstico devotado por Durkheim à questão fez, inclusive, que ele entendesse a própria pressão social, justamente aquela que recrimina ou incita ao suicídio, como sagrada. Neste ponto, ele se aproximava de Alexis de Tocqueville, que, no segundo volume de *Da democracia na América* [1840], escreveu:

Nos Estados Unidos, a maioria encarrega-se de fornecer aos indivíduos um completo elenco de opiniões já prontas, dispensando-os da obrigação de as formularem por conta própria. Grande é o número que existe de teorias em matéria de filosofia, moral e política, que cada um adota sem exame e só pela fé do público. E se olharmos bem, de perto, veremos que a própria religião ali reina menos como doutrina revelada do que como opinião comum. Sei que as leis políticas dos americanos são feitas para que a maioria governe soberanamente a sociedade, o que aumenta bastante o domínio que ela naturalmente exerce sobre a inteligência. Pois, nada mais

---

<sup>15</sup> In Durkheim we find the idea of community used not merely substantively, as in Le Play, not merely typologically, as in Tönnies, but also methodologically. That is, in Durkheim's hands community becomes a framework of analysis within such matters as morality, law, contract, religion, and even the nature of the human mind are given new dimensions of understanding.

familiar ao homem do que reconhecer uma sabedoria superior naquele que o oprime. (TOCQUEVILLE, 1998, p. 183-184).

A confluência de religião e opinião comum, de sagrado e de profano, compartilhada pelos membros da reação ao utilitarismo do Iluminismo, de Comte e Tocqueville em diante, encontra outro pensador importante em Georg Simmel. Ele comunga da idéia de Durkheim de que o comportamento religioso não está presente apenas em assuntos religiosos, mas também, por exemplo, no amor de um filho por seus pais, no de um patriota por seu país (o que, podemos concluir, abarca a devoção dos camicases por Hiroíto, por exemplo) ou no de um cosmopolita pela Humanidade inteira – “naturezas religiosas sem uma religião”. Simmel acredita que sem esse sentimento a sociedade tal como a conhecemos nem mesmo conseguiria existir, pois a fé num indivíduo ou na coletividade é um dos mais poderosos fatores de coesão social. Simmel sintetiza este sentimento na palavra “piedade”, cujo sentido parece abarcar, qual o *rahamin* hebraico, justiça e bondade.

Esta moldura mental emocional em particular pode talvez, falando de maneira geral, ser definida como *piedade*. Piedade é uma emoção da alma que se torna religião quando quer que se projete em formas específicas. Aqui, deve ser notado que *pietas* significa a atitude pia diante tanto do homem quanto de Deus. Piedade, que é religiosidade em um estado quase fluido, não vai necessariamente coalescer numa forma estável de comportamento em face dos deuses; i.e., numa religião. (*apud* NISBET, *ibidem*, p. 262-263).<sup>16</sup>

Recapitulando: de acordo com Durkheim, todo suicida mantém uma relação com sua sociedade – “simplesmente comunidade escrita por extenso”, nas suas palavras – mesmo quando seu gesto à primeira vista parece afastar-se dela ou até mesmo renegá-la. Segundo o sociólogo, o suicida de tipo egoísta não está integrado suficientemente à sociedade. O altruísta, ao contrário, está integrado demais a ela (seja religiosa, doméstica ou politicamente). E o anônimo já não a reconhece como sua. É razoável, portanto, supor que sendo os meios de

---

<sup>16</sup> This particular emotional frame of mind can perhaps, generally speaking, be defined as *piety*. Piety is an emotion of the soul which turns into religion whenever it projects itself into specific forms. Here it should be noted that *pietas* means the pious attitude towards both man and God. Piety, which is religiosity in a quasi-fluid state, will not necessarily have to coalesce into a stable form of behavior vis-à-vis the gods; i.e., into religion.

comunicação importantes fatores de integração social, a sua análise no presente nos revele algo semelhante ao que observou Durkheim ao fim do século XIX.

