

**Identidades encanecidas entre Simone de Beauvoir, Gilberto Freyre,
Edgar Morin, Samuel Beckett, Nancy Huston e J.M Coetzee**

**Gray haired identities among Simone de Beauvoir, Gilberto Freyre,
Edgar Morin, Samuel Beckett, Nancy Huston and J.M Coetzee**

Gunter Axt¹

Submetido em 24 de junho e aprovado em 15 de julho de 2019.

Resumo: Já se fez a história das mulheres, dos jovens, das crianças, da família... Seria de se esperar que tivéssemos uma elaborada história da velhice. Mas não é o que acontece. Nos documentos primários, produzidos em épocas pretéritas, os velhos são, em geral, incorporados ao conjunto dos adultos e poucos foram os historiadores que se dispuseram a garimpar as informações dispersas para construir uma narrativa da velhice. O clássico de Simone de Beauvoir (1990), originalmente editado em 1970, permanece como a principal investigação sistemática e diacrônica sobre a senescência. Este artigo discute a representação da velhice na história e na literatura, comentando textos de diferentes autores, como Simone de Beauvoir, Gilberto Freyre, Edgar Morin, Samuel Beckett, Nancy Huston e J.M Coetzee.

Palavras-chave: envelhecimento, velhice, Simone de Beauvoir, Gilberto Freyre, Edgar Morin, Samuel Beckett, Nancy Huston e J.M Coetzee.

Abstract: The history of women, young people, children, family has been made ... One would expect that we would have an elaborate history of old age. But it is not what happens. In the primary documents produced in the past, the old are generally incorporated into the group of adults, and few historians have prepared to collect the scattered information to construct a narrative of old age. Simone de Beauvoir's classic (1990), originally edited in 1970, remains the leading systematic and diachronic research on senescence. This article discusses the representation of old age in history and literature, commenting on texts by different authors such as Simone de Beauvoir, Gilberto Freyre, Edgar Morin, Samuel Beckett, Nancy Huston and J.M Coetzee.

Keywords: aging, old age, Simone de Beauvoir, Gilberto Freyre, Edgar Morin, Samuel Beckett, Nancy Huston and J.M Coetzee.

A representação da velhice no Ocidente emerge como uma questão de poder, bordada em torno do ângulo do conflito de gerações, dimensão que não se coloca senão no interior das classes dominantes. Antes do século XIX, os velhos pobres praticamente

não eram mencionados em lugar algum, até porque eram pouco numerosos, já que a longevidade somente era possível entre as camadas abastadas. Sendo, além disso, o exercício do poder público um artefato majoritariamente masculino, a representação em torno do conflito de gerações dificilmente contempla as mulheres: já que seu destino foi ser, historicamente, um objeto erótico na perspectiva masculina, fanadas, tendem a perder o lugar que lhe é socialmente destinado (BEAUVOIR, 1990).

Assim, segundo Beauvoir, que em seu clássico compulsa moralistas antigos e navega pela literatura e antropologia, sobre os velhos não se constituiu uma narrativa mnemônica, porque eles não seriam sujeitos de sua própria História. Isto é, embora individualmente mulheres e homens encanecidos tenham representado papéis ativos, o velho, como categoria social, apenas pontualmente interveio no percurso do mundo. Não sendo um agente da História, sua projeção tenderia a oscilar da forma silente para a reprodução fantasmática de clichês.

Nesse âmbito, a literatura espelha a representação da vida. Captado em sua subjetividade essencial, o velho, segundo Beauvoir, raramente protagoniza uma estória, pois não é um bom herói romântico. Para ele, a sorte já está lançada, os grandes desafios já foram divisados, o erotismo o deixou, o vigor lhe falece, a morte já o habita e a esperança pouco o visita. Os escritores concedem-lhe em geral papéis secundários, pintados de forma sumária e convencional (BEAUVOIR, 1990: 109-197).

Há as exceções que fogem a esta regra. No início do século XVII, Shakespeare imprimiu protagonismo ao velho *Rei Lear*: Assim como, bem antes, em *Édipo em Colona*, a velhice não é empurrada para as fimbrias da condição humana, mas ancorada como verdade capaz de portar uma essência, a partir da qual é possível compreender a própria natureza do Homem. Mas, a partir daí, o olhar de Shakespeare carece de complacência: a idade avançada, cuja tez escancara os implacáveis estragos do tempo, é o território da aberração, do desvario, inspirando e revelando, no limiar, a verdade: não há nada além do trágico abandono do Homem. Dissimulada pela riqueza e pelas honras, a verdade é exposta em toda sua aspereza cáustica pela espoliação que se abate sobre o velho rei, que se descobre em meio a uma vida de mentiras.

Dois séculos mais tarde, Émile Zola retornou ao tema de *Rei Lear*, em dramas sombrios que sublinham a trajetória miserável de velhos pais e avós, cujo destino final é o esbulho, a mendicância, a vitimização pela traição por parte do próprio sangue e a solidão. Numa época em que a velhice ganhava visibilidade crescente na sociedade e era até mesmo valorizada pela burguesia ascendente, o contraste com o destino cruel dos velhos pobres estadeado na obra de Zola ganhava contornos desconcertantes.

O outro lado da moeda aparece em Vitor Hugo, cuja literatura projeta o velho como o poeta, brindado em prestígio e autoridade com a idade. Em perspectiva diametralmente oposta a de Shakespeare, a velhice aqui é aperfeiçoamento do destino do escritor, do poeta, do intelectual, do patriarca. O corpo alquebrado apenas enfatiza o sublime de uma alma que, animada por um coração indomável, alcança a grandeza, superando limitações físicas e realizando façanhas notáveis graças à força moral. A velhice de Hugo jamais é solitária: suas páginas exaltam a íntima ligação do avô com os netos e vertem o perfil de patriarcas capazes de conservar até mesmo a sedução sexual, tamanha sua envergadura espiritual. Ninguém, aliás, antes de Hugo nuançou tanto as afinidades entre a infância e a velhice: no contato entre quem está ainda aquém da condição humana e quem já se elevou a ela se dá a transmissão de valores, de afetos e de memórias fundantes da sociabilidade.

Zola e Hugo percebiam o fenômeno social da velhice que emergia no século XIX e incorporavam-no com olhares distintos. Os séculos transformaram a evidência social da senescência.

Entre os romanos antigos, a expectativa média de vida era de apenas 18 anos. Na Europa do século XVII, a média de vida não ultrapassava os 25 anos! Metade das crianças morria antes de completar um ano de idade. Era raro um adulto passar dos 40 anos. Camponeses de 30 anos eram anciãos enrugados, prostrados, alquebrados. Uma vez incapacitados para o trabalho, dependiam de famílias geralmente muito pobres para sustentá-los, ou recorriam à caridade dos castelos e conventos. Era um mundo de jovens. Quando os pais morriam, os filhos que assumiam o lar costumavam rondar os 14 anos.

Mesmo os reis e os nobres superavam vagamente esta média: quando Carlos V morreu em 1380, aos 42 anos de idade, era considerado um sábio muito idoso. O renascimento da vida urbana a partir do século XIV melhorara as condições da elite, mas

não muito. Entrava-se na vida pública aos 17 ou 18 anos e dificilmente alguém chegava aos 60. Os quadragenários já eram vistos como superados e os poucos quinquagenários retiravam-se para repousar em suas terras ou ingressavam em ordens religiosas.

