

Priscila Cupello
(Org.)



MULHERES DEBATEM
MICHEL FOUCAULT

DOSSIÊ "GÊNERO, LOUCURA, NEOLIBERALISMO E RESISTÊNCIAS"

.....
Volume II
.....

Mulheres debatem Michel Foucault

Volume II

**DOSSIÊ “GÊNERO, LOUCURA, NEOLIBERALISMO E
RESISTÊNCIAS”**



Pedro & João
editores

**Priscila Cupello
(Org.)**

**Mulheres debatem
Michel Foucault**

Volume II

**DOSSIÊ “GÊNERO, LOUCURA, NEOLIBERALISMO E
RESISTÊNCIAS”**



Pedro & João
editores

Copyright © Autoras

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos das autoras.

Priscila Cupello [Org.]

Mulheres debatem Michel Foucault. Vol. II. Dossiê “gênero, loucura, neoliberalismo e resistências”. São Carlos: Pedro & João Editores, 2024. 269p. 16 x 23 cm.

**ISBN: 978-65-265-0986-9 [Impresso]
978-65-265-1052-0 [Digital]**

1. Mulheres. 2. Michel Foucault. 3. Parresía. 4. Filosofia Política. I. Título.

CDD –410

Capa: Luidi Belga Ignacio

Ficha Catalográfica: Hélio Márcio Pajeú – CRB - 8-8828

Diagramação: Diany Akiko Lee

Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Científico da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luís Fernando Soares Zuin (USP/Brasil).



Pedro & João Editores
www.pedroejoaoeditores.com.br
13568-878 – São Carlos – SP
2024

PREFÁCIO

O livro *Mulheres Debatem Michel Foucault* chega ao seu segundo volume com o dossiê intitulado “Gênero, Loucura, Neoliberalismo e Resistências” contando com a reunião de 11 pesquisadoras de diferentes regiões do Brasil e com a participação da professora María Cecilia Colombani da Argentina.

Este livro representa mais um desdobramento das palestras virtuais que ocorreram no canal do YouTube *Parresiando*, criado pela professora Priscila Cupello em primeiro de abril de 2020. A série de palestras contou com a participação de mais de 26 professoras, obtendo mais de 12 mil visualizações no YouTube.

É importante destacar a política de alianças criada por mulheres como uma estratégia de luta para resistir ao apagamento epistêmico que sofrem em ambientes universitários nos quais corpos femininos são historicamente excluídos e também onde se reproduzem as desigualdades estruturais da sociedade patriarcal. Neste ponto, o filósofo Michel Foucault nos é um autor muito caro para chamar atenção para as injustiças sociais e para o corte de racismo que operam, formam e constituem as bases das sociedades modernas, ao investigar os ditos marginais e/ou os indesejáveis, como os loucos, os prisioneiros e os enfermos. O filósofo francês é o autor que conduz os olhares dos distintos trabalhos contidos nesta coletânea, demonstrando a pertinência de suas pesquisas para uma ontologia crítica do presente, cujo objetivo é pensar com e para além de Foucault.

No que tange a estrutura do livro, o mesmo está dividido em quatro partes. A primeira trata dos debates acerca das questões de **GÊNERO**. A Professora **Fillipa Silveira** escreve o artigo “Biopolítica dos corpos femininos, racionalidade neoliberal e reprodução social” no qual analisa a história da opressão dos corpos femininos na história do ocidente valendo-se da leitura de autoras como Silvia Federici, Nancy Fraser e Lélia Gonzalez e chamando atenção para as teorias unitárias feministas e da interseccionalidade e consubstancialidade das relações de dominação, exploração e opressão. Já **María Cecilia Colombani** em “Devenir mujer. entre la arqueología y la genealogía foucaultiana. una lectura política de Jenofonte” analisa as relações entre educação e

política em relação à tarefa pedagógica de formar uma boa esposa, realizando uma leitura dos jogos de saber-poder-verdade na Grécia Clássica, por meio de uma abordagem arqueológica, explorando a noção de alteridade como experiência histórica na obra *Econômico* de Xenofonte. E encerrando a primeira parte do livro, **Paloma Dallagnol** em “Subjetividade e gênero: o cruzamento entre violência e normalização nos corpos abjetos” analisa como os conceitos de subjetividade, gênero e abjeção se cruzam e são fundamentais para entender como a norma atua na produção de sujeitos e nos mecanismos de regulação das dissidências.

Na segunda parte contamos com as discussões dos artigos relacionados ao tema da **LOUCURA**. A pesquisadora **Flávia Almeida** em “Governo da loucura: da alienação do discurso do louco à noção de transtorno mental” analisa o fenômeno da loucura traçando um breve panorama histórico que se debruça em analisar as obras de Michel Foucault que discutem a historicidade da loucura. Já **Gabriela Trevisan** no capítulo intitulado “Loucura, mulheres e literatura brasileira na modernidade” discute a histerização dos corpos femininos no Ocidente buscando desnaturalizar as categorias de “histérica” e “louca” a partir da leitura de escritoras brasileiras. Já **Priscila Cupello** encerra este bloco com “A mulher (a)normal: análise da circulação do discurso médico-mental e eugenista no Rio de Janeiro (1925-1933)” investigando a penetração do discurso médico-mental na construção da mulher normal/anormal em revistas leigas de grande circulação na cidade do Rio de Janeiro entre os anos de 1925 e 1933.

A terceira parte concede ao **NEOLIBERALISMO**, o lugar central de investigação. O artigo de **Cecília Teles** “A competitividade como modalidade neoliberal de controle docente: o caso do ensino médio integral de Sergipe” trata de investigar a competitividade como elemento guiado biopoliticamente pelo neoliberalismo, que se apresenta como modalidade de controle docente, e traz para o professor de inglês do Ensino Médio Integral (EMI) de Sergipe, novas formas de existência. Já **Luciana Azeredo, Lucimara Moreira, Ludmila Guimarães e Ruth Garé** no artigo “Reflexões sobre a forma(ta)ção das subjetividades de trabalhadores/as no/pelo (neo)liberalismo” examinam os impactos das mudanças econômicas e sociais para compreender suas articulações com a forma(ta)ção da subjetividade na sociedade pós-moderna. O texto tem como fio condutor a

problematização sobre como a lógica neoliberal, transforma a sociedade e afeta as subjetividades, assim como suscita o debate sobre como essa realidade apresenta desafios significativos para a saúde mental do/a trabalhador(a).

Abrindo a quarta parte do livro que trata de **RESISTÊNCIAS**, o artigo de **Andrea Mello** “A coragem para transvalorar” tem a finalidade de mostrar a relevância da relação entre a recepção do cinismo antigo feita por Michel Foucault no curso *A Coragem da Verdade* e o projeto de transvaloração nietzschiano. Ambos mostram a possível desconstrução de valores considerados absolutos, partindo da premissa de que são invenções e que podem ser desconstruídas e construídas de outra maneira. **Carolina Leite** em “A 'escrita de si' em *Glitterbug* de Derek Jarman” analisa a última obra do cineasta inglês, composta por uma série heterogênea de registros fílmicos feitos nas décadas de 1970-80. Nesses registros, há uma retomada, ainda que não explícita, de aspectos das ‘práticas de si’ e que parece atualizar, via obra cinematográfica, alguns dos aspectos do que Michel Foucault, em seus estudos sobre as “artes de si” da cultura greco-romana, vai chamar de meditação sobre a morte. **Julia Naidin** em “Ecopolíticas e Eco-poéticas peripatéticas” por meio de uma pesquisa transdisciplinar, traz a complexidade da crise ambiental contemporânea a partir do caso da praia de Atafona e analisa criticamente a cisão entre a luta ambiental e a luta colonial. Encerrando a quarta e última parte do livro, **Rosimeri de Oliveira Dias** e **Heliana Conde** escrevem o artigo-ensaio “Recusando o momento cartesiano: como equipar-se em psicologia e educação?” partindo do problema do sujeito e a relação com a verdade conforme apontado por Michel Foucault no curso *A Hermenêutica do sujeito*. As autoras trazem à cena inflexões tanto para o campo da psicologia como para o da formação de professores, indagando como a constituição de si por si mesmo pode se transformar em uma metodologia ética de trabalho.

Priscila Cupello

Doutora em Filosofia pela UFRJ
e criadora do Canal do YouTube Parresiano

Andrea Mello

Doutora em Filosofia pela PUC-RJ

SUMÁRIO

PARTE I: GÊNERO

- Capítulo I: Biopolítica dos corpos femininos, racionalidade neoliberal e reprodução social 13
Fillipa Carneiro Silveira
- Capítulo II: Devenir mujer. entre la arqueología y la genealogía foucaultiana. una lectura política de Jenofonte 33
María Cecilia Colombani
- Capítulo III: Subjetividade e gênero: o cruzamento entre violência e normalização nos corpos abjetos 51
Paloma Heller Dallagnol

PARTE II – LOUCURA

- Capítulo IV: Governo da loucura: da alienação do discurso do louco à noção de transtorno mental 73
Flávia Andrade Almeida
- Capítulo V: Loucura, mulheres e literatura brasileira na modernidade 95
Gabriela Simonetti Trevisan
- Capítulo VI: A mulher (a)normal: análise da circulação do discurso médico-mental e eugenista no Rio de Janeiro (1925-1933) 117
Priscila Céspedes Cupello

PARTE III - NEOLIBERALISMO

- Capítulo VII: A competitividade como modalidade neoliberal de controle docente: o caso do ensino médio integral de Sergipe 133
Gildete Cecília Neri Santos Teles

Capítulo VIII: Reflexões sobre a forma(ta)ção das subjetividades de trabalhadores/as no/pelo (neo)liberalismo	155
<i>Luciana Aparecida Silva de Azeredo</i>	
<i>Lucimara Moreira da Silva</i>	
<i>Ludmila de Vasconcelos Machado Guimarães</i>	
<i>Ruth Maria Rodrigues Garé</i>	

PARTE IV - RESISTÊNCIAS

Capítulo IX: A coragem para transvalorar	171
<i>Andrea Maria Mello</i>	
Capítulo X: A 'escrita de si' em <i>Glitterbug</i> de Derek Jarman	191
<i>Carolina Alfradique Leite</i>	
Capítulo XI: Ecopolíticas e eco-poéticas peripatéticas	211
<i>Julia Naidin</i>	
Capítulo XII: Recusando o momento cartesiano: como equipar-se em psicologia e educação?	229
<i>Rosimeri de Oliveira Dias</i>	
<i>Heliana de Barros Conde Rodrigues</i>	
Entrevista com a profa. Dra. Margareth Rago (UNICAMP)	255
Sobre as autoras	263

PARTE I: GÊNERO

CAPÍTULO I

BIOPOLÍTICA DOS CORPOS FEMININOS, RACIONALIDADE NEOLIBERAL E REPRODUÇÃO SOCIAL¹

Fillipa Carneiro Silveira²

RESUMO: Este artigo objetiva alocar lentes feministas sobre o olhar de Foucault não para reclamar as – com efeito ausentes – menções ao poder patriarcal e à diferenciação sexual e, sim, para empreender a análise de uma biopolítica específica dos corpos femininos, identificando aquilo que deles é feito. Trata-se de observar se essa análise não nos revelaria, esta, sim, uma omissão fundamental, a ausência de uma ênfase na questão da produção no interior da noção de governamentalidade. Destaca-se uma insuficiência em sua materialidade, que se veria complexificada pelo conceito de reprodução social, fundamental para os feminismos socialistas da década de 80 e que, diante da ação estratificada e assimétrica do biopoder sobre corpos generificados e racializados, assume uma posição unitária, frente às teorias da interseccionalidade e da consubstancialidade das relações de dominação, exploração e opressão.

Palavras-chaves: Biopolítica; corpos femininos; reprodução social.

INTRODUÇÃO

A filósofa norte-americana Margaret McLaren (2016) esmiuçou caminhos de aproximação entre os feminismos e o pensamento de Michel Foucault, posicionando-se de forma a acatar essa relação como muito relevante para o movimento feminista. McLaren (2016, p. 13) acredita que sobretudo o pensamento foucaultiano sobre a subjetividade *corporificada* e *historicamente constituída* constitui importante contribuição para o que, nos feminismos, se empreende em termos de crítica social, prática política e subjetivação ética.

¹ Este artigo resultou da palestra ministrada no II Colóquio Foucault: *perspectivas da margem* na cidade de Ouro Preto - MG, em julho de 2023.

² Doutora em Filosofia. Professora adjunta do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (IFILO/ UFU). E-mail: fillipa@ufu.br.

A despeito da compatibilidade e para além das questões sobre as eventuais contribuições e influências envolvidas, penso que algumas formulações-chave são centrais e ocupam aí o lugar de intersecção. Desempenham, assim, a função de designar o que sujeitos humanos – inicialmente as mulheres e os sujeitos vinculados à materialidade do feminino – vivenciam nos enfrentamentos políticos de sua subjetividade. E uma dessas formulações-chave é precisamente o corpo em sua materialidade – historicamente constituída. Parto aqui, segundo um olhar feminista, do corpo como a instância primeira onde uma subjetividade pode ser, onde uma história pode acontecer e registrar-se, além de ser também o ponto de partida mesmo de resistência coletiva.

Que o corpo é a instância mesma da subjetividade é, sabemos, uma constatação foucaultiana. *Vigiar e punir: nascimento da prisão* (FOUCAULT, 2014, p.29) aloca os sistemas punitivos para além de suas exaltações jurídicas numa economia política moderna do corpo, afinal “é sempre do corpo que se trata”. É o corpo o que se revela na genealogia, no tratamento das relações entre discursos e instituição e, no discurso, ele mesmo, como a instituição de uma materialidade política, na dureza perigosa de suas escansões, de suas exclusões; de sua vontade de verdade. De modo que o embaralhamento da linguagem com o poder complexifica em seu pensamento a noção de economia, abarcando as imposições naturalizadas, as normas corporificadas e todos os cálculos estratégicos para a majoração das forças produtivas nas mais sutis formas de governo das condutas. Assim, a política da verdade foucaultiana reveste-se de um carácter veementemente material: os discursos *operam*, atuando em espaços, ferramentas, diagnósticos, paredes de concreto e corpos vivos, matéria atravessada por relações de poder.

A dinamização do corpo como objeto privilegiado das análises foucaultianas é expressa pelo biopoder, cingido em sua materialidade natural e fisiológica, o que as análises de *Nascimento da clínica* já prefiguravam - “depois da anatomopolítica do corpo humano” típica do século XVIII, opera uma “biopolítica da espécie”, diz Foucault (2010, p. 204) no curso *Em defesa da sociedade*. Guardam em comum, essas duas instâncias de perquirição do corpo, a identificação dos padrões de anormalidade relativamente ao “dever ser” antropológico do homem moderno – aquele que se deve fazer viver, por oposição ao

que se deve deixar morrer. O corpo vivo, o corpo a ser majorado em sua funcionalidade, disciplinado na medida da docilidade, aparece de maneira dispersa, ainda que não menos material, no arranjo da população, controlada em sua produção e reprodução, vigiada em sua morbidade, em sua proliferação, na orientação de sua sexualidade; matéria fluida, passível de governo e condução.

Nesses termos, o pensamento de Foucault vem, ao mesmo tempo, encontrar o movimento feminista e experimentar seus limites relativamente a ele. O corpo feminino é essa subjetividade corporificada, escandida, violada, fetichizada, pauperizada, exposta e, assim mesmo, resistente a processos de alijamento, exploração, opressão e alienação. Coloco aqui lentes feministas sobre o olhar de Foucault não para reclamar as – com efeito ausentes – menções ao poder patriarcal e à diferenciação sexual. Mas, para testar a particularidade da ação de uma biopolítica dos corpos femininos, identificando aquilo que deles se faz, e observar se esse teste não nos revelaria essa, sim, uma omissão fundamental, qual seja a ausência de uma ênfase na questão da produção no interior da noção de governamentalidade³, se, com isso, ela não se veria incompleta em sua materialidade.

Em *Nascimento da Biopolítica* (FOUCAULT, 2022, p. 19), Foucault faz a crítica histórica da economia política como a forma de racionalidade instaurada no século XVIII, sendo instrumento intelectual, mas também cálculo e forma de autolimitação da razão governamental, desenvolvendo-se no interior mesmo da razão de Estado, diferentemente do pensamento jurídico, que lhe é exterior. Ela

³ “Por esta palavra, ‘governamentalidade’, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por “governamentalidade” entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de ‘governo’ sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por “governamentalidade”, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco “governamentalizado”” (FOUCAULT, 2023, p. 146).

não se ocupa da legitimidade do direito ali envolvido, apenas observa seus efeitos, e atribui uma certa “naturalidade” própria à ação governamental, que se constitui como a forma de análise estrita e limitada da produção e da circulação de riquezas.

Mas, como é possível que as análises sobre a biopolítica dos corpos, suas estratégias, discursos e tecnologias tenham no liberalismo seu princípio de inteligibilidade, e no neoliberalismo uma forma de racionalidade que expande as regras do mercado para todas as relações sociais e políticas, sem que a produção, ela mesma, seja considerada como fator determinante no esquadramento das formas distintas e assimétricas pelas quais esses corpos se distribuem sob a ação do biopoder? Passa ao largo dele a materialidade descontínua das tecnologias e estratégias que atravessam os sujeitos produtores dessas mesmas riquezas. Os corpos das mulheres em sua materialidade histórica são indicadores dessas assimetrias.

Silvia Federici assinala o grande volume de trabalhos no campo do feminismo desenvolvidos a partir da década de 1970 que destacam essa centralidade do corpo, segundo ela, erroneamente atribuída a Foucault (FEDERICI, 2017, p. 32). Ela empreende uma análise dos efeitos da acumulação primitiva de trabalhadores e de capital que está na base da formação das relações capitalistas do ponto de vista específico das mulheres, da usurpação de seus corpos, de seu trabalho reprodutivo, e do advento de uma nova forma de poder patriarcal. Aponta como esse processo derivou da ruptura com todas as formas de trabalho comunal, o que teria enfraquecido principalmente as mulheres, promovendo uma nova divisão sexual do trabalho. Com isso, as mulheres foram impelidas ao desempenho de tarefas destituídas de valor monetário e expulsas de todas as atividades cuja remuneração poderia representar para elas uma certa autonomia como a fabricação de cerveja, a realização de partos, além dos trabalhos manuais e artesanais (FEDERICI, 2017, p. 182). Com efeito, os desdobramentos desses processos, assim como o fenômeno massivo da “caça às bruxas”, não são apreensíveis pelas duas séries por meio das quais Foucault (2016, p. 210), no curso *Em defesa da sociedade*, enquadra os processos econômicos, político-militares, biológicos e institucionais do exercício de poder sobre os corpos desde o século XVI – a série “corpo-organismo-disciplina” ou a série “população – processos biológicos – mecanismos regulamentadores”.

UMA BIOPOLÍTICA DOS CORPOS FEMININOS

Podemos esboçar o detalhamento desta biopolítica dos corpos femininos a partir de três frentes distintas. A primeira e mais evidente delas é certamente a que diz respeito à aptidão reprodutiva de sua fisiologia específica. Diante da capacidade de gerar novos indivíduos, o assujeitamento da sexualidade feminina se torna determinante desde a privatização de seus corpos como bem patriarcal de produção. Ato contínuo, dá-se o cerceamento biológico de seu organismo – a *biopolitização* do útero – na manutenção de taxas regulamentadas de natalidade, hereditariedade, fecundidade, morbidade; degenerescência. O dispositivo de sexualidade se especifica sobre seus corpos, complexificando-se nos desdobramentos históricos do capitalismo. Seja no que diz respeito à proibição da contracepção na grande crise demográfica do século XVII, seja na perquirição histórica da prática da prostituição, que oscilou de uma relativa tolerância, na Baixa Idade Média, a uma total massificação nos séculos XVI e XVII como resultado de sua expulsão das esferas geradoras de valor monetário (FEDERICI, 2017, p. 184-187). Mercado esse imediatamente seguido de regulamentação e criminalização no contexto da Reforma Protestante até sua consolidação clandestina nas casas de tolerância da moral vitoriana, exposta por Foucault em *A vontade de saber* (1976). Todos esses processos enformam o conjunto de tecnologias especificamente dirigidas aos corpos femininos, resultando em sua pauperização e submissão à dominação patriarcal, somada aos efeitos da *bruxificação* das mulheres. Sabe-se das frequentes acusações de infanticídio e de promoção de infertilidade feitas às mulheres sentenciadas como bruxas, em resposta ao contrapoder furtivo que exerciam como mendigas e curandeiras, ou ainda como criadas, no desempenho de funções excessivamente próximas à vida cotidiana e doméstica das famílias senhoriais (FEDERICI, 2017, p. 170).

A segunda frente desta biopolítica está diretamente relacionada à primeira, sem, no entanto, esgotar-se nela, e envolve o escrutínio dos corpos femininos no tocante à questão mais específica da execução dos trabalhos reprodutivos (trabalhos domésticos, de cuidado, de manutenção e assistência) a cujo desempenho foram terminantemente impelidas. A divisão sexual operada pelas relações capitalistas privatizou os corpos das mulheres, retirando delas a força

do trabalho comunal que, apesar de sua precariedade, representava ainda uma forma coletiva de resistência e enfrentamento. O trabalho comunal evitava o isolamento no desempenho das tarefas de higiene e cuidado das famílias – fundamental no controle das doenças quando da formação dos burgos – ao mesmo tempo em que as mantinha mais protegidas contra violências. Formou também todo o campo de uma economia doméstica futuramente consolidado, no século XIX, no desempenho da função de “dona de casa”, responsável pelo equilíbrio do núcleo capitalista da reprodução da força de trabalho na medida mesma em que se desmonetizava essa função:

Com o desaparecimento da economia de subsistência que havia predominado na Europa pré-capitalista, a unidade entre produção e reprodução, típica de todas as sociedades baseadas na produção-para-o-uso, chegou ao fim conforme essas atividades foram se tornando portadoras de outras relações sociais e eram sexualmente diferenciadas. No novo regime monetário, somente a produção-para-o-mercado estava definida como atividade criadora de valor, enquanto a reprodução do trabalhador começou a ser considerada algo sem valor do ponto de vista econômico e, inclusive, deixou de ser considerada um trabalho. O trabalho reprodutivo continuou sendo pago – embora em valores inferiores – quando era realizado para os senhores ou fora do lar. No entanto, a importância econômica da reprodução da força de trabalho realizada no âmbito doméstico e sua função na acumulação do capital se tornaram invisíveis, sendo mistificadas como uma vocação natural e designada como “trabalhos de mulheres” (FEDERICI, 2017, p. 145).

A destituição (ou minoração) do valor de troca desses trabalhos (higiene, preparo, gestão e manutenção, cuidado) expressava já a formação de um poder patriarcal singular associado à apropriação de mais valia do trabalho proletário e está no cerne do que se constituirá como feminização da pobreza. Controle da reprodução visando ao controle da produção. Dentro do lar, ao deixar de ser mercadoria, os trabalhos desempenhados por mulheres perdem a função de recursos para o exercício de autonomia, fomentando toda uma forma de subjetividade a ser abraçada em sua servilidade, impelindo o feminino para o “cultivo dos afetos”, sob a expectativa de que tais tarefas sejam desempenhadas por “inclinação natural” ou “amor”.

Fora do lar, empregadas domésticas passarão a desempenhar o trabalho reprodutivo por uma remuneração mínima, continuamente barganhado pela fusão perversa com laços afetivos duvidosos. No Brasil, as “mães pretas” de Lélia Gonzalez reverberam os efeitos de

uma tal comunhão entre afetividade e servilidade na intimidade da casa grande como parte da violência exercida sobre mulheres escravizadas, produzindo a naturalização da exploração sexual e uma economia psíquica intimamente racista e negadora, característica das relações de poder na neurose cultural brasileira⁴.

E essa constitui já a terceira frente por meio da qual a biopolítica dos corpos femininos se exerce, revelando-se na de maneira singular como estão distribuídos relativamente à produção e sendo agentes de reprodução – qual seja a racialização. A constituição dos corpos negros, pardos, indígenas pelo biopoder se revela na reprodução social como precarização de suas vidas. Sustenta, dessa forma, o núcleo familiar branco, revelando efeitos, no Brasil, de uma colonialidade imperialista assentada na guerra de raças que faz morrer corpos negros, promovendo a vida e as formas de existência branca. Lélia Gonzalez destaca a singularidade da acumulação de capital na América Latina: formando um mercado de trabalho hierarquizado e marcado pela discriminação racial, alija a mulher negra do acesso aos níveis mais altos da educação formal, força-a ao desempenho de funções e tarefas constituídas social, econômica, ética e politicamente como subalternas, no campo dos serviços pessoais de assistência e cuidado⁵ - uma divisão concomitantemente racial e sexual do trabalho.

No “contínuo biológico” da espécie humana, diz Foucault ([1976], 2016, p. 214), o racismo é uma forma de “tratar uma população como uma mistura de raças” e de fragmentar uns grupos relativamente aos outros. Ora, essa fragmentação está diretamente relacionada ao modo como o discurso sobre a guerra que instaura a era da governamentalidade inscreve nos corpos racializados as marcas da morte e da sujeição pela exploração, uma vez que a destituição do valor de suas vidas é diretamente relacionada ao impedimento de que acessem e se beneficiem da produção e da distribuição de riquezas.

⁴ Cf. GONZALEZ, Lélia, 2020a, p. 88-93..

⁵ “[...] no nosso caso, grande parte dela [da supepopulação] se torna supérflua e passa a constituir uma “massa marginal” em face do processo de acumulação hegemônico, representado pelas grandes empresas monopolistas. As questões relativas ao desemprego e ao subemprego incidem exatamente sobre essa população [...] no caso brasileiro, os mais baixos níveis de participação na força de trabalho, coincidentemente, pertencem exatamente às mulheres e à população negra” (GONZALEZ, Lélia, 2020b p. 27).

A consideração desse aspecto fundamental da materialidade das relações de poder no sentido da produção e da reprodução como condição primeira do esquadramento dos corpos, no caso, os femininos, pontua a maneira mais radical de se situar historicamente a opressão de mulheres, pois a insere no contexto mais amplo da exploração capitalista. Desse modo, o exercício do poder patriarcal encontra-se incrustado no desenvolvimento mesmo do modo de produção capitalista, ainda que a opressão às mulheres anteceda historicamente à sua formação. É preciso considerar que não é apenas a vida de mulheres de que estamos falando. Abordar, de saída, os corpos femininos por meio da produção e da reprodução social é situá-los no campo histórico de sua constituição *como feminino* – ou seja, sua subjetivação como corpo fisiologicamente destinado a reproduzir e manter força de trabalho – como algo decisivo para a extensão da lógica econômica a todas as formas de relações humanas – maneira como Foucault entende a formação da racionalidade neoliberal:

Não é a sociedade mercantil que está em jogo nessa nova arte de governar. Não é isso que se trata de reconstituir. A sociedade regulada com base no mercado em que pensam os neoliberais é uma sociedade na qual o que deve constituir o princípio regulador não é tanto a troca das mercadorias quanto os mecanismos de concorrência [...] O *homo economicus* que se quer reconstituir não é o homem da troca, não é o homem consumidor, é o homem da empresa e da produção”. (FOUCAULT [1979], 2022, p. 197).

É irônico que o enunciador da “morte do homem” na modernidade, *épistémé* da reduplicação empírico-transcendental, característica dos saberes antropológicos, dissolva na noção de *homo economicus* os recortes e atravessamentos assimétricos a que estão submetidos sujeitos generificados, racializados, pauperizados. O “homem” da empresa e da produção nos leva a minorar o fato de que se estamos todas e todos sob a racionalidade da concorrência, não o estamos, absolutamente, da mesma forma, e o que que evidencia isso é o lugar que ocupamos nos sistemas de produção. É digno de nota também que a produção de si é elemento importante a ser considerado para uma abordagem completa da teoria do capital humano.

Ou seja, na “ordem econômica generalizada” são ainda corpos atravessados por uma demarcação de gênero, constituindo também dissidências, incitando a formação de sexualidades periféricas relativamente àquelas atribuídas ao lugar por excelência da família e

da produção e, portanto, da reprodução de corpos produtivos. São corpos expressivos da pauperização do feminino como lugar desmonetizado da produção pela importância mesma que essa função assume no capitalismo – gerar e manter força de trabalho. Assimetrias que compõem o capital “humano”, familiar, que se transmite entre gerações, que se acumula menos como saber e valor do que como “competência” e investimento das “empresárias de si”. Foucault termina por reorientar a fala, ao explicar a importância da competência na formação do capital humano neoliberal:

Sabe-se perfeitamente que o número de horas que uma mãe de família passa ao lado do filho, quando ele ainda está no berço, vai ser importantíssimo para a constituição de uma competência-máquina, ou se vocês quiserem para a constituição de um capital humano, e que a criança será muito mais adaptável se, efetivamente, seus pais ou sua mãe lhe consagraram tantas horas do que se lhe consagraram muito menos horas (FOUCAULT [1979], 2022, p. 307-308).

A empresária de si salvaguarda horas da competência que será transmitida à família pela relação primeira e visceral que seus corpos estabelecem com as formas de vida germinais, no atendimento a suas necessidades mais imediatas. Se é na cultura patriarcal que uma “subjetividade do apavoro”, do mau humor, do cansaço se expressará, materialmente subsiste uma economia psíquica de cujo disciplinamento e condução dependerão a manutenção e a reprodução da vida, necessária a todo o sistema, mas dependente do trabalho individualizante de uma mulher solitária. Se a sociedade passa a ser governada segundo princípios da economia de mercado, os lugares de onde se parte na concorrência é marcado por clivagens justamente porque não se produz e não se troca da mesma forma. E ainda que Foucault evite argumentar em termos de *alienação*, não deixa de ecoar em sua perturbação sobre o modo como as doutrinas neoliberais compreendem o trabalho – “amputado de toda sua realidade humana” (FOUCAULT, 2022, p. 297), a constatação de um velho economista filósofo que observava seres humanos comportando-se “como se coisas fossem”.

Penso que a biopolítica de Foucault permite observar as estratégias e tecnologias de poder-saber-competência que revelam o cerne da constituição de uma forma de subjetividade não antes vista do Ocidente – a formação de um “neossujeito”, como afirmam Dardot e Laval (2016, p. 372). Essa esfera é certamente irreduzível a relações

de dominação e de exploração de classe, e caso a classe seja compreendida em termos estritamente econômicos. Mas uma separação estrita entre essas duas perspectivas tende a relegar para segundo plano uma crítica contundente ao capitalismo. Isso se reforça pela acusação de “economicismo” feita ao campo do pensamento marxista ortodoxo. A análise do poder em termos de governamentalidade permite, com efeito, constatar a formatação e gestão dos corpos e subjetividades para o bom funcionamento da economia capitalista.

É importante observar que, no campo dos estudos feministas, a incompatibilidade entre a crítica histórica e o materialismo histórico é evocada. Para feministas marxistas, teóricas críticas, e, eventualmente, socialistas, o pensamento de Foucault recai no conjunto argumentativo que se usou chamar “pós-estruturalismo” ou “pós-modernismo”, o que representaria um entrave a formas de resistência, agência e emancipação, rubricas efetivamente alheias ao escopo do filósofo francês. Na recusa, por princípio de método analítico da história, das grandes metanarrativas⁶ que instituíram no pensamento do Ocidente o lugar central do sujeito, da história e da identidade, a genealogia foucaultiana é encarada como empecilho ao desenvolvimento de um pensamento articulado a um ativismo efetivamente combativo relativamente à opressão das mulheres. Com efeito, a genealogia do poder não se abre à articulação de uma práxis, além de ignorar o recorte específico de gênero no campo das relações de poder.

Por outro lado, ao explicitar os termos políticos da constituição histórica da sexualidade, presente em muitos desdobramentos da teoria *queer* e da filosofia de Judith Butler, por exemplo, a genealogia de Foucault esmiúça as engrenagens complexas de operação do poder no sistema capitalista. Ela detalha as tecnologias e estratégias que, no interior de um sistema abrangente de exploração, enreda-se em práticas discursivas e não discursivas, institucionais, governamentais,

⁶ A complexidade desse conflito aparece, por exemplo, no debate entre as filósofas Nancy Fraser, Judith Butler e Seyla Benhabib. O que teria iniciado como uma discussão sobre as bases fundamentais de um pensamento articulável a uma prática de resistência feminista se desdobrou numa intensa discussão acerca dos méritos da teoria crítica e do pós-estruturalismo. Cf. FRASER, Nancy. Falsas antíteses: uma resposta a Seyla Benhabib e Judith Butler. In: BENHABIB, Seyla. [et. al]. *Debates feministas: um intercâmbio filosófico*, 2018.

que sustentam mecanismos específicos e funcionais de opressão. Haveria algo nesses dois caminhos opostos que, numa biopolítica dos corpos femininos, esteja para além de um marxismo reducionista e de um “pós-modernismo” estanque?

INTERSECCIONALIDADE, CONSUBSTANCIALIDADE E O CONCEITO DE REPRODUÇÃO SOCIAL

Dentro desse debate, proliferaram-se, a partir da década de 1980 as teorias⁷ da interseccionalidade e da consubstancialidade das relações de dominação, exploração e opressão. Elas apontam para o entrecruzamento de formas distintas de subjugação operadas por marcadores sociais, políticos, econômicos e culturais de raça, gênero e classe. Atribui-se à chamada Segunda Onda do feminismo a incorporação, por parte deste movimento, de pautas oriundas da Nova Esquerda, que, ao longo dos anos de 1970, diversificaram as demandas por justiça, envolvendo o todo complexo das formas como a exploração capitalista se exerce sobre a natureza e o ambiente em geral, se apropria dos corpos humanos e constitui subjetividades assujeitadas a modelos opressores e normalizados de existência. Nessa perspectiva, é comum o recurso ao pensamento de Foucault, justamente pelo deslocamento operado relativamente às categorias da esquerda tradicional e pela crítica histórica que expõe a

⁷ O uso do termo *interseccionalidade* para destacar a ocorrência de formas de opressão específicas e cumulativas é atribuído à jurista norte-americana Kimberlé Crenshaw. A interseccionalidade salienta, sobretudo, a singularidade da opressão, da dominação e da exploração sofridas pelas mulheres negras; evitando tratar sexo e raça como mutuamente excludentes, denunciando a incorrência nesta separação tanto em teorias feministas quanto na política antirracista. Cf. CRENSHAW, 1989. Já a tese da consubstancialidade das relações de opressão, dominação e exploração de classe compreende a mútua implicação dessas categorias, mas não como designando posições autônomas, identitárias e dadas previamente – seriam dinâmicas no campo complexo das relações sociais. Sua elaboração é associada ao artigo de Danièle Kergoat, intitulado *Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais*, traduzido para o português em 2010. Nessa mesma linha, a socióloga brasileira Heleieth Saffioti destaca o caráter “gendrado” da própria classe, compondo um complexo interativo de formas de opressão que deve ser ainda demarcado pela interferência do racismo. O “nó” resultante dessa mútua implicação deve ser entendido não pela lógica da “soma”, mas a partir da realidade intrincada que ele engendra. Cf. SAFFIOTI, Heleieth, 2015, p.122.

complexidade e a capilaridade das relações de poder entre sujeitos e instituições.

Sobretudo na década de 1970, o campo político progressista incorporou formas de resistência ao capitalismo que envolviam o meio ambiente e sua preservação, os esforços para a limitação da atuação de corporações internacionais, a defesa e a promoção de dissidências na vivência da sexualidade e da família, ampliando o campo de reivindicações sobre o enfrentamento da violência contra as mulheres e afirmando a necessidade de uma atuação pública e estatal nesses termos. Como observou, no entanto, Nancy Fraser⁸, essas modificações, apesar de essenciais à radicalização das lutas feministas terminaram por ser incorporadas pelo capitalismo neoliberal, “esfriando” seu potencial de resistência justamente na medida em que se afastaram da crítica ao capitalismo.

Diante disso, o horizonte de uma imaginação política em formas de existência públicas e de resistência coletiva é relegado ao devaneio numa racionalidade que, a cada vez, contribui para o enfraquecimento do campo social em favor de uma forma de existência neoliberal, como observou Wendy Brown⁹. Escapam a isso justamente a experiência de produção, de subsistência e de relações comerciais que permanecem comuns: movimentos sociais, associações de bairro, assentamentos, espaços nos quais o individualismo do capital-competência encontra resistência. De toda forma, esses espaços seguem traçados descontínuos na trama do capitalismo global.

Do ponto de vista do discurso filosófico, consolidou-se, em vista dessa fragmentação, uma crescente desconfiança relativamente a toda forma possível de reunião dessas lutas, vistas como excludentes das formas singulares e extremas de vivência dos efeitos do poder político. A importante demarcação da estratificação de formas assimétricas de violência, opressão, alienação e exploração termina por expor os efeitos da lógica do capital-competência na restrição das lutas a mecanismos de afirmação identitária. Feminismos remoem-se

⁸ Cf. FRASER, Nancy. *Feminismo, capitalismo e a astúcia da história*, 2019.

⁹ A política neoliberal investe profundamente contra a democracia, o social e a esfera pública como campos políticos reais e legítimos, promovendo a desintegração da sociedade em tribalismos e no reforço apenas dos laços familiares ou mais estritamente pessoais. Cf. BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente*, 2019.

em meio a bolhas do empresariado de si que somos continuamente incitadas a promover como forma de vida.

A multiplicação das formas que os feminismos assumiram ecoa também a necessidade de uma ampliação do sentido comum de uma luta feminista na qual corpos assujeitados são, eles mesmos, seu lugar comum. Mencionei a condição da pobreza feminizada e racializada, mas é preciso lembrar que somos um país que promove um genocídio naturalizado e cotidiano de jovens negros periféricos, e o sistema prisional é a continuação por outros meios dessa situação.. Promover, hoje, um feminismo que envolva apenas mulheres, que desconsidere as assimetrias patriarcais quando a raça está envolvida, que sustente a pauta liberal branca, e ignore o peso que a exploração de classe exerce sobre a violência doméstica é ignorar o potencial neoliberal de fragmentação e isolamento dos sujeitos entre si de que o próprio neoliberalismo se alimenta.

É aqui, penso, que as três frentes acima expostas sobre a materialidade biopolítica dos corpos femininos se encontram, apontando para o que foi feito dos corpos e sujeitos em geral. Remetem ao fato de que, ao se demoverem as condições de assujeitamento de maior vulnerabilidade, toda uma perspectiva de transformação se abre. Essa perspectiva pode ser apreendida pela elaboração de uma *teoria unitária* que, distanciando-se da interseccionalidade e da consubstancialidade¹⁰ dos operadores de raça, gênero e classe como categorias extrínsecas em relação ou interseção, propõe uma abordagem integradora cujo foco fundamental é a crítica ao capitalismo, opondo-se à visão meramente economicista dessa recusa e complexificando o que os feminismos têm entendido por “classe”¹¹ ou redistribuição de riquezas.

¹⁰ Cinzia Arruzza (2015, p. 44) as nomeia como “teorias dos sistemas duplos ou triplos”, que descrevem o modo como as relações se manifestam, mas não podem fornecer a causa das intersecções; refletem o modo como a realidade se manifesta, mas não o porquê disso: “O capitalismo não é um Moloch, um Deus escondido, um marionetista ou uma máquina: é uma totalidade viva de relações sociais. Nela, encontramos relações de poder conectadas a gênero, orientação sexual, raça, nacionalidade, e religião, e todas estão a serviço da acumulação de capital e sua reprodução, ainda que frequentemente de formas variadas, imprevisíveis e contraditórias (ARRUZZA, 2015, p. 48).

¹¹ “No geral, estas teses têm uma compreensão das relações de classe como definidas unicamente em termos econômicos”. (ARRUZZA, 2015, p. 37).

Desde os anos 1970, as teóricas feministas socialistas apostam no conceito de *reprodução social* como forma de conduzir questões políticas de desigualdade de gênero para a materialidade de relações de produção, que não poderiam se restringir a pensamentos, ideias e comportamentos. É então que algo relativo a uma condição específica de gênero se mostra como efeito da diferenciação sexual nas relações capitalista neoliberais, a um tempo subjetivas e materiais:

As raízes sociomateriais da opressão às mulheres sob o capitalismo têm a ver, na verdade, com a relação estrutural do lar com a reprodução do capital: o capital e o Estado precisam conseguir regular sua capacidade biológica para produzir a próxima geração de trabalhadores, de modo que a força de trabalho esteja disponível para a exploração” (FERGUSON E MCNALLY, 2022, p. 69).

A noção de “reprodução social”, no interior mesmo de sua materialidade econômica, assinala a dimensão biopolítica subjetiva¹² que se revela no assujeitamento dos corpos femininos atravessados pela dominação patriarcal e em suas implicações políticas, éticas e raciais. Essas implicações mostram como, para uma sociedade como a nossa, a manutenção, o zelo, a reprodução são funções tornadas menores justamente em virtude de sua suprema necessidade à manutenção de uma forma de produção necessariamente exploradora. Isso está na base das assimetrias salariais, da naturalização das duplas e triplas jornadas, assim como da racialização dessas atividades tornadas precarizadas e desprovidas de valor pelo capitalismo. A desvalorização do serviço é esperada quando o serviço se torna incompetência em explorar e condição mesma da exploração. Nesses mesmos termos, identifica-se um denominador comum entre razões econômicas e biopolíticas das práticas de ódio a mulheres e a formas dissidentes de sexualidade que subvertem padrões familiares e cis-heteronormativos administradas biopoliticamente.

Como afirmam ainda Ferguson e McNally (2022, p.70):

A fim de garantir a produção e reprodução do atual e futuro estoque de força de trabalho, o capitalismo requer mecanismos institucionais por meio dos quais possa exercer controle sobre a reprodução biológica, as formas de família, a criação das crianças e a manutenção de uma ordem de gênero.

¹² “Devemos ter em mente que a esfera da reprodução social é também determinante na formação da subjetividade e, portanto, das relações de poder” (ARRUZZA, 2015, p. 56).

Numa palavra, o assujeitamento do *feminino* está diretamente atrelado à desvalorização e desmonetização não apenas de atividades reprodutivas, mas de toda uma forma de existência associada à reprodução, ao zelo, à assistência e ao cuidado¹³. Essa configuração se revela na fetichização e apropriação dos corpos femininos, na misoginia que se estende aos corpos trans, na submissão a padrões estéticos até a naturalização de crimes de violação e exploração sexual e de feminicídio. Não é difícil identificar como esse processo busca subjetivar os corpos que produzem para naturalizar algo sem o que, no entanto, nenhum mercado se sustentaria: a reprodução da força de trabalho e a manutenção de tudo o que vive; gera e ampara as formas germinais e também terminais da vida.

A alienação, que desde o início das relações capitalistas separa o trabalho de sua produção, revela-se de forma acentuada no capitalismo neoliberal como a fragmentação que inviabiliza formas coletivas de resistência e imaginação política. Penso que as lutas feministas podem representar um sentido de caminho contrário. A filósofa italiana Cinzia Arruzza considera o conceito de reprodução social para pensar as particularizações das diferentes formas como sujeitos e corpos distintos sofrem opressão e alienação de maneira diretamente intrincada à exploração capitalista, cuja recusa se mostra como condição primeira e fundamental para qualquer projeto emancipatório, utópico, de resistência e reversão de relações de opressão. Tudo é uma questão de livrar-se de uma acepção redutora da noção de classe e de complexificar a compreensão do modo como opera o próprio sistema capitalista:

A tese essencial da “teoria unitária” é a de que o feminismo marxista, a opressão de gênero e a opressão racial não correspondem a dois sistemas autônomos que possuem suas próprias causas particulares: eles passaram a ser uma parte integral da sociedade capitalista através de um longo processo histórico que dissolveu formas de vida social precedentes [...] Este recorte social é a lógica da acumulação capitalista, que impõe limites e restrições fundamentais às nossas experiências vividas e a forma como as interpretamos. O fato de que um número grande de correntes teóricas feministas das últimas décadas tenha evitado

¹³ “A divisão social, sexual e racial no trabalho do *care* aparece claramente a partir da pesquisa comparativa. Assim, estão envolvidas majoritariamente mulheres, de extratos sociais mais modestos, imigrantes internos (Brasil) ou externos (França). As cuidadoras são em sua maioria as mais pobres, as menos qualificadas, de classes subalternas, imigrantes”. (HIRATA, 2014, p. 67).

analisar esse processo e o papel crucial desempenhado pelo capital na opressão de gênero em suas várias formas, atesta sua capacidade de cooptar nossas ideias e influenciar nossas formas de pensar. (ARRUZZA, 2015, p. 57).

Ao afirmar que a imposição de heterossexualidade no capitalismo não é algo relativo meramente à cultura e à ideologia, ao comportamento e a formas de pensar, a teoria unitária coloca a opressão às mulheres na base da sustentação da família mononuclear e como condição para a reprodução da força de trabalho. Com isso, conjura o economicismo, identificando as assimetrias do investimento do poder sobre corpos e subjetividades como decorrentes da maneira mesma como estão posicionados na produção capitalista.

A crítica foucaultiana ao capitalismo se desdobra nas tecnologias e estratégias materiais do exercício de poder, permitindo também o vislumbre da formação de uma subjetividade política e eticamente constituída e governada, que a oposição de classes e a privatização de bens de produção por si só não encerram. A crítica ao capitalismo como cerne fundamental de toda crítica histórica e de toda luta por direitos e emancipação se sustenta na medida mesma da recusa do economicismo e da homogeneização das relações de poder em relações de dominação. As grandes metanarrativas sobre a história e o sujeito são, com efeito, excludentes e cegas aos atravessamentos específicos do poder e silenciosas quanto às estruturas do patriarcado. De forma semelhante, o movimento feminista, pensado sem suas evidentes escansões e sem a perspectiva englobante que é a própria recusa ao sistema capitalista, identifica a impossibilidade de se restringir as lutas ao benefício único das mulheres. Opondo-se a uma noção meramente rentista de classe e trazendo para perto a materialidade das relações discursivas e de poder, a questão da produção e da reprodução, os feminismos socialistas sob uma perspectiva unitária se mostram como uma via mais poderosa que a excessiva fragmentação categorial e identitária. A teoria unitária considera também que a fragmentação coincide justamente com o abandono das pautas econômicas por parte dos feminismos, abandono este em grande parte decorrente de uma leitura errônea de Marx.

Considero a teoria unitária a formulação feminista que melhor permite compreender a complexidade das relações entre exploração, dominação, opressão e alienação, pois, de dentro dela, podemos ampliar o que opera em filigrana no interior do sistema capitalista e complexificar o significado social a eles atribuídos. Ela permite

identificar como são instituídas opressões de gênero e de raça, relegando à marginalidade corpos e subjetividades não brancas e não cisgênero.

É digno de observação e alerta que as crescentes demandas práticas e discursivas das pautas feministas são aquelas atravessadas por uma política neoliberal em ascensão. O tempo e o espaço estão diretamente implicados no campo do investimento que o sujeito empresário de si mesmo aplica de maneira individual na formação, como nos diz Foucault, do “conjunto dos investimentos que foram feitos no nível do próprio homem” (FOUCAULT, 2022, p. 310-311). Uma teoria feminista unitária é o lembrete de que esse capital é também formado por aqueles investimentos que “não foram feitos”, ou feitos de forma a precarizar, como no caso da “economia do terceiro mundo”, dos países colonizados, ou dos que foram desfeitos pela desfiguração necropolítica, misógina e material dos corpos pauperizados. Ela contribui para a singularização das escansões no interior do próprio modelo de normalização antropológica característica do Ocidente moderno, tal como escrutinado pela arqueogenealogia foucaultiana. Faz retornar para seu interior, no entanto, a materialidade dos corpos governados nas formas assimétricas de seus recortes e constituições.