Afinal, em que pesem terem se passado 109 anos desde a publicação de *O suicídio*, uma das características apontadas para a taxa social de mortes voluntárias é justamente a sua regularidade com viés de alta, para usarmos o jargão econômico. Além da ênfase dada por Durkheim ao papel que a urbanização desempenha sobre o número de suicídios, seja diretamente, pela correspondência entre grandes cidades abastadas e grandes taxas, seja indiretamente, pelo aumento, nelas, da interação social que induz à decisão de se matar, há um ponto do seu trabalho que me parece particularmente relevante para o estabelecimento de uma relação entre a imprensa e o suicídio: é o seu próprio uso da palavra contágio.

Durkheim chega a afirmar que “o suicídio é eminentemente contagioso” (p. 90) ou “não há dúvida que a idéia de suicídio se transmite por contágio” (p. 140), além de batizar um capítulo de *O suicídio* como “A imitação”. Como sempre, antes de dar nome às coisas, ele gosta de precisá-las o máximo possível, “fixar o uso das palavras”, como diz, pois sabe que não raro terá de separá-las de seu significado corriqueiro ou isolar uma de suas acepções – e não pretende ser mal-interpretado pelos leitores. Portanto, quando se refere a “contágio” ou “imitação”, Durkheim não está, é óbvio, sugerindo a existência de um vírus do suicídio ou que as pessoas se matem apenas para imitar as outras, mas que a psicologia individual é suscetível a influências exatamente por estar inserida num contexto social. O contágio é metafórico. Em outras palavras: os indivíduos preenchem tendências.

Entre os exemplos franceses por ele arrolados deste tipo de manifestação está o caso de 15 inválidos que, em 1772, se enforcaram em pouco tempo num mesmo gancho colocado num corredor escuro de hospital (retirado o gancho, a mortandade cessou) e o dos sentinelas que sucessivamente estouraram os miolos com suas armas numa mesma guarita do acampamento militar de Boulogne (queimada a guarita, a mortandade cessou). Se o contágio ou a imitação se dá entre indivíduos sem parentesco, embora circunstancialmente próximos, haverá de se dar também entre indivíduos ligados pela hereditariedade. Aqui, mais uma vez, cabe frisar que Durkheim não está a sugerir que exista um gene do suicídio. Ao contrário, o nexosangüíneo é visto como acidental, secundário, até porque o *modus operandi* também tende a se repetir dentro das famílias, o que ridiculariza

qualquer tentação de se achar que o suposto gene suicida sugere até um método. O principal fator, portanto, continua sendo a imitação, na acepção durkheimiana.

Muitas vezes, nas famílias em que se observam fatos reiterados de suicídio, estes se reproduzem de maneira quase idêntica. Além de ocorrerem na mesma idade, são executados da mesma maneira. Aqui o enforcamento é privilegiado, ali a asfixia ou a queda de lugar alto. Em um caso citado com frequência, a semelhança vai ainda mais longe: uma mesma arma serviu a uma família inteira, e com muitos anos de intervalo. Pretendeu-se ver nessas semelhanças uma prova em favor da hereditariedade. (*ibidem*, p. 91).

Durkheim então insiste na desqualificação (cf. p. 24) do suicídio vesânico, isto é, do suicídio como decorrência “natural” da loucura, da alienação mental:

No entanto, se há boas razões para não considerar o suicídio uma entidade psicológica distinta, é muito mais difícil admitir que haja uma tendência ao suicídio por enforcamento ou por pistola! Esses fatos não demonstrariam antes o quanto é grande a influência contagiosa exercida sobre o espírito dos sobreviventes pelos suicídios que já ensanguentaram a história de sua família? Pois é preciso que essas lembranças os obsem e os persigam para determiná-los a reproduzir, com fidelidade tão exata, o ato de seus antecessores. (*ibidem*, p. 91).

Impossível não lembrar das palavras de Marx no começo de *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* [1852], quando explica que os homens, conquanto façam sua própria história, fazem-na não a seu bel prazer e sim sob as circunstâncias que lhes foram legadas pelo passado. “A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos”, escreve. Para Marx, justamente quando estão – ou parecem estar – empenhados numa crise revolucionária, na revolução de si mesmos e das coisas, “os homens conjuram ansiosamente em seu auxílio os espíritos do passado, tomando-lhes emprestado os nomes, os gritos de guerra e as roupagens, a fim de apresentar-se nesta linguagem emprestada” (p. 327).