Subalimentação, higiene precária, dureza do trabalho, superexploração dos trabalhadores, medicina primitiva, ausência de redes de apoio social, estavam dentre os fatores que conspiravam para desgastar o ser-humano. À fragilidade do velho correspondia à da criança, cujo estatuto mal se reconhecia. E vice-versa. Estavam, os pequenos, expostos à corrupção do mundo adulto, em todos os sentidos, sendo mantidos à margem da sociedade e criados com notória severidade, da qual os constantes castigos corporais eram apenas a face mais evidente. Assim como o século XVIII descobriria a criança como categoria social, como indicou Philippe Ariès (1978), e ser progressivamente passível de direitos específicos, o século XIX descobriria o velho.

No século XVIII, a população cresceu em toda a Europa, graças às melhorias nas condições materiais e de higiene. Datam, ainda, dessa época, as primeiras sociedades mútuas de previdência. A beneficência – iniciada no século IV pela ação da Igreja Católica na criação dos primeiros asilos e hospitais – foi encorajada, servindo de amparo a muitos desvalidos. A expectativa média de vida chegou aos 30 anos. Nas grandes cidades, era possível identificar sexagenários misturados à vida social, frequentando o teatro e os salões: eles já eram então, em alguns países como a França, cerca de 7% da sociedade. A ascendente burguesia passou a valorizar a velhice, identificando na longevidade um signo do sucesso em vida e no idoso um esteio da unidade e da permanência da família, berço para a transmissão de riquezas.

Estas transformações se aceleraram no século XIX. Entre 1800 (quando viviam no mundo 900 milhões de pessoas) e 1850, a população européia passou de 187 milhões de indivíduos para 266 milhões. Em 1870 já eram 300 milhões. Na França, em 1851, 10% dos habitantes tinha 60 anos ou mais.

A progressão demográfica desdobrou-se da revolução industrial, do êxodo rural e da urbanização. A expectativa de vida aumentou. Natural, portanto, crescer o número de idosos. O que não necessariamente significava uma melhoria em sua qualidade de vida. A revolução industrial realizou-se à custa do desperdício do material humano.

A acumulação de capital se fez com base na superexploração do trabalho, produzindo uma verdadeira hecatombe. Os operários mal conseguiam sobreviver e, se perdessem o emprego, eram reduzidos à miséria. Inexistiam leis trabalhistas, assistência social e previdência. As sociedades de ajuda mútua surgidas no século XVIII eram insuficientes para fazer frente à gigantesca demanda. O indivíduo incapacitado para o trabalho ou desempregado era sumariamente descartado.

O velho era em geral reduzido à mendicância. O contraste era imenso com o idoso das classes superiores, que ocupava então o cume do mando nesta emergente sociedade burguesa. Era uma plutocracia, dirigida por idosos. Eis o mundo prismado em diferentes reflexos pelas lentes de Zola e Hugo.

Esse quadro social começou lentamente a mudar em meados do século XIX, quando o capitalismo familiar foi sendo substituído pelas sociedades anônimas, corroendo o prestígio econômico do homem de idade. Em seguida, o avanço do sufrágio universal nas democracias ocidentais cassou-lhe a supremacia política. De fins do século XIX às primeiras décadas do século XX, liberais conservadores, como Gustave Le Bon (2005) e José Ortega y Gasset (1993) insurgiram-se contra a sociedade e a democracia de massas, cerzindo vigorosos libelos contra a extensão das garantias do liberalismo e a perda dos privilégios plutocráticos. Manifestos que anteciparam o horror fascista, mas soavam como lamentos pelo paraíso irremediavelmente perdido.

No Brasil, ninguém melhor do que Gilberto Freyre captou a transição do patriarcalismo escravocrata para o liberalismo autoritário e, finalmente, para a sociedade de massas. E, com escrita úmida e colorida, onde o intercuro sexual, festas populares e receitas de doces ganharam relevo, o velho mereceu representação de prestígio.

Em *Sobrados e Mocambos* (1966) e em *Ordem e Progresso* (2006), o genial intérprete do caráter brasileiro, cujo elogio à colonização portuguesa e à sociedade patriarcal vazado em *Casa Grande e Senzala* (1987) incensara a adaptabilidade, a mestiçagem e a interculturalidade, deixa-se cobrir pelo pátio da melancolia, ainda que jamais abrace o pessimismo conservador. Freyre, cujo método sociológico era interdisciplinar, infenso à hierarquia de fontes, refratário a determinismos estruturantes, promíscuo na fronteira entre arte e ciência e arrebatadamente culturalista, esgrimia uma

peculiar concepção da civilização ocidental. A ênfase na herança das tradições grega, judaica e cristã não parecia empolgá-lo. O Ocidente era para ele o colo do monoteísmo, bastião das identidades rígidas, inflexíveis, eletrizado pela ética e estética burguesas, cuja temporalidade acicatava vidas, descolava-se da natureza, favorecendo o desabrochar da técnica e a ubiqüidade da ciência. Freyre critica a sociedade burguesa, sem, no entanto, atacar o capitalismo, não recorrendo, assim, ao marxismo e à luta de classes. Sua nostalgia patriarcal, cuja erosão pela voragem da História suscitava lamento poético, jamais degenerou num repúdio pleno à modernidade. Diferentemente de Câmara Cascudo, ou Silvio Romero, para os quais a modernidade era uma ameaça deletéria à cultura brasileira, Freyre advogava a transposição da modernidade, abraçando a possibilidade da hibridação como mola propulsora, capaz de fundir o universal e o regional, o Ocidente e a sua percepção da brasilidade (BURKE, 1997; SOUZA, 2007: 163).

O Brasil de Freyre não era ocidental. Para o senhor de Apipucos, que, aliás, nunca se interessara muito pelos imigrantes europeus do Sul, a sociedade brasileira atingira o apogeu de sua singularidade cultural no século XVIII. Foi a chegada da Corte portuguesa, em 1808, que detonou a dissolução das relações sociais tradicionais, cuja espinha era o patrimonialismo escravocrata. Não apenas o estado português foi transplantado para a velha colônia, onde até então teria vicejado o empreendedorismo privado, mas também a soberania do Rei e os hábitos metropolitanos. A economia de mercado expandiu-se com a abertura dos portos. A Europa, assim, nos chegou por navio, num momento de intensa “reeuropeização”, acordando o Brasil da dormência colonial. Junto com o rei vieram 20 mil funcionários e dois terços do meio circulante português. A Corte inteira fora transplantada. Este impacto feriu o personalismo local. O poder patriarcal continuaria forte por todo o século XIX, invadindo ainda o século XX, mas teria sido ali duramente golpeado.