REFERÊNCIAS

- ARRUZZA, Cinzia. Considerações sobre gênero: reabrindo o debate sobre patriarcado e/ou capitalismo. Tradução de Camila Massaro de Góes. *Revista Outubro*, n. 23, p.33-58, 1º semestre de 2015. Disponível em: <http://outubrorevista.com.br/consideracoes-sobre-genero-reabrindo-o-debate-sobre-patriarcado-eou-capitalismo/>. Acesso em: 20 jul. 2022.
- BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente*. Tradução de Mário A. Marino e Eduardo A. C. Santos. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.
- CRENSHAW, Kimberlé. *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics*. University of Chicago Legal Forum, 14, 1989. Disponível em: <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>. Acesso em: 15/08/2021.

DARDOT, Pierre. LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FERGUSON, David. MCNALLY, Susan. *Capital, força de trabalho e relações de gênero: Introdução*. In: VOGEL, Lise. *Marxismo e a opressão às mulheres: rumo a uma teoria unitária*. Tradução de Equipe de Tradução do Grupo de Estudos sobre Teoria da Reprodução Social (GETRS). São Paulo: Expressão popular, 2022.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir [1975]*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina de A. P. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

_____. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2022.

_____. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2023.

FRASER, Nancy. *Falsas antíteses: uma resposta a Seyla Benhabib e Judith Butler*. In: BENHABIB, Seyla. [et. al]. *Debates feministas: um intercâmbio filosófico*. Tradução de Fernanda Veríssimo. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

_____. *Feminismo, capitalismo e a astúcia da história*. In: HOLANDA, Heloísa B. de. [org.] *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo 2019.

GONZALEZ, Lélia. _____. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. In: *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020a.

_____. *Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher*. In: *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020b.

HIRATA, Helena. *Gênero, classe e raça Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais*. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 26, n. 1, 2014.

KERGOAT, Danièle. *Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais*. Tradução de Antonia Malta Campos. *Novos Estudos, CEBRAP*, 86, março 2010, pp. 93-103.

MCLAREN, Margaret. *Foucault, feminismo e subjetividade*. Tradução de Milton Milanez. São Paulo: Intermeios, 2016.

SAFFIOTI, Heleieth. *Gênero patriarcado violência*. São Paulo: Expressão popular, 2015.

CAPÍTULO II

DEVENIR MUJER. ENTRE LA ARQUEOLOGÍA Y LA GENEALOGÍA FOUCAULTIANA. UNA LECTURA POLÍTICA DE JENOFONTE

María Cecilia Colombani¹

RESUMEN: El proyecto del presente trabajo consiste en pensar las relaciones entre educación y política en lo que se refiere a la tarea pedagógica de formar una buena esposa. Pensado desde una dimensión arqueológica, se trata de reflexionar sobre la conducta del marido en relación a la tarea disciplinar que supone educar a una mujer. Nos referimos a una propuesta arqueológica ya que el tópico registra algún antecedente que ubicaremos en Hesíodo; para pensar la importancia del tópico, cuando nos referimos a la educación que una mujer debe recibir, debemos tener en cuenta que ella constituye la descendencia del funesto genos de las mujeres. El proyecto consiste en efectuar una lectura de los juegos de saber-poder-verdad en la Grecia Clásica. El eje de problematización ha de ser los personajes que encarnan cierta forma del ejercicio del poder, a partir de su saber. Se trata entonces de efectuar una cierta arqueología del poder-saber para visibilizar las distintas capas de una construcción que reconoce distintas configuraciones en el proceso de su construcción. La arqueología foucaultiana ha de marcarnos el rumbo y la dirección del trabajo. La historia de las mujeres visibiliza diferentes capas a lo largo de distintas configuraciones epocales que van constituyendo una cierta espesura de saber y de discurso en torno al objeto recortado. Se trata de rastrear la prehistoria de la mujer como forma de la otredad, excavando la superposición de capas que a lo largo de la historia han constituido la experiencia de lo femenino, proponiendo un abordaje que permita recorrer los distintos pliegues que han configurado un cierto conglomerado que se inscribe en el marco de la Otredad como experiencia histórica. En ese sentido, la visión arqueológica de lo femenino implica situarse en los pliegues de la historia como universo simbólico de representaciones.

Palabras clave: Jenofonte; mujer; poder; saber; arqueología; Otredad.

¹ Doctora en Filosofía por la Universidad de Morón. Profesora Titular Regular de Problemas Filosóficos y de Antropología Filosófica (Universidad de Morón).

INTRODUCCIÓN

El proyecto del presente trabajo consiste en pensar las relaciones entre educación y política en lo que se refiere a la tarea pedagógica de formar una buena esposa. Pensado desde una dimensión arqueológica², se trata de reflexionar sobre la conducta del marido en relación a la tarea disciplinar que supone educar a una mujer. Nos referimos a una propuesta arqueológica ya que el tópico registra algún antecedente que ubicaremos en Hesíodo; para pensar la importancia del tópico, cuando nos referimos a la educación que una mujer debe recibir, debemos tener en cuenta que ella constituye la descendencia del funesto genos de las mujeres.

El proyecto consiste en efectuar una lectura de los juegos de saber-poder-verdad en la Grecia Clásica. El eje de problematización ha de ser los personajes que encarnan cierta forma del ejercicio del poder, a partir de su saber. Se trata entonces de efectuar una cierta arqueología del poder-saber para visibilizar las distintas capas de una construcción que reconoce distintas configuraciones en el proceso de su construcción.

La arqueología foucaultiana ha de marcarnos el rumbo y la dirección del trabajo. La historia de las mujeres, leída desde un abordaje arqueológico, visibiliza diferentes capas a lo largo de distintas configuraciones epocales que van constituyendo una cierta espesura de saber y de discurso en torno al objeto recortado.

El marco teórico general que anima nuestro trabajo se inscribe en el pensamiento de Michel Foucault y en algunos conceptos propios del llamado período arqueológico, situado en la década del 60 y plasmados, sobre todo en sus textos *Las Palabras y las Cosas* y la *Arqueología del Saber*.

Se trata de rastrear la prehistoria de la mujer como forma de la otredad, excavando la superposición de capas que a lo largo de la historia han constituido la experiencia de lo femenino. Se trata, en última

² Foucault, M. En su período arqueológico, el autor parte de lo que él denomina “cuestión presente”. Esto es el punto de superficie. A partir de esta “cuestión presente” se inicia el descenso arqueológico a través de la espesura de saberes, experiencias y discursos que han configurado la prehistoria del objeto en cuestión. La arqueología constituye así un modelo de instalación teórica. *La arqueología del saber*. Cf. Colombani, M. C. *Foucault y lo político*, Apartado I “Política y episteme”.

instancia, de proponer un abordaje arqueológico que permita recorrer los distintos pliegues que han configurado un cierto conglomerado que se inscribe en el marco de la Otredad como experiencia histórica. La historia de las mujeres arrastra tras de sí una espesura que constituye precisamente su prehistoria. Recorrer esa espesura es recorrer las capas de su formación como tal. En ese sentido, la visión arqueológica de lo femenino implica situarse en los pliegues de la historia como universo simbólico de representaciones. El modo habitual de situarse en un objeto-problema desde el horizonte arqueológico consiste en instalarse en una cierta representación, que opera desde la superficie y desde allí, desde una relativa “cuestión presente” remontarse a esas capas-pliegues que marcan el conglomerado.

Fue precisamente el texto de Michel Foucault *Los anormales* el que nos impulsó a trazar un arco de lectura entre esa “cuestión presente”, que no denota una cuestión temporal, sino, más bien, una lectura de sedimentación de representaciones culturales, y el universo clásico, con el objeto de excavar las capas más profundas de un conglomerado que no puede prescindir del discurso mítico para dar cuenta de su composición.

Es allí, revolviendo esos bajos fondos, donde se encuentran las figuras femeninas que devuelve *Teogonía* como relato fundacional. El tópos mítico devuelve esas figuras que parecen reunir las características que las representaciones ulteriores han adscrito a la mujer como forma de lo otro.

Recorriendo la espesura discursiva y excavando las capas que sedimentan un cierto conglomerado de saberes, prácticas y discursos, encontramos que la educación de las mujeres representa un hecho capital a la hora de pensar en las ventajas de un buen matrimonio, en un matrimonio oportuno, en la medida en que constituye aquel que conviene por las cualidades de la esposa.

Cuestión de *kairos* y de conveniencia, el matrimonio se yergue como un enclave sobre el cual se fija una mirada, una atención, un núcleo de problematización intensa, tal como ocurriera con la formación de los jóvenes³; representa un *pro-blema*, en tanto aquello que, arrojado hacia adelante, constituye algo que da que pensar por su complejidad. Siguiendo el campo lexical del término *pro-blema* el asunto deviene un obstáculo, un promontorio, un escollo a resolver.

³ Foucault, M. *La historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, Aparatado “Erótica”.

Educar a la buena esposa es un deber del marido y se inscribe en una dimensión económica en tanto administración del hogar. Este primer enclave asocia naturalmente a la mujer con el *oikos*. Si su educación es uno de los pilares de la administración prudente de la casa, el destino de fijación de la mujer a ese espacio político de transformación de las identidades, queda sellado complementariamente.

Organizar y administrar la casa constituye un espacio de saber; no se trata meramente de un principio voluntarista que retóricamente proponga tal administración, sino que supone una organización vertical que obedece a un principio de conocimiento racional que, por ende, debe necesariamente estar en manos del varón, ya que se halla mejor dotado por la gestión.

De eso se trata; exactamente de una gestión racional y prudente que ubica al varón en un espacio privilegiado de la acción; acción tendiente a formar subjetivamente una compañera, una *synergos*, exactamente en su huella etimológica de una co-laboradora, de alguien que labore a la par. Es este enclave lo que ratificará la posición del marido y generará un triple rédito en términos foucaultianos⁴: un rédito epistemológico, un rédito económico y un rédito político.

Si pensamos en el rédito epistemológico debemos comprender el conocimiento que se obtiene a partir de la tarea pedagógica de formar un cierto tipo de sujeto sometido a una gesta disciplinaria, de un sujeto secuestrado a un aparato de saber. No hay modo de subjetivación sin el consecuente conocimiento de aquello sobre lo que se está llevando a cabo la tarea ortopédica. Si las disciplinas consisten en ordenar las multiplicidades humanas⁵, a partir de las consecuencias antieconómicas de las mezclas que los conglomerados humanos suponen, entonces se obtiene un rédito epistemológico sobre aquello que se está vigilando, controlando, examinando, educando.

El marido conoce a su esposa y por eso encuentra las herramientas educativas para hacer de ella la mejor esposa, la esposa de un *kaloskagathos*. Aquél que mejor conoce a los sujetos sobre los

⁴ Foucault, M. En su obra *La verdad y las formas jurídicas*, el autor describe los réditos que supone el ejercicio de las disciplinas sobre los sujetos. Una especie de plusvalía que cierto mecanismo de ejercicio de poder reditúa. Conferencias III y IV.

⁵ Foucault, M. En su texto *Las redes del poder*, el autor analiza el desplazamiento de un tipo de ejercicio de poder que él denomina poder negativo, a otro tipo de ejercicio, el poder positivo que es un poder productor de efectos y transformador de identidades. Este poder actúa en red.

que recae una determinada empresa subjetivante, es quien mejores resultados obtiene a partir de tal empresa subjetivante. No hay orden ni disciplina sin conocimiento. El conocimiento es un principio de inteligibilidad en materia de administración de cualquier institución, entre ellas, el matrimonio.

El rédito económico consiste en el *plus* que se obtiene a partir de la tarea formativa y transformadora. Este trabajo desplegará precisamente cómo la formación de la esposa acarrea un rédito económico en la medida en que la esposa se convierte en una buena administradora de aquello que produce el marido; en tal sentido, se convierte en un engranaje clave de la prosperidad del *oikos*, telos último de la empresa económica.

Alejada de aquella mujer hesiódica que, pegada a la mesa, insaciable e incapaz de acompañar al marido, lo consume como una antorcha⁶, la mujer abeja, una mujer *melissa*, es capaz de conservar y aún acrecentar la fortuna del marido con su acción modelada bajo el amparo de la tecnología política.

El rédito político estriba en el orden de las relaciones de poder que se juegan a la luz de ciertas empresas subjetivantes. Si bien la mujer ocupará un rol privilegiado en el marco general de las relaciones domésticas, sabemos perfectamente que el varón ha representado ese principio de inteligibilidad y racionalidad por el cual el *oikos* marcha como marcha. El hombre ha sido el verdadero artífice de esa *synergos* que ahora ofrece ventajas económicas.

No debemos confundir los roles. Si Jenofonte otorga a la mujer un lugar preponderante, lo hace en relación al aprendizaje de una ecuación económica que ha diagramado el varón, verdadero *tecknites*, artesano de la legalidad del *oikos*.

En toda empresa subjetivante hay una posición activa que modela políticamente una cierta identidad funcional a un determinado sueño histórico, en este caso, la consolidación de un modelo matrimonial que hace de los esposos socios en el engrandecimiento de la hacienda. Esa tarea de conducción ubica al esposo en los albores de una espesura arqueológica que hace del varón el amo del discurso.

⁶ Hesíodo, *Trabajos y Días*. Las desgracias que el funesto *genos* de Pandora acarrearán a los varones mortales aparece tanto en esta obra mencionada como en *Teogonía*. Cf. Colombani, M. C. *Hesíodo. Una introducción crítica*.

El matrimonio constituye una experiencia y tomamos el término en sentido foucaultiano⁷. Una experiencia articula tres campos, un dominio de saber, un dominio de poder y un campo de subjetividad. Si lo pensamos desde la dinámica matrimonial se produce, en efecto, un plexo de saberes que tienen que ver con las particularidades de la institución, un cuerpo de poderes que regula la práctica, con reglas específicas de convivencia y roles asignados a los miembros de la pareja de estricta observancia y un cierto modelo de subjetividad que se ficciona a partir de la pertenencia a dicha experiencia, esto es, un “modelo esposo” y un “modelo esposa”, como resultantes de una cierta institución subjetiva. A la luz de este marco teórico, nos proponemos analizar algunos pasajes de la *Económica* a fin de ver cómo juegan los distintos tópicos presentados.

MUJER-CABALLO. CÓMO EDUCAR UNA BUENA ESPOSA

¿la educaste tú personalmente hasta que llegó a ser como es debido o, cuando la recibiste de su padre y de su madre, ya sabía administrar lo que le incumbe?⁸

La cita es elocuente y ubica al marido en el espacio de saber-poder que venimos sosteniendo. Luego de la conversación en torno a las ventajas de la correcta administración de la casa, Sócrates y Critobulo dialogan sobre la cadena de responsabilidades en la formación de los elementos que resultan útiles a la hacienda, a su mantenimiento y engrandecimiento.

En ese contexto resulta significativa la comparación entre cómo domar un potro y cómo educar a una mujer. El isomorfismo en la práctica resulta por demás llamativa y pone en un pie de semejanza una práctica y otra.

Pero, en mi opinión, hay ciertas edades tanto en los caballos como en los hombres en la que están inmediatamente disponibles y van mejorando progresivamente. También te puedo mostrar que unos maridos tratan a sus

⁷ Foucault, M. En su obra, *Historia de la Sexualidad*. Tomo II *El uso de los placeres*, el autor trabaja el concepto de experiencia, inscrito en tres campos, un campo de saber, un campo de poder y un campo de subjetividad. Cf. Colombani, M.C. *Foucault y lo político*, Apartado III, “Políticas del alma”.

⁸ *Económico*, VII. 4. p. 238

mujeres de modo que las tienen como colaboradoras para acrecentar la hacienda, mientras que otros las tratan como más se perjudican⁹

Como podemos ver, el tema de la edad ocupa un lugar preponderante a partir de la consideración de la maleabilidad para la tarea de formación y la perspectiva del progreso que, tanto la edad como la recepción de la instrucción, permiten en un contexto donde el progreso se materializa en el mejor rendimiento, ya sea del caballo, ya de la mujer, ya del joven en el marco de la *paideia* clásica que Michel Foucault analizara en la *Historia de la Sexualidad*, a partir de la relación entre el *erasta* y el *eromenos*.

El segundo elemento que aparece es el rol del marido. Entendemos, en primer lugar, que el imaginario social percibe una función doméstica del varón que radica en un cierto magisterio masculino. Es el esposo quien debe formar a su esposa en el marco de una función social que retorna políticamente ya que, a mayor rendimiento femenino en las tareas domésticas, mayor libertad masculina para los asuntos de la *polis*. Es este, precisamente, el asombro de Sócrates cuando interroga a Iscómaco sobre sus posibilidades de ocuparse del asunto político con absoluta libertad.

Si el discurso es poder¹⁰, entonces de él se apropia quien está mejor posicionado para servirse de algo socialmente valioso y culturalmente jerarquizado; en segundo lugar, esa apropiación refuerza, garantiza y perpetúa el registro de poder. Si el *topos* del discurso implica una partición binaria, el territorio de la *arkhe*, del poder, constituye el paradigma de la partición: hay distintos órdenes de poder y, en virtud de ellos, unos hablan y enseñan y otros escuchan y aprenden. Hay deseo de poseer la palabra porque ella misma es poder y genera efectos sobre lo real. Esta es la dimensión política del discurso, generar efectos y transformaciones sobre lo real. El deseo por el discurso es el deseo por aquello que vehiculiza el sueño histórico de un determinado modelo epocal, en este caso particular, la consolidación definitiva del modelo de la buena esposa. Ese deseo está hegemonizado y custodiado por aquellos que pueden vehiculizar y

⁹ *Económico*, III. 10 p. 225

¹⁰ Foucault, M. En su obra, *El orden del discurso*, el autor explicita las reglas de formación discursiva, el “orden del discurso”, en tanto el andamiaje discursivo que instituye una configuración epocal, visibilizando la nueva relación o trabazón entre las palabras y las cosas.

materializar la utopía. El discurso es un territorio altamente defendido de posibles intrusos y su malla no es enteramente permeable. Ahora bien, ¿de qué y por qué hay que defenderlo?

En primer lugar, debemos pensar en la tradicional partición binaria que el concepto de racionalidad inaugurado por la Grecia Clásica. La disimetría de planos queda plasmada a partir de la consideración de la menor racionalidad de la mujer, naturalmente inferior y menos virtuosa. Calificación coherente si pensamos que la *arete*, la excelencia, tiene que ver con la sabiduría, con el desarrollo óptimo de la razón, facultad que hace que el hombre se construya como tal, determinando su cualificación específica. A la juventud, la mujer agrega esta natural menor racionalidad, con lo cual los elementos quedan potenciados.

Si la solidaridad es racionalidad igual a excelencia, este maridaje desterritorializa, de algún modo, a la mujer del centro de la ecuación, la ubica en un segundo plano y le restringe el acceso a un doble campo: el del discurso y el del poder que el mismo supone. Sólo accede a la palabra quien racionalmente puede sostener la materialidad del discurso. En esta línea, la mujer queda asimismo desterritorializada del topos político, porque éste constituye una geografía de ejercicio de la racionalidad y de la facultad deliberativa. Si tomar la palabra implica cierta apropiación de un poder, naturalmente atribuido a un único destinatario, entonces la producción histórica del discurso reconocerá unilateralmente un agente privilegiado: el varón. Sólo él, por esa doble convergencia que venimos tematizando, la racionalidad y el poder, podrá sostener ese discurso didáctico-moralizador que funda arquetipos y modelos de acción y conducta.

No obstante, la empresa subjetivante arroja un resultado positivo: la mujer se convierte en una colaboradora y con ello otorga al marido la independencia que plasma su acción política como buen *kaloskagathos*.

La clave de tal independencia radica en no verse sometido a los asuntos domésticos que, perfectamente, pueden quedar en manos de la esposa si ésta ha sido convenientemente instruida. Se trata entonces de una función social de alto impacto político. Ahora bien, hay hombres capaces de sacar de sus esposas el máximo rendimiento a partir de la excelencia del trato en la gesta pedagógica y otros que

no lo logran, exactamente en la misma línea del buen jinete que sabe con su trato domar el potro para que éste resulte útil.

La clave de la función social es la utilidad, aquello que resulta provechoso y puede incluirse entre los bienes de la hacienda para mantenerla o, aún, engrandecerla, en la misma línea del progreso que refiriéramos anteriormente.

Si el rebaño está en malas condiciones, replicó Sócrates, por lo general echamos la culpa al pastor y si el caballo se desmanda, en general culpamos al jinete. En cuanto a la mujer, si instruida por el marido en el bien se porta mal, tal vez en justicia tendría ella la culpa, pero si el marido se vale de ella a pesar de su ignorancia, sin haberla educado en el camino del bien, ¿no será él el que cargue con razón con las culpas?¹¹

Cuando se trata de analizar la responsabilidad del mal manejo de la mujer, las culpas están repartidas y siempre es el varón el referente obligado de la función social. Si cumple bien su función y la mujer no lo obedece adecuadamente, la responsabilidad recae sobre esa discípula que no ha sido lo suficientemente receptiva a las enseñanzas.

Pero si el marido no ha sido capaz de moldear esa ignorancia natural que la mujer trae naturalmente, entonces la culpa es de este mal jinete. Es impactante la idea de la ignorancia para pensar el modo en que la mujer es recibida en la casa del esposo. En este punto la disimetría en la ecuación saber-poder es decisiva a la hora de trazar la cartografía educativa. La edad y la ignorancia son las claves del éxito. La ignorancia supone un no saber; evoca la imagen de un sujeto pasivo que al no traer nada consigo es una materia virgen para poder formatear a gusto.

Yo creo que, si la mujer es buena colaboradora en la hacienda, contribuye tanto como el marido a su prosperidad. El dinero entra en general en la casa gracias al trabajo del hombre, pero se gasta la mayoría de las veces mediante la administración de la mujer. Si esta administración es buena, la hacienda aumenta, si es mala, la hacienda se arruina¹²

Como podemos ver se está estableciendo una partición binaria entre el hombre y la mujer. El hombre está por naturaleza mejor dotado para las tareas externas pero la mujer, por la misma razón de

¹¹ *Económico*, III. 11 p. 225

¹² *Económico*, III. 15 p. 226.

su particular naturaleza está destinada a las tareas domésticas en el interior del hogar. Su papel es, no obstante, nodular a la hora de comprender la complementariedad de roles y funciones porque esa tarea interna es la clave de la conservación de lo producido y de la racionalidad en la distribución.

De todos modos, la disimetría estatutaria se deja ver en distintos momentos de la obra. Basta pensar en la referencia a la docilidad de la cita próxima para comprender la tarea pedagógica como un dispositivo de docilización, disciplinamiento y transformación. “Pues bien, Sócrates, cuando ya se había familiarizado conmigo y estaba lo bastante dócil como para mantener una conversación, le hice las siguientes preguntas”¹³

Recordemos que la recepción de la esposa a muy corta edad supone la presencia de alguien con escasas posibilidades de conversación. Es más, la educación recibida en la casa paterna se había cuidado bien de que no viera ni preguntara; de allí que esa posibilidad de tener un interlocutor supone por parte del marido un largo trabajo de disciplinarización y enseñanza.

No obstante, el fondo de la discreción opera vigorosamente y cierta percepción de una identidad degradada en relación a las excelsas habilidades del marido se deja ver en el siguiente párrafo: “¿Y en qué podría ayudarte? ¿Qué capacidad tengo yo? Porque todo depende de ti. Mi obligación me dijo mi madre que era la de ser discreta”¹⁴

Evidentemente la autopercepción es muy pobre y exige la palabra del marido para corroborar alguna habilidad posible. El marido no sólo se convierte en un maestro eficaz, sino también en el artífice de la propia autopercepción.

Las citas nos han permitido vislumbrar el discurso dominante; aquel que contribuye a fundar una pedagogía femenina, una verdadera pastoral conyugal. Es necesario educar a las mujeres, esos seres que, por su fragilidad y vulnerabilidad natural, exigen cierta construcción discursiva. Efecto didáctico-pedagógico; intención subjetivante que convierte al discurso en un espacio sobrecargado y saturado de consejos, recomendaciones, amonestaciones, normas, órdenes. Todo ello convierte al discurso en un vehículo transmisor de un *corpus*

¹³ *Económico*, VII. 10. p. 239

¹⁴ *Económico*, VII. 14. p. 240

teórico y práctico de creación masculina. Así se establece una línea de cesura que opera particiones binarias: por un lado, un discurso masculino, que se impone y se expone, y, por otro lado, un discurso femenino, seguramente llamado a circular en el espacio doméstico, como espacio territorializante de la mujer.

Una pastoral conyugal delinea topológicamente los espacios de fijación femenina; aquella partición que Jenofonte delinea mantiene intacta su vigencia; un afuera masculino y un adentro femenino, representado por el *oikos*, como geografía de espacialización femenina.

Ha quedado clara la relación entre la arquitectura discursiva, de matriz siempre política, y los modos de subjetivación, esto es, los modos en que los sujetos se construyen históricamente, a la luz de prácticas sociales, entre las cuales las prácticas discursivas operan constituciones nodulares.

Como todo discurso didáctico, está destinado a encauzar conductas, a modificar comportamientos, a transformar o fijar identidades. Se trata de un *hábeas* disciplinario que trabaja sobre la fragilidad femenina, su precariedad ontológica. Esos seres exigen disciplina como medio de corrección, como técnica de encauzamiento.

¿CÓMO HABLAR A LAS MUJERES?

“¿Y cuál fue el resultado?”, le pregunté. “¿Te dio la impresión, Iscómaco, de que tu mujer prestaba atención a lo que tú te interesabas en enseñarle?”¹⁵

El proyecto del siguiente segmento consiste en pensar la **dimensión educativa** del diálogo al interior de la obra de Jenofonte, escogiendo para ello ciertos pasajes del *Económico*, donde la dimensión dialógica aparece constituyendo una parte fundamental del dispositivo educativo. Asimismo, trataremos de indagar en qué medida el diálogo constituye una pieza del **dispositivo político** de dar forma subjetivamente al ideal de la buena esposa.

Por otro lado, trataremos de abordar la experiencia desde una lectura que indaga la relación entre **ese diálogo que imaginamos y los juegos de poder** al interior de la relación que se da entre los miembros que sostienen la práctica educativa. La figura emblemática de

¹⁵ *Económico*, IX, 1.

Iscómaco como aquel que guía la experiencia contrasta en un conjunto de tópicos con la figura de quien actúa como interlocutor, en este caso su mujer, generando un escenario interesante desde las relaciones de poder que se juegan.

Finalmente aludiremos a la **dimensión dramática** del diálogo. En efecto, el diálogo jenofonteo, en el marco de la interacción que despliega, se juega en un escenario dramático en tanto despliegue de una acción, *drama*, que busca cierta transformación del interlocutor.

¿A quiénes va dirigido el discurso de matriz educativa? Aludir al genérico "mujeres", nos impide analizar algunos aspectos interesantes a nuestro análisis. Si hay finalidad disciplinaria, las técnicas suelen ser más sutiles, menos globales. Los sujetos a quiénes se dirige el discurso hablan de la preocupación por la ordenación de las multiplicidades humanas. Ordenar implica disciplinar lo heterogéneo, a fin de lograr un conocimiento más fino de los elementos que integran la serie.¹⁶ Retornan entonces los pliegues que hemos excavado: el público a disciplinar es el que potencialmente constituye el modelo de la buena esposa, la esposa de un *kaloskagathos*, de un ciudadano libre portador de derechos en el marco de las instituciones de la polis.

Voluntad ordenadora y clasificatoria que inaugura territorios de pertenencia a través de una serie de categorías femeninas. Voluntad disciplinaria que trata de abarcar y compensar las distintas e innumerables condiciones individuales. Esta voluntad representa un medio de fijación, una territorialización de las mujeres a un *topos* de clasificación. No hay, pues, una percepción tosca y lagunar de las mujeres, sino, más bien, una consideración que, en cierto sentido, anticipa procedimientos futuros. Si bien hay criterio clasificador, no obstante, ninguna queda excluida del aparato educativo; la categorización vehiculizará contenidos y técnicas específicas, que asegurarán el éxito del dispositivo.

Abordemos la dimensión discursiva. ¿Qué transmitir a las mujeres? ¿Cómo decirlo? En el corazón de esta experiencia, un paréntesis para tratar la relación **discurso-poder** en el marco de la producción discursiva que la ficción femenina como experiencia implica.

¹⁶ Para el presente apartado, hemos trabajado el texto de Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, en torno a las técnicas de ordenación y clasificación como elementos nodulares de todo dispositivo político.

En este punto, evocamos la lección inaugural del 2 de diciembre de 1970 en el *Collège de France*. Tal conferencia inaugural no es otra que *El Orden del Discurso*, en la cual Foucault problematiza la alianza entre **poder y discurso** y entre **discurso y deseo**.

En toda sociedad la producción histórica del discurso sufre procesos de **control, selección y redistribución**, por lo cual se dan ciertos procedimientos que tienden a pautar qué entra en el orden del discurso y qué queda excluido. Tal como afirma Michel Foucault, "en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad."¹⁷

Rápidamente se observa que tales procedimientos obedecen a la estrecha vinculación entre discurso y poder y más aún, entre deseo y discurso. El mismo Foucault sostiene la alianza y afirma: "el discurso, por más que en apariencia sea poca cosa, las prohibiciones que recaen sobre él, revelan muy pronto, rápidamente, su vinculación con el deseo y con el poder [...] El discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel **poder del que quiere uno adueñarse**"¹⁸.

Al mismo tiempo, ese dispositivo de control que recae sobre el topos del discurso habla de la ritualización de tres dimensiones del campo discursivo: el **quién** del discurso, el **qué** del mismo y el **cómo** de su enunciación. Sujeto, objeto y circunstancia son los epicentros de ciertos juegos de poder que plasman la producción y circulación del discurso, ya que, no sólo se producen discursos, sino que su circulación obedece a reglas de funcionamiento. En el corazón del dispositivo, aparece el deseo de apropiarse del *logos*, como modo de apropiarse del poder. Dice Foucault al respecto: "Se sabe que no se tiene derecho a decirlo todo, que no se puede hablar de todo en cualquier circunstancia, que cualquiera, en fin, no puede hablar de cualquier cosa. Tabú del objeto, ritual de la circunstancia, derecho exclusivo o privilegiado del sujeto que habla: he ahí el juego de tres tipos de prohibiciones que se cruzan, se refuerzan o se compensan, formando una compleja malla que no cesa de modificarse"¹⁹.

¹⁷ Foucault, M., *El orden del discurso*, p. 11

¹⁸ Foucault, M., *El orden del discurso*, p. 12

¹⁹ Foucault, M., *El orden del discurso*, p. 12

En el interior de toda sociedad se pone en marcha esa usina de construcción de lo Mismo y de lo Otro, un otro intracultural. Las prácticas discursivas se inscriben en ese horizonte estratégico de matricería social que borda confines precisos, particiones sutiles, sensibilidades sociales que delimitan identidades.

Estas tecnologías de poder obedecen a estrategias, surgen de la aplicación precisa de un *corpus* de reflexiones que las sustentan, emergen de un saber que se plasma en discurso y produce transformaciones sobre los sujetos y la realidad en su conjunto.

Así, no hay ejercicio de poder si no existen discursos, instituciones, espacios arquitectónicos, leyes, enunciados científicos y filosóficos, pautas morales que constituyen el entramado que va dando forma a esas tecnologías. Es el sueño de la Mismidad que garantiza la consolidación de las semejanzas y neutraliza las diferencias. La diferencia atenta contra el orden-progreso porque no encaja en el imaginario que ese mismo orden dibujara para sostenerse. Lo otro es una dificultad que reclama espacio, territorio. Las culturas llegan a dibujar el escenario de la mismidad a partir de un juego político que opera desde una tecnología también política que, en este caso, se articula en un dispositivo educativo para lo cual se instala un discurso que posibilita y avala tal juego.

La preocupación de Michel Foucault por el estatuto político del discurso es de vieja data. Constituye un nudo de problematización fuerte en su primer período de preocupación intelectual.

Una vez más, y siguiendo la huella foucaultiana, intentaremos rastrear la prehistoria de la consolidación del ideal femenino desde el *topos* del discurso. Esta prehistoria nos permitirá hacer pie en el discurso que posibilita esa institución. Si toda ficción subjetivante como empresa política significa un determinado dispositivo histórico, es necesario indagar su articulación discursiva. Si toda construcción identitaria se espacializa en un determinado *topos* político, entonces es menester indagar el *corpus* discursivo que posibilita tal territorialización.

Si toda utopía histórica exige un juego de saber-poder que la vehiculice, entonces es preciso entrar a las entrañas mismas de los juegos de discurso para ver en qué medida allí se da el *topos* propicio para tal vehiculización. La tarea es proponer una arqueología del discurso por cuanto "hacer aparecer en su pureza el espacio en el que se despliegan los acontecimientos discursivos no es tratar de restablecerlo en un

aislamiento que no se podría superar, no es encerrarlo en sí mismo; es hacerse libre para describir en él y fuera de él juego de relaciones"²⁰. Son esas relaciones las que nos interesa problematizar.

Si todo ejercicio de poder se nutre de ciertas *tekhnai* disciplinares, como modo de fijar conductas a un aparato disciplinar, entonces se nos impone analizar en qué medida el espacio discursivo plasma la arquitectura disciplinaria.

Preguntarse por la materialidad de los discursos, es dilucidar en qué condiciones ese acontecimiento discursivo fue posible. Es "estar dispuesto a acoger cada momento del discurso en su irrupción de acontecimiento; en esa coyuntura en que aparece y en esa dispersión temporal que le permita ser repetido, sabido, olvidado, transformado, borrado hasta en su menor rastro, sepultado, muy lejos de toda mirada, en el polvo de los libros. No hay que devolver el discurso a la lejana presencia del origen; hay que tratarlo en el juego de su instancia"²¹.

Preguntarse por la historicidad del discurso significa descubrir que existe un pasado vivo en los documentos, monumentos, reglamentos.

El objeto de análisis es ver en qué medida el discurso contribuye a la construcción de la identidad de la esposa *melissa* y del marco disciplinar de su fijación.

Semejante identidad, que se juega en las fronteras de lo Mismo y de lo Otro, constituyendo la mujer una de las figuras por excelencia de la otredad, a partir del trazo mítico, no constituye un modelo estático y a-histórico, sino, por el contrario, una construcción epocal y dinámica que pone en juego una serie de dispositivos, entre ellos, dispositivos discursivos, que refuerzan la frontera entre ambos *topoi*: lo Mismo y lo Otro.

Resulta claro, pues, que la tarea que se nos impone es ver cómo las operaciones discursivas y no discursivas en el seno mismo de las instituciones, vehiculizan las representaciones sociales, que una época determinada considera y legítima como verdaderas.

El análisis consiste en ver cuáles son los contenidos de esos discursos de factura masculina para ver cómo una determinada institución, el matrimonio, define la identidad de sus habitantes y el

²⁰ Foucault, M. *La arqueología del saber*, p. 46

²¹ Foucault, M. *La arqueología del saber*, pp. 40-41

marco de territorialización-sujeción impuesto, bajo la forma de un *corpus* discursivo.

El análisis revela una fuerte discursividad disciplinar, lo cual nos sitúa en el maridaje entre **discurso y disciplina**. En efecto, ambos constituyen las *tekhnai* por excelencia de toda construcción social de una determinada identidad, al tiempo que vehiculizan la divulgación y la fijación en la conciencia de los sujetos de las ficciones socialmente construidas y articuladas en representaciones sociales, tanto del estatuto de la buena esposa, como de su registro de espacialización social.

Asimismo, podemos recorrer la construcción social de un dispositivo disciplinar, que conocerá su definitiva plasmación histórica en lo que Michel Foucault denominada la Edad de la Ortopedia Social. No obstante, a través de estos discursos parece leerse lo que podríamos llamar una genealogía de la disciplina. Como en toda búsqueda genealógica, la dimensión discursiva es un anclaje de insoslayable tratamiento. La disciplina es una creación social que se consolida desde el discurso. Tal es su dimensión ficcional, en tanto producto histórico-social, y su narrativa articulante.

Las categorías discursivas constituyen, pues, una urdimbre que organiza la vida, tanto en el interior del *topos* institucional, el *oikos*, como en el exterior, la ciudad, que debe permanecer atenta a las particiones ficcionadas.

La elección del género discursivo está íntimamente relacionada con el tema abordado y con el interés de formar a una esposa lo cual implica necesariamente una forma dialogal que le permita comprender qué espera el marido de ella; no se trata de un estilo ornamental, de una elección aleatoria, sino, más bien, es necesario pensar en el maridaje indisoluble entre forma y contenido. El cómo del discurso y el quién del discurso son absolutamente solidarios al proyecto en cuestión. La mujer aparece entonces como una discípula perfecta, en la medida en que sabe captar con excelencia las enseñanzas de su marido. La dirección de la casa puede con confianza recaer en la mujer; no obstante, el proceso de aprendizaje ha supuesto un largo período de atención, y ocupación, *epimeleia*.

En el *oikos* paterno, la joven permanece vigilada como modo de custodiar su formación. Apenas un par de nociones y habilidades conforman el bagaje con que la joven arriba al *oikos* conyugal pero la complejidad estructural de lo que significa un *oikos* exige una vasta

formación en materia de administración del hogar en los marcos en que dicha gestión puede recaer en una mujer. Tal como afirma Jaeger, “Lo más importante de todo es, para él, la educación de la esposa del agricultor, a la que pinta como el personaje principal, como la reina de la colmena. Tratándose de una muchacha inexperta de quince años, a la que su marido saca de la casa de su madre para convertirla en dueña y señora de su hacienda, la pedagogía marital, de que Iscómaco se siente no poco orgulloso, tiene una misión importante que cumplir”²² El telos último de lo que hemos denominado el diagrama pedagógico consiste en transformarse en el ideal de esposa aceptado y valorado socialmente y eso depende de seguir escrupulosamente las instrucciones de su marido.

La necesidad de instruir a la mujer es funcional al deseo de consolidación, conservación y engrandecimiento del *oikos*. Cuando la mujer sea definitivamente instruida en el rol que le es propio, su función será nodular en la co-gestión del hogar.

CONCLUSIONES

El proyecto del presente trabajo consistió en efectuar una lectura político-antropológica de la obra de Jenofonte, desde una perspectiva de género. Nos propusimos dos cuestiones: en primer lugar, analizar el escenario de los **juegos de poder** que se dan a partir de ciertas construcciones históricas, naturalizadas por los dispositivos políticos, y, en segundo lugar, analizar los **efectos** que se producen a partir de desmontar dichas construcciones.

La noción que queremos problematizar es el ideal de mujer y su par complementario, el ideal de varón; ideales que retornan, a su vez, en el modelo de la buena esposa y del marido prudente, ejes de la obra de Jenofonte. Visualizar un determinado concepto implica recorrer las distintas capas que van configurando su espesura, su historicidad, hasta hacer del concepto un conglomerado de saberes, discursos y prácticas, que visibiliza su estructura ficcional y no su esencialidad natural. El trabajo se instala desde la arqueología como anclaje político. Primero porque da cuenta de cómo se ejerce el poder a partir de la naturalización de un determinado modelo; segundo porque la tarea de excavación supone desmontar el dispositivo y con ello la mirada ya no

²² Jaeger, W., *Paideia*, p. 973

es la misma. Hay un efecto político, una práctica de lectura intersticial, una experiencia de transformación de la propia instalación como sujeto a partir de la desnaturalización de los procesos históricos.

Propusimos una lectura del *Oikonomicos* de Jenofonte para delinear la cartografía de esa usina subjetivante que es el *oikos* y que otorgó a la mujer la función esencial de esposa, de buena esposa. La *paideia* femenina constituye una magnífica oportunidad para analizar el rol del marido y de la mujer en el marco de la sociedad conyugal y en el más amplio *topos* de la *polis* ateniense. El texto resulta paradójico en más de una oportunidad y es a ese juego de tensiones en el ejercicio del poder al que queremos referirnos. En un punto el texto alude a la igualdad al interior de la pareja conyugal pero ese estado ideal se da luego de un inicio relacional de marcado registro disimétrico, que territorializa al marido a un *topos* singular y a la mujer a otro, de marcado estatuto disimétrico, que marca una matriz histórica en las relaciones de género, al tiempo que visibiliza modos de subjetivación en el marco de la filosofía clásica.

REFERÊNCIAS

- COLOMBANI, M. C. (2009) *Foucault y lo político*, Prometeo, Buenos Aires.
- FOUCAULT, M. (1983) *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona.
- FOUCAULT, M. (1989) *Vigilar y Castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- FOUCAULT, M. (1993) *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México.
- FOUCAULT, M. (1997) *Hermenéutica del sujeto*, Altamira, La Plata.
- FOUCAULT, M. (1964). *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México.
- FOUCAULT, M. (1984) *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México.
- FOUCAULT, M. (1992c) *Las redes del poder*, Almagesto, Buenos Aires.
- FOUCAULT, M. (2001) *Los anormales*, FCE, Buenos Aires.
- HESÍODO. (2000) *Obras y fragmentos*. Gredos, Madrid.
- JAEGER, W. (1995) *Paideia*, FCE, México.
- JENOFONTE (1996) *Económico*, Gredos, Madrid.

CAPÍTULO III

SUBJETIVIDADE E GÊNERO: O CRUZAMENTO ENTRE VIOLÊNCIA E NORMALIZAÇÃO NOS CORPOS ABJETOS

Paloma Heller Dallagnol¹

RESUMO: Partindo do entendimento de que o estupro com o objetivo de correção é um crime de ódio, de negação da existência da subjetividade e da dignidade, pois é uma violência cometida com o intuito de corrigir o comportamento, sexualidade e identidade daqueles considerados periféricos, desviantes, anormais, o presente texto se debruçará sobre conceitos que são fundamentais para compreender os mecanismos de atuação de tal crime. Os conceitos de subjetividade, gênero e abjeção se cruzam e são fundamentais para entender como a norma atua na produção de sujeitos e nos mecanismos de regulação das dissidências. Com o intuito de instrumentalizar tais conceitos primeiro será realizada uma breve apresentação de como o conceito de subjetividade ganha sentido na Filosofia e Psicologia para então entender como tal conceito é posteriormente transformado junto com a emergência do conceito de gênero e utilizado pelas autoras feministas do século XX, além das várias transformações no próprio conceito de gênero. Por fim, a partir de tais apontamentos será possível perceber como os conceitos de subjetividade e gênero atravessam os chamados “corpos abjetos” que são os principais alvos de violências corretivas e disciplinadoras.

Palavras-chave: Abjeção; Subjetividade; Violência.

INTRODUÇÃO

O conceito de subjetividade geralmente é entendido como uma relação interna, do indivíduo com seu psiquismo ou com sua formação, em relação com a objetividade considerada externa, como uma singularidade de cada pessoa, no entanto, essas são concepções apressadas (SILVA, 2009, p. 170). Assim como outros conceitos, a noção de subjetividade não surge e permanece de maneira estanque,

¹ Mestre em História pela Universidade Federal do Paraná - UFPR, Doutoranda pela mesma universidade. E-mail: palomaheller@gmail.com.

mas sofre transformações. A ideia de uma existência subjetiva surge na modernidade para designar um campo de experiência do sujeito, sendo aprimorada posteriormente com o surgimento da noção de “psique”, ou seja, a percepção de si mesmo como “um ente subjetivo” (FILHO; MARTINS, 2007, p. 14).

De acordo com Martins, a primeira problematização da subjetividade inicia-se com Kant, que ao indagar-se sobre as possibilidades de produção de uma verdade objetiva e universal, que seria válida para todos, percebe que quem produz o conhecimento são sujeitos singulares, históricos e passíveis de falha. Sendo assim, a primeira noção de subjetividade surge em tom de negatividade, como aquilo que precisava ser neutralizado e superado para que a verdade objetiva fosse possível de ser alcançada. Algo que posteriormente será questionado por autores como Michel Foucault e Donna Haraway², entre outros, que entendem que a subjetividade faz parte da produção de conhecimento e não se opõe à objetividade (FILHO; MARTINS, 2007, p. 16), sendo essa a perspectiva adotada neste texto.

Posteriormente, tal conceito será apropriado pela psicologia, que a partir de Freud, vai entender a subjetividade como parte da interioridade, tornando-se objeto e campo de estudo da experiência do sujeito:

Após mais de um século o termo migra para o campo dos conhecimentos “psi” pelas mãos de Freud passando a designar uma instância de interioridade, constituindo objeto de estudo científico e campo de experiências do sujeito. De certa forma, a psicanálise freudiana naturaliza e essencializa a subjetividade ao considerá-la inerente ao sujeito, reproduzindo a matriz cristã da interioridade e fazendo dela um enunciado. Nasce agora, correlativamente ao discurso psicanalítico, o sujeito – também universal – do inconsciente e do desejo, remetido à sexualidade posta como invariante (FILHO; MARTINS, 2007, p.16)

² Em seu texto “saberes localizados”, Donna Haraway vai abordar a necessidade da construção de uma perspectiva parcial como visão objetiva, ao invés de cair nos essencialismos entre subjetividade e objetividade, a autora entende que apenas a visão parcial, a indicação do local de onde está partindo a interpretação e a construção do saber é que é possível existir uma visão objetiva. O conhecimento precisa ser localizado, precisa prestar contas, posicionar-se implica responsabilidade. Para mais ver: HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: *Cadernos Pagu*. Campinas: Unicamp, Núcleo de Estudos de Gênero, v.5, 1995, pp.7-41.

O problema dessa percepção da subjetividade de Freud está no fato de que ao percebê-la apenas como um processo de interiorização, acaba por naturalizar tais processos e hierarquizar a relação entre subjetividade e objetividade, ao passo que sabemos, apoiando-se em estudos feministas e pós-estruturalistas que ambas são construídas a partir de processos históricos, das relações saber/poder e do sujeito consigo mesmo (FILHO; MARTINS, 2007, p. 17). Da mesma forma, Souza e Torres argumentam que na psicologia há dois problemas com relação à abordagem do conceito de subjetividade:

O termo subjetividade, no pensamento psicológico dominante, carregou consigo duas formas de reducionismo: por um lado, o reducionismo intrapsíquico o qual enclausurou a psique humana no próprio indivíduo, isto é, definiu a dinâmica psíquica nos processos psicológicos individuais; por outro, também foi dominante a concepção social determinista, que acreditava que a psicologia humana estava diretamente orientada por influências externas que agiam sobre o homem, determinando seus comportamentos. Ambas as formas de pensar a subjetividade estiveram cristalizadas na dicotomia individual/social, desconsiderando as dimensões cultural, social e histórica no fluxo dos processos psicológicos complexos, bem como, a capacidade autogeradora da psique (SOUZA; TORRES, 2019, p. 35).