A fidelidade familiar às vezes não está nem no *modus operandi*, mas em algum outro detalhe do suicídio, numa “linguagem emprestada”. A atriz Margaux Hemingway, por exemplo, matou-se com uma superdose do barbitúrico Klonopin aos 41 anos, em 2 de julho de 1996. Trinta e cinco anos antes, exatamente, a 2 de

julho de 1961, seu avô, o escritor Ernest Hemingway matou-se, a dias do seu 62º aniversário, disparando sua espingarda de dois canos contra a cabeça.

Sobre Hemingway, Hunter S. Thompson escreveu, para a revista *National Observer* de 25 de maio de 1964, um texto que terminava com a seguinte frase: “Então, finalmente, e pelo que ele deve ter achado ser a melhor das razões, ele terminou tudo com uma espingarda de caça” (2004, p. 151). Outras três pessoas da família do escritor cometeram suicídio: a irmã, o irmão e o pai de Ernest.

## 2.6

### Dois casos clássicos: Pavese e Levi

Recorro, neste ponto, a dois casos clássicos de contágio – sempre tendo em mente a acepção durkheimiana do termo – posteriores a *O suicídio*. Ambos dizem respeito a dois dos maiores escritores italianos do século passado ou, mais especificamente, dois dos maiores escritores piemonteses do século passado: Cesare Pavese e Primo Levi. À primeira vista, suas mortes voluntárias, ambas consumadas em Turim, respectivamente, em 1950 e 1987, se nos afiguram como expressões isoladas da vida atormentada de homens que ou desde sempre contemplaram o suicídio (“Não falta a ninguém uma boa razão para o suicídio”, é uma das frases de juventude de Pavese) ou perderam a fé mesmo sobrevivendo a uma situação-limite (Levi passou um ano prisioneiro no campo de extermínio de Auschwitz, durante a Segunda Guerra Mundial). Suas mortes, no entanto, têm antecedentes históricos e pessoais que parecem confirmar as conjecturas de Durkheim.

Pavese nasceu em Santo Stefano Belbo, a 9 de setembro de 1908. A impossibilidade de escrever livremente sob o governo de Mussolini (no poder desde 1922) transformou-o no mais importantes tradutor e divulgador da literatura americana moderna na Itália das décadas de 30 e de 40, sendo o responsável pela apresentação a seus compatriotas das obras de, entre outros, Herman Melville, Ernest Hemingway, William Faulkner, John Steinbeck e Sherwood Anderson. Passou um ano (1935-1936) desterrado em Brancaleone, na Calábria, por conta de suas atividades antifascistas. Quando saiu, descobriu que a mulher amada casara-se com outro. Nos três anos finais da Segunda Guerra (1942-1945), viveu entre os *partigiani* em luta contra os fascistas italianos e os nazistas alemães nas

montanhas do Piemonte. Mais tarde, rompeu com o Partido Comunista Italiano e deprimiu-se com seguidas decepções amorosas.

A 26 de agosto de 1950, portanto a poucos dias de seus 48 anos e logo após haver recebido o prêmio Strega, a maior honraria literária da Itália de seu tempo, ele ingeriu uma dose fatal de 16 cápsulas de barbitúrico no quarto do Hotel Roma, em Turim. Uma semana antes, na última anotação de seus diários, publicados postumamente sob o título *O ofício de viver*, despediu-se: “Sem palavras. Um ato. Não vou escrever mais.”