Para Freyre, a metáfora perfeita para este deslocamento cultural encarnava-se no protagonismo evidenciado pelas figuras dos jovens bacharéis, de cultura livresca, contaminados pela estética ocidental e afogados em juricismos repolhudos. O próprio Imperador Dom Pedro II (que Freyre apodava jocosamente como uma espécie de Rainha Vitória de calças), ascenso ao trono aos 14 anos de idade, portava-se como idoso, na figura e nos hábitos, reificando a faina dos bacharéis a arrostarem o poder dos velhos pioneiros

militares, rústicos que erigiram a singular sociedade patriarcal colonial. Freyre, portanto, ao mesmo tempo em que assinalava entre os brasileiros daqueles tempos a inconsistência de um *ethos* juvenil – vez que meninos imberbes perseguiam credibilidade esforçando-se para parecerem idosos e meninas de 12 ou 13 anos já ostentavam ares de matronas com rebentos enroscando-se aos seus pés, transpondo, num hausto, a fronteira entre a infância e a idade adulta –, enquadrava as profundas mudanças culturais, como que invocando Sigmund Freud (1976): este, impactado pela aberração da Primeira Guerra Mundial e sob influência das ideias sobre o carisma de Max Weber, retomou, entre 1915 e 1922, a obra de Gustave Le Bon e vislumbrou, na esteira de um encantamento erótico entre as massas e as lideranças, a luta política como disputa geracional, como se o espaço público fosse apenas uma extensão do privado.

Os bacharéis de Freyre formaram o Império de barões do Segundo Reinado. Uma plutocracia ilustrada que se assenhoreou dos benefícios do liberalismo, vestindo-se com uma espécie de jusnaturalismo confiante na inspiração divina. Nessa *democracia coroada*, não mais do que 1% da população adulta exercia efetivamente o direito ao voto, tantas eram as restrições, de todas as ordens: não votavam as mulheres, os rapazes com menos de 21 anos, os filhos que ainda viviam sob o teto paterno, membros de ordens religiosas, soldados, analfabetos, os homens que não conseguiam comprovar a renda necessária para transpor o limite censitário, os que exerciam atividades servis (como mordomos, por exemplo) e, evidentemente, os escravos. Aqueles, portanto, dentre os homens públicos que não eram velhos, procuravam se parecer como tais. A cada geração, o conflito se reinstalava.

O corolário desse influxo, na perspectiva freyreana, cintilaria na Velha República (1889-1930), pelas dobras de um intervencionismo de estado estribado no protecionismo às chamadas indústrias artificiais, que entorpeceria a vocação real da sociedade brasileira, dimanada das bases *naturalmente* agrárias e senhoriais. Já, então, o império positivista da Ordem e do Progresso aceleraria o descompasso entre as gerações. A plutocracia imperial alargara-se e fora substituída pela oligarquia republicana. Trocou-se, quase, na prática, seis por meia dúzia. O sistema coronelista de poder encarregava-se, por meio da fraude eleitoral e das estratégias extralegais, próprias de universo de indistinção entre espaços público e privado, de filtrar as vozes

dissonantes. A política era equacionada nas alcovas. As eleições, agora já mobilizando cerca de 9% da população adulta, não passavam de um simulacro.

As contradições da República Velha, nem sempre compreendidas por Freyre em toda a sua extensão, romperiam a placidez reluzente do verniz institucional em 1930. A grande revolução burguesa do Brasil varreu as carcomidas estruturas do patriarcalismo, ainda que com ritmos diversos nas diferentes regiões do País, apostando na reengenharia do estado, na modernização da burocracia, na reforma dos cursos jurídicos, na criação das Justiças eleitoral e trabalhista e embarcando no impulso industrializante e urbanizador. Freyre, cuja residência familiar no velho Recife fora invadida e depredada pela turba getulista amotinada, não se vexou em anatematizar a Revolução de 3 de outubro. Eram as gerações se sucedendo. E a composição social e cultural da sociedade em mutação.

No momento em que os sexagenários começavam a se tornar mais numerosos, ruía mais um degrau do poder estético e político dos velhos da vetusta elite. Curiosa contradição.

A progressiva melhora nas condições materiais, o avanço da ciência, da medicina, da higiene, a expansão das redes de proteção social e a consolidação das garantias trabalhistas ampliaram exponencialmente no século XX a proporção de idosos nas sociedades. Em 1970, a expectativa de vida na França já era de 68 anos para os homens e 75 para as mulheres. Nos Estados Unidos era de 71 anos para os homens e 75 anos para as mulheres. Os índices, claro, ficam diferentes se diluídos no conjunto do planeta: em 1975, no mundo todo, a expectativa de vida média ainda não ultrapassava os 22 anos... (BEAUVOIR, 1990).

Mas os países emergentes trilharam igual senda, no enalço das sociedades desenvolvidas. No Brasil, em 1940, a expectativa de vida era de 39 anos para homens e 43 anos para mulheres. Atualmente, já passa os 72 anos para os homens e os 79 para as mulheres, índices que os Estados Unidos e a França alcançaram há 50 anos. Em 1940, a taxa de fecundidade por mulher era de 6,16: hoje é 1,7 filhos por mulher. Em 1970, os sexagenários no Brasil montavam a 2,45% da população (VELHICE, 2006). Em 2010, passaram de 11%.

A população está vivendo mais e melhor. Nunca a velhice foi tão evidente. Nunca, porém, parecemos tão distantes de uma estética da maturidade.

Em *Crítica da vida cotidiana*, de 1945, Henri Lefebvre (1958) percebeu que a luta de classes estava chegando ao cotidiano, tornando obsoleta a idéia de revolução marxista. A sociedade burguesa promovera a democracia de massas e instaurara o consumismo, que puseram em curso uma dinâmica reengenharia da vida social. O trabalho e o Humanismo tornavam-se ancilares diante da poderosa liquidez do novo sistema financeiro.

Isso talvez ajudasse a explicar, como sublinha o filósofo Edgar Morin (2010), que nos anos 1960, justamente quando a civilização ocidental acreditava estar prestes a resolver os problemas que afligiram a Humanidade por milênios – a desigualdade, o desemprego, a fome, a miséria... –, percebeu-se um mal-estar inusitado, na esteira do qual a irrupção de uma revolta, sem precedentes, dos jovens contra a autoridade e as tradições fundou um novo horizonte: a contracultura. 1968 foi o produto de uma revolução sem igual nos costumes, cujo ápice cinzelou-se no feminismo e num fenômeno até então desconhecido: a autonomização da adolescência. A emergência dessa *bioclas*, ao mesmo tempo em que sintomática da crise da civilização, condensou simbolicamente a energia transformadora da modernidade. A revolução vitoriosa fundou um *ethos* que emulou valores próprios da juventude, estabelecendo-os como referenciais para toda a sociedade.

Não chega a provocar estranhamento, assim, que a perspectiva do Lear de Shakespeare reviva em Samuel Beckett. Afinal, seu teatro, apelidado de absurdo, empurra o pensamento para situações limite, pelas quais se desvela o ilógico vivido. Assim, inversões desvendam contradições, conferindo ao contrassenso vigoroso referencial crítico. Em *Fim de Jogo (Fim de Partida)*, 2002, *Ah! Os belos Dias (Dias Felizes)*, 2010 e *Molloy* (2014), Beckett concede à velhice o poder de revelação da condição humana. Mas ele vai algo além de Shakespeare: a decomposição física e o desarranjo mental são ali de certa forma positivados: a decrepitude é benfazeja, pois, num mundo adolescente, ajudaria a suportar a morte, ao mesmo tempo em que, no desvario, realça a lucidez crítica a propósito de uma vida recheada de enganações. Como Schopenhauer, Beckett privilegia a velhice, tamanho é o pessimismo com relação à experiência humana, cujo destino se afiguraria melancólico e desamparado, proclamando que a vida mais parece uma catástrofe e que a salvação, embora prometida, jamais chegará.