A subjetividade, nesse sentido, por ser entendida como um macro conceito, comumente é associada como a gênese do interior do indivíduo, mas adotamos a concepção que a compreende de maneira simultânea, como processo e como organização da psique, podendo aparecer de múltiplas formas, principalmente como processos de significação e de sentidos. Sendo assim, a subjetividade pode ser entendida como o movimento de apropriação das relações de forma singular, num intercâmbio contínuo entre o interno e o externo (SILVA, 2009, p. 170/172).

A relação entre a subjetividade e a interioridade para Foucault está relacionada com uma noção de “verdade”. Para o autor, a busca pela verdade está vinculada ao poder, sendo que o poder e a verdade se relacionam de forma circular, “a verdade é produzida e mantida pelo poder e em retorno a verdade produz e expande os efeitos de poder” (Mclaren, 2016. p. 36). Neste sentido, as normas apresentam-se como uma concepção de verdade, objetiva, determinando o certo e errado, criando sujeitos normais e anormais, certos e desviantes. A norma padroniza e exclui os desajustados, e neste jogo os saberes são

constituídos dentro dessas relações entre verdade e poder, pois o saber é o responsável por legitimar tais verdades.

E ainda, para Foucault (1984, p. 11-14) além dos jogos de verdade entre si (as ciências) e dos jogos de verdade em relação de poder com as práticas punitivas, há outro elemento que se impõe: “os jogos de verdade na relação de si e a constituição de si mesmo como sujeito - na história do homem do desejo”. Foucault ao debruçar-se sobre o “sujeito da moral” entende que este sujeito não se constitui apenas dentro de uma regra, uma lei, de forma singular, mas sua inserção em um conjunto de condutas, entende que a moral não é apenas um ato, mas implica uma relação de si, uma consciência de si, ou seja, não há constituição do sujeito moral sem os “modos de subjetivação”³ sem as práticas de si (FOUCAULT, 1984, p. 28-29).

É importante destacar que não há uma relação simétrica entre sujeito e subjetividade, pois: “Assim como subjetividade não é sinônimo de interioridade, também não designa necessariamente um conjunto de capacidades, qualidades, sensibilidades, atitudes, reações inerentes a um sujeito tomado como unidade autocentrada, autônoma e consciente”, e ainda:

Traçando uma genealogia do sujeito paralelamente a esta arqueologia da subjetividade percebe-se que é apenas na passagem do século XVII ao XVIII que o sujeito torna-se “indivíduo”, e é apenas no final do XIX que este indivíduo ganha uma subjetividade. Não há, portanto, simetria entre sujeito e subjetividade, não existe naturalmente esta unidade e esta fidelidade a si mesmo – esta relação, esta colagem das características subjetivas em um sujeito, esta individualização da subjetividade, é resultado dos jogos de normalização e de marcação da identidade, característicos das sociedades Ocidentais modernas (FILHO; MARTINS, 2007, p. 17)

Sendo assim, podemos entender que a subjetividade se produz “na relação das forças que atravessam o sujeito”. Para Foucault (1999, p. 292), quando emerge o novo personagem chamado ‘população’, as preocupações saem do indivíduo e da sociedade e passam a lidar com

³ Essa discussão pode ser ampliada em: FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*, vol. II: O uso dos prazeres. Tradução brasileira de Maria Tereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal, 1984. E ainda: FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*: curso dado no Collège de France (1981-1982). Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

um corpo múltiplo, infinito. A população emerge como um problema político, científico, biológico e de poder, sendo assim, torna-se necessário a criação de mecanismos para dar conta deste homem espécie, não apenas através do poder disciplinar, mas do biopoder.

Um dos exemplos desses mecanismos é a medicina que emerge como saber-poder e incidem ao mesmo tempo sobre o corpo e sobre a população, sobre o organismo e os processos biológicos tendo efeitos disciplinadores e de regulamentação, e o elemento que circula a disciplina e a regulamentação, que é aplicado no corpo e na população é a norma (FOUCAULT, 1999, p. 302-303). Sendo assim, é no encontro das práticas de objetivação pelo saber/poder com os modos de subjetivação, de reconhecimento de si mesmo como sujeitos da norma, que se dá a subjetividade. Ou seja: “não é suficiente a objetivação pelo discurso psiquiátrico e pelo jogo da norma para produzir, por exemplo, um louco” é necessário um reconhecimento de si, que o sujeito vá ao encontro da marcação “que ele se reconheça no diagnóstico como sujeito da loucura e o reproduza em si mesmo, subjetivando-se como louco” (FILHO; MARTINS, 2007, p. 17).

Ainda segundo os autores, as multiplicidades de forma de existência, as várias formas de subjetividade, tornam-se também estéticas de existência, que podem ser fetichizadas, investidas de valores e transformadas em mercadorias consumíveis, sendo assim, são criadas etiquetas, bricolagens de subjetividades “ganham lógica no nosso corpo e, por vezes, de maneira bastante incoerente, resultando numa imprevisibilidade do sujeito” criando falsas unidades construídas nos jogos de identidade universais.

O conceito de subjetividade, como construção histórico-política, ganha espaço na psicologia no momento em que o conceito de identidade começa a sofrer certo declínio, com o esgotamento da noção de idêntico, da repetição, como movimento facilitador da visibilidade social que permite a captura pelas redes de relações de poder. Seguindo este pensamento, o social e o individual se constituem mutuamente, não podendo desvincular a subjetividade do indivíduo da subjetividade do espaço que este ocupa, sendo que a produção da subjetividade está vinculada às condições de produção dos sujeitos (SOUZA; TORRES, 2019, p. 36-37).

A subjetividade, nesse sentido, se constrói num movimento interminável gerador de sentidos a partir das experiências, um

encontro do passado com o presente, destacando que essas produções subjetivas não têm caráter universal, pois se formam nas especificidades das configurações de cada sujeito. Mas essas experiências não estão associadas a uma relação apenas consigo mesmo, mas também com os outros e com o mundo, para Foucault (1995, p. 255) a atualidade necessita de uma ética, mas não consegue encontrar uma que não seja fundada no conhecimento científico do que é o ‘eu’, o que é o desejo, do que é o inconsciente associando a subjetividade a uma relação individual. No entanto, ao fazer uma genealogia sobre o sujeito ético, Foucault entende que as mudanças sociais provocam uma mudança na ética, uma reelaboração da relação consigo mesmo, não que haja uma mudança na substância ética, mas há uma alteração nos modos de sujeição (FOUCAULT, 1995, p. 271).

Várias dessas mudanças na forma da construção tanto do conceito de subjetividade, quanto dos conceitos de sujeito, indivíduo, fases de desenvolvimento sexual, entre tantos outros objetos de análise da psicologia, se deu pelo incômodo trazido pelas discussões em torno do dispositivo da sexualidade de Michel Foucault e as performatividades de gênero de Judith Butler (ANJOS; LIMA, 2016, p. 49). Foucault, ao inverter a forma com que a sexualidade é formulada, principalmente pela psicologia, que entendia a sexualidade como um dado prévio e natural, e mostrando que sua construção se dá pelas relações de poder e estratégias políticas, através de práticas que produziram a sexualidade, inventando-a (*Ibidem*), acaba impactando as novas correntes da psicologia que percebiam tais conceitos clássicos de forma naturalizada e não construída em processos socioculturais.

Para Foucault, é durante a modernidade que a sexualidade é “inventada”, pois é justamente a sexualidade que se transformará no ponto principal de articulação das relações de poder e da construção de subjetividades, a verdade sobre o sexo, sobre como nos definimos a partir dele e a relação entre nossa identidade com nossa sexualidade, transformando-a, então, em um dispositivo:

[...] em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos (Foucault, 1992, p. 50)

Foucault questiona a naturalização da sexualidade como uma verdade intrínseca, essencial, mas a enxerga como algo criado e investido de significação e inteligibilidade (CÉSAR, 2017, 243). Mas é a partir da definição desta que a “verdade” sobre o sexo passa a ser buscada incansavelmente, sendo assim, a sexualidade passa a ser entendida como o elemento organizador e definidor dos sujeitos, da sua verdade mais íntima, sendo possível a separação entre o “normal” e o patologizante (Foucault, 1982, p. 04). Sendo divididos binariamente, ou seja, homem/mulher, qualquer elemento que escapasse a esta regra deveria se ajustar à norma, um exemplo são os intersexuais, era inconcebível a ideia de dois sexos justapostos, ou a escolha de um dada pelo próprio indivíduo, era preciso decifrar o verdadeiro (Foucault, 1982, p. 02).

Partindo desta visão de Foucault sobre a sexualidade como dispositivo constituído discursivamente e politicamente, que Butler entende a produção da verdade do sexo/sexualidade como tendo em sua base a relação indissolúvel entre sexo-corpo-desejo. O saber médico deveria decifrar e mapear o sexo verdadeiro em acordo com o corpo e assim determinar o desejo, em alguns casos o sexo e corpo deveriam ser alterado para corresponder ao desejo, determinando como matriz de tal desejo a heterossexualidade normativa.

Butler (2002) insere-se no debate feminista e na crítica à construção do sujeito sob o signo da representação, deste sujeito que já nasce sobre a marca da divisão binária de gênero e das normas da sexualidade. Butler apresenta o conceito de performatividade, no qual o gênero não se entende como um conjunto de elementos ligados essencialmente à natureza dos corpos, ao sexo biológico, mas a características socialmente impostas no qual através da repetição de uma performance estilizada de feminilidade ou masculinidade o gênero é construído.

Nesse sentido, para a autora, estamos presos a uma norma binária de gênero e a um mimetismo do sexo, que nos conduz a diversos problemas na apreensão de subjetividades múltiplas, que acaba por construir a representação de sujeitos hegemônicos, ou seja, “não há identidade de gênero por trás das expressões de gênero, essa identidade é performativamente constituída” e ainda:

Podemos referir-nos a um ‘dado’ sexo ou a um ‘dado’ gênero, sem primeiro investigarmos como são dados o sexo e/ou gênero e por que meios?” [...]Se o

caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado “sexo” seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma (Butler, 2012, p. 25).

O que percebemos é que tanto em Foucault quanto em Butler, “o sujeito encontra as suas próprias possibilidades de subjetivação, construindo estratégias de resistência ou de subversão aos mandatos sociais que o limitam” (FURLIN, 2013, p. 396).

Mas, antes de nos aprofundarmos nas questões sobre produção de subjetividades e dos corpos abordadas por Butler, que serão fundamentais para a compreensão do conceito de abjeção e da violência direcionada a esses corpos abjetos, com o intuito de correção e normatização de tais corpos, é preciso primeiro situar os pontos de partida das teorias de gênero e das teóricas feministas, que não apenas deram suporte para as reflexões de Butler, como as que questionam suas teorias.

Um ponto de partida bastante significativo para a teoria de gênero foram as afirmações de Simone de Beauvoir que: “comportamento [reconhecido como] feminino”, assim como o “masculino”, é, em vez de um dado da biologia, uma reação secundária a uma situação [corporal] significada e valorada no contexto de uma situação sociocultural e histórica” (BEAUVOIR *apud* URPIA, 2020, p. 389). Sendo assim, para Beauvoir, o ser era tornar-se, questionando o pensamento determinista biológico e essencialista, desnaturalizando a posição secundária da mulher em relação ao homem, “sua situação de subordinação não era natural, mas social” (*ibidem*).

A partir da generalização de tais afirmações e posteriormente do conceito de gênero nos diversos campos dos saberes, seja sociologia, antropologia, história, literatura, filosofia e psicologia iniciou-se um processo de compartilhamento da desnaturalização biológica da categoria homem/mulher, assim como a noção de construção discursiva da feminilidade e masculinidade.

No entanto, a partir dessas divisões entre sexo/gênero, o paradigma na identidade de gênero é alocado dentro das divisões binárias de natureza/cultura já bastante difundidos. Ou seja, como apresenta Donna Haraway (2004, p. 215-216), o gênero é posto como uma questão individualista, característica burguesa, associando o sexo à biologia/natureza e o gênero à cultura/sociedade. Novamente

engendrando essas categorias em binarismos que hierarquizam a relação natureza e cultura, razão/emoção, mente/corpo, características etnocêntricas. Para Haraway, ao colocar o gênero na categoria cultura, movendo a mulher da relação com a natureza, o sexo passa a ser “demonizado” (2004, p. 218), universalizando novamente tais categorias.

Assim como Donna Haraway, durante os anos 1980 e 1990 teóricas feministas iniciam um processo de revisão da concepção binária de dois sexos e dois gêneros, principalmente a partir de teorias chamadas de pós-estruturalistas e pós-modernistas, que introduzem na discussão a questão da linguagem. O gênero passa a ser entendido como produção subjetiva, ou uma subjetivação discursiva, na qual há espaço para a submissão, mas também reinvenção, resistência aos discursos dominantes e normalizantes (URPIA, 2020, p. 387-388).

Neste sentido, é preciso cuidar para não reduzir o sujeito a um reducionismo cultural, assim como a um reducionismo biológico, pois “nossas práticas culturais ocorrem dentro de um mundo material e por meio de uma experiência corporalizada cuja “visibilidade” tem ressonância em nossas relações intersubjetivas, bem como em nossos processos de subjetivação (URPIA, 2020, p. 389). O corpo se apresenta na visão de Butler (2003), então, como mais que o meio pelo qual nossa subjetividade se expressa, mas o meio pelo qual ela é produzida (MOI *apud* URPIA, 2020, p. 389).

Aprofundando um pouco mais essas divergências, para Butler, sexo é gênero: “se o sexo é, ele próprio, uma categoria tomada em seu gênero, não faz sentido definir o gênero como interpretação cultural do sexo” (Butler, 2003, p. 25). Sendo assim, Butler define o gênero como performance, como já havia sido citado, e essa performatividade está ligada ao que “humaniza” os indivíduos, e aqueles que não performam coerentemente seu gênero, precisam ser adequados. A performatividade estaria ligada, nesse sentido, a uma congruência entre sexo-gênero-desejo, podendo ser divididos em duas categorias “inteligíveis” e “não-inteligíveis”, ou seja, “os primeiros são aqueles que instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo” e os segundos são as abjeções (BUTLER, 2003, p. 38).

O corpo se apresenta como pertencente a um campo discursivo-regulatório, anterior a ele mesmo, como um meio através do qual a

própria subjetividade do gênero é produzida, o corpo torna-se um dispositivo no qual o poder atua. O corpo, em Butler (2003), “não é um ‘ser’, mas uma fronteira variável, uma superfície cuja permeabilidade é politicamente regulada, uma prática significativa dentro de um campo cultural” (p. 198).

Um autor que tece críticas, de certa forma, à teoria de performatividade de gênero de Butler é Paul Preciado (2022, p. 97-99), que problematiza o uso pela autora da figura das *drags queen* como exemplos de tal performatividade, como enunciados dos efeitos paródicos e teatralizados da feminilidade, que evidenciaria os mecanismos culturais que produzem a coerência da identidade heterossexual. Algo que posteriormente Butler redefinirá de performance teatral para performance linguística, através do que chamará de enunciados performativos.

É neste ponto que Preciado demonstra que a teoria se torna problemática, reduzindo a identidade a um “efeito do discurso, ignorando as formas de incorporação específicas que caracterizam distintas inscrições performativas da identidade” (2022, p. 98). Sendo assim, coloca em parênteses tanto a materialidade das práticas de imitação, como os “efeitos que se inscrevem no corpo que acompanha tal performance”. Preciado endurece suas críticas, quando relembra que um dos exemplos citados por Butler em seu livro (*Venus Xtravaganza*) além de já iniciar uma transexualidade prostética, pois vive da prostituição, é uma travesti não branca e de origem latina, que além de toda a violência vivida por sua performatividade é assassinada por um cliente, o que torna crua a realidade ignorada por Butler (2022, p. 98).

Sendo assim, segundo a crítica ao desfazer-se do corpo, Butler inviabiliza a análise crítica das tecnologias que permitem que a performance “passe” como natural, sendo a impossibilidade de tal passagem, que leva travestis e transexuais a sofrerem violências, e a morte como no caso de *Xtravaganza*. Dessa forma, é preciso entender que tais transformações se dão no corpo, e não apenas em casos de corpos transgêneros e transexuais, mas a partir de tecnologias de estabilização do gênero e do sexo em corpos heterossexuais (PRECIADO, 2022, p. 99).

Para Tereza de Lauretis, a relação entre as mulheres como sujeitos históricos ou como construção pelo discurso não é nem uma

relação de identidade ou de correspondência ou de simples implicação. Lauretis tenta formular uma concepção de subjetividade que não se envolva nas armadilhas do discurso essencialista de gênero, mas como uma relação arbitrária e simbólica elaborada pela cultura em sua diversidade dinâmica: “um sistema de representação que produz as diferenças sexuais” (Lauretis, 1994, p. 214). Esse sistema sexo-gênero precisa de um sujeito, um indivíduo concreto sobre o qual agir, “a representação social do gênero afeta a construção subjetiva e que a representação subjetiva, a autorrepresentação do sujeito, afeta a sua construção social, apontando, a um só tempo, para um agenciamento ao nível da vida subjetiva e para os efeitos discursivos-produtivos de gênero” (*ibidem*).

Essas discussões e instrumentalizações conceituais são extremamente importantes para que o apelo a uma identidade unificadora atrelada a uma obrigação da representatividade seja desconstruído e problematizado, principalmente em debates que envolvem o uso da violência. Ao transformar as vítimas da violência em sujeitos unificados há um apagamento dos dissidentes, ampliando os mecanismos de exclusão:

Desse modo, para que se possa ser representado, é necessário que se atenda às exigências requeridas para ser reconhecido enquanto sujeito. [...] Ou seja, a política representacional não traduziria em termos políticos sujeitos pré-existentes, porém, ao delimitar as exigências de formação e reconhecimento de sujeitos, ocorre que estes apenas podem existir em conformidade com essas exigências. Portanto, os sujeitos são produto dessas regras (ANJOS; LIMA, 2016, p. 51)

Sendo assim, outra questão importante que precisa ser melhor explicitada é o entendimento do conceito de abjeção, e como alguns corpos tornam-se abjetos por não se encaixarem nas normas.

ALÉM DE DESVIADOS E ANORMAIS: OS CORPOS ABJETOS

Para situarmos o conceito de abjeção é preciso novamente retomar as discussões desenvolvidas pela psicologia, tendo em vista que tal área do saber produziu “verdades” em torno da sexualidade, da norma e dos padrões de conduta relacionados à subjetividade. Tais padrões são responsáveis por relegar as resistências à

heterocisnormatividade a uma posição marginal e abjeta (ANJOS; LIMA, 2016, p.54).

Em Freud, quando este se debruçava sobre a investigação estética, que de acordo com Porto, geralmente é feita com intuito de analisar o belo, o sublime se volta ao oposto, Freud busca analisar o horror, a repulsa, aquilo que nos causa abjeção (2016, p. 158). Interessante pensar que no português abjeção é um substantivo feminino, que significa “ato, estado ou condição que revela alto grau de baixaza, torpeza, degradação”⁴. Enquanto que nos estudos da ética e da moral, a abjeção trata do homem degradado, de baixaza moral, de desvalorização, na Sociologia, é abjeto quando a condição social do “homem” carece de meios suficientes para uma vida digna. Enquanto que para um, a abjeção está ligada à moralidade, para outro encontra-se no social, no econômico, mas e quanto aos corpos abjetos, quem são esses indivíduos?

De acordo com Porto, Julia Kristeva trata do abjeto como nem sujeito nem objeto, mas como uma espécie de primeiro não EU: “uma negação violenta que instaura o Eu, como se fosse uma fronteira. Portanto, o abjeto é a manifestação dessa violenta cisão que delimita a fronteira entre o eu e o outro, ocupando um espaço próprio”, a abjeção seria a “trama torcida de afetos e pensamentos que não tem objeto definido” (PORTO, 2016, p. 160).

Retornamos a Butler neste momento, pois esta vai articular essa noção de abjeção apresentada pela psicologia e dar novos sentidos, pensando a questão da normatização dos sujeitos. Ao partir das concepções apresentadas por Foucault, de que o poder não é apenas negativo, mas positivo e produtor de sujeitos e subjetividades, Butler vai teorizar como os dispositivos de regulação, sejam legais, institucionais, educacionais, entre outros, não podem ser entendidos apenas como repressores dos sujeitos sexuados, transformando-os em masculino e feminino. Mas, esse processo, que se dá de forma sutil, não advém de uma regulação anterior ao gênero, mas no fato de que só existe o sujeito gendrado devido a tais regulações (ARÁN; PEIXOTO, 2007, p.132).

A normatividade, nesse sentido, opera a partir das práticas, produzindo efeitos duradouros, atuando como reguladores,

⁴ Este significado foi retirado de dicionários *online*, disponíveis a partir da pesquisa da palavra chave na ferramenta *google*.

estabelecendo fronteiras que constituem o que é lícito inteligível e reconhecido do que é ilícito, ininteligível e abjeto, ou seja, nas palavras de Foucault, anormais. Arán e Peixoto (2007, p. 137) defendem que o principal argumento apresentado para a base político-científica que regia a oposição ao casamento homossexual não vinha da biologia ou da psicologia, mas da necessidade de preservação simbólica da sociedade e da cultura. Essa argumentação se pautava na noção de que sem a concepção da diferença entre sexos haveria uma “dessimbolização” cultural, e um apagamento da diferença sexual no simbólico, era preciso preservar a tríade heterossexualidade-casamento-filiação, para salvaguardar a sociabilidade, sendo o casamento homossexual impensável e indesejável.

Ainda segundo estes autores, enquanto Freud tratava a homossexualidade como narcisismo ou perversão, a psicanálise Lacaniana acabou atribuindo essa concepção de sociabilidade como estatuto de fundamento originário da linguagem e da subjetividade:

A partir da recuperação da tese da lei da interdição do incesto como fundamento da cultura, Lacan foi levado a descrever o recalque primário como fundador do sujeito do inconsciente. Com isso, ficaria do lado de fora, como exterioridade inacessível, a *Coisa* materna, que só se faria presente como nostalgia de um objeto para sempre perdido. A lei do pai, força constitutiva do recalque originário, operador transcendente do processo de subjetivação, faria do desejo humano uma incondicionalidade que tende a afirmar-se a qualquer preço. Essa “passagem para a cultura” será elaborada detalhadamente na formulação dos três tempos do Édipo estrutural, onde o autor procura demonstrar como a mesma lei responsável pela a interdição do incesto fará da diferença sexual a causa significante do desejo (ARÁN; PEIXOTO, 2007, p. 138).

Dessa forma, se Freud fez da homossexualidade uma prática sexual perversa, Lacan a transformou em uma perversidade em si, uma manifestação de desejo perversa, e o homossexual um perverso sublime, infame. E para que a norma heterossexual permanecesse intacta como “forma social distinta” exige-se que a homossexualidade seja percebida como desvio de tal norma (ARÁN; PEIXOTO, 2007, p. 141-142).

Essa imposição da matriz heterossexual transforma todo o restante em incompreensível, ao não corresponder aos sistemas binários hierárquicos, torna-se desviante, abjeto. Há uma negação da existência dos corpos que não são considerados adequados a tais normas estabelecidas por essa matriz, inviabilizando esses indivíduos

da condição de sujeitos, que são jogados em zonas inabitáveis do social, como diz Butler, em condições abjetas.

O repúdio à abjeção e o que impulsiona o indivíduo a se submeter ao caráter normativo do sexo, um sujeito que se constitui através da força de exclusão e objeção: “[...] constitui o limite definidor do domínio do sujeito; [...] aquele local de temida identificação contra o qual – e em virtude do qual – o domínio do sujeito circunscreverá sua própria reivindicação de direito à autonomia e à vida” (BUTLER, 2002, p. 155).

É a partir dessa noção de exclusão e abjeção que Butler vai descrever como a norma delimita quais vidas são passíveis de serem reconhecidas como vivíveis, as vidas que importam, o abjeto vai estar situado, justamente, nas zonas inóspitas e inabitáveis da vida social, segundo Porto:

[...] zonas densamente povoadas por aqueles que não gozam do *status* de sujeito, mas cujo habitar sob o signo do inabitável é necessário para que o domínio do sujeito e de suas fronteiras seja circunscrito. Os corpos abjetos, desse modo, ocupam a ordem do inóspito e do inabitável, enquanto os corpos que importam em sua existência material ocupam os espaços legítimos dentro de um enquadramento, os espaços que de fato importam (PORTO, 2016, p. 162).

Para Porto, aqueles que estão nas zonas seguras da normalidade, se recusam a serem inseridos no mesmo local que os anormais, levando a uma maior normatização e conseqüentemente uma maior intolerância, forçando a exclusão dos corpos abjetos para assegurar tais limites dessa fronteira da sua moldura. Ela comenta: “O corpo abjeto não é excluído por ser visto sem predicados, tão pouco porque uma sociedade em um acidente de percurso foi tomada por um alto grau de cegueira, mas, sim, porque ele foi produzido para e a partir de objetivos políticos específicos” (PORTO, 2016, p.162-163).

Dessa forma, todos que não se encaixam dentro de uma determinada norma social são alocados na abjeção, tendo a existência e a materialidade de seus corpos ameaçadas, tornando-se frágeis, precários, menos humanos. Mas os corpos abjetos não são apenas vítimas de uma exclusão simbólica, mas de uma violência que se materializa em seus corpos de forma nítida, e em muitos casos extremas.

Um dos exemplos que podemos citar dessas violências enfrentadas pelos abjetos é o estupro corretivo, ou melhor dizendo o estupro de ódio, tema da atual pesquisa de doutorado em

desenvolvimento. Ao inserir-se fora da matriz heterossexual e cisgênero normativa, esses desviantes/abjetos tornam-se alvo de violências corretivas, que buscam deslegitimar suas existências e subjetividades, destruindo-as, tendo como ferramenta e como arma o estupro.

Para Rita Segato, a sociedade tem produzido e conduzido uma educação para a violência e a crueldade, que viola, rebaixa e depois mata. Em *Contra-pedagogias de la crueldade*, Segato apresenta o que chama de pedagogia da crueldade, baseada no machismo patriarcal, colonial que massacra corpos vulneráveis e dissidentes, e todos aqueles que não se encaixam dentro dos moldes normativos. Trata-se de: “todos os atos e práticas que ensinam, habituam e programam os sujeitos a transmutar o vivo e sua vitalidade em coisas” (SEGATO, 2018, p. 11).

Uma coisificação que permite a exploração do corpo deste outro, um rebaixamento que permite que a crueldade social seja exercida sobre estes (*Ibidem*, p.148). Essas pessoas são tratadas sobre baixa simpatia, não apenas em violências estruturais, como violências sistemáticas, desde a transformação desses corpos em abjetos, até violências extremas como o estupro. Para Butler é preciso que haja essa baixa simpatia, para que esses corpos se tornem matáveis, ou violáveis, só desta forma, as violências sofridas serão entendidas como sem importância, para que “sejam tidos como não humanos, causando uma paisagem da crueldade sem importância, já que há ‘sujeitos’ que não são exatamente reconhecidos como sujeitos e há ‘vidas’ que dificilmente – ou, melhor dizendo, nunca – são reconhecidas como vidas” (BUTLER, 2018, p. 17).

Segato afirma que é a partir da repetição da violência que é produzida uma normalização da paisagem de crueldade:

[...] mais disponível para a crueldade porque a socialização e treinamento para a vida do sujeito que deverá carregar o fardo da masculinidade o obriga a desenvolver uma afinidade significativa - em uma escala de tempo de grande profundidade histórica - entre a masculinidade e guerra, entre masculinidade e crueldade, [...]entre masculinidade e baixa empatia⁵ (SEGATO, 2018, p. 13).

⁵ “[...] más disponible para la crueldad porque la socialización y entrenamiento para la vida del sujeto que deberá cargar el fardo de la masculinidad lo obliga a desarrollar una afinidad significativa – em uma escala de tiempo de gran profundidad histórica – entre masculinidad y guerra, entre masculinidad y crueldad, [...] entre masculinidad y baja empatia” (SEGATO, 2018, p. 13).

Nesse sentido, para a autora o pensamento heteronormativo e a masculinidade como hierarquia dominante justifica a submissão feminina, assim como a violação de corpos não-masculinos, feminizados possibilitando a manutenção deste sistema, dos corpos desviantes, abjetos, coisificados, que não merecem luto ou empatia, que são submetidos à violência sexual como mecanismo de morte da subjetividade e da existência fora da normalidade.

A antropóloga Rita Segato traz considerações importantes para pensar as estruturas da violência relacionada aos crimes sexuais. Para a autora há uma contradição na compreensão da violência sexual alimentada pela mídia e que ainda domina no sentido e no entendimento tanto do público comum como das autoridades. Ou seja, o estupro pensado como uma forma de satisfação de uma necessidade ou o roubo de um serviço sexual, sendo apenas um ato libidinal (Segato, 2018, p. 39). E ainda que o crime não acontece em uma relação apenas entre vítima e agressor, mas entre o agressor e seus pares.

Essa relação entre agressor e seus pares é o que Segato chamou de “mandato”, para ela a masculinidade exige comprovação, pois é um status, uma hierarquia de prestígio, algo que se adquire como um título, o qual deve ser comprovado e renovado o tempo todo (Segato, 2018, p. 40). Outra questão importante a ser destacada é a relação entre o estupro e a correção de comportamento desviante:

Como argumento neste livro, os testemunhos colhidos na prisão sugerem que o violador é um sujeito moralista e puritano, que vê na sua vítima o desvio moral que o intima. Portanto, seu ato em relação à vítima é uma retaliação. O homem que responde e obedece ao mandato da masculinidade é instalado no pedestal da lei e atribui o direito de punir a mulher a quem atribui desacato ou desvio moral. Por isso afirmo que o esturador é um moralizador⁶ (Segato, 2018, p. 44, tradução nossa).

Este caráter moralizador do agressor sexual é bastante presente na tipificação do estupro corretivo direcionado a população LGBT+.

⁶ Como argumento en aquel libro, los testimonios recogidos en la cárcel sugieren que el violador es un sujeto moralista y puritano, que ve en su víctima el desvío moral que lo convoca. De modo que su acto con relación a la víctima es una represalia. El hombre que responde y obedece al mandato de masculinidad se instala en el pedestal de la ley y se atribuye el derecho de punir a la mujer a quien atribuye desacato o desvío moral. Por eso afirmo que el violador es un moralizador.

este agressor acredita que através da violência será “concertado” o comportamento anormal e a sexualidade desviante da vítima. O grande problema está no fato de que a violência sexual ainda permanece fortemente ligada a questão da honra e do desejo, do homem que encontra uma mulher “disponível” para satisfazer seu impulsos. Ou seja, não apenas na cultura brasileira, mas em várias culturas ainda é possível constatar o estigma da honra a vítima que sofre o abuso é sempre questionada sobre o lugar em que estava, qual roupa vestia, se deu a entender que queria algo com o agressor entre tantos outros questionamentos feitos não apenas fora dos julgamentos,, como dentro das instituições que deveriam proteger as vítimas e punir os agressores.

No entanto, o estupro corretivo, que tem a intenção de corrigir seja o comportamento, a sexualidade ou a identidade de gênero das vítimas não é e nem deve ser percebido como um crime individual. É um crime político, cultural e social que busca extinguir a existência de indivíduos, mas que fazem parte de um grupo. As motivações da correção podem vir de inúmeros locais, no entanto o fim é o mesmo, adequar aqueles entendidos como desviantes, anormais a uma norma padronizante.

REFERÊNCIAS

- ANJOS, Karen P. L.; LIMA, Maria Lúcia C. Gênero, sexualidade e subjetividade: Algumas questões incômodas para a psicologia. In: *Psicologia em Pesquisa*, UFJF: Julho-Dezembro de 2016. p. 49-56.
- ARÁN, Márcia; PEIXOTO JÚNIOR, Carlos Augusto. Subversões do desejo: sobre gênero e subjetividade em Judith Butler. In: *Cadernos Pagu* (28), janeiro-junho de 2007, pp. 129-147.
- ARÁN, Márcia. A Transexualidade e a gramática normativa do sistema sexo-gênero. *Revista Ágora. Estudos em Teoria psicanalítica*, vol. IX, nº1, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, janeiro-junho, 2006, pp.29-63.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, Judith. *Bodies that Matter. On the discursive limits of “sex”*. New York, Routledge, 1993.

BUTLER, Judith. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo*. In: LOURO, Guacira L.(org.), *O Corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002. p. 151-172.

BUTLER, Judith. *Défaire le Genre*. Paris, Éditions Amsterdam, 2006.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2018.

CÉSAR, Maria Rita de Assis. O dispositivo da sexualidade ontem e hoje: sobre a constituição dos sujeitos da anomalia sexual. In: *dois pontos*: Curitiba, São Carlos, volume 14, número 1, p. 243-251, abril/2017. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/56551>.

COSTA, Luis Artur; FONSECA, Tania Mara Galli. Da Diversidade: Uma Definição do Conceito de Subjetividade. In: *Revista Interamericana de Psicología/Interamerican Journal of Psychology* - 2008, Vol. 42, Num. 3 pp. 513-519.

DOAN-MINH, Sarah, *Corrective Rape: An Extreme Manifestation of Discrimination and the State's Complicity in Sexual Violence*, 30 *Hastings Women's L.J.* 167 (2019). Disponível em: <https://repository.uchastings.edu/hwlj/vol30/iss1/8>. Acesso em: 22/04/2023.

DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. (orgs.) *Michel Foucault Uma Trajetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995, pp.231-249.

FILHO, Kleber Prado; MARTINS, Simone. A Subjetividade como objeto da(s) Psicologia(s). In: *Revista Psicologia & Sociedade*; 19 (3): 14-19, 2007.

FOUCAULT, Michel. *A Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1992.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade, vol. II: O uso dos prazeres*. Tradução brasileira de Maria Tereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Guilhaon Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FURLIN, Neiva. Sujeito e agência no pensamento de Judith Butler: contribuições para a teoria social. In: *Revista Sociologia e Cultura*, Goiânia, v. 16, n. 2, p. 395-403, jul./dez. 2013..

HARAWAY, Donna. Manifesto Ciborgue. Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: *Antropologia do*

ciborgue: as vertigens do pós-humano. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

HARAWAY, Donna. Gênero para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. In: *Cadernos Pagu*. Campinas: Unicamp, Núcleo de Estudos de Gênero, v. 22, 2004, pp. 201-246.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: *Cadernos Pagu*. Campinas: Unicamp, Núcleo de Estudos de Gênero, v.5, 1995, pp.7-41.

LAURETIS, T. (1994). A tecnologia do gênero. In: H. B. Hollanda (Org.), *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura* Rio de Janeiro: Rocco, 1994, pp. 206-242.

MCLAREN, Margaret. *Foucault, Feminismo e subjetividade*. São Paulo: Editora Intermeios, 2016.

PORTO, Tiago da Silva. A incômoda performatividade dos corpos abjetos. In: *Revista IDE*, 39 [62] São Paulo, DEZEMBRO 2016.

PRECIADO, Paul. *Manifesto contrassexual: Práticas subversivas de identidade sexual*. Rio de Janeiro: Zahar edições, 2022.

SEGATO, Rita. *Contra-pedagogias de La crueldad*. 1ª ed.- Ciudad Autonoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.

SEGATO, Rita Laura. Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de lãs mujeres. In: *Sociedade e Estado*. Brasília, v. 29, n. 2, p. 341-371, ago.2014.

SILVA, Flávia Gonçalves da. Subjetividade, individualidade, personalidade e identidade: concepções a partir da psicologia histórico-cultural. In: *Revista Psicologia da Educação*, São Paulo, 28, 1º sem. de 2009, pp. 169-195.

SOUZA, Elias Caires de; TORRES, José Fernando P. A Teoria da Subjetividade e seus conceitos centrais. In: *Obutchénie: R. de Didática e Psicologia Pedagógica*. Uberlândia, MG v.3 n.1 p.34-57 jan.abr. 2019.

URPIA, Ana. Por uma noção corporalizada e posicional de subjetividade de gênero. In: *Psicologia Política*. vol. 20. n.48. 2020, pp. 385-401.

VALENTIM, Felipe Vieira. Corpos posições: entre a potência e a abjeção. In: *Palimpsesto*, Rio de Janeiro, Ano 15, n. 22, jan.-jun., 2016, p. 69-84. Disponível em: <http://www.pgletras.uerj.br/palimpsesto/num22/dossie/palimpsesto22dossie05.pdf>. Acesso em: 15.05.2023 ISSN: 1809-3507.

PARTE II: LOUCURA

o coringa do hospital psiquiátrico:
sertralina e quetiapona
não peça s.o.s na enfermaria
Bianca Monteiro Garcia, poeta

Estudar o fenômeno da loucura na atualidade pressupõe refletir sobre o que, a partir de determinado momento histórico, se convencionou chamar “transtorno mental” (fenômeno que em um primeiro momento foi denominado pela medicina como doença mental).

Foucault talvez seja o filósofo mais importante e que trouxe reflexões mais profícuas a respeito do tema da loucura. Foi ele quem nos permitiu vislumbrar algo que durante muito tempo era inédito: a loucura tem uma historicidade que é preciso conhecer. Sobretudo em *Doença mental e Psicologia, História da loucura* (talvez seu primeiro grande livro) e *O Poder Psiquiátrico*, Foucault nos conta sobre as grandes transformações em termos de regimes discursivos e em termos de institucionalização da loucura em diferentes períodos históricos. Podemos vislumbrar, com a leitura dos textos de Foucault, as rupturas e descontinuidades discursivas e extra discursivas no que se refere à História da loucura no Ocidente. Isto porque é Foucault quem nos faz ver que a loucura passou por diferentes procedimentos sociais até chegar em um momento no qual passou a ser governada de modos bem específicos. Este período histórico do início do governo da loucura e, como mostra Foucault, de sua alienação, curiosamente coincide com o desenvolvimento do capitalismo e de tecnologias de regulamentação de todos os processos da vida humana.

Trabalharemos esse tema sobretudo a partir dos seguintes questionamentos: “A loucura, hoje designada como transtorno mental, continua sendo governada? Se sim, quais são os atuais procedimentos de governo da loucura, ou dos adoecimentos mentais/psíquicos e como eles operam?”

Evidentemente queremos mostrar que sim, a loucura, entendida atualmente como um aglomerado de classificações de transtornos mentais, continua sendo governada. A loucura em nosso tempo é governada de modos específicos, de modos engenhosos e para alguns, possivelmente sutis, mas segue em regulamentação, classificação e administração. A loucura e seus efeitos não prescindem de controle ao menos desde que passamos a viver em um contexto capitalista que

quer gerir as potencias do trabalho e mostraremos aqui alguns dos pontos deste percurso que nos trouxe da loucura, às doenças mentais.

Antes de iniciar a discussão é necessário, ao menos indicar a noção foucaultiana de governo e a que, em geral, se aplica. No que se refere ao que abordaremos neste capítulo, isto é, a loucura, trabalharemos a partir do que Foucault nos mostra a respeito do controle, administração e mais especificamente, de certa contenção da loucura. E, especificamente acerca do termo governo relacionado ao tema da loucura, cabe mostrar algumas passagens do curso, *Os anormais*, de 1975. Em suas palavras:

A Idade Clássica, elaborou o que podemos chamar de uma “arte de governar”, precisamente no sentido em que se entendia, nessa época, o “governo” das crianças, o “governo” dos loucos [...]Essa técnica geral do governo dos homens comporta um dispositivo tipo, que é a organização disciplinar de que lhes falei ano passado. Esse dispositivo é finalizado pelo que? Por algo que podemos chamar, acho eu, de “normalização” (FOUCAULT, 1975-2011, p. 41).

Sabemos que o tema do governo dos homens é caro para Foucault e está presente em diversos de seus escritos. Contudo, queremos abordar especificamente as técnicas de governo da loucura que foram abordadas por Foucault especialmente nos anos 1970, mas que, entendemos, já estavam presentes, ou ao menos, anunciadas em seus escritos anteriores, ainda que não com a mesma especificidade, ainda que não com a mesma estrutura e ainda que nesses escritos prévios, o interesse de Foucault tenha sido diferente.

É importante salientar, e talvez caiba esse adendo neste ponto do capítulo, que não estamos aqui realizando algo como uma exegese dos textos de Foucault sobre a loucura, mas utilizando alguns de seus trabalhos como ferramenta de análise. Tudo isto, sobretudo com o objetivo de refletir sobre o que seria um governo da loucura em nosso presente.

Começaremos nossa discussão seguindo a esteira de Foucault, isto é, por uma breve investigação e exposição da historicidade da loucura, do aparecimento dos saberes psi e das críticas de Foucault sobre esses aspectos que envolvem a loucura e os saberes-poderes sobre ela. Este percurso nos permitirá notar, através dos escritos de Foucault, que aquilo que hoje chamamos de transtorno mental é um fenômeno relativamente recente, fruto de processos sociopolíticos ocorridos no transcurso dos séculos XVIII e XIX.

A LOUCURA TEM UMA HISTÓRIA E A DOENÇA MENTAL É O DESFECHO

Sobretudo em *História da loucura*, livro que posteriormente Foucault revisou e, em alguns pontos, atualizou e corrigiu, vemos a descrição e a análise do filósofo sobre as representações sociopolíticas da loucura. Foucault divide esses marcos históricos acerca da loucura em três momentos: A loucura na Idade clássica, no Renascimento e na Modernidade. Podemos resumir esses três momentos da loucura da seguinte maneira: A loucura para o Renascimento foi a expressão de outro mundo, algo do campo do cósmico e do trágico, para a Idade Clássica, a loucura foi desrazão e para a Modernidade, doença mental (CASTRO, 2017, p. 27). O livro *História da Loucura* é uma das mostras do estilo de análise de Foucault, conhecido entre outras coisas por recusar os antropológicos universais, o que se verifica em sua investigação sobre a loucura. Quando descreve seus três momentos, não o faz em termos de continuidade, progressão, mas, ao contrário, em termos de rupturas, de diferentes momentos, diferentes formas de tratar e entender a loucura, momentos não necessariamente correlacionados. Além disto, Foucault não explica e não pretende explicar o que é a loucura, mas fala das diferentes concepções que se tem sobre ela.

Quando Foucault apresenta seus estudos sobre a historicidade da loucura, em 1961, ano da publicação do livro, o que faz, sobretudo, é uma análise de suas representações no Ocidente. O objetivo de Foucault não é descrever o que é a loucura, mas como ela foi tratada em diferentes momentos, até chegarmos em sua transformação em doença. Na primeira edição do livro, havia um prefácio escrito pelo próprio Foucault, o qual foi modificado na edição posterior. Ainda assim, queremos resgatar trechos do prefácio de 1961, para mostrar como, na ocasião, Foucault descrevia seu foco de investigação, isto é, mostrar a história da loucura e da doença mental, mas não utilizando como ferramenta o discurso médico, patológico, psiquiátrico etc., e sim, lançando mão da arqueologia, da busca por trazer à tona um silenciamento ao qual se refere quando menciona o discurso do louco, este sim, silenciado. Em suas palavras:

No meio do mundo sereno da doença mental, o homem moderno não se comunica mais com o louco; há, de um lado, o homem de razão que delega para a loucura o médico, não autorizando, assim, relacionamento senão através da universalidade abstrata da doença; há, de outro lado, o homem de loucura que

não se comunica com o outro senão pelo intermediário de uma razão igualmente abstrata, que é ordem, coação física e moral, pressão anônima do grupo exigência de conformidade. Linguagem comum não há; ou melhor, não há mais; a constituição da loucura como doença mental, no final do século XVIII, estabelece a constatação de um diálogo rompido, dá a separação como já adquirida e enterra no esquecimento todas essas palavras imperfeitas, sem sintaxe fixa, um tanto balbuciantes, nas quais se fazia a troca entre a loucura e a razão. A linguagem da psiquiatria, que é monólogo da razão sobre a loucura, só pode estabelecer-se sobre um tal silêncio. Não quis fazer a história dessa linguagem; antes, a arqueologia desse silêncio (FOUCAULT, 1961-2010, p. 153).

As palavras de Foucault nessa passagem abrem o caminho para o que ele tratará, ou seja, para a análise que faz das condições de possibilidade de alienação da loucura, das condições de possibilidade de sua exclusão, das condições de possibilidade, sobretudo, da deslegitimação do discurso do louco, que posteriormente será tomado como alvo de exame médico, codificação e transformação em um saber: o saber psiquiátrico.

Foucault nos mostra que a condição de possibilidade, o que abriu o caminho para o nascimento do ser humano enquanto sujeito psicologizável foi justamente a dúvida cartesiana (Castro, 2017, p. 28; Foucault, 1972-2019, p. 45). Isto porque, conforme mostra Foucault (1972-2019), é na Modernidade que o pensamento cartesiano vem legitimar a supervalorização da razão, o que, em contrapartida, prepara o terreno para a deslegitimação de seu oposto, a desrazão, personificada especialmente na loucura.

Para Foucault, a dúvida cartesiana abre o precedente da alienação da loucura porque corrobora o extremo racionalismo ao passo que desvaloriza a razão irrazoável, deslegitima o discurso do louco, a realidade delirante da loucura. Isso porque o cogito cartesiano exclui a possibilidade de ser, ao mesmo tempo pensante, racional e louco. Dito de outro modo, a partir do cogito cartesiano há o entendimento de que a *loucura impossibilita o pensamento*. O advento da dúvida cartesiana corrobora a ideia de oposição entre razão e loucura. Para Descartes, o caminho para chegar à verdade do conhecimento só é possível se o sujeito é dotado de razão. Para ele loucura e razão não são possíveis de coexistir.

Isso, para Foucault, pode ter aberto os precedentes histórico-filosóficos que fizeram com que a desrazão (do louco) e por

consequência, seu discurso, fossem deslegitimados. Para ilustrar esse fato, cabem novamente as palavras de Foucault:

No caminho da dúvida, Descartes encontra a loucura ao lado do sonho e de todas as formas de erro. Será que essa possibilidade de ser louco não faz com que ele corra o risco de ver-se despojado da posse de seu próprio corpo, assim como o mundo exterior pode refugiar-se no erro, ou a consciência adormecer no sonho? [...] Entre todas as formas de ilusão, a loucura traça um dos caminhos da dúvida mais frequentados pelo século XVI. Nunca se tem certeza de não estar sonhando, nunca existe uma certeza de não ser louco (Idem, 1972-2019, pp. 46-47).

É evidente que entre a dúvida cartesiana e a transformação da loucura em doença mental, há um intervalo de anos. Mas, como dissemos, Foucault não fala desse aspecto em termos de causalidade, mas em termos de condição de possibilidade, como aliás, é característico de seu pensamento.

De todo modo, é o advento do cogito cartesiano que, abrindo caminho para a deslegitimação do discurso do louco, possibilita também que seja considerado, desrazoável. A deslegitimação do discurso do louco é uma das marcas de sua sujeição, já que ele é considerado alguém que não pode responder por si, não pode, em última instância, ser levado a sério. Há, nesse sentido, a alienação do discurso do louco que, ao ser considerado irrazoável, não pode mais responder por si (ALMEIDA, 2021, p. 87). Posteriormente, com a segregação da loucura, o discurso do louco será cooptado e codificado pelo saber médico.

Ao mesmo tempo, é ainda o pensamento cartesiano que faz emergir a possibilidade de estudar o que seria a interioridade, e, mais do que isso, faz emergir a possibilidade de valorizar este tipo de investigação. A partir de Descartes, conforme mostra Foucault, o ser humano passa a ser sujeito e objeto do conhecimento.