Num artigo sobre Pavese escrito para a *Revue des études italiennes*, em 1966, e posteriormente incluída na sua coletânea *Por que ler os clássicos*, seu compatriota Italo Calvino relacionou o romance *A lua e as fogueiras*, publicado em 1950, com a morte do seu autor. No livro, o narrador sem nome (“eu”) retorna dos EUA, aonde foi ganhar a vida, a fim de conhecer e reconhecer sua terra natal – apenas para sentir-se, uma vez mais, excluído. Calvino aponta a exclusão como o tema lírico dominante de Pavese e que, sendo o romance sua obra mais autobiográfica, o mais cheio de “signos emblemáticos”:

O pesado fundo fatalista de Pavese é ideológico só como ponto de chegada. A zona cheia de colinas do Baixo Piemonte onde ele nasceu (“a Langa”) é famosa não só pelos vinhos e trufas, mas também pelas crises de desespero que golpeiam endemicamente as famílias camponesas. Pode-se dizer que não há semana em que os jornais de Turim não noticiem que um agricultor se enforcou ou se jogou no poço, ou então (como no episódio que está no centro desse romance) pôs fogo na casa, dentro da qual estavam ele mesmo, os animais e a família. (CALVINO, 2004, p. 274).

Se Pavese não se matou pelo fogo, mas nasceu numa região do Piemonte com alta taxa social de suicídios, seu conterrâneo Primo Levi seguiu fielmente a cartilha familiar. Levi nasceu em Turim mesmo, a 31 de julho de 1919. Apesar de judeu, conseguiu formar-se em Química em 1941, já na quadra final do governo fascista e anti-semita de Mussolini. Tal qual Pavese, decidiu juntar-se aos *partigiani* nas montanhas para combater os alemães que ocuparam o seu país quando do colapso do regime do Duce. Foi preso e despachado para Auschwitz, onde sobreviveu por um ano (1944-1945) graças à sua utilidade como químico.

A experiência despertou-lhe a necessidade de se expressar literariamente em memórias, romances e poemas. Sua temporada no inferno rendeu, por

exemplo, *É isto um homem?* [1947] e o périplo de volta a casa que se seguiu à libertação do campo de extermínio pelo Exército Vermelho deu em *A trégua* [1963] – ambos os livros publicados pela editora Einaudi, na qual trabalhou Pavese. Toda a família de Levi sobreviveu à guerra e, por ocasião do suicídio, sua mãe, Ester, ainda estava viva, aos 92 anos, embora padecendo de câncer. Ela estava com uma enfermeira noutra parte do mesmo apartamento quando o escritor se matou.

Em 11 de abril de 1987, um sábado de Páscoa, aproximadamente às 10h05m, Levi pulou pelo vão da escada do prédio onde residia, no número 75 do Corso Re Umberto, em Turim: três andares, 15 metros de queda, morte instantânea ao lado do elevador. Feitos os exames, tomados os depoimentos, só quase dois meses depois foi declarado oficialmente que Levi se matou. Apesar disso, e contrariamente ao que aconteceu com Barthes, espalhou-se que o escritor italiano não cometera suicídio e sim que tão-somente caíra da escada. Serviam de argumento a essa corrente a passagem de Levi por Auschwitz<sup>17</sup> e a inexistência de uma carta de despedida ou algo assim, diferentemente de, por exemplo, Pavese, que rabiscou suas desculpas na primeira página de um exemplar de seu *Diálogos com Leucò*.

À parte, porém, a depressão relatada em Levi por conta da doença da mãe; de sua própria doença (ele recentemente operara um câncer na próstata); e as frases de sua mulher, Lucia, ao chegar ao prédio da família (“Eu temia, todo mundo temia... Primo estava cansado da vida. Nós fizemos o que podíamos para nunca deixá-lo só, nunca. Apenas um momento foi o bastante”, citou o jornal milanês *Corriere della Sera*, que intitulou melodramaticamente sua reportagem como “Esmagado pelo fantasma do campo”), há um ponto definitivo a favor da conclusão do laudo da polícia. Em 25 de julho de 1888, seu avô paterno, Michele Levi, se matou pulando de uma janela no terceiro andar de um prédio em Turim. Tinha 40 anos, contra os 67 de seu neto quando este repetiu seu gesto. Quaisquer que tenham sido os motivos de Primo, fantasmas do passado ou mazelas do presente, os de Michele eram bem claros: ele acabara de fugir da cidade de Bene

---

<sup>17</sup> Embora possa soar incongruente sobreviver a Auschwitz ou a outro campo de concentração para se matar mais tarde, não são incomuns suicídios nestas circunstâncias. Sobreviventes do Holocausto, o psicólogo austríaco Bruno Bettelheim (1903-1990) e o poeta romeno Paul Celan (1920-1970) também se mataram.