Assim, com a contracultura em ebulição, a expansão do horizonte da estética pela arte contemporânea – incorporada e popularizada a cínica lógica duchampiana de rir das tradições e de a tudo arte considerar (SANT’ANNA, 2010) – e os sexagenários se tornando objeto de políticas públicas como nunca dantes, dada a sua inédita proporção, Beckett anuncia o fim inexorável das utopias, materializado, em 1989, na queda do Muro de Berlim e, em 2001, na derrubada das Torres Gêmeas: junto com o primeiro cairia o sonho socialista, da igualdade planificada; e, em Nova Iorque, esboroar-se-ia a última utopia do século XX, a que aspirava a um mundo sem fronteiras. Era como se, numa única tacada, a instabilidade fosse instaurada como regra, as tradições fossem espirradas para o escanteio, as sínteses implodidas e a técnica e a estética fundando uma utopia real, da revolução permanente pela renovação como fim em si mesma (AXT, 2018: 52). Como sugeriu Ortega y Gasset (1993), num rasgo de lucidez, o Homem, pela primeira vez na História, estaria sozinho, diante de si mesmo. Isto é, sem as âncoras simbólicas que prometiam fundeá-lo aos portos mansos. A deixa perfeita para o catastrofismo, mas, também, para a chance de um novo despertar do Espírito.

Eis que a representação da velhice ganha nova dimensão na literatura da virada do Milênio. Autores como Phillip Roth, Paul Auster, Nancy Huston e J.M Coetzee constroem personagens fanados de caudaloso protagonismo.

Nancy Huston, em *Dolce Agonia*, (2008), de 2001, revisita o truísmo segundo o qual o autor é soberano no seu processo de criação, convertendo Deus em narrador de uma espécie de paródia da Santa Ceia, um jantar de Ação de Graças promovido por um escritor alcoólatra e condenado por um diagnóstico fatal de câncer: “o feriado mais familiar para o homem menos familiar do mundo”. Secretamente moribundo, resolveu juntar os conhecidos próximos que poderiam eventualmente se sentir sós naquela noite. Entre os convidados, que ignoram a sentença, estão colegas professores, ex-amantes, um artista, um padeiro... 12 adultos e um bebê que representam bem a diversidade multicultural da atualidade, todos, a exceção de uma jovem mãe, um bebê e de um senhor de 87 anos, vivendo as angústias do início da senescência, aquele exato espasmo no qual um indivíduo se olha no espelho e percebe-se grisalho, ou careca, ou com bolsas sob os olhos, sendo acordado para a “transformação silenciosa”, para usar conceito do filósofo

François Julien (2013: 44), que modificou sua fisionomia: o envelhecimento, assim, é apresentado como “encadeamento consequente, global” do qual o indivíduo se desdobra como produto sucessivo (JULLIEN, 2013: 46).

À medida em que trama se desenvolve, Deus-narrador informa o leitor sobre o destino de cada personagem reunido em torno de farta comida e bebida, enfatizando a aura melancólica vibrada na esteira de portentosas lembranças sobre amores e desafios de juventude. Onde eles estariam, todos tão certos de suas importâncias individuais, sem os vincos que lhe marcam as fronte e lhe conformam personalidades? Mas o envelhecimento vai sendo caracterizado como conflito de gerações, como assustadora decrepitude, um desfecho que todos sabem inevitável. A degradação é ao mesmo tempo física e mental, pois o Mal de Alzheimer, que aniquila a memória e oblitera a autonomia do indivíduo, é ainda mais temido do que a morte. O desenrolar das vidas, assim, é apresentado de modo perturbador, num processo implacável de construções e destruições, como se a vida fosse um tipo de obra de arte ao mesmo tempo figurativa e abstracionista. Para a personagem jovem, o momento de maior felicidade foi quando se achou com o controle de seu destino, diante de cuja implacabilidade outros admitem sobreviver graças à ilusão da esperança. Os comensais percebem a amizade e o diálogo, com aceitação de diferenças, como os elementos que acabam dando sentido à existência (HANCIAU, 2001: 207).

Huston, assim, dá aos seus personagens uma condição de passividade diante do envelhecimento, que se contrapõe à miragem da atividade e do voluntarismo deblaterados na juventude. As mudanças físicas e psicológicas pelas quais passam os personagens testemunham a inconstância do sujeito. Esse sujeito desfeito, estranhamente, se volta então contra Deus, artífice do destino, Pai da Criação, mas senhor do enfeio e do declínio. Os personagens de Huston se vêm forçados a refletir sobre a (trans)formação, aspecto que, conforme elabora Jullien (2013: 58), é mal dimensionado no pensamento Ocidental, muito mais focado na noção de fato marcante, de revolução, do que de gradual e lenta modificação, mais atado à ideia de ação e ruptura do que de ajuste e acomodação. Cada personagem, aliás, se remete em seus pensamentos ao dia, ao processo, que mudou sua vida, buscando imprimir um sentido à narrativa de suas existências, desfeito em seguida pelo Deus-narrador. O paradoxo está na necessidade de retorno à transcendência

para que o fardo da erosão não se torne um labirinto sorumbático. Além disso, o sujeito desdobrado precisa se reconectar à perspectiva de transição e inconstância.

Prisioneiros da neve que cai impiedosamente, os convivas são obrigados a permanecer na casa durante a noite e arranjar um canto para dormir. Na ensolarada manhã seguinte, apenas o despertar do bebê é descrito, metáfora para a continuidade da vida na descendência. Como registrara uma das personagens, cada bebê “é um milagre completo, uma esperança completa...”.

Em *Diário de um Ano Ruim*, de J.M. Coetzee (2008), um velho e célebre escritor, no umbral da aflição do mal de Parkinson, sente-se atraído por uma jovem vizinha, de origem filipina, que vive em concubinato com um australiano, de 42 anos de idade, profissional do mercado financeiro. O enredo realça assim, três sujeitos sociais em evidência: o velho, cuja crescente proporção na democracia hodierna lhe garante novamente visibilidade política, confunde-se também à figura do intelectual revolucionário e desacoroçado diante da hegemonia do cassino global e da vulgaridade da massa inerme, do mesmo modo que os professores de Huston; a filipina, representando ao mesmo tempo a jovem multidão emergente e o não-branco, sobretudo, o mestiço que [como anteviram Gilberto Freyre e, antes dele, ainda, José Vasconcellos (1997)] é cada vez mais a face do mundo; o *self-made man* que, como desenharam os psicanalistas sociais Charles Melman (2003) e Jean-Pierre Lebrun (2004), introjetou *in extremis* a lógica de mercado, tornando-se uma espécie de *sujeito sem gravidade*, carente de referenciais ético-humanistas, convencido do fim, hegeliano, da História – como traduziu Francis Fukoyama (1992) –, e vivenciando cotidianamente o esvaziamento da política pela economia, como vaticinou Hannah Arendt (1999).

As grandes e complexas questões éticas, com desdobramentos jurídicos, são o combustível de Coetzee desde suas primeiras obras. Sua ambiência primordial são os dramas do pós-colonialismo numa África à deriva: pungente diálogo com a alteridade (AXT, 2010).