MODERNIDADE E DOENÇA MENTAL – A CRÍTICA DE FOUCAULT AOS SABERES PSI

Quando se pressupõe a interioridade e a análise dela como chave para a compreensão da verdade e, portanto, da verdade sobre o sujeito, aí é que o indivíduo se torna um indivíduo psicologizável, pois se pressupõe que a verdade pode ser desvelada no próprio sujeito. É

neste sentido que Foucault nos mostra o nascimento do *homo psychologicus*. Foucault trata do aparecimento do *homo psychologicus* em *Doença mental e Psicologia*, livro que muitas vezes é desprezado ou até mesmo descartado pelos pesquisadores de Foucault. Contudo, consideramos importante resgatar alguns dos pontos desse livro em nossa discussão.

Para chegarmos na discussão sobre *homo psychologicus* será necessário, antes, realizar um breve percurso sobre as diferentes concepções de loucura. Com isso, queremos mostrar como a loucura passa a ser governada.

Foucault nos mostra nesse livro que aquilo que convencionou-se chamar doença mental (e atualmente transtorno mental) é a loucura alienada. Um fenômeno que já foi considerado possessão, excentricidade, genialidade, ganha o estatuto de doença muito recentemente, de fim do século XVIII, mas principalmente no século XIX. Como diz Foucault:

Foi numa época muito recente que o Ocidente concedeu a loucura o status de doença mental [...]De fato, antes do século XIX, a experiência da loucura no mundo ocidental era bastante polimorfa; e seu confisco na nossa época no conceito de “doença” não deve iludir-nos a respeito de sua exuberância originária. Sem dúvida, desde a medicina grega, uma certa parte no domínio da loucura já estava ocupada pelas noções de patologia e as práticas que a ela se relacionam. Sempre houve, no Ocidente, curas médicas da loucura e os hospitais da Idade Média comportavam, na sua maior parte, como o Hôtel-Dieu de Paris, leitos reservados aos loucos (frequentemente leitos fechados, espécies de jaulas para manter os furiosos). Mas isto era somente um setor restrito,, limitado às formas da loucura que se julgavam curáveis (frenesís, episódios de violência, ou acessos “melancólicos”). De todos os lados, a loucura tinha uma grande extensão, mas sem suporte médico (FOUCAULT, 1954-1991, pp. 75-77).

Desse modo, vemos que a proposta de Foucault, já nesse livro era mostrar que a loucura tem uma história que culmina em sua patologização e que, a relação da loucura com a patologia é muito mais uma relação política do que biológica, ou médica, ou algo dessa ordem. Com a leitura do trabalho de Foucault a esse respeito, fica claro que nem sempre a loucura foi considerada doença. Então, o que mudou? Por que passamos a encará-la desse modo? Como dito, uma das condições de possibilidade de silenciamento do discurso do louco foi a virada discursiva a partir da dúvida cartesiana. Mas, isto não é tudo. As mudanças no tipo de internamento da loucura se relacionam

com o contexto sociopolítico. Com o desenvolvimento do capitalismo, um dos maiores vícios morais passa a ser a ociosidade. Nesse sentido, não apenas os loucos, mas todos aqueles considerados desviantes passam a ser excluídos do convívio social. A internação dos ociosos contempla loucos, mendigos, libertinos de todas as espécies e etc. Tudo se passa, em meados do século XVII, no que se constituiu uma brusca mudança de cenário. Neste contexto, as casas de internação não têm ainda nenhum tipo de intervenção médica. Trata-se de casas voltadas para certa correção da ociosidade, para controle moral, para fazer os internos trabalharem: “É que, no mundo burguês em processo de constituição, um vício maior, o pecado por excelência no mundo do comércio, acaba por ser definido[...]é a ociosidade” (Idem, 1954-1991, p. 78).

Em outras palavras, o internamento nesse cenário não tinha nenhum parentesco com o tratamento, com a terapêutica, nem com o saber médico, mas com a reorganização do espaço social, ou seja, com a regulamentação do espaço social, numa palavra: com o governo da ociosidade. Talvez essa seja uma das fases mais relevantes do que chamamos aqui de *governo da loucura*. Conforme diz Foucault: “a loucura, durante tanto tempo manifesta [...]Entra num tempo de silêncio do qual não sairá durante um longo período; é despojada de sua linguagem; **e se se pôde continuar a falar dela, ser-lhe-á impossível falar de si mesma** (Idem, 1954-1991, p. 79, grifos nossos).

Além disso, Foucault mostra que já nessa época a loucura desenvolve parentesco com outros fenômenos, como os crimes de amor. A loucura acaba sendo relacionada com outras questões morais por ter sido incluída no internamento com esses outros grupos de transgressores sociais. Acaba se tornando herdeira de crimes que por vezes relacionam a ela e por vezes atribuem a ela. Tudo isto, explica Foucault, não constitui a descoberta progressiva daquilo que é a loucura, não constitui sua explicação, não constitui sua etiologia enquanto suposta patologia, mas o que “a história do Ocidente fez dela em 300 anos. A loucura é muito mais **histórica** do que se acredita geralmente, mas muito mais **jovem** também” (Idem, 1954-1991, p. 80 grifos do autor).

Posteriormente, o internamento correccional de todos esses grupos passa a ser um problema político. Decidiu-se então libertar todos os grupos para marcar mudanças sociais, mas um dos grupos

tinha questões preocupantes: os loucos. Os loucos tinham a particularidade de serem considerados um perigo para suas famílias e para a sociedade. Por conta disso, todos foram libertados, menos os loucos. Com isso, o internamento ganha novo significado e passa a ser gerido pelo saber-poder da medicina (Idem, 1954-1991, p. 81; Foucault, 1972-2019, pp., 475-477).

O tratamento direcionado ao louco nessa época nada tinha de científico, mas era de caráter culpabilizante e moralizante. Posteriormente, o tratamento direcionado ao louco tinha características disciplinares (conforme Foucault mostra no curso de 1973-1974²). Tratamentos nada ortodoxos como suor, banhos frios, e outros dessa ordem eram comuns; os loucos eram submetidos a esse tipo de tratamento especialmente com o objetivo de punição, de moralização. E é aqui que inicia outro movimento importante: o da loucura como sendo concernente à alma humana. Conforme Foucault:

Ora, é a partir deste momento que a loucura deixou de ser considerada um fenômeno global relativo, ao mesmo tempo por intermédio da imaginação e do delírio, ao corpo e à alma. No novo mundo asilar, neste mundo da moral que castiga a loucura tornou-se um fato que concerne essencialmente à alma humana, sua culpa e liberdade; ela inscreve-se doravante na dimensão da interioridade; e por isso, pela primeira vez, no mundo ocidental, a loucura vai receber status, estrutura e significação psicológicos. Mas esta psicologização é apenas a consequência superficial de uma operação mais surda e situada num nível mais profundo – uma operação através da qual a loucura encontra-se inserida no sistema dos valores e das repressões morais. Ela está encerrada num sistema punitivo onde o louco, minorizado, encontra-se incontestavelmente aparentado com a criança, e onde a loucura, culpabilizada, acha-se originariamente ligada ao erro (FOUCAULT, 1954-1991, pp. 83-84).

No campo da crítica de Foucault aos saberes *psi*, há mais detalhes e aspectos os quais não podemos deixar de lado. Foucault deixa claro que o surgimento dos saberes *psi* só foi possível com a exclusão da loucura e, além disso, está intimamente ligado a práticas cruéis que eram direcionadas aos loucos. Para sermos mais precisos, Foucault afirma que foi também a crueldade que tornou possível o

² Cf. FOUCAULT, Michel. *O Poder Psiquiátrico*. Curso no Collège de France (1973-1974). Edição estabelecida por Jacques Lagrange sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Eduardo Brandão e revisão técnica Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. São Paulo, Martins Fontes, 2012.

conhecimento sobre a loucura, foi a crueldade que abriu caminho para a psicologia (Idem, 1954-1991, p. 84).

Para Foucault o que se chama doença mental é a loucura alienada. Foi o internamento que permitiu a observação da loucura e o surgimento das ciências *psi*. O estudo e intervenção na loucura, só foi possível com a exclusão e institucionalização do louco, e por sua vez, a emergência dos saberes *psi* só foi possível a partir desse movimento, ou seja: “o homem só se tornou uma ‘espécie psicologizável’ a partir do momento em que sua relação com a loucura permitiu uma psicologia” (Idem, 1954-1991, p. 84).

Com a leitura das análises de Foucault fica claro que foi a loucura o que tornou possível a emergência dos saberes *psi*, não há como fugir deste fato. E é nesse sentido que Foucault aborda o nascimento do *homo psychologicus*, o homem que é possível psicologizar, examinar do ponto de vista psíquico e, a partir disso, constituir um saber. Esse *homo psychologicus* teve, como condições para seu aparecimento, desde a dúvida cartesiana e a cisão entre razão e loucura, até a exclusão da loucura, sua alienação, o silenciamento e deslegitimação do discurso do louco, o qual, Foucault quis resgatar através da história, através da arqueologia. É desse cenário que frequentemente se recorta uma frase, que sem o contexto perde o sentido. Para fazer jus às afirmações de Foucault, tomaremos emprestadas novamente as suas palavras:

Uma psicologia da loucura pode ser apenas derrisória, e, entretanto, toca no essencial. Derrisória pois que, querendo fazer a psicologia da loucura, exige-se da psicologia que ela atente contra suas próprias condições, que retorne ao que a tornou possível e que contorne o que é para ela, e por definição, o insuperável. *Nunca a psicologia poderá dizer a verdade sobre a loucura, já que é a loucura que detém a verdade sobre a psicologia*. E, contudo, uma psicologia da loucura não pode deixar de ir ao essencial, já que se dirige obscuramente para o ponto onde suas possibilidades se estabelecem; quer dizer que ela sobe sua própria corrente e encaminha-se para estas regiões onde o homem relaciona-se consigo próprio e inaugura a forma de alienação que o faz tornar-se *homo psychologicus* (Idem, 1954-1991, p. 85, grifos nossos).

Não se pode negar nem fugir do fato de que a psiquiatrização da loucura é, ao menos em seu início, uma tentativa de governar a loucura. E não se pode negar nem fugir do fato que, como afirmou Foucault, os saberes-poderes *psi* nasceram de práticas de exclusão. A doença mental é o que se fez da loucura. A doença mental é uma

produção a partir de um fenômeno que se desconhece a origem, mas que não se tolera no espaço social. Como diz Foucault: “O que se chama doença mental é apenas a loucura alienada, alienada nesta psicologia que ela própria tornou possível” (Idem, 1954-1991, p. 87).

A psiquiatria até os dias de hoje é um saber epistemologicamente pouco sólido. A psiquiatria é ainda hoje um saber descritivo, e não um saber explicativo e não há consenso sobre a etiologia de diversos dos transtornos mentais. Afirmar isso, não significa querer deslegitimar o saber psiquiátrico, nem tampouco o saber psicológico. Significa ter clareza da necessidade de conhecer a história dos diferentes saberes incluindo a história de suas limitações, pois, sem conhecer a história e o estatuto político dos saberes, não se pode transformá-los.

A loucura é algo que não se entende. Se observa, se psiquiatriza, se moraliza, se patologiza etc. O discurso do louco foi cooptado pelo saber e poder médico. O louco por ser aquele que não é dotado de razão, não tem condições de responder por si. Portanto, seu discurso passou a pertencer ao médico ou *psi*. O discurso do louco não tem validade em si. Só tem validade quando é codificado e transformado em discurso médico ou *psi* - assim é que se transformou o louco em doente mental. Por este motivo entendemos que o discurso do louco, ou em termos atuais, o discurso do doente mental só tem lugar em certos contextos e para certas finalidades. Por este motivo, podemos entender que há ainda hoje deslegitimação e silenciamento e o próprio Foucault parece nos dar sustentação a esse argumento quando afirma, na aula de 1970, que o discurso do doente mental tem possibilidade de ser enunciado em um contexto circunscrito, o contexto médico³. O próprio Foucault explica que não se pode dizer que deixamos de silenciar o louco, o doente mental, pois: “Basta pensar em todo o aparato de saber mediante o qual deciframos essa palavra, basta pensar em toda a rede de instituições que permite a alguém – médico, psicanalista – escutar essa palavra” (Foucault, 1970- 2014, p. 12). De acordo com Foucault, tudo isso nos mostra que a separação, longe de ter desaparecido, passou a se exercer de outros modos, com novas instituições, rituais e efeitos que não são mais os mesmos, mas ainda assim de algum modo funcionam

³ Cf FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso* (aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970). 21ª edição. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo, Loyola, 2011.

como silenciamento do discurso do louco, ou ao menos, como exercício de poder sobre o louco e seu discurso.

Do mesmo modo, podemos entender que para Foucault a doença mental não é uma instância sólida epistemologicamente. É apenas o resultado do que se fez arbitrariamente dos fenômenos contraditórios da loucura. E de condições sociais que “espremeram” a loucura para o que há de mais indesejável. Durante muito tempo na história do Ocidente, se tolerou a loucura, mas, como mostra Foucault, cada período e cada sociedade tem seus limiares de tolerância ao atípico, mais ou menos definidos. A impressão que se tem olhando para a história é a de que esses limiares de tolerância tem diminuído cada vez mais e em 1954 Foucault já havia notado isto: “Cada cultura tem seu limiar particular e ele evolui com a configuração desta cultura; a partir de meados do século XIX, o limiar de sensibilidade à loucura baixou consideravelmente” (Foucault, 1954-1991, p. 89).

ALIENAÇÃO DA LOUCURA E MEDICALIZAÇÃO DA VIDA

*Dê-me sintomas, faça-me da sua vida sintomas e você fará
de mim um médico*
(FOUCAULT, em *O Poder Psiquiátrico*)

Em *O Poder Psiquiátrico* Foucault procura rever alguns dos pontos trabalhados por ele em *História da Loucura*. Ele próprio afirma que em *História da Loucura* se dedicou a estudar as representações da loucura e teve seu foco sobretudo no aspecto de sua institucionalização. Entendemos que não se pode deixar de lado os estudos feitos por Foucault neste livro e que a tarefa mais profícua talvez seja articular as análises dele com as realizadas em *O Poder Psiquiátrico*, e, até mesmo, com algumas das análises que já apareciam em *Doença Mental e Psicologia*.

É em *O Poder Psiquiátrico* que Foucault trabalha com a questão da disciplinarização da loucura e redimensiona o cerne da discussão sobre ela; aqui não se trata de focar nas instituições, mas no poder disciplinar que opera sobre o discurso e o corpo do louco, o que justifica a deslegitimação de seu discurso, sua segregação e toda série de aplicações de poder sobre ele. É neste curso que vemos aparecer algumas das proposições de Foucault a respeito do poder

disciplinar (tarefa que ele vai intensificar depois, em *Vigiar e Punir*). Em suas palavras:

Com isso entendo nada mais que uma forma de certo modo terminal, capilar, do poder, uma última intermediação, certa modalidade pela qual o poder político, os poderes em geral vêm, no último nível, tocar os corpos, agir sobre eles, levar em conta os gestos, os comportamentos, os hábitos, as palavras, a maneira como todos esses poderes, concentrando-se para baixo até tocar os próprios corpos individuais trabalham (FOUCAULT, 1973-2012, pp. 50-51).

Foucault (1973-2012, p. 69) deixa claro não ser fácil estudar o poder disciplinar e explica que ele possivelmente nasceu em instituições religiosas. O poder disciplinar, explica Foucault, é o que opera docilizando os corpos, em nível individual, é o que permite adestrar o gesto, o que permite, em uma palavra: individualizar. E é neste curso que o filósofo nos mostra como opera a hierarquia de poderes de vigilância, controle, moralização e adestramento, no campo das instituições asilares, mas, sobretudo, no campo das relações de saber-poder da psiquiatria. Foucault nos faz ver a operação panóptica de olhares sobre o louco. Há, como ele explica, uma rede de olhares personificados nas figuras que operam dentro da instituição. A rede de olhares tem como ponto de chegada o conhecimento do médico, autoridade máxima na instituição; aquele a quem tudo se deve informar, aquele que representa, sobretudo, a possibilidade de disciplinarização dos corpos ali institucionalizados. Em suas palavras:

você têm no poder disciplinar uma série constituída pela função-sujeito, a singularidade somática, o olhar constante, a escrita, o mecanismo da punição infinitesimal, a projeção da psiqué e finalmente, a divisão normal-anormal. É tudo isso que constitui o indivíduo disciplinar, é tudo isso que ajusta enfim um ao outro a singularidade somática e um poder político (FOUCAULT, 1973-2012, p. 69).

Um dos pontos mais incisivos e interessantes do curso diz respeito a certa fragilidade epistemológica do saber psiquiátrico em seus primórdios (algo que já se anunciava em História da loucura). Isto porque Foucault descreve diversas cenas e perspectivas nas quais fica nítido que não havia até certo ponto da Psiquiatria (séculos XVIII e XIX) pretensão e possibilidades legitimadas cientificamente para diagnóstico, proposta terapêutica e etc. O que havia era sobretudo a representação da disciplina pelo próprio corpo do médico que deve ter características intimidadoras como: “membros

e um peito que anunciam força e saúde, traços salientes, uma voz forte e expressiva” (Idem, 1973-2012, p. 06) e a representação da cura por meio de propostas de moralização. Havia intervenções morais no próprio conteúdo delirante, ou seja, muitas vezes o louco era de diversas formas convencido a reconhecer o erro de seus delírios, o erro de suas crenças delirantes; muitas vezes com o uso da força e de punições, castigos de toda ordem, o louco era obrigado a ceder e reconhecer abertamente que estava delirando e isso era parte da cura (Idem, 1973-2012, p. 15).

Os médicos tinham sobretudo o desafio de provar se certas características realmente se constituíam em loucura ou não. Dito de outro modo, a tarefa nessa época era sobretudo a de atestar a loucura. E os métodos, como já dito, nada tinham de baseados em evidências científicas. Com isso, explica Foucault, há principalmente três técnicas no século XIX para “essa prova de realização da doença que entroniza o psiquiatra como médico e faz funcionar a demanda como sintoma: primeiro o interrogatório; segundo, a droga; terceiro, a hipnose” (Idem, 1974-2012, p. 350).

Em certo momento, como a loucura não é localizável no corpo, materializável, a solução encontrada pelos médicos para de certo modo “dar corpo” à loucura foi o argumento da hereditariedade. No processo de interrogatório os psiquiatras buscavam encontrar possíveis antecedentes que dessem a prova de que em algum momento, a loucura se manifestaria. Aqui as palavras de Foucault são indispensáveis:

Já que não se pode e não se sabe encontrar no doente um substrato orgânico para a sua doença, trata-se então de encontrar no nível da sua família certo número de acontecimentos patológicos que serão tais que, qualquer que seja sua natureza, eles se referirão à comunicação, e por conseguinte à existência de certo substrato material patológico. A hereditariedade é certa maneira de dar corpo à doença no momento mesmo que não se pode situar essa doença no nível do corpo individual [...].Então se tem o substrato orgânico da loucura, um substrato orgânico que não é o substrato individual da anatomia patológica. É uma espécie de substrato metaorganico, mas que constitui o verdadeiro corpo da doença (FOUCAULT, 1974-2012, p. 352, grifos nossos).

Além disso, a confissão dos sintomas, dos delírios, o ritual de exame no qual o louco era convocado a declarar sua loucura, era um dos procedimentos que levava à legitimação do poder do médico na

ordem discursiva da instituição. A operação do poder disciplinar é indispensável para a legitimação do psiquiatra como um médico que deteria um saber sobre a loucura. Só com a operação desse poder sobre o louco e sobre seu discurso é que se pôde consolidar a operação psiquiátrica. Neste sentido, Foucault explica que no ato da confissão dos sintomas, dos delírios ao médico, a seguinte cena entra em ação: “com o que você é, com a sua vida, com o que se queixa a seu respeito, com o que você faz e o que você diz, forneça-me sintomas, não para que eu saiba que doente você é, mas para que eu possa ser um médico diante de você” (Idem, 1974-2012, p. 349).

Esse interrogatório, diz Foucault, com a confissão de que há loucura no sujeito, serve sobretudo à finalidade de livrar o sujeito dela. Há o seguinte pressuposto: “Dê-me os motivos pelos quais eu privo você de sua liberdade e, nesse momento, liberarei você da sua loucura” (Idem, 1974-2012, p. 357).

Foucault também procura demonstrar o que consolida o discurso do psiquiatra como saber médico: o ritual de apresentação do doente (louco) aos estudantes médicos: “Para que que essa palavra realize efetivamente as transmutações médicas [...] é necessário que ritualmente ela seja marcada pelo rito de apresentação clínica do doente aos estudantes” (Idem, 1974-2012, p. 359).

A leitura dos escritos de Foucault nos permite verificar que a patologização da loucura que começa a ser realizada em um contexto de poder e ferramentas disciplinares, se intensifica com o desenvolvimento da regulamentação dos processos de vida, isto é, coincide com o nascimento da biopolítica. A noção de biopolítica é largamente estudada por pesquisadores de Foucault e atualmente é uma noção bastante conhecida. Mas, para realizarmos a exposição que pretendemos aqui cabe lembrar algumas de suas características principais: a biopolítica é uma tecnologia de poder que se desenvolve concomitantemente ao capitalismo, que na verdade, é o que abre caminho para seu desenvolvimento. A biopolítica é a tecnologia de poder focada na manutenção da vida da população com fins de utilização de sua força de trabalho. Aliada aos dispositivos disciplinares que administraram o corpo individual, docilizando os corpos, a biopolítica regulamenta os processos da população como um todo. Todos os processos de vida humana são tornados vigiados, controlados e regulamentados com vistas a manter a saúde para

manter a produtividade. A partir do nascimento da biopolítica, como mostra Foucault, a vida passa a ser não apenas um direito, mas um dever, individual e coletivo (ALMEIDA, 2021, pp. 46-47; FOUCAULT, 1975-2010, pp.210-211).

A emergência das tecnologias biopolíticas acontece entre os séculos XVIII e XIX, período no qual se desenvolvem as primeiras e primordiais políticas públicas de saúde para controle de natalidade, manutenção do imperativo da saúde e controle de mortalidade. Desse modo, é na vigência da biopolítica, mostra Foucault, que a vida humana, em todas as suas esferas passa a ser medicalizada, isto é, regulamentada por normas médicas. Assim, a emergência da biopolítica é o início de um processo histórico que cada vez mais vai corroborar com um governo da vida humana em todas as instâncias por meio de regulamentações médicas. Desde os processos de família, educação das crianças, até a educação, seus processos e suas dificuldades, tudo estará norteado e poderá ser conduzido pelo saber médico (ALMEIDA, 2021, p. 49)

O louco (ou doente mental) é o sujeito que escapa da regulamentação. O louco escapa à moralização instituída. O louco escapa do atravessamento que as técnicas de poder exercem na subjetividade. O louco, em última instância, escapa ao poder. Portanto é preciso intervir; medicalizar, psicologizar. Psicologizar e catalogar os desajustados é a estratégia do poder para controlá-los (Idem, 2021, pp. 85-86).

Neste contexto fica fácil concluir que os fenômenos e comportamentos à parte da norma instituída tendem a ser considerados patológicos, porque, justamente, transformar, condutas que não se explica ou que não se controla, em doenças é um dos meios possíveis e legitimados para governá-los. Muitas vezes, aqueles que não se dociliza com práticas disciplinares se pode controlar com medicamentos, com instruções médicas e assim por diante.

O louco, sendo um sujeito quase sempre indisciplinável e, a loucura, sendo um fenômeno que causa estranhamento e que desafia até mesmo o saber médico, precisam ser controlados, isto é, governados de algum modo. Então, como mostrou Foucault, alienar o discurso do louco para posteriormente, codificá-lo, seguindo parâmetros médicos e, deste modo, constituir um saber sobre a loucura (os saberes psi), foi o meio encontrado para governar a

loucura, tentar minimizar seus efeitos e mostrar, ao mesmo tempo, a validade do saber e do poder sobre ela. Alienar a loucura foi a condição de possibilidade para patologizar a loucura, codificá-la e realizar a catalogação dela, em um primeiro momento, em classificações de doenças mentais e depois, em transtornos mentais (nomenclatura atualmente vigente).

A LOUCURA NA ATUALIDADE – TRANSTORNOS MENTAIS A PRODUÇÃO NEOLIBERAL DO SOFRIMENTO PSÍQUICO

Recentemente, na prática médica, especificamente na prática psiquiátrica, o termo *doença mental* foi substituído por *transtorno mental*. A palavra transtorno vem do verbo transtornar, ou seja, se refere a inversão da ordem regular ou natural das coisas.

Aparentemente pensou-se em utilizar um eufemismo para dar lugar a um termo que remetia diretamente à patologia. A ideia de transtorno mental nos faz pensar que tal transtorno pode ser especialmente perturbador da ordem social, algo a ser corrigido rapidamente e preferencialmente com medicamentos que silenciem a perturbação sem fazer o sujeito pensar a respeito do que o fez transtornar-se ou transtornar o seu entorno.

Quando mostramos, nos tópicos anteriores, o percurso da psiquiatria quisemos enfatizar a historicidade do governo da loucura para deixar claro que o governo da loucura foi necessário como modo de controle social e isso foi realizado sobretudo com sua patologização. Isso não significa que estejamos fazendo apologia contra a psiquiatria ou dizendo que os transtornos mentais não existem ou não devam ser tratados, isso seria falácia e irresponsabilidade. O que queremos é mostrar a história das coisas para que seja possível pensar sobre ela e para que seja possível refletir sobre o risco de eventuais excessos.

Em nossa atualidade é possível ver que o governo da loucura é o governo dos transtornos mentais. O governo da loucura do passado, do século XIX, transformou-se no governo do sofrimento e do adoecimento psíquicos. Esse governo é efetuado especialmente com as catalogações em diagnósticos de patologias, ou seja, a loucura foi codificada em transtornos variados que hoje tem validade científica, apesar da fragilidade epistemológica e apesar de a

psiquiatria ser ainda hoje, mais descritiva do que explicativa. Afinal, como já dissemos, a etiologia de muitos dos transtornos não é claramente definida. Medicalizar e patologizar fenômenos que não se explica ou não se controla é uma das mais antigas formas de governo, como mostra Foucault.

O adoecimento psíquico atualmente transformado em doença, deve ser preferencialmente controlado, silenciado e docilizado com a articulação das ferramentas disciplinares e biopolíticas. Deve ser administrado preferencialmente com técnicas que abafem possíveis potencializadores socioeconômicos do sofrimento e do adoecimento, ou seja, medicamentos e outras terapêuticas que são em geral, vendidas como rápidas e milagrosas. Cabe, nesse ponto, resgatar as palavras de Foucault:

De maneira mais precisa até a utilização dos próprios medicamentos foi, em geral, o prolongamento da disciplina asilar na superfície do ou no corpo. O que era, no fundo, dar um banho num doente? Em certo nível, o da teoria, era de fato proporcionar uma melhor circulação o sangue. O que era utilizar o lúndano, o éter, como se fez com tanta frequência nos asilos dos anos 1840-1860? Em aparência, era acalmar o sistema nervoso do doente, mas na realidade era simplesmente prolongar até o interior do corpo do doente o sistema do regime asilar, o regime da disciplina; era garantir a calma que era prescrita no interior do asilo, era prolongá-la até o interior do corpo do doente. O uso atual dos tranquilizantes também é do mesmo tipo (FOUCAULT, 1974-2012, p. 226).

Em outras palavras, o uso de medicamentos, para Foucault pode ser uma ferramenta de prolongamento do poder disciplinar, já que a medicação muitas vezes dociliza, silencia, em uma palavra: normaliza.

A disciplinarização e o governo do transtorno mental, sobretudo em nossa atualidade caracterizada pelo *ethos* neoliberal, devem ser realizados sobretudo com esses mecanismos que individualizam o sofrimento e atribuem-no à patologia e não aos contextos sociais. O governo dos transtornos mentais prioriza tratamentos que adaptem o sujeito para funcionar e continuar funcionando, independentemente do quão adoecedores podem ser os cenários sociais, os cenários de trabalho, as condições de trabalho e etc. Não se deve possibilitar que o sujeito pense e perceba, menos ainda que critique seu meio; deve-se viabilizar a adaptação do sujeito a ele. Acerca desse tema, corroboramos Safatle (2021, p. 34) quando afirma: “A disciplina social

neoliberal deve anular a dimensão da revolta que se exprime no sofrimento psíquico”

Além disso, podemos entender que há, no neoliberalismo atual, a produção de sofrimentos e o governo deles especialmente com regimes discursivos de desempenho, produtividade e o incentivo à busca por terapêuticas milagrosas e/ou de curto prazo.

Com esse contexto, é preciso pensar: “Quais os riscos desse cenário?”. Os riscos de governar o sofrimento transformando-o em patologias, em transtornos mentais (que só crescem a cada nova edição do DSM – manual diagnóstico da psiquiatria) é justamente um colapso do sujeito. Aparentemente, estamos caminhando, para um contexto no qual, do ponto de vista mental, ou como preferimos nomear, do ponto de vista psíquico, o colapso do sujeito será inevitável. Se nos tornarmos incapazes de entender que a tristeza, por exemplo, é um afeto humano que nos direciona sobretudo para a crítica e se, com isso, quisermos medicalizar toda tristeza como forma de governá-la e silenciá-la, estaremos formando, cada vez mais, sujeitos incapazes de lidar com ela. O colapso e o desespero, nesse cenário, parecem inevitáveis.

CONCLUSÃO

Quisemos mostrar aqui alguns dos principais aspectos tratados por Foucault, no que se refere ao governo da loucura para pensar no cenário do governo da loucura em nossa atualidade. Foi possível verificar, com esse breve percurso, que aquilo que no século XIX se convencionou chamar doença mental, isto é, a loucura alienada e patologizada, na nossa atualidade representa o sofrimento e o adoecimento psíquicos que tem cada vez menos lugar social e cada vez mais adquirem o estatuto de patologia e transtorno mental, algo que transtorna indivíduo e sociedade. O governo da loucura tem se sofisticado, mas continua sendo realizado sobretudo pelas tecnologias médicas e *psi*. Esse texto não teve o objetivo de realizar uma exegese dos textos do filósofo, e sim o de utilizar suas análises como ferramenta para uma discussão que permanece urgente: a do governo dos sofrimentos em termos de procedimentos políticos.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Flávia Andrade. *Suicídio e medicalização da vida – reflexões a partir de Foucault*. Curitiba, CRV, 2021.
- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Foucault*. Tradução: Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte. Autêntica Editora, 2017.
- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault. Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Tradução de Ingrid Muller Xavier; Revisão técnica Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso* (aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970). 21ª edição. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo, Loyola, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Doença mental e Psicologia*. Tradução: Lilian Rose Shalders. Revisão técnica: Chaim Samuel Katz. Rio de Janeiro, Biblioteca Tempo Universitário 11, 1991.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da Sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). 3ª edição. Edição estabelecida no âmbito da Associação para o Centro Michel Foucault, sob direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Mauro Bertani e Alessandro Fontana. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 2016.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura na Idade Clássica*. Tradução: José Teixeira Coelho Netto. Revisão Nilton Cunha. Apresentação: Vladimir Safatle. 12. ed. – São Paulo: Perspectiva, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *O Poder Psiquiátrico*. Curso no Collège de France (1973-1974). Edição estabelecida por Jacques Lagrange sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Eduardo Brandão e revisão técnica Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. São Paulo, Martins Fontes, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Os Anormais*: Curso no Collège de France (1974-1975). Tradução Eduardo Brandão – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Prefácio (Fólie et déraison) – 1961*. In: *Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*. Coleção Ditos & Escritos I. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Tradução: Vera Lúcia Avellar Ribeiro. 3. Ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. 4ª edição. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes, 2017.

SAFATLE, Vladimir. A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral. In: *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*/ Vladimir Safatle, Nelson da Silva Junior, Christian Dunker (orgs). Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

CAPÍTULO V

LOUCURA, MULHERES E LITERATURA BRASILEIRA NA MODERNIDADE

Gabriela Simonetti Trevisan¹

RESUMO: Michel Foucault debruçou-se sobre a loucura de modo a historicizar essa categoria que estigmatizou os corpos na modernidade. Sua análise também trouxe importantes caminhos para as mulheres, as quais foram ligadas à desrazão, especialmente a partir do século XIX. Ainda que essas ideias tenham se conformado no continente europeu, é notória sua influência também na cultura brasileira. Neste artigo, nos propomos a discutir a histerização dos corpos femininos no Ocidente e os tensionamentos criativos que as escritoras brasileiras dessa época trouxeram em suas obras acerca do lugar comum da loucura associada ao feminino. Desse modo, visamos abrir espaço para a desnaturalização de categorias como “histérica” e “louca” e pensar como a literatura de autoria feminina elaborou poeticamente rachaduras nos discursos de verdade científicos do século XIX.

Palavras-chave: loucura; literatura de autoria feminina; Michel Foucault

BARCOS E ILHAS

A nau dos loucos aportou na Europa no Renascimento, explica Michel Foucault (1978). Essa representação de um barco à deriva no qual se poderia despejar os transgressores insensatos e esperar pela sua morte ganhou a arte visual e literária a partir do século XV, trazendo consigo um novo imaginário sobre a loucura. Imaginário este que, por sua vez, está ligado a práticas que realmente existiram: na Europa, pessoas consideradas insanas ocupavam navios inteiros e visava-se que vagassem em alto-mar. Ainda não se tratava de uma visão patológica como existirá posteriormente, explica Foucault, mas havia um fenômeno complexo que parecia conciliar o exílio daquilo que era associado à “vagabundagem”, a ideia da purificação religiosa

¹ Doutoranda em História pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). E-mail: trevisan.gabriela@gmail.com.

pelas águas e a postura de colocar a desrazão como algo externo, fora do limite, no oceano imprevisível. De todo modo, a loucura começava a ganhar a dimensão de uma problemática social:

Mas se a navegação dos loucos se liga, na imaginação ocidental, a tantos motivos imemoriais, por que tão bruscamente, por volta do século XV, esta súbita formulação do tema, na literatura e na iconografia? Por que vemos surgir de repente a silhueta da Nau dos Loucos e sua tripulação insana invadir as paisagens mais familiares? Por que, da velha aliança entre a água e a loucura, nasceu um dia, nesse dia, essa barca? É que ela simboliza toda uma inquietude, soerguida subitamente no horizonte da cultura europeia, por volta do fim da Idade Média. A loucura e o louco tornam-se personagens maiores em sua ambiguidade: ameaça e irrisão, vertiginoso desatino do mundo e medíocre ridículo dos homens (FOUCAULT, 1978, p. 18).

Algo se transformava na cultura europeia e a loucura ganhava novos contornos que, depois, desembocariam nos moldes da modernidade. Não demorou muito, portanto, para que a nau se dissipasse como imaginário preponderante sobre a loucura no Ocidente. Já no século XVII, a internação aparece como alternativa à segregação desses sujeitos, vistos como moralmente inadequados. É que, como aponta Foucault, a loucura vai se tornando algo não mais externo e limiar à sociedade, mas interno aos indivíduos: um desvio moral e, depois, uma patologia. Daí em diante, a figura do louco como um doente vai cada vez mais ganhando forma e alcança seu momento de auge entre os séculos XVIII e XIX.

Todavia, ainda que muito tenha se alterado, a água e o barco se mantiveram, de alguma forma, dentro do campo semântico se não propriamente da loucura, pelo menos do incontrollável ou do fantástico, isto é, do que é menos racional. Foucault traz como marco do imaginário da nau dos loucos uma certa produção artística e literária: a famosa pintura de Bosch, finalizada provavelmente entre o final do século XV e começo do XVI, bem como o poema satírico *Stultifera Navis*, de Sebastian Brant, de 1494, e o *Elogio da loucura*, de Erasmo de Roterdã, publicado em 1511. Essas produções, porém, continuaram reverberando, ao menos no Ocidente. A Ofélia de *Hamlet*, clássico shakespeariano da virada entre os séculos XVI e XVII, enlouquece e se suicida no rio, por exemplo. Essa cena será eternizada em diversos quadros posteriores à peça, como a conhecida pintura de Millais, de 1851, época em que as estéticas gótica e romântica

tematizam a loucura de forma latente, especialmente a partir de personagens femininas, o que não é nem de longe desproposital, como veremos adiante (SHOWALTER, 1985). De todo modo, o barco e a água, como aponta Foucault, são associados ao incontrolável e ao desconhecido e, daí, para a ligação com a loucura, é apenas um passo:

Além do mais, a navegação entrega o homem à incerteza da sorte: nela, cada um é confiado a seu próprio destino, todo embarque é, potencialmente, o último. É para o outro mundo que parte o louco em sua barca louca; é do outro mundo que ele chega quando desembarca. (...) Ele é colocado no interior do exterior, e inversamente. Postura altamente simbólica e que permanecerá sem dúvida a sua até nossos dias, se admitirmos que aquilo que outrora foi fortaleza visível da ordem tornou-se agora castelo de nossa consciência.

A água e a navegação têm realmente esse papel. Fechado no navio, de onde não se escapa, o louco é entregue ao rio de mil braços, ao mar de mil caminhos, a essa grande incerteza exterior a tudo (FOUCAULT, 1978, pp. 16-17).

Em relação ao Novo Mundo, a figura do barco ganhou novas dimensões para a cultura europeia. Eram as caravelas e as naus que possibilitavam cruzar as águas do chamado Mar Tenebroso e desvendar os mistérios de um continente antes desconhecido, detentor de povos originários os mais diversos. A *Utopia* de Thomas More, responsável por cunhar o termo, em 1516, se passa na América, por exemplo. Na famosa obra, o autor cria um mundo ideal – um não-lugar, um espaço inexistente – baseado no platonismo. E esse lugar perfeito é, na criação de More, uma ilha, cercada pelas águas do Atlântico e acessível apenas por barcos. Trata-se de uma sociedade sem propriedade privada, com aversão ao ouro, tendo participação política e razoável igualdade de gênero, porém ironicamente escravista, moralista e punitiva, especialmente contra aqueles que tivessem relações sexuais antes do casamento ou cometessem adultério. Nem é necessário dizer que, nessa sociedade ideal, o ateísmo seria desprezado.

O processo de invasão da América, portanto, como aponta Varlei Couto (2021), foi atravessado por um complexo imaginário colonizador em que se intercalavam idealizações de um paraíso terrestre – como a ideia da utopia – e a concretização da ambição violenta de conquista – territorial, dos recursos naturais, dos metais preciosos e, claro, dos corpos nativos. Como aponta o historiador, o olhar eurocentrado identificou nos povos originários uma visão moral cristã de pecado,

libertinagem e luxúria e, assim “descobrir tornou-se sinônimo de uma ação violenta sem limites. Quem seriam aqueles homens e mulheres? Estranhamento” (COUTO, 2021, p. 212).

Nesse jogo, as águas e os barcos eram uma espécie de portal de acesso a esse desconhecido. Eram mais do que nunca elementos associados ao imprevisível e que acabavam por corroborar o estigma eurocêntrico de selvageria e desrazão sobre os grupos originários, sobre a fauna e a flora e sobre as práticas culturais presentes no continente americano. Como afirma Ailton Krenak, “a civilização chamava aquela gente de bárbaros e imprimiu uma guerra sem fim contra eles, com o objetivo de transformá-los em civilizados que poderiam integrar o clube da humanidade” (KRENAK, 2019, p. 14).

A produção literária brasileira não deixou de explorar esse imaginário marítimo que se fortaleceu com o olhar colonizador mesmo depois da independência e que se manteve ligado, de alguma forma, ao que fugia à explicação racional. Simbólico é, por exemplo, em 1781, o poema épico *Caramuru*, que narra o icônico suicídio de Moema, claro, nas águas do mar. Nadando desesperadamente atrás de um português que casara com sua irmã e por quem se apaixonara, a indígena tupinambá enlouquece de amor, sacrifica a própria vida por um branco e é absorvida pela imprevisibilidade do mar, em uma metáfora de seu próprio descontrole. No século XIX, vem à tona o romantismo indigenista e é do mar que chega o português Martim, que se envolve com a tabajara Iracema e, de sua relação amorosa, nasce o filho Moacir, representação metafórica do Brasil idealizado de José de Alencar, e que, por ironia ou não, deixa o Novo Mundo e atravessa o mar em direção a Portugal, no fim da história. Em outra chave, também é o mar que se encontra no olhar de Capitu, os famosos “olhos de ressaca”. Aqui, Machado de Assis usa sabiamente das metáforas aquosas na fala do protagonista de *Dom Casmurro*, de 1899, um inveterado possessivo que compreende a esposa como volúvel e traiçoeira. E, na história, nunca recebemos a certeza de traição ou fidelidade, apenas a confirmação de um ciúme doentio que, inclusive, também leva Capitu a atravessar o oceano para se afastar do marido.

Mas, talvez um dos romances brasileiros mais icônicos entre aqueles que se utilizaram dos simbolismos da água, do mar e do barco ligados de alguma forma ao misterioso e ao desconhecido não seja ainda considerado um clássico entre os cânones masculinos. A

Rainha do Ignoto, romance publicado em 1899, pela cearense Emília Freitas (1855-1908), é hoje visto como um marco na formação da ficção científica brasileira. O enredo conta a história de uma misteriosa protagonista, liderança de uma sociedade secreta da qual fazem parte apenas mulheres, localizada na fictícia Ilha do Nevoeiro, no litoral nordestino.

A história inicia com a mudança de um jovem chamado Edmundo para as remotas paragens de Passagem das Pedras, no sertão do Ceará. O rapaz, um “doutor” formado engenheiro, vinha de larga experiência na Europa gastando o dinheiro da família e resolvera conferir uma fazenda abandonada que herdou, viajando então para o interior do Nordeste. Logo no primeiro capítulo, o personagem ceticamente ouve as histórias sobre a encantada Serra do Areré e a moça Funesta que aparecia no rio Jaguaribe, a qual possuía “pacto com Satanás”, como diziam os locais (FREITAS, 2020, p. 39). Naquela mesma noite, porém, o rapaz assiste pela sua janela a bela moça passeando em uma jangada, cantando com sua harpa, vestida de branco e ornada com flores, acompanhada por um símio e um cachorro preto. Encantado, o personagem dedicará os próximos meses de sua vida a tentar descobrir quem é aquela mulher e acaba por se disfarçar para entrar em seu mundo.

Pode-se dizer que o romance é dividido em duas partes. Até o capítulo XXV, a obra traz uma série de enredos que se cruzam com a vida de Edmundo e da chamada Funesta, a misteriosa cantora do rio Jaguaribe. Somos apresentados às indiscretas filhas de D. Matilde, ricas jovens que buscam um bom partido para o casamento; a Carlotinha, moça recatada que se apaixona por Edmundo; e ao pescador Probo, que tem contato com a existência da Ilha do Nevoeiro e convence o rapaz a se disfarçar de mulher para também conhecê-lo, pois buscava apoio para destruir essa sociedade secreta. A partir do capítulo XXVI, então, o jovem doutor embarca na aventura de desvendar esse mundo utópico de mulheres liderado por Funesta, aquela que passamos a conhecer também como Rainha do Ignoto, Fada do Areré ou Diana, em momentos diversos da história.

Primeiramente, Edmundo se disfarça com as roupas e a máscara de uma jovem muda que faleceu e, depois, embarca em um trem. Chegando à escondida estação, toma uma barca que navega por caminhos sinuosos e, enfim, atraca na ilha. Sua primeira parada foi o

palácio, onde via “centenas de mulheres, que, a avaliar pelas aparências, as mais novas teriam vinte e quatro anos e as mais velhas quarenta” (Idem, 2020, p. 177). Elas eram chamadas de paladinhas. Uma moça tocava uma música deslumbrante, enquanto a Rainha do Ignoto sentava soberana em seu trono. Uma secretária, então, anuncia que “dentro de três dias, partiremos para os assaltos do bem, vamos guerrear a injustiça, proteger o fraco contra o forte, entrar nos cárceres para curar os enfermos, lançar-nos às ondas para salvar os naufragos e atirar-nos aos incêndios para lhes arrebatarmos as vítimas” (Idem, 2020, pp. 177-178). Na cerimônia, também são apresentadas as ordens sociais daquele mundo, como soldadas, trabalhadoras e artistas. E, ao final, mostram-se as mais novas integrantes da sociedade, que levavam consigo punhais e eram convidadas a esfaquear os quadros pintados de seus algozes, homens que as machucaram, traíram ou decepcionaram.

Abismado, Edmundo não parava de desacreditar a existência do que via. No dia seguinte, à luz do sol, é que o jovem consegue observar de fato a beleza e o funcionamento daquela ilha organizada, utópica e, mais do que isso, feminina:

Aquele palácio era como o sol! Não se podia fitá-lo por muito tempo. Nele estava o gosto artístico de um verdadeiro pintor, com os retoques de um ideal de poeta! Os jardins eram uma surpreendente maravilha! Havia neles todas as flores de cujo desabrochar Lineu compôs um relógio, de forma que eram as pétalas recedentes desses mimos da natureza que ali marcavam as horas saindo do cálice, onde estiveram em botão.

Tudo quanto a Botânica e a Zoologia possuem de belo, de raro e de precioso, os jardins do Ignoto ostentavam bem ordenado, e classificado por mão de mestre! As dependências do palácio eram uma cidade ativa pela fumaça das fábricas que trabalhavam, pelo bater do ferro nas oficinas, e pela voz das crianças nas escolas (Idem, 2020, p. 183).

E, de fato, além da beleza e da profunda organização da sociedade e das tarefas, as paladinhas cumpriam aquilo que se anunciava em sua assembleia, sob a liderança da Rainha do Ignoto: desembarcavam nas mais diversas cidades brasileiras e desempenhavam papéis distintos na salvação de homens e mulheres desamparados. Intervinham entre os pobres, entre os presos injustamente e entre as moças abandonadas por seus companheiros ou vítimas de violência doméstica. Embarcavam e desembarcavam sem nunca serem descobertas, mestres na arte do hipnotismo e

influenciadas pelas teses espíritas de Kardec. Eram também abolicionistas, pregando contra a escravidão e apoiando a fuga de centenas de cativos. Mais notória ainda era a declarada posição política daquela que, apesar de chamada de Rainha, era republicana convicta e pregava contra os abusos de poder. A sociedade tinha inclusive um asilo, onde se acolhiam especialmente mulheres que perderam a razão em decorrência de situações de violência extrema. Nesse mundo utópico, portanto, a loucura também encontrava seu lugar de preocupação, mas não por olhares medicalizantes.

É claro que esse mundo incomodava profundamente aqueles poucos que eram postos à margem: os homens. Probo, o mencionado pescador, era o principal deles. Dizia nas conversas escondidas com Edmundo que aquela era uma “sociedade de malucas”, cheia de “enervadas”, uma verdadeira “maçonaria de mulheres”, claramente loucas e subversivas (Idem, 2020, pp. 184-187). O personagem é quase uma caricatura da misoginia, representando o que chamaríamos hoje de “homem de bem”: não se conforma com a liderança feminina, desaprova a falta do culto cristão naquela cultura, que não possuía uma igreja sequer, e alega a impossibilidade da existência de um mundo sem propriedade privada. Assim, tentava convencer Edmundo a denunciá-las e a ajudá-lo na destruição da ilha, o que nunca conseguiu. Após meses, o rapaz que se disfarçou de mulher volta transformado para Passagem das Pedras e se casa com Carlotinha. Desse modo, também caminhamos para o desfecho da Rainha do Ignoto, trágico tal qual a infelicidade de sua vida, solitária e de perdas, a qual pouco a pouco conhecemos no romance e que a levou à liderança de um mundo de mulheres, afastado dos males patriarcais do “mundo real”.