Vagienna, onde morava, depois que o seu banco faliu e enfureceu a população local.

No epílogo de sua minuciosa biografia de Primo Levi, publicada em 2002, o jornalista inglês Ian Thomson buscou repercutir o que a Itália de 1987 disse após o suicídio de um de seus maiores escritores. Ele menciona todas as hipóteses razoáveis para a decisão (a doença da mãe, o próprio sofrimento físico, a crescente perda de memória e “a explicação romântica”, Auschwitz) e também algumas das hipóteses desarrazoadas (mania de perseguição, neo-fascistas ameaçando-lhe com armas etc.). Thomson registra como “a mais bizarra” a do escritor siciliano Gesualdo Bufalino. Dias antes do suicídio de Levi, a rede estatal RAI exibira tarde da noite *O inquilino* [1976], de Roman Polanski, no qual um judeu franco-polonês (o próprio diretor interpreta Trelkovsky) pula para a morte de um terceiro andar em Paris. Para Bufalino, autor de *O disseminador da peste*, Levi fora “emocionalmente contagiado” pelo filme (citado por Thomson).<sup>18</sup>

O jornalista recolhe depoimentos que falam de uma depressão ao mesmo tempo mais arraigada e mais difusa, como os do livreiro Angelo Pezzana (“Primo não se matou por causa da sua mãe ou de Auschwitz: foi algo profundamente dentro dele”); de Luciana Nissim, amiga de Levi que, como ele, sobreviveu a Auschwitz (“Primo estava fora de si com a desgraça, nenhuma quantidade de amor de outras pessoas poderiam tê-lo salvo”); e de Anna Maria, irmã caçula de Levi (“Não foi nada, absolutamente nada”). A partir deles, Thomson escreve:

Há sempre dois suicídios: o real e o que as pessoas acham que conhecem. Através dos anos, foram feitas estridentes proclamações públicas de que Primo Levi na verdade não se matou. Subjacentes a essas tentativas de eximi-lo da “auto-assassinato” está a crença de que um grande e corajoso homem não poderia fazer tal coisa. Mas tais homens a fazem, bastante freqüentemente. (THOMSON, 2003, p. 542).<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> O protagonista do *thriller* psicológico de Polanski, por seu turno, aluga o apartamento onde a antiga inquilina cometeu suicídio e passa a acreditar que o senhorio e os vizinhos – numa conspiração aparentada à de um filme anterior do cineasta, *O bebê de Rosemary* (1968) – querem transformá-lo na ocupante anterior. Quando pula, então, aliás, quando pula duas vezes, pois na primeira quebra apenas a perna, Trelkovsky está vestido de mulher, num toque de humor negro.

<sup>19</sup> There are always two suicides – the real one, and the one people think they know about. Over the years strident public claims have been made that Levi did not in fact kill himself. Underlying these attempts to exonerate him from ‘self-murder’ is the belief that a great and courageous man could not have done such a thing. But such men do, often enough.



Por fidelidade ao ideário racionalista da imprensa, Thomson não acredita na existência de suicídios de caso pensado. O de Levi teria sido, senão a consequência da loucura rasgada, o efeito de uma perturbação psicológica grave.

Em 1967, Levi escreveu sobre o poeta piemontês Cesare Pavese: “Ninguém ainda foi capaz de penetrar na razão e nas raízes do seu suicídio.” E o mesmo deve ser dito de Levi. Seu suicídio foi provocado por sua depressão clínica, que era composta por uma complexa teia de fatores. (*ibidem*, p. 543).<sup>20</sup>

Durkheim imaginava ter descartado a doença mental como explicação automática para as mortes voluntárias. Como veremos adiante, esta associação persiste ainda hoje porque tem raízes profundas. Na “complexa teia de fatores” mencionada por Thomson, contudo, não haveria espaço para uma combinação dos suicídios tal como tipificados pelo sociólogo francês? Porque, ao mesmo tempo em que se matou devido à sua extremada sensibilidade de escritor (egoísta), Levi também tirou a própria vida por experimentar o horror das iminentes perdas de referência (anômico), consubstanciadas pela doença fatal da mãe ou pela sua própria. Tão integrado à vida familiar, ele talvez não tolerasse a idéia da separação.