Em *À espera dos Bárbaros* (2006), Coetzee explorara os limites do Humano. No drama de um juiz jurisdicionando uma comarca na fronteira de um estado imperial imaginário com um deserto habitado por nômades, descreve o mundo kafkiano instaurado, num diálogo subliminar com outro Nobel de Literatura africano que o

antecedeu: Albert Camus (2009). A cidade aqui tem a mesma neutralidade cinzenta que em Camus. O juiz está para o romance de Coetzee como o médico para *A Peste*. E se em Camus a peste é a metáfora para o avanço do fascismo na França dos anos 1930, forçando a cidade estagnada e niilista a mergulhar no tempo histórico, ainda que brutal, em Coetzee, face ao sentimento de impotência diante da ação policial, o juiz quer evadir-se ao tempo histórico, identificado ao estado autoritário e em oposição visceral à natureza e ao cotidiano comunitário. A alteridade silente que em Camus se manifesta em *O Estrangeiro* (1972), nesse romance de Coetzee ganha voz e identidade. Mas em ambos o diálogo das instituições e da cultura com o Outro é precário, não se realiza. Donde o conflito resta insolúvel.

O mergulho no diálogo com o Outro, em *Diário de um Ano Ruim*, é a válvula de escape à distopia, que possibilita a Coetzee bascular do pessimismo evasivista de *À espera dos Bárbaros* para o otimismo confiante. Coetzee desenvolve aqui uma narrativa decomposta, fraturada em três narradores simultâneos – o velho intelectual, Señor C, na sua face pessoal; o ensaio escrito por ele, encomendado por um editor alemão, intitulado *Opiniões Fortes*; e a filipina Anya. Recorre assim à estética pós-moderna para produzir o jogo de espelhos das múltiplas refrações de um mesmo objeto, recurso que lhe possibilita decupar a construção do discurso e criticar a própria pós-modernidade. O ponto de partida da estória é a reedição do dilema de Fausto, de Goethe – obra fundante do espírito moderno, como assinalou Marshall Berman (1986), em *Tudo o que é sólido se desmancha no ar*: o velho intelectual defronta-se com a perda do viço da juventude quando a paixão por uma jovem o estimula para as olvidadas vibrações mundanas. Mas o que em Goethe foi a porta para o pacto com Mefisto, na esteira do qual se afirmaram a técnica acelerada, o empreendedorismo e a industrialização arrogante, em Coetzee é a possibilidade de instauração do diálogo. Como se o modernismo fosse requisitado a se manifestar reconhecendo as diferenças.

A narrativa parte oscilando entre duas representações clássicas da velhice. Num extremo a invocação intrínseca de Homero, o intelectual sábio, o poeta, descolado do mundo exterior e recoberto de honra, admiração e reconhecimento. No outro, a perspectiva aristotélica, que não admite uma senectude feliz com a decrepitude do corpo, esgar a

suscitar piedade e horror. Exatamente o mesmo impasse no qual se acham os personagens de Huston em *Dolce Agonia*.

O ideal homérico foi amplificado em Platão. Em seu repúdio aos costumes políticos da democracia grega, almejou um reinado das competências, alcançadas apenas com o avanço da idade. Advogou, portanto, uma gerontocracia. O personagem de Sócrates fixa a idéia de que a instrução se alcança pelo contato com os velhos. A velhice, aqui, traz paz, libertação e sabedoria. Assim, os mais idosos devem mandar e os mais jovens obedecer. Esta, precisamente, é a percepção que Michel Foucault reproduz a respeito da sexualidade grega antiga, sustentando que a pederastia ateniense era justificada como um mecanismo de introdução dos jovens no exercício da cidadania (AXT, 2010; FOUCAULT, 1988).

Aristóteles, ao contrário, jamais admitiu que a experiência fosse garantia de progresso. Em *A política* (1991), criticou vivamente a Gerúsia de Esparta.

Sociedades estáticas, de fato, tenderam a confiar o poder aos indivíduos ricos e envelhecidos. Em Esparta, a velhice era honrada. Mas nada comparável ao status privilegiadíssimo que alcançou na China antiga – Confúcio, que modelou a imagem da sociedade a partir do microcosmo familiar, fixou a obediência ao idoso, encarnação moral da sabedoria. Também no taoísmo a velhice apareceu como uma virtude em si mesma (JULLIEN, 2001). Nesta sociedade infensa à novidade e aferrada às tradições, a velhice era, como sublinha Beauvoir (1990), a vida em sua forma suprema.

É contra essa fórmula que Aristóteles se insurge: indivíduos enfraquecidos e corruptíveis, seus velhos deveriam ser afastados do poder, de modo a arejar o fluxo da cultura e da política. Seu ideal? Uma combinação de democracia, oligarquia e virtudes militares, apanágio, estas, dos jovens.

Em Roma, a República foi conservadora. É certo que deveria ser imenso o contraste entre os velhos da elite e os pobres – estes, talvez, até, sacrificados por familiares que deles queriam se livrar. Mas a oligarquia governante favoreceu a velhice enriquecida. Às altas magistraturas apenas se chegava em idade avançada e o voto dos anciãos tinha mais peso do que o dos outros cidadãos. A expansão militar, de cunho imperial, demorou a violentar a rotina modorrenta do tradicionalismo, pois foi subsumida à lógica econômica que incrementou o enriquecimento da oligarquia. Mas

os privilégios dos velhos desmoronam com a decadência do sistema oligárquico, já a partir dos Gracos (BEAUVOIR, 1990).

É no contexto de erosão do poder do Senado que se deve ler a saudação à velhice no *Senectude* (1999) de Cícero. O encanecido Senador desejava restaurar a autoridade do Senado e disparava, pela voz de Catão, o Velho: “os estados sempre foram arruinados pelos jovens e salvos e restaurados pelos velhos”. Na extremidade oposta dessa gerontocracia idealizada, Cícero divisava tiranos lúbricos e ridículos a seduzir pela demagogia uma massa amorfa.

Entre esses clichês que atravessam a história ocidental, como mostra Simone de Beauvoir, a cupidez do Señor C para com a jovem Anya no romance de Coetzee desperta no leitor, em um primeiro momento, desconforto e piedade. Quase como fizera o teatro cômico, de Roma à Renascença, como em Plauto e em Terêncio: lúbrico e avaro, o velho foi ali ridicularizado, para deleite de prováveis espectadores jovens, capturados pelo conflito de gerações, que identificavam, nos ricos anciãos, rivais na disputa pela fêmea. Representação pior coube só mesmo à anciã: objeto de repugnância e zombaria, foi, das megeras Gréias gregas às bruxas medievais, seguidamente associada a um ser maléfico. Não é à toa, aliás, que em *As Bruxas de Salem*, de Arthur Miller (1997), metáfora para o implacável e irracional subjetivismo acusatório do macarthismo estado-unidense, a segunda personagem a ser enxovalhada é uma senhora idosa, depois, é claro, da moça negra.

A superação do círculo de clichês na narrativa de Coetzee, autor cuja obra está repleta de intertextos, passa pela invocação subliminar a Montaigne: no século XVI, recusou-se a aderir ao otimismo moralizador de Platão e de Cícero, ao mesmo tempo em que repeliu a zombaria da velhice. Montaigne não se rende à aceitação fácil da mutilação como progresso e tampouco considera fortuna o mero acúmulo de anos. Ele nem mesmo abraça a visão reconfortante do estoicismo antigo, que percebia na senectude uma preparação física e psicológica para a morte, o que, de certo modo, é recuperado em Beckett. Porém, como mostra Beauvoir, paradoxalmente os *Essais* convertem-se em um livro mais profundo e original na medida em que o autor avança na idade. Ali, a grandeza emerge da severidade auto-imposta.