Assim, a obra ganha contornos feministas e bastante críticos. Trata-se de uma sociedade formada por mulheres e que luta por justiça, atuando na sociedade brasileira de modo a acolher aqueles que sofrem violência e opressão. Segundo Alcilene Cavalcante (2008), a autora Emília Freitas se posicionou com afinco nos periódicos da época: nascida em 1855, era abolicionista e republicana convicta e ironizava a misoginia com que se tratavam as escritoras. Foi professora e viajou por diversas cidades do Nordeste e do Norte, chegando a residir em Manaus. Escreveu muitos poemas e publicou em vastos periódicos, especialmente do Ceará. Já sobre *A Rainha do Ignoto*, a pesquisadora afirma que

Em meio à trama, a autora refere-se ao espiritismo, à psicologia, à hipnose, ao estoicismo, ao positivismo, às ciências naturais, à maçonaria, ao abolicionismo, ao republicanismo, ao feminismo, ao amor, à solidão, à angústia, enfim, a uma série de assuntos próprios de sua época. O enredo desvela a apropriação que a escritora realizou de ideais que circulavam nas sociedades cearense e amazonense dos Oitocentos. Incorpora aspectos da trajetória da própria escritora ao espaço ficcional, além de construir aspectos relativos ao fantástico-maravilhoso. Por meio desse romance, é possível perceber o quanto Emília Freitas estava concatenada ao meio letrado, apesar da cultura misógina e de residir em províncias consideradas periféricas (CAVALCANTE, 2008, pp. 101-102).

E essa conexão com a sociedade ao redor da escritora não estava também isolada do imaginário de loucura que se consumava no século XIX, tanto que, originalmente, o subtítulo da obra era “romance psicológico”, como chama atenção Cavalcante. É importante ressaltar aqui como, no romance, todas as ligações com a fantasia e com a utopia se dão pelas águas e por barcos que atravessam as névoas. Encontramos essa sociedade secreta em uma ilha desconhecida, protegida pela hipnose. Não à toa, esse mundo é organizado por mulheres e é constantemente chamado pelos personagens masculinos de “loucura”. Associadas ao mistério, à natureza e ao desconhecido, os corpos femininos foram vistos na modernidade como intrinsecamente mais próximos da desrazão, já que a racionalidade seria um atributo masculino, dos únicos que eram aptos à vida pública e à cidadania plena. Como aponta Alexander Meireles da Silva, tratando sobre *A Rainha do Ignoto*,

Esta conexão entre a ilha e o feminino na verdade não é à toa. Ambas – mulher e ilha – são expressões misteriosas da Natureza. Os nomes pelos quais Funesta também é chamada – Fada do Areré e Diana, este último uma alusão à deusa grega cultuada nas florestas e protetora dos animais selvagens – reforçam essa conexão.

O nome “Fada do Areré” atribuído a Funesta deixa entrever o fascínio e temor que a natureza arcana do ser feminino, e seu vínculo com o mundo natural, sempre exerceu sobre o imaginário dos homens (SILVA, 2020, p. 19).

Buscando brincar com essa construção patriarcal, Freitas idealiza como essa utopia feminina não só era racionalmente perfeita, como intervinha no mundo ocupado pelos homens, cheios de problemas. Os elementos aquosos – o barco, a bruma, o mar e o rio – dão um pano de fundo constante na construção da fantasia e do feminino, esbarrando

na loucura que, na verdade, parece ser encontrada no “mundo real”, nas violências e injustiças.

Se retornarmos a Foucault e ao modo como refletiu sobre a relação entre a água e a loucura, encontramos no texto “A água e a loucura”, de 1963, uma breve análise sobre como a associação do meio aquoso com a desrazão foi um pilar da cultura ocidental, especialmente quando ligada à figura infinita e imprevisível do oceano. Assim, essa mesma água também foi usada na modernidade como forma de ir contra a loucura, em uma espécie de jogo do elemento contra si mesmo, a exemplo das hidroterapias e dos banhos quentes do século XVII. No século XIX, porém, “a água não é mais o banho apaziguador, a chuva fresca sobre uma terra calcinada: é a surpresa – o que corta o fôlego e faz perder a compostura” (FOUCAULT, 2010a, p. 206). A água, na esteira de grandes nomes da psiquiatria, como Philippe Pinel², passa a ser praticamente um instrumento de tortura e confissão que força o alienado a se identificar como tal. Hoje, argumenta Foucault, a loucura não é mais aquática como antes, o que não significa o total desprendimento cultural entre ambos.

É interessante pensar que, mais fortemente no século XIX, a loucura ganha cada vez mais um recorte de gênero. Na figura da histórica, os médicos vão encontrar um reduto de estigmatização dos corpos femininos que, nessa época, eram biologicamente inferiorizados. Foucault destaca que, para os doutores de então, os corpos femininos eram vistos como fluídos e facilmente penetráveis, logo, mais instáveis. Assim, “a sensibilidade simpática de seu organismo, que se irradia através de todo o corpo, condena a mulher a essas doenças dos nervos chamada vapores” (FOUCAULT, 1978, p. 323). “As mulheres que têm ‘a fibra frágil’, que se empolgam facilmente, em sua ociosidade, com movimentos vivos de sua imaginação, são mais frequentemente atingidas pelos males dos nervos do que o homem, ‘mais robusto, mais seco, mais consumido pelo trabalho’” (Idem, 1978, p. 325), continua ele, citando

²Philippe Pinel (1745-1826) foi um importante médico francês, conhecido como fundador da psiquiatria moderna e pela sua atuação no tratamento de doenças mentais, especialmente no hospital Salpêtrière, em Paris.

ironicamente as palavras de Tissot³, outro importante nome da medicina moderna.

Assim, todos esses jogos de significação criam uma rede que associa a água – e todos os seus elementos derivados, como ilhas, rios e mares – à loucura e, por consequência, ao feminino. Trata-se do campo semântico da desrazão na modernidade: abrange tudo aquilo que foge ao controle, que é fluído e móvel, que é ligado demais à natureza, que é demasiado emocional ou sensível. E esse caldo constrói como resultado uma certa noção de inferioridade feminina inscrita em seus ossos, em seus órgãos, em seu ser essencial. Noção esta que, ainda que aquosa, não pode ser desassociada das sólidas paredes de hospitais psiquiátricos e dos espaços de enclausuramento feminino.

HOSPITAIS E RACHADURAS

Foucault olha para o século XIX como um momento definidor para o modo como a cultura ocidental construiu seu olhar sobre a loucura. Ainda que desde o Renascimento, como já apontado, a Europa tenha se voltado para a loucura como algo a ser segregado, o nascimento da psiquiatria moderna marca a primazia da medicina sobre o tratamento da desrazão, agora com a alcunha de se abordar o tema pelo tão neutro conhecimento científico. O principal nome dessa “revolução psiquiátrica” talvez tenha sido o já citado Pinel, nome frequentemente referenciado na *História da loucura* foucaultiana. Conhecido pela “libertação dos loucos”, isto é, pelo fim do aprisionamento dos insanos como animais, com correntes e celas, Pinel também foi um dos grandes responsáveis pela estigmatização dos corpos ditos enlouquecidos. Consolidou-se, assim, a loucura como patologia, em suas diversas manifestações, como a erotomania, a melancolia e a histeria. E, claro, Pinel já sabia muito bem quais corpos eram mais suscetíveis a essa última doença: aqueles detentores de úteros, mais sujeitos à histeria “graças a um privilégio de difusão pelos humores e pelos nervos” (Idem, 1978, p. 28).

³Auguste Tissot (1728-1797) foi um neurologista francês que se debruçou, entre outras coisas, sobre o estudo da masturbação e como sua prática seria supostamente responsável por uma série de efeitos negativos no corpo humano. Foi autor de *L'Onanisme*, publicado em 1760.

Jean-Martin Charcot⁴ fez jus à herança de Pinel no hospital Salpêtrière, em Paris, na segunda metade do século XIX, e aprofundou essa associação entre o feminino e o desatino. Muito mais do que o precursor, como aponta Foucault, sua associação das mulheres com a loucura parte da ideia da própria natureza feminina inferior. Foi com Charcot que todo o imaginário da histeria ganhou prestígio na Europa e, depois, como um todo, no Ocidente: as fotografias das crises histéricas⁵, as demonstrações ao público médico, a publicação dos estudos e o cada vez mais lotado Selpetrière foram aspectos tão fundantes da cultura moderna que não é difícil encontrar, até hoje, as palavras “louca” ou “histérica” como formas pejorativas de se referir às mulheres.

No Brasil, as influências do pensamento médico científico europeu foram muito presentes, ainda que claramente tenha ganhado especificidades nacionais. Como aponta Margareth Rago, os doutores brasileiros se debruçaram incessantemente sobre as mulheres da segunda metade do século XIX até o início do século XX, quase sempre em uma postura conservadora que visava provar a inferioridade física e mental feminina (RAGO, 2008, p. 175). Inspiravam-se nos famosos europeus, que citavam em abundância – Pinel, Esquirol⁶, Charcot, Krafft-Ebbing⁷ ou Lombroso⁸ – e defendiam que as mulheres eram biologicamente mais suscetíveis às desregulações por conta de sua natural volatilidade. Assim, elas “escorregavam” para a prostituição ou para a histeria com facilidade, caso não fossem guiadas pelo pulso firme de um patriarca, especialmente um marido, que as levariam ao seu destino da maternidade.

4Jean-Martin Chacot (1825-1893) é considerado um dos fundadores da neurologia moderna, tendo se dedicado principalmente ao estudo da histeria e ao tratamento pela hipnose, especialmente no período em que esteve no Hospital de Salpêtrière. Foi também professor de Sigmund Freud.

5Georges Didi-Hubermann, na obra *A invenção da histeria* (2015), faz uma brilhante análise da produção iconográfica da histeria por Charcot, tramas de poder que levaram à construção da crise histérica como espetáculo, influenciando o imaginário ocidental.

6Jean-Étienne Esquirol (1772-1840) foi um psiquiatra francês, aluno de Pinel, que cunhou o termo “alucinação”.

7Richard von Krafft-Ebing era alemão e dedicou seus estudos às chamadas “perversões sexuais”. Em 1886, publica a obra *Psychopathia Sexualis*.

8Cesare Lombroso foi um famoso psiquiatra e criminologista italiano responsável por consolidar teorias frenologistas, isto é, de associações fenotípicas a comportamentos morais e imorais.

Toda essa trama de estigmatização e medicalização conviveu com o constante questionamento. A literatura brasileira, especialmente a escrita de autoria feminina, tematizou as amarras do poder, enclausurador da desrazão. Essa arte possibilitou espaços de contestação diante dos discursos de verdade e foram muitas vezes carregadas de um peso na pena, mas também se mostraram irônicas e irreverentes, propondo rachaduras e tecturas outras no imaginário social.

Em 1890, por exemplo, Délia (1853-1895) publicava o romance *Celeste*, no auge da produção literária realista, no Rio de Janeiro. Cronista de sucesso, a autora – cujo nome verdadeiro era Maria Benedita Câmara Bormann – era natural do Rio Grande do Sul, ainda que morasse desde jovem no Rio de Janeiro, e pertencia a uma família de grande status social. Como aponta Norma Telles, estudiosa da escritora, ainda assim a fama e o sobrenome de peso de Délia não a protegeram de ser atacada, como quando é acusada pelo crítico literário Araripe Júnior de não utilizar a naturalmente feminina “histeria tropical” em suas obras, que, então, tornam-se “sem graça”, sem originalidade, muito diferentes das assinadas por homens (TELLES, 2012, p. 366). Alinhado com o pensamento patriarcal de sua época, em uma única fala, o crítico não só naturaliza a relação entre feminino e desrazão, como menospreza a produção artística da autora.

Talvez não à toa a ideia de uma histeria feminina também é tomada ironicamente por Délia em sua obra *Celeste*, em que narra a história da protagonista homônima ao título do livro desde o casamento de seus pais, feito sem amor e atravessado pela violência doméstica, até sua morte. Após passar toda a infância e a juventude assistindo as agressões e injúrias recebidas pela figura materna, Celeste passa a observar criticamente as incongruentes violências que conformam o mundo ao seu redor: de seu avô contra sua avó, de seu pai contra sua mãe, de sua mãe contra a Bá, a ama escravizada que era constantemente fustigada e, finalmente, já mais velha, dentro de seu próprio casamento, sofrendo ameaças de seu marido. A personagem acredita que terá uma história diferente da trajetória familiar de casamentos infelizes mas, desde a primeira cena do romance, sabemos que seus caminhos a levaram a uma repetição do ciclo de traumas que a cultura patriarcal infringia cotidianamente. Infeliz, reflete sobre como “era muito nervosa, histérica mesmo” (DÉLIA, 1988, p. 93),

aspecto que considerava hereditário e que a fazia padecer miseravelmente diante dos sofrimentos pelos quais passava.

Em um momento que parece sem perspectiva, porém, Celeste resolve dar uma reviravolta em sua vida e rompe com o marido. Livre, passa a ter vários amantes e a frequentar os mais diversos bailes, tentando incessantemente ignorar o julgamento moral sobre seu comportamento, inclusive vindo da própria mãe. “Por Deus, não serei mais tola!”, afirma (Idem, 1988, p. 104), e passa a iludir os homens como eles geralmente faziam com as mulheres, “considerando-os meros passatempos ou instrumentos de prazer” (Idem, 1988, p. 119).

Ao redor dos trinta anos, Celeste, solitária, torna-se viúva, ou seja, oficialmente livre dos laços matrimoniais, bem como perde a mãe, com quem já não possuía contato depois de inúmeras brigas, e também sofre a perda da Bá, sua antiga ama, por quem nutria profundo afeto e com quem morava após sair da casa do cônjuge e da própria família. Após tantos percalços, acaba, por fim, por achar que encontrou sua felicidade tardia. Apaixona-se perdidamente pelo irmão do ex-marido, um homem respeitoso e ponderado, que se entrega perdidamente à protagonista. De casamento marcado, porém, o rapaz sofre um acidente grave e falece. Depois de todos esses episódios de infelicidade extrema, a ira contra a vida consome Celeste e seu desfecho só poderia ser um: o enlouquecimento. É internada em um hospício, onde é diagnosticada, de maneira profundamente ácida:

Por conselho de médicos especialistas, levou-a Chaves para o Hospício de Pedro II, cercando-a do conforto que a fortuna deixada pelo noivo lhe permitia desfrutar, em meio da sua miséria moral. Pálida, emagrecida, com os cabelos cortados, ainda era bonita a pobre predestinada, tocando aos que a viam a inefável expressão da sua cabeça poética, vazia do luminoso espírito que a aureolara outrora.

Perdera de todo a lembrança do passado: ignorava quem fora, e o que era, o que sofrera e o que gozara, mostrando-se muito dócil nos períodos de calma, a ponto de retrair-se na sua animalidade sensual, quando queria lançar-se nos braços dos visitantes ou do médico, à uma simples admoestação da irmã ou da enfermeira, pois com o tempo acentuara-se a *loucura erótica* (Idem, 1988, p. 167, grifo meu).

Aqui, o trágico desfecho da personagem ressoa um lugar comum da literatura de autoria feminina do século XIX, como aponta Norma

Telles, influenciada pelo clássico estudo de Gilbert e Gubar⁹. Ao rejeitar valores sociais quando se tornavam criadoras, e não mais apenas reprodutoras, as mulheres que escreviam, muitas vezes, metaforizavam sua ansiedade de autoria na figura de personagens loucas, incontroláveis e desobedientes. Nas palavras da historiadora, “é como se o próprio ato de escrever fizesse surgir a figura da louca. (...) A figura é evocada para que esta possa chegar a bons termos com sua própria fragmentação, com a estranha sensação de não ser bem aquilo que deveria ser” (TELLES, 1992, p. 56).

Se estamos argumentando que o século XIX foi o século que consolidou a associação da loucura com o feminino, como também aponta Elaine Showalter (SHOWALTER, 1985, p. 8), vale dizer que essa relação se transformou desde o final do XVIII, quando as produções imagéticas e literárias sobre a desrazão passaram a ser protagonizadas não mais por homens insanos, mas por mulheres históricas. Ainda que o estudo da pesquisadora seja focado no recorte inglês, ela aponta como, com o crescimento da feminização dos espaços da cidade e do trabalho, “coincidentemente”, “as desordens nervosas femininas da anorexia nervosa, histeria e neurastenia se tornaram epidêmicas; e os ‘especialistas em nervos’ darwinianos passaram a ditar o comportamento feminino adequado tanto dentro quanto fora do asilo” (Idem, 1985, p. 18)¹⁰. Assim, a partir da perspectiva crítica feminista, Showalter traz à luz o esforço contínuo da ciência moderna em fundamentar uma bipolarização dos sexos como algo natural e, assim, associar tudo aquilo que seria pensado como inferior ao lado feminino, incluindo a desrazão. Se no século XIX, portanto, nascia a psiquiatria como campo de conhecimento, ela definitivamente tem suas raízes históricas na sociedade patriarcal na qual se inseria, e não na suposta neutralidade que defendia ter ao olhar sobre a loucura. Pelo contrário, esse olhar era profundamente atravessado pelo gênero.

É interessante pensar que, seguindo o raciocínio da generificação da loucura, *O alienista*, de Machado de Assis, foi publicado no Brasil em

9 O livro *The madwoman in the attic*, publicado nos Estados Unidos em 1979 por Sandra Gilbert e Susan Gubar é um marco nos estudos feministas sobre a literatura de autoria feminina.

10 Tradução minha do trecho original: “the female nervous disorders of anorexia nervosa, hysteria, and neurasthenia became epidemic; and the Darwinian ‘nerve specialist’ arose to dictate proper feminine behavior outside the asylum as well as in”.

1882, enquanto o conto *O papel de parede amarelo*, de Charlotte Perkins Gilman, foi trazido ao público em 1892, nos Estados Unidos. Ambos, portanto, com diferença de poucos anos da publicação de *Celeste* por Délia, em 1890. Enquanto o primeiro narra comicamente a empreitada de um médico em definir a loucura – processo no qual aprisiona quase toda a cidade no hospício, até acabar ele mesmo se autodiagnosticando louco –, o segundo é considerado uma narrativa com tons autobiográficos da autora e conta em primeira pessoa as percepções de uma mulher trancafiada em uma casa, isolada pelo marido psiquiatra para tratar sua “histeria”.

Ainda que não seja nosso foco aqui pensar essas obras, vale ressaltar como o tema da loucura, nesse final do século XIX, mostrou-se um tema precioso não só no Brasil, como em outros lugares do ocidente, em suas diversas nuances¹¹. Também chama atenção a escrita atravessada pelo gênero, já que, coincidentemente ou não, tanto Délia como Gilman optaram por dar vozes às especificidades femininas no trato moderno da desrazão, mesmo sendo de diferentes localidades. Afinal, como aponta também Telles, a obra de uma escritora não pode ser explicada apenas pela autoria, mas também não está absolutamente separada do tecido social. Assim, sendo um “fenômeno da cultura”, pode-se pensar que a escrita de autoria feminina traz vozes dissonantes em relação ao imaginário predominante, dominado pelo masculino. “Obras escritas por mulheres podem ser uma provocação aos padrões estabelecidos”, assim, “a paisagem se amplia e se torna mais rica quando escutamos múltiplas vozes distintas”, diz ela (TELLES, 2012, p. 57). E, se até aqui já encontramos essas outras vozes em Emília Freitas e Délia, vale dizer que não estavam sozinhas.

11 É importante ressaltar que pouco depois, no século XX, houve a publicação de diversas obras – algumas hoje com grande notoriedade – que vão tematizar essa experiência da loucura de modo crítico, atravessada por uma elaboração poética da própria trajetória dos autores, tanto homens quanto mulheres. É um exemplo brasileiro *O diário do hospício* e *O cemitério dos vivos*, de Lima Barreto, obra inacabada feita em duas partes e publicada postumamente em 1953, mas tematizando a estada do autor no Hospital Nacional dos Alienados, em 1919. Também temos em solo nacional *O hospício é Deus*, de Maura Lopes Cançado, de 1965, elaboração literária da estada na autora no hospital psiquiátrico Gustavo Riedel, na virada entre os anos 1959 e 1960. E, internacionalmente, há o consagrado livro *A redoma de vidro*, de Sylvia Plath, de 1963, que esbarra na experiência da tentativa de suicídio e na internação psiquiátrica da autora, em 1952.

FLORES E PAPÉIS

Em 1922, Chysanthème (1869-1948) fez da patologização dos corpos femininos um mote de piada na obra *Enervadas*. Feminista convicta, a autora criou uma protagonista apaixonada pelas paixões. Lúcia, a personagem central, é uma jovem burguesa, mimada pelo pai após a morte da mãe, e a quem os bailes e os divertimentos da elite carioca chamavam profunda atenção. Era muito bonita e dedicava sua vida a danças, vestidos e flores, estas últimas que desde sempre lhe chamavam atenção. É em meio às valsas que conhece o marido, rapaz bem vestido, galanteador e exímio dançarino, empapado em pó de arroz. O casamento, contudo, não demora para se mostrar fastidioso e infeliz. Após resolver se separar, a protagonista caminha entre amores, até cair nos braços de Roberto, carinhoso, porém controlador, o qual instrui a moça a procurar um médico para analisar suas constantes crises de nervosismo. E é da cena do diagnóstico de “enervada” que parte o romance, nos fazendo conhecer Lúcia em suas reminiscências.

Encantada pelos convidativos lábios do jovem médico, a protagonista ouve-o decretar: “a minha deliciosa cliente é uma ‘enervada’” (CHRYSANTHÈME, 2019, p. 7). E, sem mais explicações, ele confirma: “ser ‘enervada’, minha formosa doente, é ser o que é, entendeu?” (Idem, 2019, p. 10). A patologia seria própria da natureza de Lúcia, sua essência. Inquieta, ela se questiona se ser enervada era ter vontade de beijar o médico bonito que a examinava, ou se diria respeito aos tormentos que sentia dia e noite pela “ânsia de gozar a vida”, ou seria sobre seu modo de “amar exaltadamente” ou enfastiar-se rápido. Ora, “todas as minhas amigas são então como eu umas ‘enervadas’”, conclui comicamente (Idem, 2019, p. 8).

É para entender o diagnóstico que Lúcia passa a escrever sobre seu passado e seu presente. E, na narrativa, o tom é sempre risível em relação ao estigma sofrido pela personagem. Ela não queria ter filhos, sentia impulsos sexuais, tinha relações com amigas consideradas inapropriadas – a lésbica Maria Helena ou a viciada em cocaína Magdalena – e as flores constantemente a acompanhavam, com seus fortes odores e cores. As flores são aquilo do qual o amante Roberto tentava afastá-la o tempo todo, alegando ser Lúcia suscetível demais aos seus cheiros, que a deixavam lânguida ou em demasiada excitação. O simbolismo não é à toa: como aponta Showalter, as flores, também

na cultura europeia, eram símbolo iconográfico da sexualidade feminina (SHOWALTER, 1985, p. 11).

Assim, pouco a pouco, Chrysanthème parece brincar com a simbologia da “histérica”. O “espírito livre” de sua protagonista, aprisionado pela normatização dos corpos femininos, constantemente se converte em fluido e escapa pelo riso, pela crítica e pela escrita. E ela não deixa de expor suas afiadas reflexões, que desestabilizam a autoridade médica de seu diagnóstico: “Ah! Dr. Maceu. Lindo médico de senhoras, se o senhor soubesse a culpa que aos homens cabe a encravação atual das mulheres, o senhor procuraria curar antes estes como únicos responsáveis de todas as decadências femininas!” (CHRYSANTHÈME, 2019, p. 74).

Chrysanthème era o pseudônimo de Maria Cecília Bandeira de Melo Vasconcelos. Autora polêmica e de sucesso, era filha de outra escritora igualmente feminista, Carmem Dolores. Carioca, publicou mais de uma dezena de livros e colaborou em jornais de grande circulação. Era provocativa, como aponta Beatriz Resende (2019), e enfrentou críticas tanto dos conservadores quanto dos modernistas. Era acusada de tentar acender “nas mulheres o ódio ao homem”, como sugere o escritor Humberto de Campos (RESENDE, 2019, p. 157). E reagia: criticava a cultura patriarcal em seus ensaios e romances, como a Lúcia de *Enervadas* que, se parecia merecer a alcunha de tola, fez da fruição e do chiste sua forma de sobreviver diante das tentativas constantes de aprisionamento.

Pouco tempo depois da publicação de *Enervadas*, Júlia Lopes de Almeida (1862-1934), autora de prestígio na *Belle Époque* carioca, escrevia *Funil do Diabo*, obra que só foi publicada postumamente, em 2015, mas que provavelmente data do início da década de 1930, pouco antes da morte da escritora (MUZART, 2015, p. 11). A obra foge um pouco dos tipos de histórias mais conhecidas da autora: a narrativa possui um ar de mistério e até um pouco de investigação, lembrando os clássicos romances de crimes de língua inglesa.

O enredo gira em torno do desaparecimento de ouro do cofre de uma família de boas posses, sob a guarda de Juliana, a personagem central, casada com André. Na casa, viviam também a prima solteira Ana-Rosa, a mãe e o padrasto da protagonista. Este último, psicanalista, é sempre misterioso e arredo, gerando desconforto e suspeita constante na protagonista. Tentando investigar o sumiço dos

metais preciosos sem despertar a ira do marido, muito atarefado na nova fábrica em que investia, a jovem passa a desconfiar de todos, incluindo seus próprios familiares e, por fim, também passa a suspeitar de sua própria sanidade:

Estava certa: se confessasse ao marido as suas desconfianças, ele as rebateria com veemência ou com uma gargalhada. Seria até capaz de as comunicar ao padraço... E ela ficaria na humilhante situação de uma doente... *Estaria louca realmente?* Por que torturar a sua pobre cabeça com pensamentos tão confusos? Confusos... Sim... Mas que não tinham germinado de pura fantasia, mas de alguma coisa igualmente imponderável, mas de uma realidade tremenda. As suas percepções vagas e indecisas começavam a ter agora um ponto de apoio. A ameaça de um perigo ignoto que pressentia de longe, tomava uma forma positiva de perseguição (ALMEIDA, 2015, p. 49, grifo nosso).

Conforme acompanhamos a história, mais objetos de ouro vão sumindo do cofre, intensificando o nervosismo de Juliana. Então, somos finalmente surpreendidos pelo desfecho imprevisível: o culpado era nada menos do que aquele que nunca foi suspeito, o próprio marido da personagem. Descoberto, ele confessa sua doença, sua “loucura”. André furtava escondido o ouro da casa para oferecer às vozes femininas que ouvia das cachoeiras. Jogava os objetos dourados no Funil do Diabo, formação rochosa nas margens do terreno da família e que desembocava diretamente na água. Tinha tentado se curar em um sanatório suíço, mas agora voltava a ser perturbado pelas vozes e sucumbia, enfim, à desrazão.

A ironia da história é notória. A loucura, associada ao feminino, vai levando o leitor a desconfiar de Juliana, já que a própria personagem entra em crise subjetiva, questionando a si mesma. Contudo, ao final, a grande virada frustra o que se colocaria como tão óbvio na cultura patriarcal: a insanidade, aqui, não está na mulher, mas frequenta a mente masculina.

Júlia Lopes de Almeida era, assim como Chrysanthème, uma feminista declarada. Chegou até mesmo a participar da Federação Brasileira pelo Progresso Feminino, ao lado da famosa sufragista Bertha Lutz¹². Contudo, diferente da colega de profissão, teve uma

¹²Bertha Lutz (1894-1976) era uma bióloga paulistana especializada em anfíbios e, desde jovem, engajou-se no feminismo, lutando especialmente pelo direito ao voto. Participou de diversos eventos nacionais e internacionais pelos direitos femininos e foi

grande aceitação entre os críticos literários e a elite letrada de sua época, talvez por usar de sua imagem maternal para adentrar os espaços (TREVISAN, 2021). Publicou dezenas de obras ao longo da carreira, dos mais diversos gêneros literários – de manual de jardinagem a livros didáticos, passando pelos romances, contos e crônicas – e manteve colaborações contínuas em periódicos como *O País*, *A Gazeta de Notícias* ou o *Jornal do Commercio*. Em sua escrita literária, o protagonismo era quase sempre feminino. Dava a suas personagens a palavra crítica sobre o latente moralismo machista, especialmente das elites urbanas. Muitas vezes, também criava alternativas para as vidas dessas mulheres fictícias, passando pela via da educação, do trabalho e da amizade com outras mulheres.

Produções como as de Chrysanthème e de Júlia utilizaram do papel e da caneta como armas de crítica na desnaturalização de estigmas sociais. Da elaboração criativa, surgiram personagens que repensavam os pressupostos científicos que associavam os corpos femininos à loucura. Em um mundo atravessado pela razão masculina, a produção desse imaginário outro denota as constantes rachaduras nesses discursos de verdade. E o imaginário, como aponta Tânia Navarro Swain, “seria condição de possibilidade da realidade instituída, solo sobre o qual se instaura e instrumento de sua transformação” (SWAIN, 1994, s.n.). Assim, a criação literária como parte constitutiva e constituinte do imaginário social mostra-se política, engajada e, no caso das duas escritoras – bem como das já citadas Délia e Emília Freiras – feministas.

E, se iniciamos com as fundamentais reflexões de Foucault sobre a construção histórica da categoria de loucura, também só nos resta encerrar com suas ideias sobre as próximas relações entre a desrazão e a literatura. Não passou despercebido ao filósofo a potencialidade crítica e transformadora da arte de um modo geral. Foucault apontou como a prática da escrita literária, por exemplo, esbarra no risco da loucura, no perder-se, no devaneio e, justamente aí, encontra sua subversão. É a literatura que pode transgredir a linguagem normativa, tão encaixada em regras gramaticais e ortográficas, tão presa na formalidade, na chamada “realidade” do mundo, nessa tal razão tão apreciada pelos homens:

fundadora e membro de diversos grupos voltados ao engajamento político das mulheres, como a Federação Brasileira pelo Progresso Feminino.

Quer dizer que há uma curiosa afinidade entre a literatura e a loucura. A linguagem literária não está obrigada às regras da linguagem cotidiana. Por exemplo, ela não está submetida à severa regra de dizer constantemente a verdade, não mais do que aquele que narra está sujeito à obrigação de permanecer sempre sincero no que pensa e ressentido. Em suma, à diferença das palavras da política ou das ciências, as palavras da literatura ocupam uma posição marginal em relação à linguagem cotidiana (FOUCAULT, 2010b, p. 263).

Foucault se preocupou em analisar a loucura para desnaturalizar as categorias que tomamos como tão verdadeiras e tão inquestionáveis que, muitas vezes, parecem fora da história. E se seus estudos fraturam os estigmas e as capturas, sua reflexão anda de braços dados com aqueles que ousaram poetizar a existência, utilizando da literatura como espaço de crítica e criação de um outro mundo, menos normativo, categorizante e excludente. Nessa empreitada, as mulheres escritoras, com destaque para as presentes na nossa tradição cultural brasileira, tiveram olhar atento diante da modernidade, diante de seu próprio tempo, e transformaram sua escrita em criativos e feministas espaços de denúncia mas também de liberdade.

REFERÊNCIAS

- ALENCAR, José de. *Iracema*. São Paulo: DLC, [1865] 2013.
- ALMEIDA, Júlia Lopes de. *O Funil do Diabo*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2015.
- ASSIS, Machado de. *O alienista*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional [edição digital], [1882] sem data.
- _____. *Dom Casmurro*. Barcelona: Sol90, [1899] 2004.
- CAVALCANTE, Alcilene. *Uma escritora na periferia do império: vida e obra de Emília Freitas*. Florianópolis: Mulheres, 2008.
- COUTO, Varlei. “O corpo, a carne e o sexo: a ideia de paraíso sexual como fetiche”. In: RAGO, Margareth; TVARDOVSKAS, Luana S.; PELEGRINI, Mauricio (orgs.). *A ascensão e queda do paraíso tropical*. São Paulo: INTERMEIOS, 2021, p. 211-225.
- CHRYSANTHÈME [VASCONCELOS, Maria Cecília Bandeira de Melo]. *Enervadas*. São Paulo: Carambaia, [1922] 2019.
- DÉLIA [BORMANN, Maria Benedita Câmara]. *Celeste*. Rio de Janeiro: Presença, [1893] 1988.

FOUCAULT, Michel. *História da loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. “A água e a loucura”. In: *Ditos e escritos I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1963] 2010a, p. 205-209.

_____. “A loucura e a sociedade”. In: *Ditos e escritos I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1970] 1999b, p. 259-284.

FREITAS, Emília. *A rainha do Ignoto: romance psicológico*. São Caetano do Sul: Wish, [1899] 2020.

GILMAN, Charlotte Perkins Gilman. “O papel de parede amarelo”. In: *O papel de parede amarelo e outras histórias*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, [1892] 2021.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo/Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2019.

MORE, Thomas. *Utopia*. Brasília: Editora da UnB, 2004. Tradução de Anah de Melo Franco.

MUZART, Zahidé. “Nota prévia”. In: ALMEIDA, Júlia Lopes de. *O Funil do Diabo*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2015, p. 9-18.

RAGO, Margareth. *Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930)*. 2.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

RESENDE, Beatriz. “As malcomportadas moças dos anos 1920” In: CHRYSANTHÈME [VASCONCELOS, Maria Cecília Bandeira de Melo]. *Enervadas*. São Paulo: Carambaia, [1922] 2019, p. 153-164.

SHOWALTER, Elaine. *The female malady: women, madness and english culture, 1830-1980*. Nova York: Penguin Books, 1985.

SILVA, Alexander Meireles da. “O fantástico ignoto de uma rainha”. In: FREITAS, Emília. *A rainha do Ignoto: romance psicológico*. São Caetano do Sul: Wish, [1899] 2020.

SWAIN, Tânia Navarro. “Você disse imaginário?”. In: SWAIN, Tânia Navarro (org.). *História no Plural*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994, s. n. Disponível em <http://www.tanianavarrowswain.com.br/chapitres/bresil/vc%20disse%20imaginario.htm>. Acesso em 12 ago. 2023.

TELLES, Norma. *Encantações: escritoras e imaginação literária no Brasil, século XIX*. São Paulo: Intermeios, 2012.

_____. “Autor+a”. In: JOBIM, José Luiz (org.). *Palavras da crítica*. Rio de Janeiro: IMAGO, 1992, p. 45-64.

TREVISAN, Gabriela Simonetti. *A escrita feminista de Júlia Lopes de Almeida*. São Paulo: Intermeios, 2021.

CAPÍTULO VI

A MULHER (A)NORMAL: ANÁLISE DA CIRCULAÇÃO DO DISCURSO MÉDICO-MENTAL E EUGENISTA NO RIO DE JANEIRO (1925-1933)

Priscila Céspedes Cupello¹

RESUMO: O presente trabalho analisar a circulação do discurso médico-mental acerca da (a)normalidade feminina na cidade do Rio de Janeiro entre os anos de 1925 e 1933. Esta pesquisa apoia-se nos referenciais teóricos de gênero de Joan Scott (1994), nas conceituações do filósofo Michel Foucault (2001) acerca das noções de normal/anormal. Como fontes primárias foram utilizados os seguintes periódicos científicos: *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental* (1925-1947) e *Boletim de Eugenia* (1929-1933). Além dessas fontes, foram analisadas duas revistas leigas: *Revista Feminina* (1915-1936) e *A Maçã* (1923-1929). Nosso intuito foi o de investigar o projeto de medicalização da sociedade propostos pelos higienistas mentais e eugenistas brasileiros circulavam criando normas de gênero em revistas leigas de grande circulação na cidade do Rio de Janeiro.

Palavras-chaves: Loucura, História da psiquiatria, normalidade, Gênero

Este artigo analisa a circulação do discurso médico mental e eugenista sobre a *normalidade/anormalidade* feminina nas décadas de 1920 e 1930 no Rio de Janeiro. Desta forma, trabalhamos por um lado, com dois periódicos científicos, especializados em medicina mental: os *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental* (1925-1947) e o *Boletim de Eugenia* (1929-1933); e por outro lado, investigamos duas revistas leigas de grande circulação no Brasil: a *Revista Feminina* (1914-1936) e a *A Maçã* (1923-1929). Nosso interesse consiste em investigar em que medida os saberes médicos acerca dos padrões de normalidade para mulheres atingiu a sociedade a fim de investigar se é possível – e o

¹ Doutora e Pós-doutoranda em filosofia pelo Programa de Pós-graduação Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGLM/UFRJ), Rio de Janeiro, Brasil, FAPERJ, Proc. SEI E-26/204.479/2021, E-mail: cupello.priscila@gmail.com

quanto é possível – apontar para um projeto de *medicalização*² social em ação no período. Escolhemos trabalhar com veículos de comunicação por compreendermos que eles ajudaram a instituir e divulgar o “papel modelar” de disciplinarização dos corpos femininos, além de exercerem um tremendo impacto como formadores de opiniões (DEL PRIORE, 2006, p. 283).

O filósofo francês Michel Foucault (1986; 2004) rejeitou em seus escritos a noção de uma essência da loucura. Para o filósofo, cada sociedade teria inventado a loucura a sua própria maneira, de modo que o discurso do encarceramento terapêutico do indivíduo considerado “louco” foi se desenvolvendo como uma estratégia discursiva que somente conseguiu ganhar um solo de ação prática nas sociedades modernas. A prisão, a escola e hospício tiveram sua origem no mesmo momento histórico, tendo como sua forma de organização social o modelo normalizador em que o dispositivo panóptico atuava ora criando corpos dóceis, ora excluindo os ditos indesejáveis e/ou anormais. Ou seja, o solo base da criação das sociedades modernas foi realizado através de um projeto biopolítico que produz um corte no social, em que para uns será efetuado a política do “fazer viver” e para outros a do “deixar morrer” ou “fazer morrer” (FOUCAULT, 2005).

O poder psiquiátrico consolidou-se no Brasil no início do século XX através de instituições como o Hospício Nacional de Alienados (HNA)³, amparado por leis, decretos, revistas científicas, além de verbas para a implementação de políticas públicas. Neste período a figura do médico psiquiatra tornava-se cada vez mais importante para fazer o corte social entre os ditos normais e os anormais. Em decorrência deste novo regime de verdade, podemos ver maridos internando suas esposas de acordo com os preceitos médicos mentais, pais internando

² O conceito de medicalização da sociedade foi usado por muitos filósofos e historiadores para descrever o processo no qual as políticas de saúde pública foram adentrando o universo social e normatizando as condutas sociais. Tais políticas eram embasadas pelos preceitos científicos, que estavam cada vez mais se afirmando como verdade no campo acadêmico e social (CAPONI, 2009). O que gostaríamos de ressaltar com a questão da medicalização da sociedade é a abrangência que os saberes científicos realmente adentram a sociedade e normatizam as pessoas.

³ “Inicialmente chamado de Hospício Pedro II, fundado em 1852, teve seu nome mudado pela primeira vez após a Proclamação da República, quando passou a ser chamado, em 1890, de Hospício Nacional de Alienados, mudando de nome em 1911 para Hospital Nacional de Alienados. Em 1927, passou a se chamar de Hospital Nacional de Psicopatas” (CUPELLO, 2013, p. 12).

filhos, pessoas se internando por conta própria, e/ou sendo levadas pela polícia quando eram encontradas nas ruas bebendo em horário de trabalho e/ou praticando qualquer outra ação vista como inadequada, como por exemplo, jogar capoeira.

Este trabalho focará no discurso médico destinado a criação do perfil da mulher “(a)normal”, sendo os médicos psiquiatras e eugenistas os grandes responsáveis por discutirem e criarem esta categoria. A profa. Margareth Rago (1997), destacou em seus trabalhos que introduzir as mulheres desviantes, como as loucas e as prostitutas na história possibilita uma ressignificação do que tradicionalmente se considera relevante para a historiografia e provoca uma inflexão crítica sobre a complexidade dos fenômenos sociais e históricos no Brasil.

Escolhemos trabalhar com conceito de gênero definido por Joan Wallach Scott (1994), isto é, como um saber que estabelece significados para as diferenças corporais percebidas, sendo, portanto, uma categoria histórica que pode ser usada para analisar as relações sociais. A eleição do gênero como categoria de análise histórica parte da compreensão de que sexo e gêneros são construções históricas, sociais e culturais e de que ele é um elemento fundamental para a investigação histórica (SCOTT, 1994; RAGO, 1997). Para Scott (1994), as representações de gênero têm uma historicidade na medida em que a categoria “homem” e “mulher” não são categorias universais, mas construções acontecimentais e interligadas às redes de saberes e poderes contingentes.

INVESTIGANDO AS FONTES HISTÓRICAS

Podemos identificar um deslocamento do modelo de intervenção médico-mental da cura para a prevenção, principalmente a partir da implementação do decreto nº 17.805 de 23 de maio de 1927, que tornou de competência da *Assistência a Psicopatas* os cuidados com a população de alienados – os patológicos – e com aquela em risco de se tornarem alienados – os anormais, cujos perfis eram caracterizados como “alienados ou não” (Brasil, 23/05/ 1927).⁴ A partir do discurso de

⁴ A legislação de 1903 assinala que alienado é o “indivíduo que, por moléstia congênita ou adquirida, compromete a ordem pública ou a segurança das pessoas” (*apud* Cunha, 1986, p. 46).

prevenção das doenças, os médicos passaram a não só atuarem para curar os perfis patológicos que se encontravam dentro das instituições asilares, mas também e, principalmente, na intervenção social em um projeto de medicalização da população a fim de evitar que mais pessoas fossem acometidas por doenças mentais e viessem a aumentar o número de pessoas internadas nos hospitais.

O deslocamento da atuação médica-mental pode ser analisado na proliferação de discursos sobre a importância da prevenção das doenças mentais nas revistas médicas especializadas, como os *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental* e o *Boletim de Eugenia*. O primeiro foi lançado em 1925, sendo instituído como o “órgão oficial da *Liga Brasileira de Higiene Mental*”.⁵ Logo após seu lançamento, a *Liga* passou por dificuldades financeiras, que ocasionou a interrupção das publicações dos *Arquivos* por três anos consecutivos (1926, 1927, 1928). Somente em outubro de 1929, com a *Liga* financeiramente restabelecida é que a publicação do periódico foi retomada. Já o *Boletim de Eugenia* foi fundado no ano de 1929 pelo mais conhecido eugenista brasileiro, Renato Kehl (1889-1974). O *Boletim* foi edificado com os recursos financeiros do próprio Kehl. De acordo com o historiador Vanderlei Souza (2006), Kehl teria se inspirado em alguns jornais alemães que divulgavam os preceitos da eugenia, com os quais mantivera contato durante sua viagem à Europa.

Já para investigar em que medida os modelos de normalidade feminina propostos pelos psiquiatras, higienistas mentais e eugenistas brasileiros eram ou não apropriados como normas de gênero analisaremos também duas revistas leigas de grande circulação na cidade do Rio de Janeiro. A primeira é a *Revista Feminina* que foi escrita, editada e dirigida por Virgilina de Souza Salles. Depois da morte da criadora, seu marido e filhos ficaram encarregados de continuar com a publicação mensal da revista. Já a *A Maçã* era uma revista quinzenal cuja fundação ocorreu em 11 de fevereiro de 1922 pelo jornalista, crítico, poeta, contista e memorialista Humberto de Campos (1886-1934).

⁵ O editorial de outubro de 1929 declara os *Arquivos* “órgão oficial da *Liga Brasileira de Higiene Mental*” e informa que a *Liga* está, desse modo, concretizando sua “grande e nobre missão” de elaborar um “órgão de doutrina e de combate (...) por onde possam enveredar, crescer e frutificar os ideais de higiene mental e eugenia” In: ‘Editorial. *Arquivos* 1929, II, 1, p.1.

Os periódicos científicos – *Boletim de Eugenia* e *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental* – tinham maior circulação no meio médico de higienistas mentais e eugenistas brasileiros; já as duas revistas leigas – *A Maçã* e *Revista Feminina* tinham maior quantidade de tiragens e eram amplamente lidas por pessoas pertencentes, principalmente, as camadas altas e médias da sociedade.

ANALISANDO OS DISCURSOS DA (A)NORMALIDADE FEMININA

Nos periódicos científicos, o papel normal e/ou natural das mulheres era o de cuidadora e educadora das proles, além de serem consideradas as grandes coadjuvantes no projeto de modernização da sociedade (COSTA, 1983), pois além de educarem os futuros cidadãos brasileiros, elas eram compreendidas como biologicamente responsável por “75% da determinação [biológica] sobre a constituição da prole, ao passo que a influência do homem seria apenas de 25%” (KEHL *apud* SOUZA, 2006, p. 173). De acordo com Renato Kehl, seriam as mulheres “fortes que fazem uma raça forte; - são as mulheres belas que garantem a beleza de uma raça forte” (KEHL, 1925, p. 77). Por isso, as características fenotípicas e genotípicas da futura mãe – sua beleza, a integridade de seu caráter e sua inteligência (KEHL, 1925, pp.88-89) passaram a ser consideradas de suma importância para garantir a produção de uma prole saudável.

Devido a importância feminina para a educação e criação das proles saudáveis, os médicos-mentais salientavam que a “esposa-mãe” era o “tipo completo de mulher normal” (PORTO-CARRERO, 1933, p. 91) e a “esposa ideal” seria o “arcanjo solícito e sentimental” de constituição “branda, submissa e amorosa” (AUSTREGÉSILO, 1938, p. 109). A mulher foi por eles concebida como a “força do lar, a vigilante, a espiã avançada e o anjo de guarda da família” (*idem*). Como contraponto a este modelo de normalidade feminina, surgia então o fantasma da “emancipação da mulher”, a “cooperação desta no trabalho fora do lar” e o “divórcio” (PORTO-CARRERO, *Arquivos*, 1933, VI, 2, p. 90), capazes de suscitar “degeneração nervosa e mental” da mulher (AUSTREGÉSILO, 1938, p. 109). O médico e psiquiatra Alfredo de Britto descreveu algumas das tipificações referentes à “mulher normal”, seriam elas: a “mulher-mãe”, “mulher-professora”, “mulher-noiva” e “mulher-esposa” (BRITTO, *Arquivos*, 1930, III, 6, p. 205).

Tal como os médicos, nas revistas leigas seus escritores também debatiam acerca dos novos padrões de sociabilidade encontrados nas cidades brasileiras. A revista *A Maçã* valia-se das crônicas e caricaturas para debater questões que espelhavam verossimilhanças com a vida social do Brasil da década de 1920. As crônicas contidas na revista retratavam homens e mulheres ambiciosos e interesseiros, como as mulheres que se casavam por dinheiro; homens humilhados ou rejeitados por suas mulheres; e sexo em troca de *status* social e favores financeiros. Nesse contexto, a figura do homem desempregado aparece repetidamente nas crônicas da revista ocupando o lugar do fracasso, da impotência masculina e da vergonha social. Assim, o homem *normal* é o homem de posses, enquanto que a inadequação social se situa na falência financeira, que deve ser evitada a todo custo, nem que para isso fosse necessária a traição e a venda de *favores*. Podemos perceber como a sociedade capitalista patriarcal é violenta com os homens que não conseguem o sucesso econômico para prover as suas famílias.