## 2.7

### O único problema filosófico sério

Se *O suicídio*, de Durkheim, é o livro canônico sobre o tema no âmbito da sociologia, *O mito de Sísifo* [1942] é o seu similar na área da filosofia. O ponto de partida de Albert Camus é a noção de Absurdo, que permeia todas as suas obras, ensaísticas e ficcionais, como o romance *O estrangeiro*, publicado no mesmo ano de *O mito de Sísifo* e da peça *Calígula* (“os três absurdos”, segundo Camus).

O Absurdo camusiano se manifesta no homem que toma consciência da morte e percebe-se livre num universo indiferente. É o caso tanto do despótico imperador romano quando de Meursault, o *pied noir* que mata um árabe sem saber por quê. É o caso, ainda, do personagem da mitologia greco-romana que, por sua

---

<sup>20</sup> In 1967 Levi had written of the Piedmontese poet Cesare Pavese: “Nobody has yet been able to penetrate the reason and the roots of his suicide.” And the same must be said of Levi. His suicide was provoked by his clinical depression, which was compounded by a complex web of factors.

indiscricção, é condenado pelos deuses a rolar uma enorme pedra montanha acima para todo o sempre: cada vez que chega ao topo, ela rola encosta abaixo e ele recomeça o seu trabalho. Tarefa que Sísifo executa conformadamente.

Porque, para Camus, o Absurdo só se completa se o homem não fugir dele, se matando. Ter consciência da própria mortalidade, do Outro, da ausência de normas sociais dadas *a priori*, de significados redentores e da inexistência de Deus joga o homem num mundo inteiramente anômico, sem regras ou sentido. Sua liberdade, porém, se não se reafirma nem pela dissipação hedonista nem pela recusa a vivê-lo e sim pela aceitação responsável do Absurdo. Talvez não haja melhor síntese deste paradoxo do que o título de um de seus romances, *A morte feliz*, espécie de rascunho para *O estrangeiro* publicado postumamente, em 1970. Para fisgar o leitor sem desmerecer a complexidade do tema, Camus abre *O mito de Sísifo* com aquele que é o mais famoso conjunto de frases sobre o suicídio:

Só há um problema filosófico verdadeiramente sério: é o suicídio. Julgar se a vida merece ou não ser vivida, é responder a uma questão fundamental da filosofia. O resto, se o mundo tem três dimensões, se o espírito tem nove ou doze categorias, vem depois. São apenas jogos; primeiro é necessário responder. E, se é verdade, tal como Nietzsche o quer, que um filósofo, para ser estimável, deve dar o exemplo, avalia-se a importância desta resposta, visto que ela vai preceder o gesto definitivo. São evidências sensíveis ao coração, mas é preciso aprofundá-las para as tornar clara ao espírito. (CAMUS, s/d, p. 13).

Com estas palavras, Camus de certa forma concorda com Durkheim, que dedicou ao suicídio o melhor de seus esforços para estabelecer a sociologia como uma área autônoma do conhecimento<sup>21</sup>: não existe, para ambos, assunto mais urgente. Quase meio século depois da publicação de *O suicídio*, então, Camus empreende a sua própria investigação sobre a morte voluntária, sempre tendo como referência seus vínculos ao Absurdo. Aborda o suicídio filosófico; vê em Don Juan o exemplo do homem absurdo; evoca Kirilov, de *Os possessos*, de