Ora, foi pela ética que o Señor C acabou conquistando Anya. Não foi, afinal, pelo seu dinheiro, pela sua fama, pelo seu saber poético e intelectual, pela sua virilidade. Mas pela grandeza. É quando Alan, jovem e bem-sucedido, finalmente explode em ciúmes, e o conflito de gerações emerge com virulência, tornando o descompasso ético ainda mais saliente. O conflito de gerações, então, revela a verdadeira natureza dos personagens. Anya não se entrega ao velho amortalhado, mas por ele passa a nutrir sincera amizade e afeto. E, diante do vazio ético de Alan, ela o deixa. Sua vida muda.

As *Opiniões Fortes* do Señor C são confrontadas ao longo do livro com a crítica de Anya e de Alan, cuja voz surge pela narração dela. Por meio desse recurso, Coetzee debate os grandes tabus da contemporaneidade: o estado, a democracia, o terrorismo, a economia de mercado, o capitalismo financeiro, a imigração ilegal, a pedofilia, o estatuto da arte, a paixão e a sexualidade dos idosos... O vezo é provocativamente anarquista e desafiadoramente anti-politicamente correto. Tendo por pano de fundo a questão da manutenção da perspectiva crítica na sociedade de massas pós-moderna, como defende Camille Paglia², o diálogo suaviza o radicalismo e o distanciamento arrogante do Señor C, ao mesmo tempo em que opera uma inexorável transformação em Anya e isola Alan.

A velhice em *Diário de um Ano Ruim* projeta-se assim como uma metáfora para a morte do século XX, pois as idéias anarquistas e provocativas do Señor C parecem brotar do rescaldo das grandes sínteses e, muito especialmente, do espírito provocativo e libertário da Contracultura. Embora o tom da narrativa transite entre o melancólico e o irônico, o desfecho é francamente otimista, pois o jogo de espelhos entre os narradores e os personagens enfrenta a questão do impasse entre o universal e o relativismo moral. E, pelo diálogo, afasta o desespero diante do diagnóstico de um mundo sem vínculos. Se se tornou difícil atender às demandas contraditórias dos desejos e vontades de cada indivíduo, a incerteza que o cerca seria a condição para adaptar o terreno ético às singularidades. A própria Justiça se torna cruel quando se impõe como abstração irrevogável. Ética, portanto, construída conforme as circunstâncias, como propõe Freire Costa (2010) ao analisar a magistral ficção-científica de Philip Dick, mas que não prescinde jamais dos referenciais clássicos e Humanistas, que permeiam toda a obra.

Publicado originalmente em 2007, o livro parece antecipar a crise financeira de 2008, ao isolar o personagem que representa a voraz lógica de mercado, mostrando o quão insustentável é sua posição. E acena para uma confiança no futuro, ao promover, por meio do diálogo com a alteridade, uma reconciliação entre o Humanismo e a singularidade, separados pela pós-modernidade. Poucas vezes, em um romance, o personagem de um velho foi capaz de produzir tamanho salto qualitativo, tamanha ebulição simbólica.

Nas sociedades primitivas ou tradicionais, as condições de subsistência dos velhos tenderam a ser incrementadas com o sedentarismo, vez que suas limitações físicas de mobilidade podiam comprometer o modo de vida do grupo. Da mesma forma, tenderam a aprimorar-se na proporção do progresso material. A longevidade, via de regra, acompanhou o avanço da urbanização, da técnica, da ciência e a progressão material.

Nas sociedades estáticas, menos afetas às mudanças e aferradas às tradições, como na antiga China, a velhice foi celebrada como suprema expressão de vida. De forma similar, as oligarquias e plutocracias empoderaram os homens idosos, chegando a abraçar, em certos casos, como no Brasil imperial, uma estética da velhice, a preponderar sobre toda a sociedade.

Classes sociais e tradições religiosas e culturais específicas valorizaram, ainda, a velhice ao longo da história ocidental. É conhecido o respeito com que o povo judeu cercou os velhos. Condenados à mobilidade e à adaptabilidade permanentes da Diáspora, preservaram os judeus sua unidade de grupo emulando tradições, traço que releva certa nostalgia do passado, quadro no qual os velhos ganham destaque. Aos grandes ancestrais, as escrituras atribuem idades fabulosas e os elegem porta-vozes de Deus. A longevidade foi encarada como recompensa pela virtude praticada ao longo da vida. A cultura judaica conciliou quase que paradoxalmente a concessão de mais espaço ao individualismo com a valorização e até o empoderamento dos anciãos. A ideia judaica da Justiça talvez ajude explicar esse enigma: para os judeus, a criação não está completa – todas as criaturas carregam em si uma essência do divino, de sorte que a criação está sempre em curso, motivo pelo qual os entes são individualmente responsáveis pela preservação e construção do reino de Deus, ao mesmo tempo em que todos são, em igual medida, guardiães do bem comum (BEAUVOIR, 1990; POSNER, 1979; WOUK, 1965).

Para o cristão convicto, a velhice é quando muito o momento de assegurar a salvação. Mas não há nada que valorize particularmente a idade avançada, como registrou percuscientemente Simone de Beauvoir. Pelo contrário, com a crescente mobilização da devoção dos fiéis pelo culto do Cristo Redentor, sobretudo a partir do século XIV, as evocações santificam a juventude e a idade madura, esquecendo a velhice.

Este culto pregou um tipo de retorno à Idade Média, com templos inicialmente dedicados à Rainha do Céu (Chartres, Paris Notre Dame, etc ...), os quais mostravam o poder da Igreja superior ao secular, burguês, ao comércio, à urbanização, à centralização política dos reis. É por isso que a França foi consagrada no século XIX ao Jesus Sacré Coeur (Sagrado Coração), simbolizando um repúdio à Revolução Francesa, à parte do Liberalismo e à Reforma Luterana. O Cristo Redentor, inaugurado no Rio de Janeiro em 1931, afirma a hegemonia católica no Brasil e faz parte desse movimento, já também uma bandeira simbólica contra o socialismo. Assim, curiosamente, celebrava a juventude, mas a ligava às tradições, ao mundo estático (DIAS, 1987; Giumbelli, 2008; JONAS, 2000).

Seria necessário o advento do protestantismo para que a cristandade lançasse outro olhar sobre a velhice. No século XVI, os puritanos na Inglaterra, interpretando todo o sinal de sucesso como uma benção divina, percebiam a longevidade como uma garantia de uma vida virtuosa, mais ou menos, neste particular, como os judeus. Mais tarde, a burguesia, cuja ascensão conecta-se também à ética protestante, como explicou Max Weber, valoriza o idoso, como símbolo da unidade e estabilidade da família, o território por excelência da transmissão da riqueza.

Em três situações sociais valorizou-se a idade avançada: quando a pessoa possuía riqueza material e/ou poder político; quando enfeixava autoridade intelectual; ou quando considerada sábia, isto é, portadora de algum saber mágico ou tradicional. Cabe ainda algumas palavras sobre este terceiro aspecto.