A mulher casada com um homem desempregado estava disposta a fazer qualquer coisa para a elevação do status social e econômico da família, tal como a crônica da “tentadora” Mariazinha, que narra a história da personagem que vai ao “Banco de Hipotecas e Contratos Rurais” se encontrar com o banqueiro Bernardo Corrêa Lopes para pedir-lhe uma vaga de emprego para seu marido que, segundo ela, “não tinha coragem de pedir a ninguém uma colocação” (MORELLI, A Maçã, 07/02/1925, III, 157, s/p). Nesta crônica de Giovanni Morelli desenvolve com a conversa entre o “Capitalista” e Mariazinha:

– Capitalista: Poder, posso; mas não é tão fácil, como parece. Tenho amigos na diretoria, há uma comissão fiscal, de modo que se torna, se não impossível, pelo menos um pouco difícil.

– mas o senhor querendo... – aventurou Mariazinha.

Bernardo Corrêa fez um gesto de vaidade satisfeita, balançou-se devagar na cadeira de mola, e prometeu, num sorriso de homem poderoso:

– Capitalista: Bom, como a senhora confia tanto em mim, eu vou fazer uma coisa: o seu marido será nomeado, no princípio do mês, ajudante de tesoureiro. Está bem assim?

– Mariazinha: Oh, como o senhor é bom! – Exclamou a moça, pondo-se de pé, e segurando com ambas as mãos a mão áspera, mas bem tratada, do capitalista.

E apertou-lhe os dedos fortes, dando-lhe ao mesmo tempo, o número do seu telefone, para a devida comunicação” (Morelli, *A Maçã*, 07/02/1925, III, 157, s/p).

A crônica termina com o autor afirmando que, dias depois, quem passasse na porta da residência de Bernardo Corrêa (*O Capitalista*), podia ouvir os barulhos suaves de beijos que vinham de sua residência, mostrando, portanto, que diante de uma situação de insucesso econômico do marido, a mulher poderia agir de forma eticamente questionável em prol da melhoria da situação econômica familiar. A revista vai fazer uma crítica não só as mulheres interesseiras que seria um perigo na vida de qualquer homem, mas também ao homem fracassado economicamente, pois a ele, só resta o esforço feminino, o que seria bastante vergonhoso, tendo em vista a sociedade machista e patriarcal da época. O que parece estar apoiado nas propostas de alguns médicos, como, por exemplo, Henrique Roxo, para quem "uma vida de constantes dificuldades financeiras, de desajuizados domésticos diários, de trabalho excessivo sem compensador repouso imprescindível, condicionará uma susceptibilidade psicopática, quiçá irremediável" (ROXO, *Arquivos*, 1925, I, 2, p.5). Sendo assim, o médico psiquiatra Henrique Roxo quer destacar que a mulher em um lar com dificuldades econômicas poderia ser mais susceptível a desenvolver uma doença mental.

Já na *Revista Feminina*, quando se perguntou para a norte-americana e campeã mundial de tênis Helen Wills⁶ sobre quem seria a mulher moderna brasileira da década de 1930, a tenista destacou três tipos “novos” de mulheres. Seriam eles: la 'garçonne', a mulher esportista e a mulher que trabalha. A "garçonne" seria a mulher que almejaria, constantemente, “romper todas as relações com a ideologia antiga”. E para Wills, esse tipo de mulher apresentaria um comportamento derivado da instabilidade provocada pelo pós-guerra, que ela acreditava ser um “tipo transitório” (‘Entrevista com Helen Willis’, *Rev. Fem.*, 01/1930, s/pg).

⁶ Helen Wills Moody Roark (1905-1998) tenista norte-americana, escritora e artista plástica. Foi uma expoente feminina ao se tornar a primeira grande campeã do tênis mundial, vencendo 19 vezes torneios de *Grand Slam*, além de ter ganho 2 medalhas de ouro olímpicas nos jogos de Paris 1924. (Biografia Helen Wills, 2013).

De acordo com Laudares, (2010, s/p), "La garçonne" foi como ficou conhecido o estilo de cabelo liso, curto e com franjinha surgido depois da Primeira Guerra Mundial, quando as mulheres tiveram que adotar um corte mais prático devido a falta de cosméticos. Segundo a autora, o corte ganhou destaque, tornando-se um sinônimo de modelo de mulher moderna, principalmente, depois do lançamento do livro *La garçonne*, de Victor Margueritte, publicado em 1922, no qual a heroína Monique Lerbier, além de cortar o cabelo curto como o dos homens, também engravidou e teve um filho sem se casar. Na capa do livro, Monique Lerbier foi ilustrada com cabelos curtos e usando roupas tipicamente masculinas – camisa social e gravata.

Entretanto, a tenista Helen Wills se posiciona contra esse tipo de feminismo, valorizando a manutenção de papéis sociais tipicamente femininos, considerados por ela como os pilares da família e do casamento, que, segundo ela, encontraria sua base no afeto humano. Sobre isso, a tenista assevera ainda o seguinte:

“afeto humano (...) é essa a única causa pela qual tem podido resistir até o presente a todas as instituições humanas (...) O casamento é o resultado de um lento desenvolvimento, e a sua existência milenária demonstra o seu valor (...) É inexato que o homem e a mulher modernos não possam ser bons esposos. A história desmente essa tese. O casamento desenvolve-se com a civilização. (...) A cultura e a civilização encontram-se em plena harmonia com o casamento” (‘Entrevista com Helen Wills’, *Rev. Fem.*, 01/1930, s/pg).

O segundo tipo de mulher moderna por ela apresentado seria a “mulher de esporte”, sendo esse “um tipo muito sadio, que muito favorecerá o desenvolvimento da humanidade”. Já o terceiro tipo seria o da “mulher que trabalha”:

“Esse é o tipo que merece todo o nosso reconhecimento e podemos comprovar que ela é na verdade, em cada domínio da vida, igual aos homens. Inúmeras vezes tenho falado a grandes banqueiros, a industriais, a jornalistas, comerciantes e todos eles têm-me dito que as mulheres trabalham com a mesma eficiência que os homens. E se levarmos em conta os diversos domínios das ciências ou da vida prática, poderemos comprovar que as mulheres sempre podem conquistar o lugar que merecem. No que diz respeito à tese de que a mulher que trabalha não pode ser boa esposa e boa mãe, acho que isso é falso. Pelo

contrário, uma mulher que trabalha para viver pode e deve compreender o trabalho de seu marido e criar o seu filho de forma a torná-lo também um bom trabalhador. As mulheres que trabalham conhecem melhor a vida, e, portanto, podem ser sempre um auxílio de sua família” (‘Entrevista com Helen Wills’, *Rev. Fem.*, 01/1930, s/pg).

Portanto, para disseminar os modelos de "mulher moderna" balizados pela *Revista Feminina*, que se valia de mulheres importantes, tanto nas artes quanto nos esportes, que pudessem servir de referência para suas leitoras. Isso implica em dizer que os modelos ideais de mulher incluíam aquelas que trabalhavam e/ou praticavam esportes, sem, contudo, deixar de lado seu papel social considerado como o mais importante: o casamento e a família.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, para investigar em que medida o projeto de medicalização da população propostos por psiquiatras, higienistas mentais e eugenistas brasileiros no que tange o modelo de (a)normalidade feminina eram ou não apropriados como perfis modelares de gênero analisamos brevemente duas revistas leigas de grande circulação na cidade do Rio de Janeiro. Na análise da *Revista Feminina* deparamo-nos com representações de feminino muito próximas dos modelos propostos pela higiene mental e pela eugenia. Em ambas desfilavam, com frequência, o discurso conservador acerca da valorização do trabalho feminino dentro do espaço doméstico, principalmente com os cuidados e educação das proles. Logo, o lugar da esposa muito bem delimitado pela responsabilidade com o lar e com a harmonia familiar, mesmo que trabalhando fora e/ou praticando esportes. Além disso, a revista tratava da importância feminina como gerente dos gastos da casa para a maior felicidade do casal (*Rev. Fem.*, 01/1915, p. 4),

Entretanto, no virar das páginas da *Revista Feminina* pudemos perceber que aquilo que, inicialmente, pareceria um sintoma irrefutável do processo de medicalização da sociedade, estava apoiado em valores da moral religiosa hegemônica da época, a ponto do próprio bispo “abençoar” todos os números da revista em suas capas e considerá-la um veículo exímio de divulgação da moral cristã (*Rev. Fem.*, 01/1925, s/pg). Dessa maneira, uma das representações

frequentes da boa mulher na *Revista Feminina* era a mulher burguesa, educada, mas também obediente à moral católica.

Já na revista *A Maçã* comparece com frequência a representação de mulher pecadora por excelência, ardilosa e eminentemente não civilizada nos termos da higiene mental, principalmente, quando se encontra casada com um marido sem sucesso econômico. A Eva moderna, tão frequente nas páginas da revista eram interesseiras, aproveitadoras e fútil, além de só se interessarem por bens materiais. Elas representariam o oposto do perfil de mulher normal que desenvolve o médico psiquiatra Austregésilo (1938, p. 109). O médico psiquiatra Henrique Roxo defendia que a mulher em um lar com dificuldades econômicas poderia ser mais susceptível a desenvolver uma doença mental (ROXO, *Arquivos*, 1925, I, 2, p.5). Ou seja, o insucesso econômico do marido poderia ocasionar a psicopatia da mulher.

Não encontramos evidências de que a linguagem propriamente do discurso médico mental e eugenista tivesse uma penetração relevante nas páginas das revistas leigas analisadas e no recorte de pesquisa sugerido. No entanto, o projeto de medicalização da população estava em curso no Brasil tendo por base o discurso religioso, moralista, machista, misógino e patriarcal que coincidiam com os saberes científicos da época divulgados por médicos psiquiatras e eugenistas em suas revistas especializadas.

Os saberes médicos mentais, bem como a tradição e/ou o discurso religioso vão constituindo o perfil modelar da mulher normal/anormal. Os mais variados campos de saberes dispersos têm em comum a ideia de uma natureza feminina direcionada aos cuidados e a educação da prole. São esses saberes que encontramos quando analisamos as revistas de grande circulação na cidade do Rio de Janeiro. Podemos perceber que os diversos campos de saberes colocam a mulher sempre restritas aos papéis domésticos, naturalizando as tarefas dos cuidados e da educação das proles, enquanto o espaço do trabalho é reservado ao lugar do homem, que precisa ser economicamente bem sucedido para ter uma família saudável.

REFERÊNCIAS

Fontes Primárias

- 'Editorial'. *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental*. 1929, ano II, n.1, p.1.
- 'Entrevista com Helen Wills Campeã mundial de tênis'. *Vida Feminina: Artes, Ciências, Letras. A mulher do esporte e do Trabalho. Revista Feminina*. Revista Mensal, Janeiro de 1930, ano XVI, n. 188, s/pg.
- AUSTREGÉSILO, Antônio. *Perfil da mulher brasileira: esboço acerca do feminismo no Brasil*. Ed. Guanabara, 2ª Edição, Rio de Janeiro, 1938.
- BRASIL. Decreto n. 17805 de 23/05/1927. In: <http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=43726&tipoDocumento=DEC&tipoTexto=PUB>. Consultado em 04/10/2011.
- BRITTO, Alfredo. O alcoolismo e a Mulher. *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental*. 1930, Ano III, n. 6, pp. 204-205.
- KEHL, Renato. *Como escolher uma boa esposa*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1925.
- MORELLI, Giovanni. Nomeação. *Revista A Maçã*. 7 de Fevereiro de 1925. ano III, n. 157, s/p.
- PORTO-CARRERO, Julio. O Exame Pré-nupcial como fator Eugênico. *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental*. 1933, ano VI, n. 2, pp.87-94.
- Revista Feminina*. A Luta Moderna. Revista Mensal, Janeiro de 1915, ano II, n. 11, p. 4.
- ROXO, Henrique. Higiene mental. *Arquivos Brasileiros de higiene Mental*. 1925, ano I, n. 2, pp. 1-9.

Fontes secundárias

- Biografia de Helen Wills Moody Roark. In: *International Tennis Hall of Fame & Museum*. In: <http://www.tennisfame.com/hall-of-famers/helen-wills-moody-roark>. Consultado em 09/01/2013.
- CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990.
- CAPONI, Sandra. Biopolítica e medicalização dos anormais. *Physis*. 2009, vol.19, n.2, pp. 529-549.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia. A história entre certezas e inquietude*. Porto Alegre: Editora Universidade UFRGS, 2002.

COSTA, Jurandir Freire. *Ordem Médica e Norma Familiar*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

CUPELLO, Priscila. A mulher (a)normal: representações do feminino em periódicos científicos e revistas leigas na cidade do Rio de Janeiro (1925-1933). *Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde)*, Fundação Oswaldo Cruz. Rio de Janeiro, 2013.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. *O espelho do mundo*. Juquery, a história de um asilo, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.

DEL PRIORE, Mary. *História do amor no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2006.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.

FOUCAULT, Michel. *A Loucura só existe na Sociedade*. In: *Problematização do Sujeito - Psicologia, Psiquiatria E Psicanálise - Ditos e Escritos*, vol 1, 3ª Edição, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. trad. Maria Ermantina Galvão São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. *História da loucura*. Tradução: José Teixeira Coelho Neto, São Paulo: Perspectiva, 1978.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2004, 19ª edição.

FOUCAULT, Michel. *O poder psiquiátrico: curso dado no Collège de France (1973-1974)*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Os Anormais*. Curso no Collège de France (1974-1975), São Paulo, Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

LAUDARES, Maria Thereza. *Ele é um clássico : a história do tailleur . Finíssimo - Brasília na Moda*. 2010. In: <http://finissimo.com.br/etiqueta/2010/05/12/ele-e-um-classico-ahistoria-do-tailleur-parte-3/>. Consultado em 18/02/2013.

RAGO, Margareth. *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar*. Brasil 1890-1930. 3ªed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1997.

SCOTT, Joan Wallach. “Prefácio a Gender and Politics of History” In: *Cadernos pagu*:

desacordos, desamores e diferenças. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero/ UNICAMP, 1994, v.3, pp.11-27.

SOUZA, Vanderlei Sebastião de. *A Política Biológica Como Projeto: a “Eugenia Negativa” e a construção da nacionalidade na Trajetória de Renato Kehl (1917-1932)*. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde) – Casa de Oswaldo Cruz/Fiocruz, Rio de Janeiro, 2006.

PARTE III: NEOLIBERALISMO

CAPÍTULO VII

A COMPETITIVIDADE COMO MODALIDADE NEOLIBERAL DE CONTROLE DOCENTE: O CASO DO ENSINO MÉDIO INTEGRAL DE SERGIPE

Gildete Cecília Neri Santos Teles¹

Resumo: Este artigo objetiva investigar como a competitividade - elemento de contextos guiados biopoliticamente (FOUCAULT, 1988) pelo neoliberalismo (LAVAL, 2019) - se apresenta como modalidade de controle docente, trazendo para o professor de inglês do Ensino Médio Integral (EMI) de Sergipe novas formas de existência. Desse modo, foram necessários aportes teóricos que excedem a Linguística Aplicada (ZACCHI, 2016) – campo em que estou inserida – para fundamentar sociopoliticamente questões históricas levantadas durante o texto, como o ensino integral e o neoliberalismo. O estudo se dá por meio de uma pesquisa qualitativa, que utiliza os documentos de implantação e manutenção do EMI em Sergipe (SERGIPE, 2016a; SERGIPE, 2016b), questionário e entrevistas semi-estruturadas com professores de inglês em exercício no modelo pedagógico em questão reunidos em um grupo focal para análise de narrativas e triangulação de dados. Assim, busquei reconhecer características da agenda neoliberal na legislação e no ato de narrar dos docentes participantes. Tal ação resultou no reconhecimento de novos modos de subjetivação pelas condições de possibilidade (FOUCAULT, 2013a) não apenas do modus operandi, mas de resistência em uma Educação Menor (GALLO, 2002) que abre espaço para intercâmbio entre professores e pesquisadores, justificando a relevância desse estudo.

Palavras-chave: Competitividade; Controle docente; Ensino Médio Integral.

INTRODUÇÃO

Este artigo é parte dos resultados encontrados em minha pesquisa de doutorado desenvolvida no período de 2019 a 2022 e

¹ Doutora em Letras pela Universidade Federal de Sergipe (2023) e professora efetiva da rede pública estadual de Sergipe – E-mail: gcecilianeri@hotmail.com.

objetiva investigar como a competitividade - elemento de contextos guiados pelo neoliberalismo (LAVAL, 2019) - se apresenta como modalidade de controle docente, trazendo para o professor de inglês do Ensino Médio Integral (EMI) de Sergipe novas formas de existência. O interesse pelo tema da pesquisa foi despertado a partir da minha participação no EMI como docente de língua inglesa em um Centro de Excelência de Sergipe. Por ter uma dinâmica diferente daquela do Ensino Médio Regular – EMR, o EMI despertou a minha curiosidade pelas demandas exigidas em seu Plano Político-Pedagógico (SERGIPE, 2016a) como a necessidade de assunção de componentes curriculares que diferem da formação inicial dos professores em questão.

Entendo aqui que a discussão da educação não pode ser dissociada de questões sócio-político-econômicas, uma vez que aquela está situada em uma sociedade neoliberal, capitalista, conservadora e competitiva. Desse modo, é importante delimitar sob qual prisma compreendo o alcance da racionalidade neoliberal na educação. Tomar essa racionalidade neoliberal sob os prismas dos modos de subjetivação é entender “uma história das práticas nas quais o sujeito aparece não como instância de fundação, mas como efeito de uma constituição” (CASTRO, 2009, p. 408) a partir das práticas sociais que fazem relacionar conhecimentos e poderes como um jogo de verdades que hierarquiza saberes e sujeitos.

Desse modo, é interesse deste artigo levar em consideração a agência de desses modelos econômicos no campo da educação que vigia e cria sujeitos que precisam ser produtivos para a sociedade por meio da internalização das normas (LAVAL, 2019) e não atua apenas no campo socioeconômico, nem

meramente como coerção comportamental, ao modo de uma disciplina que regula ideias, identificações e visões de mundo. Ela molda nossos desejos e, nesse sentido a performatividade neoliberal tem igualmente efeitos ontológicos na determinação e produção do sofrimento. Ela recodifica identidades, valores e modos de vida por meio dos quais os sujeitos realmente modificam a si próprios, e não apenas o que eles representam de si próprios (SAFATLE; DUNKER; SILVA JUNIOR, 2021, p. 11).

Esse pensamento atinge as instituições escolares e vem criando uma narrativa de que a escola pública possui baixa qualidade, que o ensino público precisa da intervenção do modelo empresarial para que, nessa prestação de contas à sociedade, quanto ao investimento

na educação, a escola deva ser administrada como se fosse uma empresa. (FÁVERO; TONIETO; CONSALTÉR, 2020). A implantação do Ensino Médio Integral em Sergipe é justificada a partir da apresentação de problemas que já existiam há anos baseados em índices como IDEB (Índice de Desenvolvimento da Educação Básica²), como:

- Altos índices de evasão;
- Baixa aprovação, e em consequência, alto índice de repetência;
- Alto risco de vulnerabilidade social;
- Limitadas concepções sobre moral e cultura;
- Baixo interesse com relação ao futuro;
- Instabilidade familiar (SERGIPE, 2016a, pp. 11-12).

Os números³ extraídos nesses índices endossam a ideia de que se o Estado – como mau gestor que não consegue garantir a qualidade total da educação pública – precisa da ação recuperadora do setor privado, que “é pensado para ser criativo e dinâmico, trazendo o acesso ao conhecimento de finanças, de tecnologias, de eficiência gerencial e do espírito empreendedor” (ROSENAU, 2000, p. 218), isso significa que essa interferência é necessária para evitar o pior. Além disso, é o Plano Estadual de Educação de Sergipe (SERGIPE, 2015) – alinhado às metas e estratégias do Plano Nacional de Educação – o marco regulatório para análise da realidade educacional sergipana e definição de metas para alcance da qualidade de ensino e construção dos documentos reguladores do EMI-SE. Dentre as metas instituídas, destaco a meta 6 – “Oferecer Educação em tempo integral em, no mínimo, 50% das escolas públicas, de forma a atender, pelo menos, 25% dos(as) alunos(as) da Educação Básica” (SERGIPE, 2016a, p. 13).

² O IDEB é o resultado das médias obtidas na prova Saeb (Sistema Nacional de Avaliação da Educação Básica) juntamente com o fluxo escolar – taxas de aprovação, reprovação e evasão por escola. Os números obtidos nesse combinado variam entre zero e dez.

³ Em Sergipe, quando a proposta do EMI toma forma com os documentos reguladores em 2016, o Ideb do Estado para os anos finais do Ensino Fundamental correspondia a 2,9, distante da sua meta de 4,1 (SERGIPE, 2016b). Em relação ao Ensino Médio, etapa final da Educação Básica, os índices anteriores à implantação do EMI-SE, ou seja, referentes à avaliação da qualidade do ensino do EMR, também estão abaixo da meta traçada (3,7), uma vez que atingiu a nota 2,6 (SERGIPE, 2016b).

Tal projeto biopolítico⁴ que funciona sob a lógica empresarial de mercado alcança espaço com o deslocamento de grandes grupos econômicos para o âmbito educacional, mais especificamente, no caso desta pesquisa, para a Educação Básica, em uma disputa que atinge a legislação, contribuindo para implicações que se materializam em ações no EMI de Sergipe. Daí a justificativa da ampliação da carga horária dos estudantes na escola, porém este aumento de horas vem acompanhado de uma reformulação do currículo do Ensino Médio. Novos componentes são adicionados ao cronograma de aulas e essas novas demandas são postas como responsabilidade dos professores aprovados no processo seletivo do EMI.

A concepção do modelo pedagógico e de gestão do EMI em Sergipe tem como base o Programa Escola da Escolha da rede pública de Pernambuco. Além disso, o Governo de Sergipe se vale da parceria do Instituto de Corresponsabilidade pela Educação – ICE – para que a condução sergipana estivesse em consonância com o seguido inicialmente no Ginásio Pernambucano, na cidade de Recife, desde 2003.

O ICE é uma instituição privada, sem fins lucrativos, que tem como parceiros o Instituto Natura e o Instituto Sonho Grande e tem como investidores o Banco Itaú, a Fiat/Chrysler, a Jeep e a maior farmacêutica do Brasil, a EMS, que atua na elaboração de projetos educacionais, junto a governos estaduais, como Pernambuco e Ceará, com o objetivo de levar a visão empresarial para as políticas educacionais. O ICE foi constituído em fevereiro de 2002, tendo como diretor-presidente o engenheiro Marcos Antônio Magalhães, presidente da Phillips para a América Latina (LEITE, 2019, p. 63).

A parceria entre o ICE, a Escola da Escolha de Pernambuco e a Secretaria de Estado da Educação, do Esporte e da Cultura de Sergipe (SEDUC) alcançou não apenas a inspiração no modelo de EMI, mas também o acompanhamento na implantação e o suporte técnico a fim de garantir a manutenção da proposta em Sergipe, melhorando, assim, os resultados dos processos de ensino e aprendizagem. Aqui, as escolas selecionadas para aderir ao programa no primeiro ano, 2017, atingiu um total de dezessete unidades de ensino. No ano seguinte,

⁴ Para Foucault (1988, p. 134), “se pudéssemos chamar de ‘bio-história’ as pressões por meio das quais os movimentos da vida e os processos da história interferem entre si, deveríamos falar de ‘biopolítica’ para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana”.

somaram-se vinte e quatro escolas na lista de oferta do modelo Escola Educa Mais. Até o momento, em Sergipe, há dezenove escolas de EMI na capital Aracaju e cinquenta e três distribuídas entre os demais municípios sergipanos, totalizando setenta e duas unidades de EMI, de uma totalidade de cento e setenta e oito escolas que ofertam o Ensino Médio entre regular e integral, o equivalente a uma porcentagem que ultrapassa 40% das escolas de Ensino Médio da rede.

O ingresso na docência do EMI em Sergipe precisa obedecer certos critérios como o fato de ocorrer por meio de seleção pública entre professores que já participam do quadro efetivo da rede estadual, composta por duas fases: análise de currículo e entrevista presencial. Na última, espera-se que o candidato domine as leis e diretrizes propostas para o EMI e se apresente como um profissional capaz de “exercer uma influência construtiva, criativa e solidária na vida do educando”, conforme o Plano Político-Pedagógico do modelo de educação integral adotado pela SEDUC (SERGIPE, 2016a, p. 18).

Entretanto, para professores que possuem um vínculo na Rede Pública Estadual e um vínculo na Rede Pública Municipal ou Rede Privada a participação na seleção é condicionada à carga horária do vínculo municipal e/ou privado ser em turno contrário ao EMI-SE, que acontecia nos turnos matutino e vespertino – fato que limitava a participação de muitos docentes e aumentava a competitividade entre os pares. Visto que a aprovação de um docente que não faz parte do quadro de funcionários daquela unidade de ensino condiciona a diminuição de carga horária naquele posto para o docente que estava lotado anteriormente à implantação do EMI, percebe-se que o modelo pedagógico é organizado biopoliticamente de tal modo que, dentro do mesmo espaço, professores do EMI e professores do Ensino Médio Regular não comungam das mesmas necessidades e racionalidades, como se tivesse instaurado um ambiente de competitividade entre os professores mesmo que de forma velada.

Essa configuração passou a sugerir a compreensão de uma regulação ‘espontânea’ de aspectos de subjetivação, promovida pelo Programa Escola Educa Mais – programa do ensino médio integral em Sergipe –, submetida ao corpo docente do EMI, cuja intensidade das mudanças poderá ser identificada no decorrer deste artigo. Daí, surgiu o interesse em investigar quais valores e atitudes eram compartilhados por colegas docentes de outras unidades de ensino que ofertavam o

EMI, bem como em que medida os documentos oficiais do EMI regulamentavam o que considero ser uma racionalidade neoliberal. Entender a racionalidade neoliberal sob os prismas dos modos de subjetivação é entender “uma história das práticas nas quais o sujeito aparece não como instância de fundação, mas como efeito de uma constituição” (CASTRO, 2009, p. 408) a partir das práticas sociais que fazem relacionar conhecimentos e poderes como um jogo de verdades que hierarquiza saberes e sujeitos.

Quando se fala em racionalidade, fala-se necessariamente em ação orientada racionalmente para determinado fim em uma adequação eficaz das práticas de governamentalidade. No entanto, “nenhuma forma dada de racionalidade é a razão” (CASTRO, 2009, p. 197) porque outras formas de racionalidade poderiam ser possíveis por serem *acontecimentos discursivos* (FOUCAULT, 2013a) que, tomados em perspectiva genealógica, emergiram em um determinando tempo e espaço produzindo um efeito de verdade que determina aquilo que somos, fazemos e pensamos em nossa atualidade.

Daí, não é tarefa desta pesquisa questionar como foi possível a sua aceitabilidade ou a busca de um caminho que aponte para a verdade – num caráter binário e maniqueísta –, mas encarar o *status quo* em uma postura que se distancia daquilo que o naturaliza para compreender o agir do neoliberalismo na formação ontológica dos seres. O meio pelo qual isso é possível é pelo fato de o neoliberalismo possuir “uma notável *capacidade de autofortalecimento*” (DARDOT; LAVAL, 2016).

Para este estudo foram necessários aportes teóricos que excedem a Linguística Aplicada (ZACCHI, 2016) – campo em que estou inserida – para fundamentar sociopoliticamente questões históricas levantadas durante o texto, como o ensino integral e o neoliberalismo. O estudo se dá por meio de uma pesquisa qualitativa, que utiliza os documentos de implantação e manutenção do EMI em Sergipe (SERGIPE, 2016a; SERGIPE, 2016b), questionário e entrevistas semi-estruturadas com professores de inglês em exercício no modelo pedagógico em questão reunidos em um grupo focal para análise de narrativas e triangulação de dados⁵.

⁵ Esta pesquisa foi submetida à aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa sob o Certificado de Apresentação de Apreciação Ética de número 55452421.6.0000.5546, Parecer Consubstanciado de número 5.409.547, emitido em 16 de maio de 2022.

Assim, busquei reconhecer a competitividade como característica da agenda neoliberal na legislação e no ato de narrar dos docentes participantes. Tal ação resultou no reconhecimento de novos modos de subjetivação pelas condições de possibilidade (FOUCAULT, 2013a) não apenas do *modus operandi*, mas de resistência em uma Educação Menor (GALLO, 2002) que abre espaço para intercâmbio entre professores e pesquisadores, justificando a relevância desse estudo. Para tanto, este artigo se organiza do seguinte modo: na seção a seguir discuto por meio da triangulação dos dados e teorias as condições de possibilidade (FOUCAULT, 2013a) para a competitividade no EMI como modalidade neoliberal de controle docente ser posta em prática; a seção 3 tem como foco a ilustração de agências resistentes por parte dos professores de inglês do EMI; e a última seção traz as considerações finais deste estudo.

A COMPETITIVIDADE NO EMI COMO MODALIDADE NEOLIBERAL DE CONTROLE DOCENTE: O CASO DO PROFESSOR DE INGLÊS

*All in all
It's just another brick in the wall
All in all
You're just another brick in the wall⁶
(Another brick in the wall (1979) – Roger Waters)*

A metáfora dos tijolos no muro da canção de Roger Waters, de 1979, faz referência ao modo de condução da educação que escolhe abrir mão do senso crítico nas escolas para moldar sujeitos subservientes e pouco questionadoras. O fato de a qualidade do ensino público ser uma retórica questionada e retomada para justificar a ideia que pensa a escola como uma empresa (FREITAS, 2018) leva os professores, muitas vezes, a sucumbirem a essa organização para a manutenção de seus empregos.

A análise dos dados gerados por meio de avaliações externas para cálculo dos índices de desenvolvimento da educação apresentados na seção anterior foi uma das justificativas para a implantação do EMI-SE sob os moldes pedagógico e de gestão do Programa Escola Educa Mais. Para uma nova proposta, surge a necessidade de uma nova

⁶ “Em suma, é apenas mais um tijolo no muro. Em suma, você é apenas mais um tijolo no muro” (Tradução minha).

seleção de professores dentre os que já tinham o sentimento de segurança em um emprego que prometia estabilidade, fruto de concurso público, a fim de atingir a qualidade na educação pública que refletiria em um aumento dos índices de avaliação.

O que a expressão “qualidade” conota é que algo distingue um bem ou serviço dos demais que o mercado oferece para satisfazer as mesmas ou análogas necessidades. No mundo do ensino, quando se quer fazer ajustá-la à da igualdade, a busca da qualidade se refere à passagem das melhorias quantitativas às qualitativas. Não apenas mais, mas melhores professores, materiais e equipamentos escolares, ou horas de aula, por exemplo. Mas a palavra de ordem da qualidade encerra também um segundo significado: não o melhor (em vez do mesmo ou de menos) para todos, mas para uns poucos e igual ou pior para os demais (ENGUIA, 2015, p. 107).

Diante da organização da rotina escolar do programa de EMI em Sergipe, as formas de existência do professor de inglês têm se modificado. A cobrança do sistema por resultados mais satisfatórios que os apresentados quando da oferta do Ensino Médio Regular – sob a justificativa ou alegação dos investimentos realizados – faz com que o professor seja cobrado e responsabilizado de forma institucionalizada, visto que os documentos de implantação do programa corroboram com o acompanhamento diferenciado e vindo de diferentes frentes, como os representantes do ICE e do Programa Escola da Escolha de Pernambuco.

Além disso, as relações que ele precisa estabelecer no papel social de professor de inglês do EMI ao lidar com os colegas de profissão que não fazem parte do EMI causam desconforto, pois desestabilizam a vida profissional destes últimos, uma vez que a oferta do EMI implica na redução da carga horária de trabalho dos professores do EMR, colocando a parte mais fraca – os professores do EMI – à mercê da parte mais forte – o Estado. De acordo com Boaventura de Sousa Santos (2007), a chamada ascensão do fascismo social em sua forma contratual é estabelecida, uma vez que nela a diferença de poder entre as partes do contrato de direito civil (seja ele um contrato de trabalho ou um contrato de fornecimento de bens ou serviços) é de tal ordem que a parte mais fraca, vulnerabilizada por não ter alternativa ao contrato, aceita as condições que lhe são impostas pela parte mais poderosa, por mais onerosas e despóticas que sejam (SOUSA SANTOS, 2007).

Não é incomum encontrar professores do EMI-SE compartilharem que as experiências de chegada ao novo posto de trabalho aconteceram sob disputa, visto que a nova configuração deslocaria a ordem anterior de lotação docente – privilegiando aqueles que foram aprovados na seleção do EMI. As falas a seguir surgiram durante a discussão do grupo focal⁷ sobre a chegada dos professores em seus postos de atuação no EMI-SE quando as unidades de ensino atuais não eram suas lotações prévias.

Assim, só para ilustrar essa questão, para você ver o nível de conflito que estava tendo na escola o professor de inglês que trabalhava lá, ele tinha feito o... tinha participado do edital do integral, ele tinha sido aprovado, só que ele tinha sido aprovado para outra escola. E quando convocaram tudo, ele descobriu, ele percebeu que no edital tinha a escola que eu trabalho, que ele trabalhava. Aí ele disse “não, se eu passei pro integral eu quero ficar na escola que eu trabalho e vou trabalhar no integral”. Aí o Estado disse “não, porque a gente já convocou outro professor e tudo mais, tal”. E eu cheguei exatamente no dia, na hora que ele tava recebendo a notícia da diretora que também tava puta da vida! Porque ela também ia sair, ia chegar um diretor novo. Então, tava todo mundo puto, e eu dando bom dia, sorrindo. “ahh, porque você...”. “Não, eu não tenho culpa nenhuma, me mandaram para cá, eu só quero assinar e conhecer a escola, de boa”. “Ahh, mas...”. Aí eu disse “não, eu não tenho culpa nenhuma não, certo? Não me bote nesse bolo não que eu vim aqui tranquilo”. E assim, foi muito, muito tenso (PARTICIPANTE 1, 2022)⁸.

Mas foi muito louco isso que cês [vocês] tão falando porque comigo também foi esse caso que vocês estão falando. Quando eu cheguei, tava tendo uma guerra na escola por essas mesmas razões. E... é... quando eu cheguei era de um jeito que os professores faziam a caveira da gente pros alunos, pros alunos ficarem com raiva da gente (PARTICIPANTE 2, 2022).

Os relatos dos participantes 1 e 2 evidenciam quão desconfortável e conflitante foram suas chegadas às escolas em que eles atuam no EMI – que não eram suas lotações anteriores. Fazer um grupo ser dividido é uma estratégia que facilita a adesão em discursos que, em um cenário contrário à segregação, seriam mais difíceis de

⁷ O grupo focal foi composto por mim e outros sete professores de inglês lotados em unidades de ensino distintas que ofertam o EMI. Por conta da ética em pesquisa, suas identidades são preservadas de modo a atingir o objetivo deste artigo sem causar danos aos envolvidos. Os encontros aconteceram em cinco momentos de maneira remota durante o ano de 2022.

⁸ As transcrições das falas dos participantes são trazidas durante toda esta pesquisa literalmente, sem a necessidade de correção ou ajuste ortográfico.

serem aceitos, característica do programa político neoliberal descrito por Bourdieu (1998, p. 137) como *programa de destruição metódica dos coletivos*.

Desse modo, a seleção de professores para participarem no EMI-SE pôs a classe de docentes da rede pública estadual em uma espécie de competição para definir quais receberiam o maior salário por aumentar sua carga horária de trabalho, quais teriam sua lotação garantida em uma única unidade de ensino – situação pouco comum para professores de inglês por conta da baixa carga horária semanal nas turmas – e quais seriam classificados hierarquicamente por seu desempenho na entrevista e na prova de títulos feitas pela SEDUC. É importante salientar que essa lógica é alimentada não apenas pelas instâncias superiores à escola, mas também dentro dela, como em um grande projeto biopolítico que segrega e precariza aqueles que não corroboram as novas definições, vide situação vivida pela participante 3.

O diretor falou hooje, hoje [diz em tom de ênfase], cheguei, eu dei aula à tarde hoje, que eu não dou aula no integral pela manhã hoje, é minha “manhã de folga” [faz sinal de aspás com as mãos], mas à tarde eu dei. Aí o diretor chegou na sala pra dizer “olha, a sala dos professores, dos professores do integral, [diz com tom de ênfase] fica pronta essa semana”. Aí eu já olho pra cara dos professores do regular, tipo “que é que eu tô fazendo aqui? Onde é que eu amarrei meu jegue?” [diz com a mão na cabeça]. Meu Deus... (PARTICIPANTE 3, 2022).

Tal relato de si é semelhante à minha experiência quando cheguei à unidade de ensino de EMI de que faço parte. Percebi que tão conflitante quanto à chegada de um novo professor aprovado no programa (meu caso) – que implica na saída daquele que porventura 1. não teve interesse em participar do processo ou 2. não pôde participar por não se encaixar nos pré-requisitos ou 3. por ter feito a seleção, mas não ter atingido as primeiras colocações – é a relação entre aqueles que não concordavam com a implantação do EMI em sua escola, mas se viram forçados a participar da seleção por receio do futuro de sua lotação caso chegasse um substituto e aqueles que não sucumbiram ao programa e tiveram suas horas de trabalho reduzidas naquele espaço que, inicialmente, só poderiam assumir turmas de Ensino Fundamental, caso a escola oferecesse tal modalidade. Caso contrário, estaria à disposição da SEDUC para trabalhar em outro(s) colégio(s).

Na minha escola também foi muito tenso, compartilhando do que [nome de outro participante] falou. Na escola em que eu também faço parte, que é o [nome de escola], lá também teve muita resistência e teve a negação da implantação, e mesmo com a negação dos professores com a implantação, houve a implantação. Então, é... teve envolvimento do Ministério Público, e foi assim... eu não sabia o que tava rolando. E aí, quando eu cheguei foi muita briga, muita confusão, eu via assim... era muito complicado mesmo. Os professores que já estavam lá com muita resistência com quem chegou. E os professores que já eram da casa que fizeram a seleção, por sobrevivência, né? Eles pensavam “se eu não fizer a seleção, outra pessoa vai fazer e eu que vou voar e ter que procurar outro lugar”. Então, tinha esse conflito. E pros que não fizeram a seleção, eles são os traidores. “Poxa, como é que tava todo mundo lutando pra não ter e agora vocês estão no negócio?” (PESQUISADORA, 2022).

O sentimento de que estávamos entrando em uma época de identidade de trabalho fragilizada (LAVAL, 2019) era fortalecido pela insegurança de que a cada ano, com a gradação de séries das turmas, fosse existindo menos espaço para a continuidade do Ensino Fundamental e Ensino Médio Regular nas escolas que ofertavam o EMI. A cada ano novas escolas aderiam ao modelo e aqueles que vislumbravam uma futura implantação na sua escola já experienciavam essa mesma sensação de incerteza, próprio da lógica neoliberal.

Essa lógica age sobre os indivíduos de modo a criar uma sociedade sujeita à dinâmica da concorrência (FOUCAULT, 2010), pois a intervenção que prescreve uma determinada conduta se adapta às condições ambientais que lhe são apresentadas. Os professores que antes faziam parte de uma única classe de professores da rede pública estadual são hierarquizados com a implantação do EMI-SE que estimula a segregação dos pares a partir da divisão de carga horária por meio de seleção que exclui a participação daqueles que não se encaixam nos pré-requisitos para atuar nesse novo modelo proposto.

A participante 4 compartilhou com o grupo focal como sua escola já refletia a separação dos professores por modalidade de ensino. Ela, que já compunha o quadro inicial dos docentes e já tinha uma relação estabelecida com os colegas anteriores ao EMI, se viu em um espaço contraditório, pois ao mesmo tempo em que ela não era a favor da implantação e resistia a isso com seus colegas, ela precisou pleitear a vaga de professora de inglês da sua unidade de ensino quando a seleção foi aberta por questões que envolviam inclusive o conforto de estar lotada em apenas um posto de trabalho.

Bom, na minha escola é completamente dividido, muito mesmo. E ao contrário do que todos falam, do que todos falaram aí, é o pessoal do integral que se recua, sabe? Eu não sei se é porque, apesar de nós termos alguns professores do regular que continuaram na escola, são poucos, mas os que ficaram, assim, são muito barulhentos, gostam de falar muito alto. Eu, inclusive, né? Então, assim, a gente sempre tem lanche, uma professora combina, leva bolo. Toda semana a gente faz um lanche, toda sexta-feira. Então, assim, nós somos um grupo bem unido e amigos. E era um grupo maior, né? Hoje tá bem menor, mas ainda assim é a maioria porque o regular tem muitos professores porque são muitas turmas. Então, eu sinto que os professores do integral eles ficam meio tímidos, sabe? Eles não vão pra sala dos professores no intervalo, ficam lá pelo laboratório de informática, a professora de português fica pela biblioteca. Alguns não chegam nem a ir pra sala dos professores, eu não sei se ficam na sala de aula ou se ficam na coordenação. Mas, assim, são poucos os que ficam lá tendo conversa com os professores do regular, o que eu acho bastante chato. Às vezes eu até perco notícias do integral porque eles estão reunidos com a coordenadora na biblioteca e eu tô na sala dos professores com os professores do regular, e aí eu acho que eles esquecem que eu sou do integral e que tava rolando uma mini reunião (PARTICIPANTE 4, 2022).

Como a escola de que a participante 4 faz parte tem pouco tempo de adesão ao EMI, ainda não houve muitas perdas de horas para os professores do Ensino Fundamental e Ensino Médio Regular. Segundo o relato acima, eles ainda são maioria e resistem à presença dos envolvidos no EMI, de modo que os espaços que foram projetados para serem comuns – como a sala dos professores – é um local que os professores do EMI ainda não frequentam com tranquilidade. Sendo a participante 4 amiga dos professores mais antigos na casa, é com a companhia deles que ela passa os horários de intervalo.

No entanto, percebe-se que toda a escola já foi subjetivada a normalizar a separação dos espaços, fato que constitui e é constituído biopoliticamente pelas dinâmicas em curso. É possível comprovar tal fato pelas perdas que a participante 4 sofre no EMI ao compartilhar tempo com os professores que não compartilham da mesma modalidade de ensino. Ela revela que as reuniões com a equipe docente e gestora do EMI acontecem longe do convívio dos professores que não comungam dessa modalidade nos intervalos. Logo, ela não participa muitas vezes por desconhecimento.

Porém, mencionar o longo contato da relação entre a participante 4 e os colegas mais antigos da sua unidade de ensino não é uma garantia de que essa convivência será linear e sem estranhamentos ou disputas. Afinal, o projeto biopolítico neoliberal reconhecido no

programa alimenta a ideia de divisão entre os pares. No excerto abaixo, a participante lamenta o fato de não se sentir parte de nenhum dos grupos de professores – 1. Grupo de professores que assim como ela já compunham a escola (mas não aderiram ao EMI) e 2. Professores do EMI (visto que ela não concorda completamente com o desenrolar das situações, definições e interações).

Mas por exemplo, é... teve a culminância da eletiva⁹, né? E nós precisávamos de alguns alunos que eram do regular, mas que a gente sabia, eu principalmente, eu que dei a dica já que conheço os alunos quase todos. Aí eu falei “oh, tem alguns alunos que são muito bons de fazer vídeo, então, eles podem auxiliar os meninos da eletiva” porque a culminância era fazer um vídeo. O tema da nossa eletiva era fato ou *fake*, notícias falsas e tal. Então, eu precisei de alguns alunos, aí eu fui falar com o professor de uma hora regular porque o aluno era de uma turma regular “professor, cê pode me ceder esse aluno?” “não, se ele não assistir à minha aula, ele vai perder ponto”, eu acho que era dia de alguma atividade valendo nota. Eu chega fiquei assim... eu parei, arregalei o olho e fiquei tipo “não?”, aí ele “não”. E ele ainda falou assim “sua eletiva, você faz na sua eletiva”. Eu falei “pow, beleza...”, chega fiquei sem graça porque eu não esperava assim, tão na lata, tão gratuitamente, tão ofensivo... mas é isso assim. Aí [...] eu fiquei tipo “pow, caraca, bom saber, bom saber”. Então, assim, são nesses momentos que a gente vê que o pessoal do regular tá muito magoado, eu acho, ferido com o integral. Porque até as brincadeiras “ah, você é integral”, tipo, eu tô na sala dos professores e alguém conta uma piada, aí eu começo a rir, aí um professor olha pra mim “você não pode rir não que você é do integral”, aí eu rio, todo mundo ri, mas eu sinto que no fundo tem um fundo de verdade (PARTICIPANTE 4, 2022).

É possível que este tenha sido o momento de maior percepção do grupo focal sobre como há o curso de uma forma de existência do professor de inglês diferente do grupo coletivo que não divide modalidades. A instabilidade de identificação da participante 4 com o grupo inicial está intimamente relacionada aos mecanismos de subjetivação a que ela está exposta. Como essa subjetivação é produzida no âmbito social (BECHI, 2020), a racionalidade neoliberal

⁹ Com a implantação do modelo pedagógico do EMI em Sergipe, o currículo dos estudantes é acrescido com novos componentes. São exemplos desses componentes curriculares as disciplinas eletivas, o Projeto de Vida e o Estudo Orientado. Esses componentes podem ser ministrados por docentes de quaisquer disciplinas. No entanto, não é incomum que o professor de inglês seja responsabilizado por tais demandas por conta da necessidade de cômputo de horas de trabalho, visto que inglês costuma ter entre uma e duas horas semanais de aula nas turmas do Ensino Médio de Sergipe.

demanda um uso intensivo dessas práticas que segregam e hierarquizam os indivíduos.

Assim, os envolvidos usufruem da arquitetura da escola para legitimar a divisão. Como reação ao desenvolvimento da ideia de que o tempo dos professores do Ensino Fundamental e Ensino Médio Regular é precioso no espaço do EMI, os docentes que não compõem a equipe do integral são reativos a ações que possam simbolizar sua perda de poder, conforme a narrativa da participante 4 sobre a negação do professor do regular em permitir a ausência do aluno em sua aula para atender a uma demanda do integral, seu algoz.

“O importante é garantir o meio no qual essa lógica formal se exerce, e não mecanismos diretos de aliciamento subjetivo” (STIVAL, 2018, p. 163), logo, a construção da ideia do professor de inglês inseguro começa com uma implantação do EMI com a hierarquização dos envolvidos entre aqueles que continuarão lotados na escola, por isso, bem sucedidos, e aqueles que precisarão procurar um novo posto de trabalho quando do aumento de turmas do EMI-SE com o passar dos anos.