---

<sup>21</sup> Nem todos concordam com isso. Para Nisbet, por exemplo, “o primeiro trabalho genuinamente de sociologia do século” (XIX) é *As classes trabalhadoras européias*, de Frédéric Le Play, publicado em 1869: “*O suicídio*, de Durkheim, é comumente encarado como o primeiro trabalho ‘científico’ na sociologia, mas em nada diminui o seu feito observar que foi nos estudos de Le Play sobre tipos de família e comunidade na Europa que se encontrou bem mais cedo (...) um trabalho que combina observação empírica e inferência crucial – e fazê-lo reconhecidamente dentro dos critérios da ciência.” (*op. cit.*; p. 61)

Dostoiévski, engenheiro que se mata proclamando: “Matar-me-ei para afirmar a minha insubordinação, a minha nova e terrível liberdade.”

Por fim, o filósofo francês retorna ao personagem mitológico que batiza seu ensaio para, depois de admitir as razões do suicídio, numa reviravolta abrupta, sentir a necessidade de uma conclusão encorajadora: “A própria luta para atingir os píncaros basta para encher um coração de homem. É preciso imaginar Sísifo feliz” (p. 152). Aqui pode-se, mais uma vez, pensar em Durkheim, prescrevendo um objetivo externo ao homem para tornar a sua vida suportável. Barthes, numa polêmica<sup>22</sup> travada com Camus em 1955 por ocasião de uma reedição de *A peste* [1947], não perdoou-lhe a artificialidade da solução *deus ex machina*: “Assim como em *O mito de Sísifo*, do mesmo Camus, o ponto extremo da lucidez coincide com o ponto inicial da salvação da alma (terrestre)” (BARTHES, 2005, p. 50).”

Antes de imaginar Sísifo feliz, porém, num capítulo intitulado “A liberdade absurda”, Camus poeticamente antagoniza a integração ao mundo – mais até do que à sociedade – e a experiência absurda da solidão – combustível para idéias e atos suicidas. Ele diz, em outras palavras, que a fusão no coletivo vacina contra a morte voluntária e, aí, novamente, concorda com Durkheim.

Se eu fosse árvore entre árvores, gato entre os animais, esta vida teria um sentido, ou melhor, este problema não o teria, porque eu faria parte deste mundo. *Seria* este mundo ao qual agora me oponho com toda a minha consciência e toda minha exigência de familiaridade. Esta razão é tão irrisória que me opõe a toda a criação. Não posso negá-la com um risco da minha pena. (*ibidem*, p. 67).

A aceitação do Absurdo fez de Camus um desconfiado até mesmo do termo “existencialista”, sob o qual sempre foi colocado, junto sobretudo com seu ex-amigo Jean-Paul Sartre. A filosofia existencialista reteve este nome porque defendia, diferentemente da tradição metafísica ocidental, que a existência precede a essência, ou seja, que o homem não nasce bom ou mau, mas apenas seus atos dão um sentido à sua existência. Embora tanto Sartre quanto Camus

---

<sup>22</sup> O pano de fundo da polêmica entre um Camus já consagrado e um Barthes ainda em busca de afirmação não é muito lisonjeiro para com o segundo: o autor de *A peste* acabara de sair do Partido Comunista Francês e o que viria a escrever *Fragments de um discurso amoroso* fazia, ainda inebriado pelas certezas do centralismo democrático, o papel de patrulheiro ideológico. A brasileira Leila Perrone-Moisés, aluna e amiga de Barthes, diz, na apresentação de *Inéditos vol. 4 – Política* (2005, XII), que, em sua maturidade, ele se envergonhava do episódio.

enfatassem a responsabilidade decorrente dessa liberdade, o primeiro, até por seu credo comunista, enxergava um sentido na vida enquanto o segundo, até cedo ter-se desiludido com os regimes autoritários de esquerda, não fazia fé em nenhuma transcendência. Daí o seu absurdismo ser uma radicalização do existencialismo.