Entre os navajos do Arizona, por exemplo, como nota Simone de Beauvoir, saber e poder mágico se confundiam. A idade fazia com que os indivíduos ali passassem do domínio profano para o sagrado. Aos velhos atribuíam-se poderes sobrenaturais, o que os tornavam temidos e respeitados. Seus cânticos tinham capacidade de cura e encantamento, transmitiam tradições e permitiam até adivinhar o futuro. A velhice, ali, se inscrevia na

fronteira entre o sagrado, a sabedoria e o poético. Era o ponto de contato entre o passado e o futuro, permitindo reviver e reinterpretar as tradições no presente.

No Brasil, a maioria dos povos indígenas tende a prestigiar o ancião como o guardião dos mitos de origem, arauto da sabedoria e mestre das fórmulas de cura. Traço semelhante se manifesta nos cultos afro-brasileiros: nesta tradição fundamentalmente oral e recheada de rituais de enorme complexidade, os pais e mães-de-santo idosos tendem a ser reverenciados como sábios e guias especialmente iluminados. Na Umbanda, o arquétipo dos pretos-velhos materializa esse princípio: o ritual de manifestação dessas entidades exalta a sabedoria e a perspicácia de escravos em idade provecta (AXT, 2010).

A memória, em muitas comunidades tradicionais e ágrafas, era um domínio para a valorização dos idosos. Ainda nas sociedades modernas, podia ser estimada. Na França do século XVII ao XVIII, a presença dos sexagenários nos salões e no convívio social era apreciada, vez que relatavam fatos e contextos passados, despertando a curiosidade e o interesse dos jovens.

No século XX, com o advento do modernismo, a sideração pelo novo e o descrédito crescente da noção de experiência no contexto tecnocrático, que pressupõe esmorecer o saber e a capacidade empreendedora com a idade avançada, o prestígio da velhice encolheu muito. O estudo do sociólogo Christopher Lasch (1983) sobre o narcisismo como categoria sócio-política brande, muito a propósito, um lamento diante da desvalorização da sabedoria dos idosos no final do século XX. Paradoxalmente, contudo, a proporção dos velhos nas sociedades modernas não parou de aumentar.

Dinâmica semelhante é observada por Camille Paglia, (2017) para quem a modernidade encerra um paradoxo, pois ao mesmo tempo em que possibilita mais longevidade e melhor qualidade de vida aos idosos, em especial as mulheres velhas perdem seu status de prestígio com o advento das profissões de escritório. Nas antigas sociedades agrárias, as idosas exerciam forte poder sobre as jovens, que hoje estão liberadas desse jugo quase despótico. De certo modo, os polos se inverteram, com muitas idosas sentindo-se compelidas a competirem com as jovens.

O mundo atual, da vitória parcial da contracultura e do triunfo consumista, celebra os valores, a estética e o comportamento da juventude. Nunca o cuidado com o corpo e

a aparência física foram tão intensos e amplos como agora. O envelhecimento é, assim, negado, em sua aparência e em sua essência, como desejam desesperadamente fazer os personagens de Huston. Os indivíduos cada vez mais investem tempo e recursos no adiamento da velhice, enlevo em torno do qual se constituiu uma complexa cadeia de serviços e de indústria, da saúde, da beleza, do bem-estar, do lazer e do rejuvenescimento. As diferenças entre as gerações cedem vertiginosamente terreno à confusão entre as idades, com crescente convergência de gostos e aparência entre elas. Os ritos de passagem soçobram. A adolescência foi expandida. As convenções sociais divisoras das fases da vida se embaralham e se esvaziam. Rugas, vincos e a turgência desvvida se esfumaçam, enquanto o universo sensorial estende horizontes. O politicamente correto fez da velhice a “melhor idade”, traduzindo a vontade de conexão da senescência à qualidade de vida. Assim, numa cultura jovem sem precedentes, espera-se que o velho seja ativo e participante (AXT, 2010; MATIAS, 2014; TAVARES et ali, 2017).

De uma forma que Simone de Beauvoir, assim como Ecléa Bosi (1979), não poderiam prever, quando escreveram tender a sociedade capitalista a descartar o velho como um traste, o capitalismo desenvolveu um mercado para a velhice, graças à longevidade e ao progresso material. Antes associada freqüentemente ao isolamento, ao ocaso e à acomodação, agora a velhice cada vez mais requisita a mobilidade. No Brasil, por exemplo, estima-se que os sexagenários já representem 30% do público que busca as agências de viagem. Impacto que tende a ser ainda maior em países como o Japão, onde as pessoas com mais de 65 anos já correspondem a 35% da população. Como percebeu Gilles Lipowetzky, em *Império do Efêmero* (1997), é da natureza do capitalismo transformar tudo em consumo, desenvolvendo produtos e serviços especializados para segmentos específicos, concorrendo, assim, na afirmação da identidade destes. Paralelamente, os velhos cada vez mais se tornam objeto e interesse de políticas públicas, dinâmica da qual, no Brasil, o alargamento da Previdência pela Constituição de 1988 e o Estatuto do Idoso de 2003 são traços evidentes. Assim como se deu com as minorias étnicas e os gays, os velhos agora fortalecem e expandem seu vínculo identitário por meio do consumo e sob crescente amparo estatal, vivendo o inusitado paradoxo de fazê-lo numa época de celebração sem igual da juventude.

Pois é com esse estranhamento que Coetzee interage por meio da trajetória de seu protagonista, o Señor C. Ao fim da vida, não é pela memória em um ambiente social e festivo que ele se afirma. Também não é pela sua fortuna. Seu poder político inexistente e suas idéias são ridicularizadas e repelidas, tanto por Alan, quanto por Anya. Sua capacidade de virar o jogo está na grandeza moral e ética, mas que só adquirem força e sentido quando liberadas de sua torre de marfim e postas em circulação por uma interlocução que também afetará suas próprias idéias e princípios. Não se trata de uma releitura da idealização das virtudes da velhice, mas de uma espécie de chamamento. Se, como para Shakespeare, Schopenhauer e Beckett a velhice é um momento de verdade que amplia a compreensão da natureza humana, Coetzee assinala que a face mais próxima da paz se alcança, muito mais do que pela fortuna ou pelo prestígio intelectual, pela abertura ao diálogo e pela capacidade de conciliar a ética humanista com as singularidades vividas por cada indivíduo.

Coetzee, assim, refina a ideia apresentada por Huston, para quem o modo de se evadir ao incômodo da fatalidade da erosão passa pela aceitação da perspectiva de transformação silenciosa, tal qual formulada por François Jullien, ou seja, que o sujeito instável requer transcendência, que justamente começa a se desenhar pela interação com o Outro, pelo convívio com as diferenças que os laços de amizade ajudam a imantar.

Diferentemente de Platão, que por intermédio de Sócrates incita os jovens a escutar e obedecer aos mais velhos, Coetzee recomenda aos velhos a comunicação com os mais jovens. Reside aí o enigma de Huston descrevendo o despertar do bebê, após uma noite fria que reuniu um grupo de velhos em torno de uma mesa de Ação de Graças, pois há algo do mundo em que viveram que merece ser preservado pelas novas gerações. E porque se esse diálogo não é redentor, ele o é vivificador, sobretudo para o idoso. Para os gregos antigos, merecia ser vivida a vida que podia ser lembrada. Coetzee aposta que, para além da pós-modernidade, pode ser lembrada e simbolicamente imortalizada a vida que souber e puder comunicar, e ser comunicada, transmutada.