A entrada da participante 4 no EMI foi estabelecida sob um sentimento de inquietude do desdobramento dessa modalidade em sua escola e, conseqüentemente, em sua lotação de trabalho. Apesar de ter havido outras oportunidades para a professora aderir ao EMI em outras unidades de ensino, assim como seus colegas anteriores, ela permaneceu no regular por motivos outros que faziam valer a pena sua rotina anterior. Apenas quando o modelo é implantado em seu espaço, ela movimenta razões para justificar sua adesão.

A fala da participante 4 condiz com as ideias de Marx e Engels (1998, p. 43) de que “tudo o que é sólido desmancha no ar” por descrever como a fluidez e a transitoriedade própria da modernidade, sob o capitalismo, atingem suas relações. A ideia passada de relações fixas e imobilizadas precisa dar lugar à mobilidade com a instauração de uma nova realidade. No entanto, importa considerar que não sem resistência. Assim, a educação pública, no mundo moderno, carrega a repercussão conflitante da tradição – que é incorporada na disciplina e na hierarquia (FOUCAULT, 2013b) –, mas também das transformações do presente – como a agenda neoliberal que alcança uma racionalidade pedagógica. A modernidade é caracterizada, então, pela convivência e a exposição a essa repercussão, das quais os participantes desta pesquisa não escapam.

AGÊNCIAS RESISTENTES NO EMI DE SERGIPE

Com a triangulação das narrativas dos professores de inglês do EMI em Sergipe e documentos de implantação deste modelo que criam novas formas de existência docente a partir da competitividade, que fortalece a ideia de meritocracia na educação e nas relações profissionais dos docentes a ponto de vilanizar aqueles que não se adaptam ao proposto e fazer daqueles mais flexíveis uma engrenagem no processo operacional como apenas mais um tijolo no muro tal qual a canção de Roger Waters, é necessário apontar os caminhos que os professores participantes deste estudo seguem a fim de romper com a lógica neoliberal dentro de ações micropolíticas. Desse modo,

compreender as rotações e as mutações do neoliberalismo realmente existente e posicionar esses projetos dentro de campos sociais e cenários ideológicos que incluam uma série de formações híbridas, iniciativas ortogonais e contraprojetos de oposição, não precisa ser um exercício de observação imparcial ou de fatalismo analítico. Pode, sim, abrir o debate em torno das ameaças de médio a longo prazo de várias formas de ressuscitação e reconstituição neoliberal, e os campos nos quais projetos alternativos possam ser conduzidos (PECK; THEODORE; BRENNER, 2012, p. 70).

Apesar da apresentação de situações em que o projeto biopolítico neoliberal corroborado pelos agentes da Educação Maior (GALLO, 2002) – os órgãos superiores às escolas, dos planejamentos no nível macroestrutural – não privilegiam aqueles que agem na Educação Menor (GALLO, 2002), ou seja, nos contextos de sala de aula, espaços ocupados pelos professores desta pesquisa, serão discutidas as possibilidades de subversão dentro do modelo pedagógico e de gestão do Programa Escola Educa Mais.

Sendo a sala de aula um espaço que não pode visar à uniformidade, nem ao gerenciamento de caos, o conceito de rizoma de Deleuze e Guattari (2000) nos convoca a discutir a não previsibilidade do agir dos partícipes desta pesquisa a partir de suas narrativas, ainda que conduzidos pela governamentalidade do projeto biopolítico de uma educação de empresariamento de si. “Se normas são, de fato, o terreno mesmo da luta, isso não significa que se possa se esquivar delas. Pode-se, em contrapartida, modificá-las. As normas são, na verdade, imanentes às práticas” (LAVAL, 2020, p. 98). Importa

sempre discutir a relação entre os envolvidos e o contexto em que eles se inserem.

Ainda que regidos sob documentos construídos sem sua consulta por aqueles que agem no campo da macropolítica, configurando, assim, a Educação Maior – “aquela dos planos decenais e das políticas públicas de educação, dos parâmetros e das diretrizes, aquela da constituição e da LDB, pensada e produzida pelas cabeças bem-pensantes a serviço do poder” (GALLO, 2002, p. 173) e, neste caso, incluem os documentos que desenham o fazer pedagógico e da gestão do EMI de Sergipe –, mesmo sendo acompanhados por parceiros externos que não são geridos pelo poder público que investigam suas práticas como se procurando falhas para penalizá-los – tal qual o funcionamento de uma empresa –, os professores de inglês do Programa Escola Educa Mais não podem ter suas formas de existência definidas como fixas ou limitadas, nem podem dar como previsíveis seus passos, como em um campo sem liberdade.

Recuso-me a responder à questão que às vezes me propõem: “Ora, se o poder está por todo lado, então não há liberdade.” Respondo: se há relações de poder em todo campo social, é porque há liberdade por todo lado. Mas há efetivamente estados de dominação. Em inúmeros casos, as relações de poder estão de tal forma fixadas que são perpetuamente dessimétricas e que a margem de liberdade é extremamente limitada” (FOUCAULT, 2004, p. 277).

É a partir da Educação Menor proposta por Gallo (2002) que a sala de aula e todos os espaços ocupados pelos docentes podem ser vistos como “trincheiras”. Essa proposta reconhece a “sala de aula como espaço a partir do qual traçamos nossas estratégias, estabelecemos nossa militância, produzindo um presente e um futuro aquém ou para além de qualquer política educacional. Uma educação menor é um ato de singularização e de militância” (GALLO, 2002, p. 173). Sendo um espaço aberto à militância, gera um professor militante que, diferente do professor profeta – “aquele que anuncia a possibilidade do novo” (GALLO, 2002, p. 171) –, produz a possibilidade do novo e diferente estando dentro das situações que se quer mudar.

A ação dos professores militantes do EMI de Sergipe também pode ser ilustrada a partir da postura que estes ocupam diante das recomendações dos documentos de implantação que se tornam, nas visitas dos parceiros externos, exigências a serem cumpridas, mesmo que sem a sistematização do conceito do professor que milita e resiste

de Gallo (2002). A participante 5 luta contra as dinâmicas desigualitárias que são impostas à escola pública em sua micropolítica, nas suas ações cotidianas, sem necessariamente anunciar o futuro, mas possibilitando o futuro a partir de suas escolhas políticas (NEGRI, 2001).

E a gente vê o documento lá, o documento é cheio de... é muito lindo, muito maravilhoso e você sabe que na sua escola não é bem assim, mas você tenta adaptar do jeito que você pode, e aqui você consegue uma coisinha, daqui a pouco com aquela turma não funcionou e é assim mesmo, e vai. Eu acho que é por aí (PARTICIPANTE 5, 2022).

Assim também age o participante 6 enquanto Professor-Coordenador de Área de Linguagens¹⁰. Segundo o seu relato de si, as demandas que lhes são impostas de verificação e cobrança do fazer pedagógico dos colegas da mesma área do conhecimento não o fazem ultrapassar um limite que ele considera justo para um cargo criado recentemente e próprio deste programa. É comum que a coordenação de área esteja sob a responsabilidade dos professores das disciplinas de menor carga horária. Logo, não é difícil que o professor de inglês assuma esse cargo para completar o cômputo de horas de trabalho.

Assim, eu acho que essa parte realmente chata de você ter que cobrar professor por demandas e convocar pra essas questões burocráticas assim de cobrança. Eu começo o processo de cobrança, quando eu vejo que eu não consigo mais, assim eu converso com ele [o coordenador pedagógico] e ele toma as rédeas, né? A gente tá vendo muito essa questão do diário eletrônico, só para colocar como exemplo. Então, ele coloca a cobrança lá “gente, nós estamos com 70% do diário preenchido e a gente precisa chegar a 80”. Aí, eu vou lá, ele me passa quem são os professores da minha área que estão com maior defasagem. Aí, eu converso pessoalmente com cada professor, depois eu pego o *feedback* dele porque quem tem o *feedback* do diário é ele. “Participante 6, Fulano foi para frente, Cíclo não mudou em nada”. Aí, eu disse “Pronto, você sabe que esse que não mudou em nada quem vai conversar é você”. Eu não converso. E, assim, eu me coloco muito assim com os meus colegas de área, eu me coloco muito como parceiro, né? Essa questão de “ah, porque você é coordenador de área”, e, assim, a gente teve discussões com a primeira coordenadora pedagógica, a gente teve discussões homéricas porque eu visualizo a coordenação de área

¹⁰ Na dinâmica do EMI em Sergipe, além dos componentes curriculares de suas formações e dos novos componentes adicionados ao modelo pedagógico, há a inclusão de uma nova função, inexistente na modalidade regular, a coordenação de área do conhecimento para que a delegação de ações seja mais bem controlada. Um professor por área de conhecimento - Linguagens, Matemática, Ciências Humanas e Ciências da Natureza (SERGIPE, 2016a).

como um cargo a mais porque não tá recebendo nada a mais por isso. Então, essas demandas burocráticas quem tem que assumir é o coordenador pedagógico. Então, assim, eu brigava muito por isso (PARTICIPANTE 6, 2022).

O discurso empresarial de responsabilização dos pares de modo a controlar o processo de maneira mais aproximada e, além disso, gestar uma ideia de integração em que todos os envolvidos importam e são reconhecidos para garantir uma adesão ao discurso por identificação. Assim, os participantes da equipe se mobilizam “voluntária e regularmente para estudar técnicas de melhoria do controle de qualidade e produtividade” (THOMPSON, 1991, p. 3). Observando a seguir o diálogo entre o participante 6 e uma representante do ICE narrado pelo primeiro, é perceptível como há a tentativa de moldar as subjetividades dos professores de inglês envolvidos no EMI de Sergipe ao definir o que é adequado e esperado por estes.

E quando o pessoal da secretaria [*Secretaria de Educação*] vem pra reclamar de alguma coisa, a gente diz “tá, beleza, velho, venha aqui resolver então” e pronto, eles não resolvem e a gente vive assim, em harmonia. Meu diretor ele dizia “Participante 6, você é muito chato”. Eu dizia “não, eu não sou chato, mas é porque o povo da SEDUC tem que escutar essas coisas”. Eu batia de frente. Porque chegava o pessoal do ICE. “Ah, porque vocês têm que fazer isso, porque vocês têm que fazer aquilo outro”, aí, no segundo ciclo [*segunda visita*], em que eles descem o cacete pra cima da gente. Eu disse:

- Velho, per aí, a senhora faz o que da vida?

- Ah, porque eu sou pedagoga.

- Per aí, pedagoga da onde?

- Ah, do ICE.

- A senhora trabalha dentro de uma escola?

- Não, mas é porque o instituto...

- Não, eu quero saber se a senhora trabalha?

- Ah, eu trabalhei...

- Há quanto tempo atrás?

- Há cinco anos atrás.

- Então não venha dizer que tem que fazer. Eu só escuto alguém que esteja aqui dentro, dentro do chão da escola, sabendo das demandas, sabendo dos problemas, sabendo do que é que a gente tá precisando, certo? (PARTICIPANTE 6, 2022).

Desterritorializando o conceito de esporte de combate – pensado por Bourdieu (2002) para o campo da Sociologia – que pressupõe desnaturalizar discursos hegemônicos que perpetuam velhas formas de poder, para daí surgir o novo conhecimento, as novas arenas de

luta, em uma ramificação política que estabelece cadeias e elos que abrem espaço para questionamentos mesmo em espaços que privilegiam a tradição, a narrativa do participante 6 é uma ilustração deste conceito.

Uma das características da Educação Menor de Gallo (2002) é o valor coletivo adquirido em todo ato do campo de atuação do professor militante. Para este aspecto, não é possível haver atos isolados que não impliquem no coletivo. As práticas dos professores militantes interferem rizomaticamente nas práticas de todos os envolvidos no fazer do EMI de Sergipe, sem a pretensão de atingir um fim ou uma unidade, pois cria sempre novas ligações, novas formas de pensar e agir na educação. A multiplicidade produzida pelos participantes desta pesquisa foge da singularidade homogeneizante e limitadora porque não impõe soluções para nenhum dos problemas apresentados pela lógica neoliberal reconhecidos no Programa Escola Educa Mais, mas, ao contrário, busca

concentrar-se naquilo que os homens fazem e na forma pela qual eles fazem é observar a liberdade de movimento e crítica que permite modificar as regras do jogo (FOUCAULT, 2010e, p. 1395 [2000, p. 349-50]). É isso o que o leva a se perguntar como, nas lutas e movimentos que se opõem aos poderes, não há apenas “resistência”, mas também invenção e, primeiramente, invenção de si como outro, quer dizer, subjetivação (LAVAL, 2020, p. 148).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto, longe de cristalizar as formas de existência dos professores de inglês do EMI de Sergipe expostas de maneira dicotômica, é importante ressaltar como o poder exercido pela lógica neoliberal não é caracterizado inteiramente se fundirmos apenas em seu viés repressivo (FOUCAULT, 2004). Como ele visa ao gerenciamento das subjetividades, não necessariamente destrói as relações, mas forma resistências na Educação Menor que, uma vez pondo à prova o sistema de subordinação do EMI de Sergipe, faz também o sistema se reinventar criativamente para a manutenção do *status quo*. Desse modo, o sujeito foucaultiano fluido, plástico e aberto não é apenas o professor de inglês do modelo integral, mas todos os envolvidos nas relações que por ele passem, pois precisam adequar-se para que a máquina em disputa cumpra seu papel de não estaticidade e incompletude.

Ainda que a competitividade enquanto modalidade de controle docente exista por estarmos expostos a uma lógica biopolítica neoliberal, tal relação não é dada sem enfrentamento. As ilustrações e análises de falas de participantes apontam que por mais que as subjetivações consonantes ao poder macropolítico sejam privilegiadas na dinâmica do modelo pedagógico e de gestão, são as agências de resistência que evidenciam a relatividade do sistema dominante, pois as realidades narradas apresentaram as convergências quanto às características do modelo do neoliberalismo pedagógico, mas, em adição, apresentaram a multiplicidade de subjetividades construídas e negociadas a partir dos contextos micropolíticos de cada unidade de ensino.

REFERÊNCIAS

- BECHI, D. “A responsabilização como mecanismo de empresariamento da educação superior”. In: FÁVERO, A. A.; TONIETO, C.; CONSALTÉR, E. (Org.) *Leitura sobre Educação e Neoliberalismo*, Curitiba: CRV, 2020, p. 177-195.
- BOURDIEU, P. *Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BOURDIEU, B. *A Sociologia é um esporte de combate*. Direção de Pierre Charles. Youtube, 2002. 1 documentário (2h20min). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=TIbAd2hwQms>>. Acesso em 29 de maio de 2022.
- CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault: Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Tradução Ingrid Müller Xavier, revisão técnica Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Tradução Mariana Echalar. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs*. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, v. 1, 2000.
- ENGUITA, M. F. “O discurso da qualidade e a qualidade do discurso”. In: GENTILI, P. A. A.; SILVA, T. T. (org.). *Neoliberalismo, qualidade total e educação: visões críticas*, 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 95-110.

FÁVERO, A. A.; TONIETO, C.; CONSALTÉR, E. “Eficácia ou proselitismo? A escola sob os ditames do gerencialismo empresarial”. In: FÁVERO, A. A.; TONIETO, C.; CONSALTÉR, E. (Org.) *Leitura sobre Educação e Neoliberalismo*. Curitiba: CRV, 2020, p. 27-40.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, M. “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”. In: *Ditos & Escritos V – Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. Tradução: Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2010.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves, 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. 23ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013b.

FREITAS, L. C. *A reforma empresarial da educação: nova direita, velhas ideias*. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

GADELHA, S. *Biopolítica, governamentalidade e educação: introdução e conexões, a partir de Michel Foucault*. 1. ed.; 2. reimp. Belo Horizonte; Autêntica Editora (Educação: Experiência e Sentido), 2016.

GALLO, S. Em torno de uma Educação menor. *Educação & Realidade*, 27(2), p. 169-178, jul/dez. 2002. Disponível em: <<https://www.seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/25926/15194>>. Acesso em 30 de abril de 2023.

LAVAL, C. *A escola não é uma empresa: O neoliberalismo em ataque ao ensino*. Tradução Mariana Echalar. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

LAVAL, C. *Foucault, Bourdieu e a questão neoliberal*. Tradução de Márcia Pereira Cunha, Nilton Ken Ota. São Paulo: Elefante, 2020.

LEITE, M. E. P. *Programa de Educação Integral na Paraíba: Uma análise da política educacional sob a égide da racionalidade neoliberal*. 141f. 2019. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019.

MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998.

NEGRI, A. *Exílio*. São Paulo: Iluminuras, 2001.

PECK, J.; THEODORE, N.; BRENNER, N. Mal-estar no pós-neoliberalismo. *Novos Estudos Cebrap*, n. 92, p. 59-78, 2012.

ROSENAU, P. V. *Public-private policy partnerships*. Cambridge, Mass.: MIT, 2000.

SAFATLE, V.; DUNKER, C.; SILVA JUNIOR, N. “Introdução”. In: SAFATLE, V.; DUNKER, C.; SILVA JUNIOR, N. da. (orgs.) *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. 1. ed.; 2. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2021, p. 9-13.

SERGIPE. *Documento Base do Plano Estadual de Educação*, 2015. Disponível em: <http://pne.mec.gov.br/images/pdf/Noticias/DOCUMENTO_BASE_DO_PLANO_ESTADUAL_DE_EDUCACAO_DE_SERGIPE.pdf>. Acesso em 28 de abril de 2023.

SERGIPE. *Escola Educa Mais – Plano Político-Pedagógico*, 2016a.

SERGIPE. *Escola Educa Mais – Plano de Ação*, 2016b.

SOUSA SANTOS, B. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos Estudos*, n. 79, p. 71-94, 2007.

STIVAL, M. L. “O sujeito do (Neo)liberalismo”. In: RESENDE, H. D. (Org.) *Michel Foucault: a arte neoliberal de governar e a educação*. São Paulo: Intermeios, 2018, p. 157-169.

TELES, G. C. N. S. *As identidades do professor de inglês no ensino médio integral em escolas públicas do Estado de Sergipe em tempos neoliberais*. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2023.

THOMPSON, P. *Círculas de Calidad – Como hacer que funcionen*. Bogotá: Norma, 1991.

ZACCHI, V. J. “Neoliberalismo, ensino de língua inglesa e o livro didático”. In: JORDÃO, C. M. (Org.) *A Linguística Aplicada no Brasil: rumos e passagens*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2016, p. 417-443.

CAPÍTULO VIII

REFLEXÕES SOBRE A FORMA(TA)ÇÃO DAS SUBJETIVIDADES DE TRABALHADORES/AS NO/PELO (NEO)LIBERALISMO

Luciana Aparecida Silva de Azeredo¹

Lucimara Moreira da Silva²

Ludmila de Vasconcelos Machado Guimarães³

Ruth Maria Rodrigues Garé⁴

RESUMO: O objetivo deste ensaio teórico é discutir sobre os impactos das mudanças econômicas e sociais e compreender suas articulações com a forma(ta)ção da subjetividade na sociedade pós-moderna. Para tanto, recorreremos às obras de Michel Foucault (1988, 1992, 1995, 2012, 2013), Han (2015, 2018, 2019) e Dardot e Laval (2016) e construímos esse ensaio em 3 seções, além da introdução: 1) (Neo)liberalismo e forma(ta)ção das subjetividades; 2) Desejo, sofrimento e adoecimento no/do trabalho; 3) Cuidado de si como forma de resistência. Tendo como fio condutor a problematização sobre como a lógica neoliberal transforma a sociedade e afeta as subjetividades, discutimos como essa realidade apresenta desafios significativos para a saúde mental do/a trabalhador(a). Ao mesmo tempo, entendemos o quão necessário é buscarmos resistir diante da exploração incessante da psique pelo neoliberalismo. Por fim, este ensaio é um convite para que o leitor busque refletir sobre a atualidade, entendida aqui como um processo descontínuo e paradigmático de naturalização dos micropoderes. Processos de resistência são possíveis e os caminhos do cuidado de si,

¹ Doutora em Educação, professora efetiva no Departamento de Linguagem e Tecnologia e no Programa de Pós-graduação em Educação Tecnológica do CEFET-MG – luciana.azeredo@cefetmg.br

² Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Estudos de Linguagens do CEFET-MG – lucmoreira@yahoo.com

³ Doutora em Administração, professora efetiva no Departamento de Ciências Sociais Aplicadas e no Programa de Pós-graduação em Administração do CEFET-MG – ludmila@cefetmg.br

⁴ Doutora e Pós-doutora em Educação, pesquisadora integrante de grupos de pesquisas em Educação com interface na Análise do Discurso e uso das ferramentas conceituais de Michel Foucault. proruthgare@yahoo.com.br

descritos por Foucault, apresentam, por um lado, uma possibilidade de desnaturalizar o *status quo*, de uma sociedade descuidante, e, ao mesmo tempo, a esperança de se vislumbrar modos de vida outros.

Palavras-chave: Neoliberalismo; Subjetividades; adoecimento no/do trabalho.

INTRODUÇÃO

O desenvolvimento do modo de produção capitalista e do modelo econômico do liberalismo e, hoje, do neoliberalismo marcam profundamente a forma(ta)ção da sociedade. Observa-se, na atualidade, uma tendência que induz pessoas e governos a se organizarem como uma empresa, orientadas ao lucro crescente, produzindo uma sociedade com características específicas e diferentes das de até então (DARDOT; LAVAL, 2016) e, como somos produto do processo de socialização, também se notam alterações em nossa subjetividade, advindas dessa lógica empresarial.

Vivemos a era dos excessos, com consequências diferentes das que usualmente poderíamos conceber antes da globalização e da revolução tecnológica. Há um torpor, um cansaço que não impede a realização das inúmeras atividades, pelo contrário, há uma naturalização do estresse, do cansaço, da depressão etc. e, cada vez, se busca produzir mais. (HAN, 2015).

O intuito deste ensaio teórico é discutir sobre as mudanças econômicas e sociais e suas articulações com a forma(ta)ção das subjetividades a partir de Michel Foucault (1988, 1992, 1995, 2010 e 2013) e de outros autores, como Han (2015, 2018, 2019) e Dardot e Laval (2016). Para tal organizamos este ensaio-reflexão em 3 seções, além desta introdução: 1) (Neo)liberalismo e forma(ta)ção das subjetividades; 2) Desejo, sofrimento e adoecimento no/do trabalho; 3) Cuidado de si como forma de resistência.

NEOLIBERALISMO E FORMA(TA)ÇÃO DAS SUBJETIVIDADES

As pesquisas realizadas por Michel Foucault (1992) partem do questionamento de como os seres humanos tornam-se sujeitos, tendo o próprio Foucault, em entrevista, intitulada *O sujeito e o poder*, alegado que seu objetivo de trabalho não tinha sido “analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise [...] [, mas] criar uma

história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos.” (FOUCAULT, 1995, p. 231).

Importante mencionar que as análises de Foucault sobre o neoliberalismo têm suas limitações, em especial, porque tendo falecido em 1984, o autor não vivenciou os desdobramentos e o acirramento da racionalidade neoliberal, por isso, faz-se importante recorrer a autores contemporâneos com Dardot, Laval e Han, que partem das análises empreendidas por Foucault e procuram diagnosticar o momento atual. A este respeito, Eduardo Jardim (2013, p. 7), no prefácio à quarta edição de “A verdade e as formas jurídicas”, conferências proferidas por Foucault no Brasil em 1973, ressalta que Foucault não chegou a vivenciar a segunda onda de mudanças políticas, iniciada aproximadamente no início dos anos 1990, na qual houve a “incorporação pelo sistema político, da maior parte das reivindicações das décadas anteriores que, com isso, perderam sua força de contestação”, em outras palavras, foram cooptadas em prol da condução das condutas.

Foucault ocupou-se do funcionamento do poder em determinados momentos socio-históricos e em como o poder ou, melhor dito, os micropoderes, as relações de saber-poder incidem nos corpos e nas mentes dos sujeitos. Para o autor, as relações de poder, imbricadas com o saber, são um conjunto de práticas que agem sobre um campo de possibilidade de ações do sujeito, induzindo, separando, facilitando, dificultando, impedindo, motivando determinadas condutas, aquelas demandadas pelo contexto sócio-histórico. Além disso, é importante salientar que, enquanto no Marxismo há um poder dominante e uma classe dominada, Foucault, embora não descarte situações de dominação, advoga a existência de micropoderes, que todos exercem e que sobre todos são exercidos, em diversas instâncias sociais, como a família, a escola, a religião entre outros e, com isso, expandindo o conceito de política para além do estritamente relativo ao Estado, ao governo.

E se há micropoderes, há também microrresistências, ou seja, as estratégias de resistência são inerentes às relações de poder: “onde há poder há resistência” (FOUCAULT, 1988, p. 91). Assim como o poder está em toda parte, o mesmo ocorre com as resistências, logo, ambos estão imbricados, pois, “tanto a resistência funda as relações de poder, quanto ela é, às vezes, o resultado dessas relações” (REVEL,

2005, p. 74). Entende-se por estratégias de resistência “a possibilidade de criar espaços de lutas e de agenciar possibilidades de transformação” (REVEL, 2005, p. 74), de lutar contra as formas de subjetivação às quais estamos sujeitos.

Ainda sobre as relações de poder, Foucault (1995, p. 235) propõe a investigação das formas de resistência e, geralmente, pode-se dizer que existem, isoladas ou misturadas, três tipos de lutas:

contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa); contra as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que eles produzem; ou contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão).

Para Foucault, o poder encontra-se disperso por toda parte: ele está presente nos discursos das ciências, nas várias instituições e até na organização familiar, sendo exercido de maneira polimorfa ou polivalente. É, ao mesmo tempo, econômico, político, judiciário e epistemológico e, suas várias formas, por vezes sutis, organizam o tempo e administram os corpos dos indivíduos para assegurar o sucesso da exploração. A este respeito, Machado (1992, p. XX) descreve que a ação sobre o corpo, o adestramento do comportamento, a normalização do prazer e a interpretação do discurso fazem surgir uma “figura singular, individualizada – o homem – como produção do poder. Mas também, e ao mesmo tempo, como objeto de saber”.

Ademais, Han (2018, p. 25, grifos do autor), argumenta que o poder não se limita a exigir a obediência ou quebrar resistências, e que “está precisamente onde não é posto em evidência. Quanto maior é o poder, *mais silenciosamente* atua” e, assim, o regime neoliberal, utilizando-se de técnicas sutis, conforma o sujeito submisso, que, muitas vezes, não é consciente da sua submissão, e ainda acredita se livre.

Cabe ainda apontar que Foucault procurou desnaturalizar e reconstruir conceitos clássicos e práticas cotidianas comuns, que, por serem tão normalizados, acabam por mascarar as relações de poder-saber inerentes a toda ação humana, optando, ao abordar a problemática do governo pela criação e adoção do neologismo “governamentalidade”, junção de “governar” e de “mentalidade”, para enfatizar “a interdependência entre o exercício do governo (práticas) e as mentalidades que sustentam tais

práticas” (FIMYAR, 2009, p. 38). Isso é: governamentalidade “identifica a relação entre o governo do Estado (política) e o governo do eu (moralidade), a construção do sujeito (genealogia do sujeito) com a formação do estado (genealogia do Estado)” (FIMYAR, 2009, p. 38). Ou ainda, “os estudos de governamentalidade examinam também as relações entre as formas e as racionalidades de poder e os processos de subjetivação – formação de sujeitos/cidadãos governáveis – e a subjetificação – formação da existência individual” (FIMYAR, 2009, p. 37).

Ampliando a discussão sobre poder, Han (2019, p. 16) apresenta a eficiência do poder orgânico sobre o causal, aquele que não impele o sujeito a escolher, mas que está introyetado em suas ações. Para o autor, para chegar ao poder absoluto, alcançado quando liberdade e coerção coincidirem, não se deve utilizar a violência, mas a liberdade do outro. Trata-se do funcionamento da nova razão do mundo, como Dardot e Laval (2016) denominam o neoliberalismo, que conduz as condutas, ou seja, nos constituímos/somos constituídos onde, quando e de formas que menos esperamos.

A “nova” racionalidade neoliberal, que surgiu a partir dos anos 1980 em resposta à crise econômica e social, influenciou as relações de trabalho, sobre as quais falaremos na próxima seção. Conforme Han (2018, p. 40), o corpo deixa de ser a figura central como força produtiva, como preconizado na sociedade disciplinar biopolítica, passando à otimização de processos psíquicos e mentais para o aumento da produtividade, marcando a virada para a psicopolítica. “O corpo dócil” proposto por Foucault já não tem lugar no processo de produção”, uma vez que o regime neoliberal de dominação apropria-se das tecnologias do eu, que são formas muito mais eficientes de dominação e exploração.

O sujeito neoliberal de desempenho como *empresário de si mesmo* explora-se voluntária e apaixonadamente. Fazer de si uma obra de arte é uma aparência bela e enganosa que o regime neoliberal mantém para explorá-lo por inteiro. A técnica de poder do regime neoliberal assume uma forma sutil. Não se apodera do indivíduo de forma direta. Em vez disso, garante que o indivíduo, por si só, aja sobre si mesmo de forma que reproduza o contexto de dominação dentro de si e o interprete como liberdade. Aqui coincidem a otimização de si e a submissão, a liberdade e a exploração. Esse estreitamento entre liberdade e exploração na forma de exploração de si escapa ao pensamento de Foucault (HAN, 2018, p. 44).

A racionalidade neoliberal utiliza as emoções como um dos recursos para obter mais produtividade e desempenho, diferentemente da racionalidade da sociedade disciplinar, atrelada ao liberalismo clássico, que atinge seu limite a partir de um determinado *quantum* de produção, já que atua de forma rígida e inflexível, sendo sua racionalidade calcada na objetividade, na universalidade e na estabilidade. Por outro lado, na racionalidade neoliberal, a emoção, associada ao sentimento de liberdade, está atrelada ao livre desdobramento individual, sendo subjetiva, situacional e volátil. “Ser livre significa deixar as emoções correrem livres” e o capitalismo das emoções faz uso dessa liberdade (HAN, 2018, p. 65).

Como a economia neoliberal reduz cada vez mais a continuidade, fomentando a instabilidade, permite impulsionar a transformação emotiva do processo de produção. “No lugar do *management racional*, surge o *management emotivo*. O *manager* atual se despede do princípio do agir racional e se parece cada vez mais com um *treinador motivacional*, sendo que “a motivação está ligada à emoção” (HAN, 2018, p. 67, grifos do autor). Daí, decorre, entre outros, o surto de aconselhamento, hoje, chamado *coaching*, já sinalizado no final da década de 1990 pelo sociólogo Bauman, surto este destinado a “servir diretamente às escolhas dos consumidores, supostamente experientes, tendo em vista, antes, o treinamento de ‘consumidores perfeitos’, o desenvolvimento até o auge das aptidões exigidas pela vida do consumidor e selecionador” (BAUMAN, 1998, p. 225), ou seja, daqueles que procuram, a todo custo, ter experiências sempre novas e acumular sensações diferentes.

Conforme Dardot e Laval (2016), para fortalecer ainda mais o capitalismo, governo e empresas começaram a implementar duas técnicas:

- 1) O governo trabalha com a suposta liberdade de escolha dos indivíduos. A finalidade aqui é fazer com que cada indivíduo pense que não há outra forma de realidade senão ganhar pela melhor escolha, valorizando assim seu capital individual em um universo, no qual a regra geral é a acumulação. Vale mencionar que esta lógica empresarial, da competição, da meritocracia, da auditoria também nos constitui enquanto pesquisadores, docentes e discentes.

- 2) A expansão da lógica de mercado e a decorrente implementação da gestão neoliberal nas empresas, influenciam a organização e os/as

trabalhadores/as a buscarem resultados cada vez maiores. Sistemas de estímulos e punições têm sido criados para fazer com que os/as trabalhadores/as atinjam ou superem as metas de valor acionário da empresa. Assim toda uma lógica voltada para o valor acionário tomou forma em “técnicas contábeis e avaliativas da gestão da mão de obra cujo princípio consiste em fazer de cada assalariado uma espécie de ‘centro de lucro individual’” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 226).

Este é o princípio da gestão que objetiva conduzir o/a trabalhador(a) a interiorizar as coerções exercidas pela empresa em prol da rentabilidade financeira e, ao mesmo tempo, introjetar também nos/as colaboradores/as as novas normas de eficiência produtiva e desempenho individual, fazendo com que sintam que estão trabalhando por/para si mesmo, investindo em seu capital humano, sempre visando um produzir mais, em busca de um suposto gozo total, falta esta constitutiva, já apontada pelos estudos freudolacanianos, de que a racionalidade se apropria para mobilizar “nossos” interesses, a qual nunca pode de fato ser preenchida, pois há sempre uma nova meta a alcançar, um novo produto a adquirir, outro curso de aperfeiçoamento a fazer, entre outros.

As técnicas empregadas pela racionalidade neoliberal para conduzir as condutas, de acordo com Dardot e Laval (2016), levam o sujeito a pressupor que deve traduzir contabilmente suas ações, monetizar suas escolhas e avaliá-las através de indicadores comparativos (inseridos pelo governo e pela empresa), sendo o próprio sujeito responsável por suas recompensas e punições, e também pelas recompensas e punições do governo e da empresa. Trata-se de autorresponsabilização do sujeito, o que desonera o Estado de muitas de suas responsabilidades como, por exemplo, as para com a saúde e a educação. Segundo os autores, tudo e todos têm um valor intrínseco e cabe ao sujeito a gestão, cada vez mais lucrativa, desses relacionamentos. O que era criticado no modo de produção capitalista parece ter se tornado um modo de (re)produção social.

A este respeito, Bauman (1998) alerta para o fato de que o único modelo que parece existir é o de “apoderar-se de mais, e não existem normas, exceto o imperativo de saber aproveitar bem as cartas de que se dispõe” (BAUMAN, 1998, p. 57). E os consumidores falhos? “Aqueles cujos meios não estão à altura dos desejos, e aqueles que se recusaram a oportunidade de vencer [...] são exatamente a

encarnação dos ‘demônios interiores’ peculiares à vida do consumidor” (BAUMAN, 1998, p. 57). Em outras palavras, a tal radical liberdade do mercado levou ao progressivo dismantelamento do estado de bem-estar social.

Ademais, segundo Gaulejac (2007), no universo da competição generalizada, não basta mais ser rentável, mas estar à frente de todas as outras pessoas. Não se trata mais de ser produtivo, mas de eliminar os concorrentes. Com a banalização da competição como modelo de relações sociais, foi criada uma sociedade que simula um terreno de jogo, naturalizando-se a ideia de guerra econômica. Nesse contexto, o sujeito-trabalhador se entende e se gere como empresário de si, aquele que investe em si mesmo, que acredita fazer escolhas por/para si, que se autogoverna na busca pela satisfação e pelo sucesso pessoais.

Na sequência, abordaremos a sutil conduta das condutas pela mobilização dos desejos dos/nos sujeitos, pela atuação na falta que nos constitui. Antes, vale destacar que a chamada terceira fase foucaultiana tem pontos de convergência com a Psicanálise, em especial, a de base freudo-lacaniana, embora o próprio Foucault nunca o tenha explicitamente admitido (BIRMAN, 2000).

Importante mencionar que a interlocução na obra de Foucault, que não se dá apenas com a Psicanálise, mas também com outros saberes, outras formações discursivas, incluindo as não-científicas, às vezes, de forma velada, outras, de forma escancarada, “transformou-se em parte integrante da renovação do trabalho filosófico que [Foucault] se propunha realizar” (BIRMAN, 2000, p. 27). Nessa esteira interlocutiva, na seção seguinte, continuamos o diálogo com o filósofo coreano Han e trazemos autores que discutem temas relativos ao trabalho, às relações de trabalho, ao/a trabalhador(a), na interface com questões relativas à Psicanálise.

DESEJO, SOFRIMENTO E ADOECIMENTO NO/DO TRABALHO

Observa-se, no século XXI, o aumento das doenças neuronais, como depressão, transtorno de personalidade limítrofe (TPL), transtorno de déficit de atenção com síndrome de hiperatividade (TDAH), ou a síndrome de *Burnout* (SB). “No capitalismo financeiro atual, os valores são radicalmente eliminados” (HAN, 2018, p. 46),

introduzindo a era do esgotamento, por meio da exploração da psique. Eis o que procuraremos discutir brevemente nesta seção, focando em especial o mundo empresarial, sem perder de vista que: 1) a lógica empresarial permeia a sociedade de modo geral, nosso cotidiano na família, nas instituições de ensino etc.; 2) que as barreiras entre o profissional e o pessoal são tênues e essas faces de nossas vidas, juntamente a outras, como a familiar, estão imbricadas.

Atualmente, há a promessa de infinidade para os desejos⁵ e para as conquistas e um repúdio, um medo dos fracassos. A crescente individualização da sociedade fomenta a “autonomia”, incentivando os indivíduos a priorizar seus “próprios” desejos, em especial os de carreira e de ascensão nas organizações. Por outro lado, as empresas assistiram à ampliação do seu poder “ancorada em uma dupla raiz: na dependência econômica dos indivíduos e, mais revelador, em sua dependência psíquica e social” (BENDASSOLINI, 2007, p. 11), sendo as empresas tidas como lugares de pertencimento e espaços de convívio, nos quais os sujeitos são colaboradores, não mais funcionários ou empregados.

Para Gaulejac (2007), o desejo é ressaltado a todo o momento, seja pela busca do sucesso, pelo gosto do desafio ou por reconhecimento e meritocracia. O desejo é exaltado por um ideal do ego, tornando-se um lugar de realização de si mesmo. “Então, o discurso gerencial é um discurso do princípio do prazer” (BENDASSOLINI, 2007, p. 15). A organização sabe que em cada ser humano existe uma angústia original derivada das primeiras interações com os pais e que conduz à necessidade de ser protegido. Quando ela se apresenta como mantenedora, fornece a cada sujeito os elementos de segurança que podem saciar seu desejo de completude, exigindo em troca seu dinamismo e sua submissão. Ao fazer isso, ela tende a infantilizá-lo (ENRIQUEZ, 2002), ou em termos foucaultianos, a conduzir sua conduta de forma subreptícia.

O modelo atual de organização funciona, conforme Enriquez (2002), no interior de um campo passional e pulsional, que leva o

⁵ Desejo aqui entendido como “uma intenção de reencontrar os *signos* das primeiras experiências de satisfação da infância, [que] reenvia a um passado e a uma história individual. [...] Se inscreve em primeiro lugar no passado e naquilo que não é atual; em segundo lugar no fictício, no ilusório e no fantasmático; em terceiro lugar no individual e no subjetivo. [...] É evocado em outras formações além dos comportamentos. [...] Ele está presente no fantasma, no sonho, nos sintomas psiconeuróticos [...]” (DEJOURS; ABDOUCHELI, 2015, pp. 36-37).

sujeito a assumir o sucesso ou fracasso das empresas na busca de suas metas idealizadas. Para evitar o fracasso, que geraria vergonha e culpa, cria-se uma busca exacerbada e angustiante pelo resultado. Segundo Dejours (1998), a exploração do sofrimento faz surgir uma agressividade reativa que, quando canalizada para o trabalho, faz aumentar a produtividade. Porém, dependendo do nível de agressividade, das características ambientais e do desenvolvimento da estrutura psíquica de cada um, as pessoas podem reagir de forma adversa, voltando a agressividade contra si mesmas.

O indivíduo sente-se preso a um ciclo de dependência psíquica característica de laços amorosos: projeção, introjeção, idealização, prazer e angústia. Os conflitos advindos desse ciclo podem desdobrar-se em insegurança, depressões nervosas, esgotamento profissional e perturbações psicossomáticas. Trata-se de uma forma poder difícil de ser contestada, uma vez que opera na interioridade (GAULEJAC, 2007) e da qual nem sempre se está “consciente”.

A satisfação e o sofrimento pertinentes à busca incessante de alto desempenho imposto pelas empresas foram expressos por Gaulejac (2007, p. 192) através da comparação da cultura do alto desempenho a Janus⁶, com “uma face brilhante do lado da eficácia e outra sombria do lado das consequências para aqueles que tiverem dificuldade para a ele se adaptar, ou que dele são excluídos”.

Verifica-se que o sofrimento, pertinente ao ambiente competitivo e ao fomento constante ao alto desempenho podem culminar no adoecimento psíquico do sujeito. Gaulejac (2007, p. 218) descreve em sua obra, de forma sucinta, três sintomas: 1) a *depressão*, que se tenta disfarçar para não macular a imagem da boa forma, o que não deixa de levar o sujeito a um mal-estar difuso, um sentimento de lassidão, seguido da impressão de não aguentar a rotina; 2) o *esgotamento profissional*, que apresenta sintomas parecidos aos da depressão, vindos do esforço demasiado para atingir um fim irrealizável, e que caminha junto com o superinvestimento no trabalho. “Psiquiatras recebem cada vez mais pacientes “drogados por sua atividade profissional”, desenvolvendo uma

⁶ Nas mitologias romana e etrusca, Jano (do latim *Janus* ou *Ianus*), deus da transformação, era uma divindade com duas cabeças, uma voltada para o futuro e outra para o passado. Era uma espécie de porteiro celestial, de mediador das preces humanas aos deuses. O primeiro mês do ano, janeiro, é inspirado nessa divindade, por ser considerado o deus dos princípios.

relação de dependência com o trabalho com as mesmas características da dependência química; 3) o *hiperativismo*, que tem, primeiramente, efeitos psicoestimulantes, seguidos pela “impossibilidade de descontrair, a necessidade incoercível da atividade, a dor de cabeça dos fins de semana, a angústia das férias, o enfraquecimento das capacidades criativas” (GHIHO-BAILLY; GUILLET, 1996 *apud* GAULEJAC, 2007, p. 219). Tais sintomas são naturalizados, passam a fazer parte da rotina do/a trabalhador(a), sem que este/a (se)questione se haveria outra forma de se trabalhar, de viver. Daí decorre a importância de desnaturalizar, de problematizar a racionalidade neoliberal e suas formas de conduzir as condutas, de produzir os sujeitos dos quais precisa, no caso deste ensaio, no âmbito empresarial.

No capitalismo financeiro atual, no qual os valores são radicalmente eliminados, explora-se a psique de variadas formas. Para Han (2018, p. 46), até mesmo a autoajuda, denominada na literatura americana como *healing* (curativa, em português), “designa a otimização pessoal, curando terapeuticamente qualquer fraqueza funcional ou bloqueio mental em nome da eficiência e do desempenho”. Portanto, a otimização pessoal permanente, que vai de encontro com a otimização do sistema, é destrutiva e pode conduzir a um colapso mental, revelando-se como uma autoexploração.

Essa otimização pessoal disseminada pela racionalidade neoliberal, por vezes, desenvolve características religiosas e até fanáticas, representando uma nova forma de subjetivação. O trabalho interminável no eu assemelha-se ao exame de si protestante, porém “em vez do pecado, procura-se por pensamentos negativos. O eu luta uma vez mais contra si mesmo como se lutasse contra um inimigo” (HAN, 2018, p. 46). Contudo, o sujeito não se submete por inteiro aos ditames da positividade. Sem a negatividade, a vida se esvai até a morte, é ela que mantém viva a vida. Ademais, a dor contribui na construção da experiência.

Ainda conforme Han (2018, p. 48), a psicopolítica neoliberal e sua indústria da consciência destroem a alma humana, já que não é uma máquina positiva. O sujeito do regime neoliberal perece com o imperativo da otimização de si, ou seja, ele morre da obrigação de produzir cada vez mais desempenho. “A cura se torna assassinato”. A sociedade do cansaço desdobra-se numa sociedade do *dopping*, reduzindo a vitalidade de um fenômeno complexo a uma função vital e

um desempenho vital. Em contrapartida, a sociedade do desempenho gera cansaço e esgotamento excessivos. Esses estados psíquicos são causados pelo excesso de positividade, e “o excesso da elevação do desempenho leva a um infarto da alma” (HAN, 2015, p. 70).

O advento e desenvolvimento do capitalismo fez surgir uma nova racionalidade, liberal, que posteriormente passou por transformações - a neoliberal, em resposta ao ambiente no qual as pessoas estavam inseridas, fazendo emergir um novo sujeito com características peculiares. A seguir, abordaremos a experiência, o cuidado de si, este como uma possibilidade de resistência frente a essa racionalidade neoliberal descuidante.

CUIDADO DE SI COMO FORMA DE RESISTÊNCIA

Observamos ao longo do texto que os desdobramentos da psicopolítica e as novas formas de exercício de poder, como descritos por Han (2015, 2018), podem apontar um novo horizonte de compreensão para os fenômenos atuais, ao demonstrar como o excesso de positividade, sem o esvaziamento da negatividade, está conduzindo não só o/a trabalhador(a), mas toda a sociedade ao *dopping* e ao esgotamento sem precedentes.

Han (2018, p. 106, grifos do autor) aponta caminhos para uma nova postura perante o cenário atual. Uma vez que “ser sujeito significa estar submetido”, é a experiência que pode nos arrancar de sua sujeição. A experiência é a contraposição “à psicopolítica neoliberal da *vivência* ou da *emoção*, que envolve o sujeito de maneira ainda mais profunda em sua subjugação”. Trata-se de acontecimentos que apresentam rupturas e/ou descontinuidades que abrem novos espaços para a verdadeira liberdade. Acontecimento que traz à baila

[...] um fora que rompe o sujeito e arranca-o de sua sujeição. Os acontecimentos apresentam rupturas e descontinuidades que abrem novos espaços de liberdade. Seguindo Nietzsche, Foucault adere àquela ideia de história que deixa «o acontecimento aparecer em sua singularidade radical». Por «acontecimento», Foucault entende «a inversão de uma relação de forças», a «queda de um poder, a reconfiguração de uma fala e seu uso contra o falante anterior». No acontecimento subitamente se fala outra língua. Há uma quebra da certeza dominante que invoca uma constelação do ser completamente diferente. Os acontecimentos são viradas nas quais se realiza uma inversão, uma subversão da dominação. Um acontecimento dá lugar a algo que faltava no estado anterior. (HAN, 2018, pp. 105-106)

Portanto, se a psicopolítica neoliberal é a “técnica de dominação que estabiliza e mantém o sistema dominante através da programação e do controle psicológicos”, a arte de viver, com a prática de liberdade, deve se pautar na despsicologização, para dismantelar a psicopolítica como meio de submissão. “O sujeito é despsicologizado, esvaziado, para que se torne livre para aquela forma de vida que ainda não tem nome” (HAN, 2018, 107).

Já Foucault (2010) sinaliza o cuidado de si, indissociável do cuidado com o outro, como possível brecha para resistência. Para o autor, o cuidado de si envolve: 1) *uma atitude* para consigo mesmo, para com os outros ao seu redor e para com o mundo no qual se está inserido; 2) *uma conversão do olhar*, do exterior, dos outros e do mundo para o interior, para si mesmo, o que requer exercício e meditação; 3) *ações exercidas de si para consigo*, nas quais “nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos” (FOUCAULT, 2010, p. 12). Trata-se de uma prática a ser realizada ao longo de toda a vida, entre cujas funções se destacam: 1) *crítica*: desaprender (de-discere) os maus hábitos e falsas opiniões recebidos etc.; 2) *de luta*: combater durante toda a vida, luta para o qual se deve equipar o indivíduo com armas e coragem; 3) *curativa e terapêutica*: curar as doenças (*pathos*) da alma.