Décadas depois, do outro lado do Atlântico, suas idéias podem ser entreouvidas em algumas declarações de Woody Allen, cujas comédias agridoces não ocultam um pesado pessimismo. No livro de entrevistas *Woody Allen on Woody Allen* [1993], ele declarou a Stig Björkman que os temas existenciais são “os únicos válidos de se lidar”. Soa como “só há um problema filosófico verdadeiramente sério”. Mais adiante, ainda falando do filme *Crimes e pecados*<sup>23</sup>, Allen afirma: “Eu penso que na melhor das hipóteses o universo é indiferente. Na melhor! Hannah Arendt falou da banalidade do mal. O universo é banal também. E por ser banal, é mau. Não é diabolicamente mau. É mau em sua banalidade” (p. 225).

Se Camus defendia a aceitação do Absurdo, dois quase desconhecidos compatriotas seus pretenderam, num livro polêmico, ajudar o leitor a fugir desse enfrentamento. Em *Suicídio – Modo de usar* [1982], Claude Guillon e Yves Le Bonniec não se restringiram a discutir – e defender – o direito à morte voluntária: foram além, fornecendo uma lista de remédios comuns, disponíveis nas farmácias (inclusive as brasileiras, segundo as orientações do editor local<sup>24</sup>), e em quais dosagens eles garantiriam uma morte em paz. Reclamando um caráter revolucionário para o ato, os autores chegavam a recomendar esta ou aquela solução. O sonífero não-barbitúrico Mandrax, por exemplo, não era aconselhado mesmo se tomadas 20 cápsulas de 250 miligramas. Já o barbitúrico Nembutal era considerado confiável por ter um efeito rápido se consumidos 100 comprimidos de 100 miligramas. Defensores da racionalidade do suicídio e da individualidade do suicida, eles rechaçavam a idéia de que ele poderia advir da imitação social.

---

<sup>23</sup> Segundo Allen, no mesmo livro (p. 209), o personagem do filme chamado Louis Levy, um filósofo que se suicida, não foi inspirado em Primo Levi.

<sup>24</sup> Quando o livro foi publicado no Brasil, dois anos depois, reportagem na primeira página do “Segundo Caderno”, do jornal *O Globo*, assinada por Sheila Kaplan, citava, sem maiores detalhes, a estatística brasileira de suicídios como a oitava mais alta do mundo, segundo a Organização Mundial da Saúde: 17 casos em 100 mil pessoas.

O suicídio se espalha como a peste, as doenças da alma matam de modo tão certo como as outras. A idéia de contágio é simples, tranqüilizante, permite visualizar um fenômeno que seria inexplicável de outra maneira. Além disso, é “científica”. Na verdade, a medicina, até hoje, sabe muito pouca coisa dos mecanismos que ela, por comodismo, reúne num mesmo conceito de contágio. As doenças mais temidas, para não dizer as mais temíveis, como a sífilis, não se transmitem automaticamente. A noção de “portador sadio” relativiza também a parte da fatalidade ligada ao conceito. O “portador sadio” veicula o vírus, transmite-o eventualmente, sem sofrer nenhuma perturbação. Cada um de nós é portador de uma doença ou de centenas delas. Na realidade, a noção de “portador sadio” contradiz largamente a representação corrente da doença. Ela vem primeiramente preencher o vazio de um raciocínio científico incapaz de descrever e muito mais ainda de explicar a doença. (GUILLON e BONNIEC, 1984, p. 22).

Guillon e Le Bonniec escreviam antes da explosão da Aids. Depois dela, para explicar o comportamento anômalo do vírus HIV, a medicina mais uma vez recorreu à idéia do “portador sadio”: a doença só seria despertada ou se ele não recebesse tratamento preventivo ou se ele mantivesse “comportamentos de risco”, como sexo desprotegido, vida sexual promíscua ou seringas compartilhadas. Com a navalha entre os dentes, o soropositivo Cazuzza cantou “o meu prazer/ agora é risco de vida/ meu sex and drugs não tem nenhum rock’n’roll/ vou pagar a conta do analista/ Pra nunca mais ter que saber quem sou eu” em *Ideologia* [1988]. Protestava ironicamente porque a ciência se comportava quase como se o problema com o HIV não fosse a sua existência e a sua letalidade, mas a moral do portador. Este teria uma cota de risco; se a ultrapassasse, estaria morto.