Referências

- ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.
- ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. Zahar, 1978.
- ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- AXT, Gunter. J.M Coetzee e o chamamento à velhice na contemporaneidade fragmentada. *Philia&Filia*, Porto Alegre, vol. 01, nº 2, jul./dez. 2010.
- _____. Impressões conexas – ensaio sobre a espetacularização da violência: da degola nos presídios ao Blade Runner. *ANAMORPHOSIS – Revista Internacional de Direito e Literatura, São Leopoldo*, v. 4, n. 1, p. 45-76, janeiro-junho 2018.
- BEAUVOIR, Simone. *A Velhice*. Rio de Janeiro : Ed. Nova Fronteira, 1990.
- BECKETT, Samuel. *Fim de Partida*. São Paulo: Kosac & Naivy, 2002.
- _____. *Dias Felizes*. Lisboa: Editora Estampa, 2010.
- _____. *Molloy*. Rio de Janeiro : Editora Globo, 2014.
- BERMAN, Marshall. *Tudo o que é sólido se desmancha no ar*. A aventura da modernidade. São Paulo: Ed. Cia das Letras, 1986.
- BOSI, Ecléa. *Memória & sociedade: lembrança de velhos*. São Paulo: T.A. Queiroz Editor, 1979.
- BURKE, Peter. Gilberto Freyre e a Nova História. *Tempo Social*, São Paulo, v. 9, nº 2, 1997. .
- CAMUS, Albert. *L'Étranger* . Paris : Gallimard, 1972.
- _____. *A Peste*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2009.
- CÍCERO, M. T. *Saber envelhecer*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L & PM, 1999.
- COETZEE, J.M. *À espera dos bárbaros*. São Paulo: Ed. Cia das Letras, 2006.
- _____. *Diário de um ano ruim*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.
- COSTA, Jurandir Freire. A transcendência ética na modernidade e na contemporaneidade: de Graham Greene a Philip K. Dick. In: AXT, Gunter; SCHÜLER, Fernando. *Fronteiras do Pensamento. Ensaios sobre cultura e estética*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2010.
- DIAS, Geraldo J. A. Coelho. A devoção do povo português a Nossa Senhora nos tempos modernos. *Revista da Faculdade de Letras: História*, Porto, vol. 4, p. 228-253, 1987.
- FREUD, Sigmund. A psicologia das massas e a análise do Eu. In *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XVIII, p. 89-179. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1976.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987, 25ª edição.

_____. *Sobrados e mocambos*: decadência do patriarado rural e desenvolvimento urbano. Rio de Janeiro: José Olympio, 1966.

_____. *Ordem e Progresso*. São Paulo: Global Editora, 2004.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*: a vontade de saber. Vol 1. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. *História da Sexualidade*: O uso dos prazeres. Vol 2. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da História e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GASSET, José Ortega y. *The revolt of the masses*. New York: W. W. Norton & Company, 1993.

GIUMBELLI, Emerson. A Modernidade do Cristo Redentor. Dados - Revista de Ciências Sociais, vol. 51, n. 1, p. 75-105, 2008.

HANCIAU, Núbia. HUSTON, Nancy, *Dolce agonia*. Paris: Actes Sud; Montreal: Leméac, 2001. 500 p. *Interfaces Brasil-Canadá*, Porto Alegre, Vol. 1. n. 1, p. 205-208, 2001.

HUSTON, Nancy. *Dolce agonia*. Porto Alegre: L&PM, 2008.

JONAS, Raymond. French and the cult of the Sacred Heart. An Epic Tale for Modern Times. Berkeley: Un. of California, 2000.

JULLIEN François. *Fundar a moral*. Diálogo de Mêncio com um filósofo das Luzes. São Paulo: Discursos Editorial, 2001.

_____. *As transformações silenciosas*. Porto Alegre: Leitura XXI/Paiol, 2013.

LASCH, Christopher. *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças e declínio*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1983.

LE BON, Gustave. *Psicologia das massas*. Lisboa: Ed. Ésquilo, 2005.

LEBRUN, Jean-Pierre. *Um mundo sem limite*. Ensaio para uma clínica psicanalítica do social. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2004.

LEFEBVRE, Henri. *Crítique de la vie quotidienne*. 1 - Introduction. Paris: L'Arche Éditeur, 1958.

LIPOWETSKY, Gilles. *O Império do Efêmero*. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

MATIAS, Mariana Lopez. *Política social para o idoso: um estudo do Brasil e do Canadá*. Tese de doutorado apresentada ao PPG de Política Social da UNB. Brasília: UNB, 2014.

MELMAN, Charles. *O homem sem gravidade*. Gozar a qualquer preço. Entrevistas por Jean-Pierre Lebrun. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.

MILLER, Arthur. *As Bruxas de Salem*. Rio de Janeiro: Ed. Ediouro, 1997.

MORIN, Edgar. *O Homem e a Morte*. Publicações Europa-América, 1976.

_____. 1968-2008: o mundo que eu vi e vivi. In: AXT, Gunter; SCHÜLER, Fernando. *Fronteiras do Pensamento*. Ensaios sobre cultura e estética. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2010.

PAGLIA, Camille. *Free Women, Free Men: Sex, Gender, Feminism*. New York: Pantheon Books / Penguin Random House, 2017.

_____. Falando sobre a tradição intelectual norte-americana, liberdade de expressão e educação com Camille Paglia. *Interfaces Brasil-Canadá*, Florianópolis, Pelotas, São Paulo, Vol. 18. n. 3, p. 193-214, 2018.

POSNER, Zalman I. *Think Jewish. A Contemporary View of Judaism. A Jewish View of Today's World*. Nashville: Keshet Press, 1979.

SANT'ANNA, Affonso Romano de. Alguma coisa não vai bem. Na proa do *Titanic*. Em busca de uma outra episteme. In: AXT, Gunter; SCHÜLER, Fernando. *Fronteiras do Pensamento*. Ensaios sobre cultura e estética. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2010.

SOUZA, Ricardo Luiz. *Identidade Nacional e Modernidade Brasileira*. O diálogo entre Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Câmara Cascudo e Gilberto Freyre. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

TAVARES, Renata Evangelista et ali. Envelhecimento saudável na perspectiva de idosos: uma revisão Integrativa. *Rev. Bras. Geriatr. Gerontol.*, Rio de Janeiro, 20(6), p. 889-900, 2017.

VASCONCELOS, José. *La raza cósmica/the cosmic race*. London/Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997.

VELHICE: reflexões contemporâneas. São Paulo: SESC/PUC, 2006.

WOUK, Herman. *Este é o meu Deus*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1965.

Notas

¹ Doutor em História Social USP, pesquisador colaborador Núcleo de Estudos das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos da FFLCH / USP, São Paulo, Brasil. gunter@terra.com.br

² “Acho chocante que as forças do politicamente correto, com uma confiança hipócrita em suas próprias virtudes, acreditem ter o direito de determinar o que é ou não é ‘ofensivo’ e impor seu código agressivo de propriedade humanitária ao mundo. Esse é o tipo de autojustiça farisaica que Oscar Wilde atacou ao falar em ‘filantropos vitorianos’”. (PAGLIA, 2018).