Nessa direção, Ball (2016) menciona que a luta começa pela relação consigo mesmo, no pensar(-se) diferente, uma forma socrática de autoexame, uma atividade de (re)fazer artesanalmente a relação consigo mesmo e com os outros dentro das restrições que nos são impostas, um trabalho tanto crítico, pois envolve desestabilizar formas habituais de fazer e de ser; quanto positivo, abrindo espaços nos quais é possível ser diferente. Ball (2016) salienta que não se trata de meramente negar ou resistir à verdade, ao poder, à riqueza, mas, sim, de tentar articulá-los e/ou de dispor deles de outra forma, ou seja, o processo de autotransformação exige engajamento na busca pela formação de uma arte de trabalhar, foco deste ensaio, e de viver.

Ball (2016) define tal atitude como espiritualidade política, uma vontade de descobrir uma nova forma de governar a si próprio por meio de uma forma diferente de separar verdadeiro e falso, o que implica entender o presente como um projeto com fim aberto e a liberdade como um processo de luta. Trata-se de pensar em como resistir ao poder e também em como se conduzir sob tais regras, ou,

ainda, onde estamos e o que fazemos hoje, neste momento, enfim, ter a ética como prática. Porém, esse processo envolve riscos, o de tensões e contradições que constituem a subjetividade, o que pode, conforme o autor, tornar-nos até irreconhecíveis para nós mesmos e para os demais, pode levar-nos a um outro, o da censura, pelo receio do ridículo ou da marginalização. A questão seria, então, a de gerir o mal-estar provocado não só pelos ismos (neoliberalismo, capitalismo), mas também aquele gerado por esse processo de autotransformação constante, contínuo e necessário, no qual o sujeito nunca é o mesmo; é, sobretudo, sempre um incessante vir a ser.

A este respeito, Ortega (1999, p. 24), em consonância com Ball (2016), fala de uma política espiritual, ou seja,

da elaboração de uma relação não normatizada (nem normatizável) consigo como alternativa às estratégias de subjetivação do poder disciplinar moderno e do biopoder – subjetividade como decisão ético-estética, como cuidado de si, e não como objeto de um poder “des-cuidante”. O indivíduo possui a capacidade de efetuar determinadas operações sobre si para se transformar e constituir para si uma forma desejada de existência (Foucault denomina este processo *ascese* ou *tecnologias de si*). [...] A relação consigo oferece uma alternativa a Foucault, uma forma de resistência diante do poder moderno. A ascese representa uma arma, uma possibilidade de “se equipar”. A política, entendida nestes termos, é uma *política espiritual*, uma *revolução da alma*.

Em suma, o cuidado de si é concebido por Foucault como “o ponto de resistência preferencial e útil contra o poder político, e localiza o objetivo político no fomento de *novas formas e subjetividade*” (ORTEGA, 1999, p. 153, grifo do autor). Porém, cabe ter em mente, como reflete Coracini (2008), na A-present-ação do livro “Escritura de si e identidade: o sujeito-professor- em formação” de Eckert-Hoff (2008), que não é possível mudar-se inteiramente e igualmente impossível fazê-lo em pouco tempo. “Não se muda totalmente nunca, ou melhor, estamos mudando sempre, mas não conseguimos apagar a história que nos constitui; somos o mesmo e o diferente, a cada momento e sempre” (CORACINI, 2008, p. 13). Dito de outro modo, os caminhos do cuidado de si, como entendidos por Foucault, são da ordem da incerteza, da incompletude, dos questionamentos constantes, repleto de quedas e recomeços. Ainda assim, parece-nos necessário trilhá-los no intuito de desnaturalizar nosso *status quo*, em uma sociedade descuidante, e vislumbrar modos de vida outros.

Para encerrar, sem pretensão alguma dar esta reflexão por concluída, salientamos que nosso intuito neste ensaio foi problematizar as condições de trabalho no contexto contemporâneo: contexto este repleto de mal-estares e de indagações sobre como cuidar de si, como cuidar do outro sem descuidar-se; um mundo de apatia e hiperatividade, de excessos e frustração, como aponta Matos (2008); tempo de exaustão que, ao contrário do simples cansaço, não possibilita o exercício do pensamento e da imaginação, apenas uma hiperatividade vazia e destrutiva; tempo patológico, cujo “vazio de significado tem o stress como ideal” (MATOS, 2008, p. 462), no qual há “um encolhimento do “espaço para experiências” na vida social e de liberdade” (MATOS, 2008, p. 456).

Portanto, faz-se necessário “produzir e mediar certas formas de subjetivação nas quais se estabeleceria e se modificaria a “experiência” que a pessoa tem de si mesma” (LARROSSA, 2011, p. 51), experiências de si das quais o sujeito sai transformado, nas quais possa haver um despreendimento de si.

REFERÊNCIAS

- BALL, S. J. Subjectivity as a site of struggle: refusing neoliberalism? *British Journal of Sociology of Education*, 37:8, p. 1129-1146, 2016.
- BAUMAN, Z. *O mal-estar da Pós-modernidade*. Trad. GAMA, M.; GAMA, C. M. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BENDASSOLINI, Pedro. F. O mal-estar na sociedade de gestão – e a tentativa de gestão do mal-estar. In: GAULEJAC, Vincent. *A gestão como doença social*. Aparecida: Ideias & Letras, 2007.
- BIRMAN, J. *Entre cuidado e saber de si: sobre Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- DARDOT, Pierre. LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DEJOURS, C; ABDOUCHELI, E. JAYET, C. *Psicodinâmica do Trabalho*, contribuições da Escola Dejouriana à análise da relação prazer, sofrimento e trabalho. Trad. Maria Irene Stocco Betiol. São Paulo: Atlas, 2015.
- DEJOURS, Christophe. *A loucura do trabalho: estudo de psicopatologia do trabalho*. São Paulo: Cortez, 1998.

ECKERT-HOFF, B. M, *Escrituras de si e identidade: O sujeito professor em formação*. Campinas: Mercados das Letras, 2008.

ENRIQUEZ, Eugène. O indivíduo preso na armadilha da estrutura estratégica. In: MOTTA, Fernando. FREITAS, Maria Ester. *Vida psíquica e organização*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

FIMYAR, O. Governamentalidade como ferramenta conceitual na pesquisa de políticas educacionais. *Educação & Realidade*, v. 34, n. 2, mai./ago. 2009.

FOUCAULT, Michael. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

FOUCAULT, Michael. O sujeito e o poder. In: RABINOW, Paul. DREYFUS, Hubert. *Michael Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e a hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, Michel. A verdade e as formas jurídicas. Trad. Eduardo Jardim e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*. 3ª ed., Trad. Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

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

GAULEJAC, Vincent. *A gestão como doença social*. Aparecida: Ideias & Letras, 2007.

HAN, Byung-Chul. *O que é poder?* Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica – o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Belo Horizonte: Editora Âyné, 2018.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

LARROSA, J. Tecnologias do Eu e Educação. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). *O sujeito da educação: estudos foucaultianos*. 8. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. P. 35-86.

MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michael. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

MATOS, O. O mal-estar na contemporaneidade: performance e tempo. *Revista do Serviço Público*, Brasília, v. 59, n. 4, p. 455-468, 2008.

ORTEGA, F. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

REVEL, J. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. Trad. Carlos Piovezani Filho; Nilton Milanez. São Carlos: Claraluz, 2005.

PARTE IV: RESISTÊNCIAS

CAPÍTULO IX

A CORAGEM PARA TRANSVALORAR

Andrea Maria Mello¹

RESUMO: Este artigo expõe as principais características dos primeiros integrantes do movimento filosófico cínico, que surgiu na Grécia entre os sécs. V e IV a.C., com a finalidade de mostrar a relevância da relação entre a recepção do cinismo feita por Michel Foucault no curso de 1984 intitulado *A Coragem da Verdade* e o projeto de transvaloração nietzschiano.

Palavras-chaves: cinismo; Foucault; transvaloração

INTRODUÇÃO

Quanto à ética grega da dominação ativa de si e dos outros, por sua vez, Foucault está longe de maravilhar-se com ela. Ela se assenta nos critérios da superioridade social, do desprezo pelo outro, da não –reciprocidade, da dissimetria [...]. Podemos, pelo menos, encontrar aí uma indicação para compreender também por que Foucault logo se empenhara no estudo do pensamento cínico. [...]. Recurso último aos cínicos? É como se, diante das aporias de uma ética da excelência ou de uma moral obrigatória para todos, Foucault acabasse por pensar que, no fundo, só pode haver ética legítima se for a da provocação e do escândalo político: ela se torna então, como o recurso dissonante dos cínicos, o princípio de inquietação da moral, aquilo que a perturba (retorno à lição socrática. (GROS, 2004, p. 645)

Devido às difíceis condições de acesso às fontes mais antigas sobre o cinismo, inicialmente Foucault apresentou muito mais fontes que se dirigiam ao cinismo da época imperial, ficando um tanto quanto descompassado em relação ao primeiro cinismo, que tem como figuras de maior evidência Antístenes, Diógenes, Crates e Hiparquia. Outra dificuldade, é que nessas fontes do período imperial, além de Dion Crisóstomo, quem falava dos cínicos não eram eles mesmos cínicos. Esse foi o caso de Sêneca e Epiteto, que se intitulavam estóicos; Luciano que era um escritor satírico e Juliano, que se dizia mais um

¹ Doutora em Filosofia pela PUC/RJ. E-mail: mariamello.andrea@gmail.com

platônico da linhagem de Jamblico. No curso de 1984, intitulado *A Coragem da Verdade*, curso tal em que Foucault detém-se sobre o cinismo primevo, o filósofo francês ainda não tinha tantos instrumentos de trabalho e o acesso às fontes antigas continuou difícil. As obras disponíveis, já estavam em parte defasadas. Foucault teve acesso às obras de Dudley (1937) e Sayre (1938) e à tradução dos fragmentos e testemunhos dos cínicos feita por Léonce Paquet em 1975. Contudo, Foucault não teve acesso ao compêndio de G. Giannantoni *Socratis et Socraticorum Reliquiae*.

Portanto, se Foucault concedeu tanta atenção ao cinismo no momento em que o acesso às fontes dessa filosofia ainda era tão difícil, é porque ele pressentiu nela uma mensagem essencial que correspondia à sua problemática filosófica pessoal² (GOULET-CAZÉ, M.O., 2017, p. 527).

As críticas feitas pelos especialistas na área de filosofia antiga não são infundadas. Provavelmente, algumas interpretações e leituras de Michel Foucault podem ser consideradas equivocadas³. Entretanto, ninguém poderá negar que, apesar de tantas dificuldades, a pesquisa empreendida por Foucault trouxe para nossa atualidade algo esquecido na história da filosofia: o papel transformador do modo de vida filosófico-cínico.

Mas Foucault fez mais do que oferecer uma leitura justa do cinismo em seus fundamentos; ele fez uma recepção brilhante, na minha opinião tão brilhante no modo filosófico quanto a que foi feita no modo literário por Diderot no *Sobrinho de Rameau*. Na verdade, em vez de abordar o cinismo como uma filosofia do passado cuja mensagem deveríamos tentar encontrar reconstruindo pacientemente um quebra-cabeça de fragmentos, ele se apropriou do combate dos Cínicos e o trouxe para o presente, porque a vida de luta travada por esses “entusiastas da virtude” como lhes chamou Diderot por esses “tônicos do helenismo” como lhes chamou o P. Festugière, aderiu à ideia que lhe era cara, de uma militância filosófica. Como o exemplo dos Cínicos transformaria o indivíduo hoje e também mudaria o mundo, cumprindo o que Foucault chamou de “a grande tarefa da universalidade ética”? Não se trata de fazer como os Cínicos, mas de ouvir a inquietude que eles queriam gerar nos seus interlocutores apoiados sobre falsas evidências. Certamente, como Foucault notou, a filosofia tornou-se, desde o início do século XIX, um “trabalho de

² Tradução realizada pela autora.

³ Veja LÉVY, C. *From Politics to Philosophy and Theology: Some Remarks about Foucault's Interpretation of Parresia* in two recently published seminars philosophy and rhetoric, Volume 42, number 4, 2009, pp. 313-325 (artigo).

professor”, o que significa o desaparecimento da “vida filosófica”. Ele estava, no entanto, convencido de que ela ainda é capaz, ao se inscrever no que ele chamou de “modernidade” do pensamento, de mostrar o caminho da “verdadeira vida”, de uma vida que seja “vida outra”, num “mundo outro”, que cabe a nós inventar. A abordagem parece mais relevante para mim do que nunca (GOULET-CAZÉ, M.O., 2017, p. 544).

PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS DO CINISMO ANTIGO

Em sua retórica, Aristóteles, ao citar exemplos acerca do uso da linguagem metafórica, faz uma referência explícita a Diógenes de Sínope (ARISTÓTELES. *Ret.* 1411a24), e por extensão ao cinismo. Se Aristóteles podia aludir ao cínico pelo apelido de Cão sem mais elaborações, parece-nos um sinal de que Diógenes era uma figura bem conhecida em Atenas (no século IV) pela personalidade distinta. O rótulo de "Cão" não seria um elogio em seus dias como não o é agora. Esse epíteto originalmente tem relação com o seu comportamento “sem vergonha” (*anaideia*), que incluía fazer refeições na ágora e praticar o onanismo à vista de qualquer um, desafiando os mais arraigados tabus sociais. Talvez aceitar o insulto do epíteto fosse neutralizá-lo através do ato desafiador de apropriação, podemos comparar, na atualidade, a adoção do termo inicialmente depreciativo como *Queers*.

A teoria *queer* começou a ser desenvolvida a partir do final dos anos 80 por uma série de pesquisadores e ativistas bastante diversificados, especialmente nos Estados Unidos. Um dos primeiros problemas é como traduzir o termo *queer* para a Língua Portuguesa. ‘*Queer* pode ser traduzido por estranho, talvez ridículo, excêntrico, raro, extraordinário’ (LOURO, 2004, p. 38). A ideia dos teóricos foi a de positivar esta conhecida forma pejorativa de insultar os homossexuais. Segundo Butler, apontada como uma das precursoras de teoria *queer*, o termo tem operado uma prática lingüística com o propósito de degradar os sujeitos aos quais se refere. ‘*Queer* adquire todo o seu poder precisamente através da invocação reiterada que o relaciona com acusações, patologias e insultos’ (BUTLER, 2002, p. 58). Por isso, a proposta é dar um novo significado ao termo, passando a entender *queer* como uma prática de vida que se coloca contra as normas socialmente aceitas”. (COLLING, 2015, pp. 22 – 25).

Por um lado, era a neutralização do insulto e, por outro, os cínicos admiravam a “honestidade” dos cães. Os cães são “sem vergonhas” em demonstrar tanto carinho ou antipatia pelas pessoas; eles sobrevivem com muito pouco - embora nisto dificilmente os

contemporâneos dos cínicos seguissem como exemplo. A maioria parecia nunca estar satisfeita com as próprias aquisições, o que foi caracterizado como *pleonexia*⁴

Cães com seus espíritos dinâmicos (subsistindo com apenas o necessário) foram, na concepção cínica criaturas satisfeitas. Por que os seres humanos, com recursos muito mais abundantes, não o são? A resposta, em parte, era evidente - uma lição dada pelos cães e outros animais é a simplicidade de sua existência. Eles confiam na natureza para fornecer os elementos essenciais da vida. Confiar na natureza, como os cínicos entendiam, implicava viver quase inteiramente ao ar livre (recolher-se em uma ânfora talvez se qualifique como uma exceção), vestindo um manto, portando um cajado, sem sapatos, vivendo de tremoços, leguminosas e outros cereais silvestres, para descansar e relaxar refestelar-se com um banho de sol.

Para nos liberarmos de hábitos saturados de *pleonexia* faz-se necessário um treinamento (*áskesis*). O cínico propôs um modo de vida baseado na redução das necessidades materiais favorecida em parte pela *áskesis* que é o caminho para “viver de acordo com a natureza” e dessa maneira renunciar à busca de posses, fama e poder como bens ilusórios que não tinham valor real.

Todos os sistemas éticos antigos identificaram um *telos*, um fim a ser alcançado. O cinismo, no que lhe diz respeito, era acusado de ausência de *telos*. Embora exaltasse a virtude em todas as oportunidades, o cínico não analisava a virtude a partir de questões como: se a posse de coragem, por exemplo, implicaria a posse de outras virtudes. Os cínicos adotaram como fundamento a correspondência entre virtude e o desapego, alinhados pelo treinamento (*áskesis*) destinado a fomentar a resistência moral. Apesar da vida cínica mostrar-se afrontosa às virtudes tradicionais, o cínico defendia as qualidades das virtudes de uma forma avessa às tradições. A pobreza, o despudor e o discurso feroz podem ser vistas como características que destituíam valores arraigados na cultura

⁴ Pleonexia significa, em termos muito esquemáticos, uma concepção da natureza originária, profunda e imutável do homem enquanto dominada pelo desejo de opressão recíproca, pelo impulso ilimitado a ‘ter mais’, em termos de poder, glória, riqueza e, portanto, de ‘senhorio’ – no lugar de uma partilha equilibrada e equânime destes bens. A lei da *pleonexia* aplica-se tanto às relações entre grupos e indivíduo no interior de cada comunidade como àquelas entre as cidades (*pólis*). (VEGETTI, 2003, p.10). Disponível em <https://www.ifch.unicamp.br/publicacoes/pub/livros/1437>

helênica, porém, na prática, foram "um atalho para a virtude" (na medida em que pressupunha autocontrole adquirido a partir do treinamento, a *áskesis* era o próprio caminho para a virtude).

O cinismo percorre não apenas a civilização grega, mas também a romana. Ao contrário de outras filosofias antigas, eles não tinham escola no sentido estrito. Não havia lugar reconhecido onde se encontrassem e discursassem, contudo, temos testemunhos que o encontro e as lições que Diógenes recebeu de Antístenes se deu no Cinosarges, um ginásio em Atenas que se destinava aos *nóthoi*, i.e., àqueles que nasceram da "mistura" entre atenienses e estrangeiros que era o caso de Antístenes. O Cinosarges era em nada comparável ao Jardim de Epicuro, ao Liceu de Aristóteles ou à Academia de Platão. De acordo com os princípios cínicos, não havia um lugar "apropriado para o exercício da filosofia", eram as ruas, as praças, os banhos públicos, a *ágora* que forneciam o local tanto para o ensino quanto para o treinamento (*áskesis*). Além disso, o cínico rejeitava a filosofia especulativa, o pensamento dogmático e a metafísica no sentido de substâncias abstratas ou imateriais - uma área em que parecia adequado sujeitar Platão e suas 'formas' à ridicularização. Os escritos dos cínicos considerados os primevos (Antístenes, Diógenes de Sínope, Crates e Hiparquia) desapareceram quase por completo. A fonte principal dos fragmentos é a obra de Diógenes Laércio (que escreveu sobre as vidas e doutrinas dos filósofos antigos em dez livros, cobrindo a maior parte dos principais filósofos e suas escolas), e um extenso compêndio de fontes da antiguidade de G. Giannantoni (1990). Dado que *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* de Diógenes Laércio foi composto no início do século III d.c., isso representa uma lacuna de mais de cinco séculos entre o primeiro cínico e as vidas e obras que ele descreve. Contudo, os comentários sobre as suas vidas sobreviveram.

A exposição que Diógenes Laércio fez sobre o seu homônimo cínico consiste em grande parte de *chreiai*. Transmitidas sob o nome de Diógenes e sob os nomes de outros membros da matilha de cães. As *chreiai* são mais do que farpas sardônicas, são anedotas que tinham por substrato uma observação irônica que servia para exibir uma atitude em relação ao incidente que estivesse em questão e os valores das pessoas envolvidas. Dessas estórias acumuladas ao longo dos séculos nem todas podem ser consideradas genuínas, e a verdade

sobre o cinismo primitivo tornou-se um misto de ficção, lenda e fato histórico. O mais importante que parece ter ficado para a história é a atitude do cínico perante as vicissitudes, e o seu modo de vida. As *chreiai* e os detalhes biográficos predominam no capítulo VI de Diógenes Laércio. As *chreiai* combinam os elementos de humor e mensagem ética séria – o registro sério-cômico do cínico favoreceu as condições para desenhar as características mordentes da personalidade dos cínicos - e também a capacidade de síntese das *chreiai* provou ser eficaz como ferramenta educacional.

OS PRIMEVOS

Uma questão de paternidade paira sobre a própria concepção do cinismo. Diógenes Laércio e a maioria das fontes antigas que encontramos no livro VI do mesmo autor, afirmam que Antístenes foi o precursor do cinismo (LAÉRCIO, 2008, p.155 [VI-13]). Essa tradição considerou Antístenes como o primeiro cínico (o cão puro e simples) e de fato fez de Antístenes o professor de Diógenes, o homem que o iniciou pessoalmente no caminho da vida cínica. Antístenes, embora não adotasse o “estilo de vida” cínico, teria exercido com seus ensinamentos éticos bastante influência formativa sobre Diógenes, que foi o responsável pela popularização e caracterização mais radical do cinismo, ao personificar o “Cão”. Que Diógenes era aluno de Antístenes foi efetivamente desafiado por Dudley na sua *História do Cinismo* (1937) que identificou essa ligação como uma fabricação estoíca, um esforço para estabelecer uma herança socrática respeitável, uma assepsia nos caracteres despudorados de Diógenes, criando uma linhagem filosófica que vai de Antístenes (conhecido de Sócrates) que foi professor de Diógenes e Diógenes por sua vez professor de Crates que ensinou Zenão - o fundador do estoicismo.

Assim, os estoícos poderiam reivindicar uma genealogia com pouco distanciamento entre os herdeiros de Sócrates. Se Antístenes e Diógenes se conheceram está aberto à dúvida. John Moles (1983) afirma que a influência antistênica sobre Diógenes tem sido amplamente aceita e é patente - mesmo que essa influência tenha sido transmitida indiretamente. Com algum grau de justiça, ele pode ser creditado como fornecendo os fundamentos éticos do cinismo e conseqüentemente, a história do cinismo, ou a coleção de fontes

cínicas, não pode estar completa sem Antístenes. Diógenes, portanto, parece colocar os ensinamentos de Antístenes em prática, mas talvez os leve a extremos tais que o próprio Antístenes teria recuado. A proximidade de Antístenes com Sócrates é relatada tanto na obra de Diógenes Laércio quanto por Xenofonte e sua figura é mencionada por Platão no *Fédon*.

Mais tarde, entrou em contato com Sócrates e colheu tantos benefícios junto ao mesmo que costumava sugerir a seus discípulos que se tornassem condiscípulos de Sócrates. Morando no Peiraineus, Antístenes andava diariamente quarenta estádios para ouvir Sócrates. De Sócrates ele aprendeu a resistência e emulou-lhe a impassibilidade, dando início assim à filosofia cínic. (PLATÃO, *Fédon*, 59b)

A ênfase que ele colocou na resistência moral e física, por exemplo, testemunha a influência não apenas do ensino de Sócrates, mas também do exemplo da vida de Sócrates. Antístenes, no *Simpósio* de Xenofonte, faz uma franca declaração de amor a Sócrates:

S: E tu, Antístenes, és o único que não estás apaixonado por ninguém? A: Ora, pelos deuses, estou perdidamente apaixonado por ti! Sócrates respondeu-lhe, entre brincalhão e vaidoso: Ah! Não te ponhas agora com isso, bem vês que estou ocupado com outro assunto. Antístenes replicou: Vê-se bem, meu alcoviteiro de ti próprio, estás sempre a fazer-me a mesma coisa! Umas vezes não falas comigo porque a tua divindade não te deixa. Pelos deuses, Antístenes! Respondeu-lhe Sócrates - só não me batas! De resto, eu suporto o teu feito violento e hei-de continuar a suportá-lo amigavelmente. Mas vamos esquecer esse teu amor, porque não se dirige à minha alma mas apenas ao meu corpo. (XENOFONTE, *Banquete* 8. 4.)

De acordo com Diógenes Laércio, Antístenes foi aluno de Górgias, o sofista, e professor de retórica antes de ter conhecido Sócrates. O valor que ele atribuiu à firmeza moral e física parece ter servido de princípio para a *autarkeia* ou autossuficiência, uma das principais diretrizes do cinismo. Antístenes escreveu obras em louvor a Hércules e Ciro, ambos considerados como paradigmas da *autarkeia* fundamentados na capacidade de resistência e trabalho árduo que estão diretamente ligados à *somaskia dos ponoí* (treinamento físico voluntário, baseado no esforço para superar os próprios limites, sejam físicos ou espirituais, em quaisquer circunstâncias). Antístenes alegou que a virtude era ensinável mas não exigia a erudição para obtê-la. Essas ideias unem certas características de Diógenes e Antístenes. A

convergência entre Antístenes e Diógenes está na força moral de Sócrates, que residia em seu caráter e era manifestada por sua firmeza. O *ischus* (força, vigor, firmeza) seria a principal ligação entre os dois. A força (*ischus*) empregada no trabalho moral deveria ser igual para agir tanto no plano físico, como no plano intelectual.

A partir do instante em que o *ischus* deve intervir no momento do agir moral e daí se acha rompida a coerência de um intelectualismo estrito. A vontade, não o conceito claramente definido de vontade, mas antes a realidade subjacente a um tal conceito, fez sua aparição na esfera moral. (GOULET-CAZE, 2001, p. 146.

Para Antístenes a virtude está na força da vontade empregada na *somaskia dos ponoí*. São duas as características fundamentais da virtude *antistênica*: 1) A virtude pode ser ensinada; 2) A virtude é uma espécie de trabalho. Para Antístenes o homem é quem se constrói através do exercício do corpo e da alma, ele “não tem uma essência (*eidos*) prévia a defini-lo, como para Aristóteles. Antístenes não separa o exercício do corpo do exercício da alma. O objetivo da prática da filosofia é cultivar a alma, e para Antístenes é através do exercício do discurso que se cultiva a alma.

Pela investigação dos nomes começa o ensino da virtude. É o esforço intelectual de investigar a linguagem que consolida o esforço físico fundamental para o domínio de si. A virtude “uma vez adquirida, jamais poderá ser perdida” (GOULET-CAZE, 2001, p. 141), é pelo esforço contínuo que se chega à virtude. O sábio só necessita da virtude e da prudência (LAÉRCIO, 2008, p.155 [VI,13]). A teoria do *sophós*, de Antístenes, se constrói por oposição entre a *sophía* (saber) e a *amathía* (ignorância). O homem precisa adquirir um conhecimento, fundado sobre um julgamento racional, sobre o que são o prazer e a dor. A ignorância afasta a possibilidade de se chegar ao conhecimento moral, do que é belo e bom (*kalo-kagathía*) “a saber, a mais perfeita honestidade” (LEMOS, 2007, p. 119).

Através do exercício da prudência (*phronésis*) ocorre a ascensão à virtude divina, à sabedoria. “O que propõe Antístenes não é uma análise das paixões, nem definição dos vícios e das virtudes, mas o exercício comum do corpo e da mente para a estabilização ou concórdia dos dois” (LEMOS, 2007, p. 112).

Apesar de sustentar que a virtude, uma vez adquirida, ela não poderia ser perdida, as arbitrariedades impostas pelo corpo e pelas

paixões são tão fortes que a virtude não pode deixar de estar associada ao *ischus*. A virtude só tem consequência prática aliada ao *ischus*. A partir desse ponto, acreditamos que chegamos até Diógenes de Sínope que intensifica o *ischus* e a “teoria da linguagem” de Antístenes.

DIÓGENES DE SÍNOPE

Diógenes nasceu provavelmente entre 410/404 a.c. em Sínope, no Mar Negro e faleceu na altura da 113ª Olimpíada - ou seja, entre 324/321 a.c. - quando ele deveria estar chegando aos noventa anos. A tradição biográfica nos apresenta uma extensa coleção de anedotas (*chreiai*), que formam um conjunto consistente de situações que inspiram confiança de que são pelo menos fiéis à espirotuosidade do cínico e sua filosofia. Diógenes deu margem a criação de estórias com o seu nome, que podem escapar ao contexto original. As dúvidas não se aplicam apenas aos pequenos incidentes em torno dos quais as *chreiai* foram construídas, mas aos grandes episódios de sua biografia - o encontro com Alexandre, por exemplo - versões diferentes do evento estavam em circulação que contêm variações significativas em detalhes. O mesmo ocorre com episódio de sua captura por piratas, venda e tempo de escravidão tão dúbia quanto o episódio que envolveu Diógenes e Alexandre (GIANNANTONI, 1990, pp. 453–6).

Outro episódio relevante e que de tão famoso tornou-se o emblema do cinismo de Diógenes é baseado num incidente em que o pai do cínico, que lidava com o dinheiro público, alterou a moeda corrente, e os dois foram condenados ao exílio. Durante a suposta situação na qual Diógenes se dirigiu ao oráculo, ele teria ouvido a seguinte expressão *parakharáttein tó nómisma*. Essa expressão poderia ser traduzida da seguinte maneira: I — Descaracteriza a moeda! O vocábulo raro *parakháraxis* tem por forma verbal *parakharásson* que por sua vez tem por forma imperativa *parakharáttein*. *Parakharásson* e *parakháraxis* são parentes do termo *kharatér*. *Kharatér* significa “a impressão feita em um objeto”. O verbo correlativo a *kharatér* é *kharásson* que significa “cunhar ou gravar algo”. *Nómisma* tem dois significados: “a unidade monetária vigente” e “os costumes, valores e instituições”. A preposição *para* teria dois sentidos, “ao longo de ou junto a” e também “desvio ou acometida”

(NAVIA, 2009, pp. 41-42). Consideramos o estandarte cínico, denominado “desfigurar/alterar/mudar a moeda como a mudança do valor de uma convenção que envolve tanto o dinheiro quanto os costumes e as instituições. A vida *kata physin* (de acordo com a natureza) é superior à vida civilizada, não porque permite todos os descabidos, porque vive-se do indispensável.

CRATES

Crates de Tebas (368 – 283 a.c.) foi um rico proprietário de terras. Afirma Dioclés que Diógenes o convenceu a largar os campos e dedicar-se à filosofia cínica (LAÉRCIO, 2008, p.174 [VI, 87]). Crates era feio, risível e a idade lhe deixou corcunda, aspectos físicos destacados por Diógenes Laércio nos testemunhos (LAÉRCIO, 2008, p.175 [VI, 91]); casou-se com Hiparquia, a moça “bem nascida” que abandonou toda uma vida de conforto, mesmo quando seus pais negaram seus pedidos insistentes, para juntar-se ao cínico. Os pais de Hiparquia conseguiram que o próprio Crates ficasse de acordo com eles e tentaram juntos desencorajar Hiparquia (LAÉRCIO, 2008, p.177 [VI, 96]). Contudo, Hiparquia não foi dissuadida e o par tornou-se o primeiro e (até onde sabemos) a única “cínicogamia”. Essa forma distinta de casamento envolveu manter relações sexuais em locais públicos. Em sua *anaideia* (despudor) Crates e Hiparquia emularam Diógenes. O aspecto sexual publicizado faz parte do panteão de tensões que os cínicos engendraram entre a espaço público e a espaço privado, de modo a provocar o questionamento dos costumes, das proibições e das institucionalizações vigentes.

Em outros aspectos importantes Crates e Diógenes eram diferentes. Crates era mais conhecido por sua benevolência. Diógenes Laércio relata como ele reconciliava pessoas que estavam em desacordo por um motivo ou outro. Crates era chamado “Abridor de Portas” porque entrava em qualquer casa para dar bons conselhos (LAÉRCIO, 2008, p.174 [VI, 86]). Ele também ajudou a estabelecer a literatura “cínica” como um gênero, com elementos formais específicos do estilo sério-cômico.

A vida de Crates, portanto, deve ser vista como uma contribuição à ética helenística, assim como a de Diógenes. Em seu versos, ele jamais cessou de mostrar as qualidades que admirava na vida cínica: o

despojamento, a simplicidade, o desprezo pelos desejos pleonexos de fama, dinheiro, honra e reputação, a poesia que escrevia e a vida que levava estavam em profundo acordo com a força crítica dessa poesia, que residia em afirmar que a vida feliz não pode ser baseada na preponderância exclusiva dos prazeres, isso não quer dizer que há uma exaltação do sofrimento, mas como foi dito antes, trata-se de uma exaltação da simplicidade, nesse caso, da simplicidade dos desejos. Ao tornar o cinismo público, através dos versos satíricos, Crates, além de disseminar os princípios éticos do cinismo e torná-lo conhecido por um público mais amplo, ele tentou provar que muitos valores convencionais arraigados na concepção de “felicidade” não resistiam à paródia crítica das poesias que escrevia, podemos tomar como exemplo a paródia feita por Crates ao famoso hino às Musas, do estadista ateniense Sólon, que havia orado para que pudesse desfrutar de prosperidade e de uma boa reputação entre todos os homens. Crates por sua vez, orou pelo desejo de “forragem constante para a minha barriga”. Quando Sólon desejou que fosse “doce para os meus amigos e amargo para os meus inimigos”, Crates desejou: “solícito, não doce, para os meus amigos”. Em vez de desejar, como fizera Sólon, “posses adquiridas com justiça”, Crates pediu simplesmente “uma parte de justiça e de riqueza que seja inofensiva, fácil de transportar, fácil de adquirir e valiosa para a virtude” (fr. 1 Diehl; GIANNANTONI. *Soc. Rel.*, V H 84, v. 2).

O poema mais famoso de Crates é *Pera* (fr.6 Diehl; GIANNANTONI, *Socr. Rel.* v.2, V H 70; LAÉRCIO, 2008, p.174 [VI, 85]), composto em versos jocosos, que parodiavam a descrição homérica de Creta (*Od.* 19.172-73). Pretendendo descrever uma ilha, Crates na realidade, descreve as condições típicas da vida cínica.

Há uma cidade, Pera [jogo com a palavra para a carteira do mendigo] no meio da neblina [jogo com a palavra temática cínica *typhos*, que significa o caráter ilusório dos valores convencionais] cor de vinho, bela e fértil, inteiramente esquelética, onde não há nada, para onde nenhum tolo navega, nenhum parasita ou devasso que se delicie com o traseiro de uma prostituta; mas que tem tomilho e alho, figos e pães, que não são causa para seus habitantes guerrearem entre si, nem pegam ele em armas por lucro ou por fama (LONG, 2007, p.140).

Ao construir essa *polis* imaginária chamada *Pera*, uma cidade idílica em que as pessoas precisam de muito pouco e não necessitam lutar por nada, essa construção permaneceu fiel aos princípios éticos

do cinismo, entre eles o viver do indispensável (grãos, produtos da terra, pão), a libertação das paixões, dos apetites que são tipicamente caracterizadas pelos tolos, devassos e pelo parasitas. Viver nessa *polis* é viver sem guerras e preocupações, devido ao estado de satisfação.

HIPARQUIA

Hiparquia, como outros cínicos, também deixou suas práticas como legado. Não há precedentes para a sua importância e o compromisso de uma mulher com a filosofia. Não há nenhum paralelo por mais de seis séculos, pelo menos, até encontrarmos a neoplatonista Hipátia. Como vimos, Crates, para dissuadir Hiparquia, conspirou com os pais dela para curá-la do desejo de ser cínica, enfatizando as dificuldades e a falta de confortos que isso implicaria. Crates enfatizou também que, para se casar, ela devia se adaptar ao cinismo e seus preceitos com o mesmo grau de comprometimento, não havendo concessões para o seu gênero.

Hiparquia adotou o manto cínico, bem como o comportamento provocador. Na cultura grega antiga, as mulheres foram circunscritas em determinadas regras e restrições sociais que Hiparquia desafiou abertamente. A presença de mulheres em público, desacompanhadas de parentes ou marido, era desaprovada na Grécia clássica. Hiparquia manteve essa regra, desfigurando-a de forma cínica: “a moça escolheu, e adotando as mesmas roupas passou a andar com seu marido, unindo-se a ele em público e indo juntos aos jantares” (LAÉRCIO, 2008, p.177 [VI, 97]). Os simpósios e jantares normalmente eram reservados aos homens; e nessas ocasiões ela ousou desafiar os convidados do gênero masculino com argumentos contundentes.

E foi num banquete em casa de Lisímacos que ela refutou Teódoros, congominado o Ateu, usando o seguinte sofisma: “O que Teódoros faz sem ser considerado injusto, Hiparquia também faz sem ser considerada injusta; Teódoros não comete uma injustiça ferindo-se a si mesmo; logo, Hiparquia também não comete uma injustiça ferindo Teódoros.” Este não levantou qualquer objeção, mas procurou tirar-lhe a roupa; Hiparquia não demonstrou o menor espanto ou perturbação, como haveria feito outra mulher. Quando Teódoros lhe disse: “Quem abandonou a lançadeira junto ao tear?” Hiparquia respondeu: “Fui eu, Teódoros, mas acreditas que tomei uma decisão errada se dediquei à minha educação o tempo que teria dedicado ao tear?”. (LAÉRCIO, 2008, p.177 [VI, 97-98]).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O enunciado fundamental do cinismo é constituído pelo oráculo entregue a Diógenes: *parakharattein tó nomisma*. Foucault compreende esta fórmula (cujo sentido permanece ambíguo: “falsifica a moeda”, “altera os valores recebidos”, “faz circular valores verdadeiros”). Trata-se de uma transgressão dos valores estabelecidos, mas a partir de um movimento interno de exageração e de caricatura dos sentidos da verdade (GROS, 2004, p. 164).

O lema “altera a moeda”, representa o que acreditamos ser “a pedra de toque” cínica, que coloca em xeque os valores, a verdade, a política, as convenções, hábitos e instituições, testando o quanto suportam dos próprios princípios. Entrementes, expor a “vida outra” e o “mundo outro”. E. Chaves sustenta que a releitura de Foucault do cinismo certamente foi influenciada por Nietzsche, “como também os elementos advindos do cinismo no interior do projeto da transvaloração (CHAVES, 2013, p. 44). Niehues Pröbsting⁵ afiança que a recepção do cinismo feita por Nietzsche é por um lado histórica, mas não somente. Nietzsche percebeu que o cinismo poderia oferecer algo, além do passado histórico e da singularidade da filosofia cultivada por eles.

Andreas Sommer afirma que os cínicos se constituem como uma das fontes do último grande projeto filosófico de Nietzsche (SOMMER *apud*: CHAVES, 2013, p. 44) qual seja: o da “transvaloração de todos os valores”. Dispõe-se de duas fontes para afirmar tal filiação entre o cínico e Nietzsche. A primeira é uma passagem de *Ecce Homo*, e a outra é uma carta escrita a Georg Brandes. Ambas são tomadas também por Niehues Pröbsting (PRÖBSTING, 2007, p. 384).

Chamo atenção também para o fato de que há uma relação gramatical, em alemão, entre “falsificar”, “falsificação” (*umprägen*, *Umprägung*) e “transvalorar”, “transvalorar”, “transvaloração” (*umwerten*, *Umwertung*),

⁵ Pröbsting é citado na segunda hora da aula de 29 de fevereiro de 1984, quando Foucault retoma, em especial, textos da filosofia contemporânea alemã, que desde a guerra trata de toda a problematização do cinismo nas suas formas antigas e modernas. Dentre os autores alemães que Foucault afirma ter lido estão: Paul Tillich, Klaus Heinrich e Arnold Gehlen. Quanto a Peter Sloterdijk (Sloterdijk, Peter. *Crítica da razão cínica*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.), Foucault afirma ter conhecimento da obra, mas não ter feito a leitura da mesma. Na aula de 7 de março, Foucault elege o livro de Pröbsting “como um livro sobre o cinismo, que é muito mais interessante, em todo caso muito mais documentado do que aqueles que evoquei na última vez”.

qual seja, o prefixo “um”, que indica grosso modo, uma radical mudança na natureza de um objeto, de uma coisa ou ainda de um valor. Vemos como o jogo gramatical, transposto para a dimensão filosófica, indica que a verdade implicaria, tanto para o cinismo antigo quanto para Nietzsche, um processo necessário de falsificar, subverter o que já está concebido como verdade. Assim cria-se, entre verdade e erro, verdade e ilusão, um liame indissociável e não uma oposição e separação radicais. (CHAVES, 2013, p.54, nota 37).

Acredito ser possível identificar o lugar da noção nietzschiana de valor, tendo em vista o questionamento do valor dos valores, da sua criação, do valor incriticável dos valores e, ao mesmo tempo, desconsiderar a hipótese de que há valores eternos, imutáveis e absolutos, evidenciando que os valores são produzidos. É importante ressaltar que a crítica no sentido de Nietzsche, quando se refere, por exemplo, à crítica dos valores morais, ocorre porque – “há que se colocar em questão o valor desses valores” (NIETZSCHE, 1998, p. 12) – e para isto é preciso ter conhecimento das condições e circunstâncias nas quais tais valores surgiram, em que se desenvolveram e se modificaram. Isto permite ver a moral como consequência de algo, talvez como sintoma, como máscara, como hipocrisia, como mal-entendido, como contenção (Idem, 1998, p. 12).

Nietzsche faz ver que os valores possuem uma procedência e uma história, o que evidencia o seu aspecto móvel. Os valores não estão postos desde sempre, mas foram instituídos em um dado momento e em um determinado lugar, o que acaba por tornar patente que são produzidos, são invenções humanas que ganharam um caráter metafísico e imutável. “Valor, foi o homem que primeiramente pôs nas coisas, para se conservar — foi o primeiro a criar sentido para as coisas, um sentido humano!” (NIETZSCHE, 2001, p. 58). Portanto, a crítica nietzschiana acerca desses pretensos valores em si consiste em negar qualquer fundamento metafísico e tornar patente que mesmo os valores denominados transcendentos não passam, no fundo, de criações estritamente humanas. Na seção “Das mil metas e uma só meta”, observamos o enaltecimento da figura do humano criador, revelando que “os homens deram a si mesmos todo o seu bem e mal. Em verdade, eles não o tomaram e não o acharam, não lhes sobreveio como uma voz do céu.” (Idem, 2001, p. 58)

Portanto, a criação dos valores está imbricada com a forma de valorar a vida. Se for pela perspectiva do escravo, os valores são meios

de suportar o sofrimento, de se livrar do fluxo incessante do vir-a-ser. O “outro mundo”, a “outra vida” são escapismos. De maneira oposta, a versão nobre aceita, acolhe e afirma o que é o mundo, a saber, uma estrutura instável, em pleno devir, em constante movimento. A esse propósito Nietzsche escreve: “o caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem”. (NIETZSCHE, 2001, § 109)

Mudar os valores consiste necessariamente em transformar a postura que o homem tem em relação à existência, tomar a vida como base, descartar a hipótese de qualquer princípio transcendente a partir do qual os valores seriam engendrados. Transvalorar consiste em desconstruir a sustentação de tais valores em si e absolutos e as velhas interpretações do mundo baseadas nesses valores; transvalorar significa mudar o sentido dos valores sustentados pela metafísica e significa a criação de novas referências valorativas.

É importante considerar a proximidade gramatical entre falsificar/falsificação e transvalorar /transvaloração na língua alemã: que ambos os termos indicam (devido à igualdade do prefixo), a mudança radical de um “objeto, coisa ou de um valor”, e que isto indicaria, quando transposto para a dimensão filosófica (tanto para o cinismo antigo quanto para Nietzsche), a necessidade de alterar, falsificar, subverter tudo aquilo que já está configurado como verdade.

O que chamaremos “ascese”, no caso nietzscheano, refere-se à modificação de existência operada no espírito que podemos constatar na seção “Das três metamorfoses (NIETZSCHE, 2006, pp.51-53).

A primeira mutação do espírito consiste na superação da falta de autonomia através da coragem para libertar-se da opressão metafísica, conquistar sua independência. Ao conquistar essa independência, o espírito ainda não opera a criação de novos valores, mas inverte os valores metafísicos em valores humanos. Contudo, ainda pode se ver preso ao ressentimento da perda dos ideais e perder-se no vazio existencial. A terceira superação consiste em ultrapassar tanto os ideais metafísicos quanto o vazio existencial e criar valores afirmativos da vida, ou seja, valorizar a vida pela vida e não como ponte para outra vida, nem como um vazio sem sentido é um dizer “sim” ao vir-a-ser incessante e à total falta de “ordem”.

Em todo esse movimento, o filósofo alemão não indica nenhuma espécie de exercício ou prática para a superação de cada estágio, nem

afirma que essa superação é garantida. No caso do cínico, a ascese é composta basicamente através de dois exercícios: o da animalidade e do desaprender, que servem de suporte para a falsificação ou alteração da moeda, que inclui alterar tanto os valores quanto os costumes e os hábitos. A vida verdadeira cínica, baseada na prática da animalidade, estabelece uma verdade completamente visível, sem dissimulação, reta e conforme a natureza. Com o exercício do desaprender, ele vive sem mistura com as evidências, opiniões e saberes instituídos. E é também incorruptível, pois os valores “humanos”, como riqueza, honra, fama ou glória, são justamente os mais desprezados pelo cínico. As duas “asceses”, apesar das diferenças, mostram a possível desconstrução de valores considerados absolutos, partindo da premissa de que são invenções e podem ser desconstruídas e construídas de outra forma.

REFERÊNCIAS

- BUTLER, Judith. *Críticamente subversiva*. In: JIMÉNEZ, R. *Sexualidades transgressoras. Uma antologia de estudos queer*. Barcelona: Icaria editorial, 2002, pp. 55-81.
- CHAVES, E. *Michel Foucault e a verdade cínica*, São Paulo: Campinas, 2013.
- COLLING, L. *O que perdemos com os preconceitos?* São Paulo: CULT - Revista Brasileira de Cultura, jun, 2015.
- DUDLEY, D. *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.*, London, 1937. [reimpr. New York, 1974; Chicago, 1993].
- FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*. São Paulo: WMF, 2011.
- GIANNANTONI, G. *Socratis et socraticorum reliquiae* (4v). Nápoles: Bibliopolis, 1990.
- GOULET-CAZÉ, M.O. *Michel Foucault et sa vision du cynisme dans le Courage de la vérité in Le cynisme une philosophie antique*. Paris: Vrin, 2017.
- GROS, F. *Foucault: a coragem da verdade*, São Paulo: Parábola editorial, 2004.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução do grego de Donald Schuller. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- LAËRTIOS, D. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 2008.

LEMOS, C. A. *Antístenes de Atenas ou Sobre o Prazer da Linguagem*. Rio de Janeiro: UFRJ-IFCS, 2007.

LONG, A.A. Os cínicos, a tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística in: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile e BRANHAM, R. Bracht (Orgs.). *Os Cínicos: o movimento cínico na Antiguidade Clássica e o seu legado*. Tradução de Cecília Camargo Batalotti. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *L'Ascese Cynique: Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*. Paris: Vrin, 2001.

LOURO, G.. *O corpo estranho. Ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

NAVIA, L. E. *Diógenes, o Cínico*. São Paulo: Odysseus, 2009.

MOLES, J. *Honestius quam ambitiosus: An exploration of the Cynic's attitude to moral corruption in his fellow man*. JHS 103, 1983, nº8.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Tradução Mario da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. *A Gaia Ciência*, Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 1998.

PAQUET, L. *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*. Paris: LGF, 1992.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

PRÖBSTING, N. *A recepção moderna do cinismo: Diógenes no Iluminismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile e BRANHAM, R. Bracht (Orgs.). *Os Cínicos: o movimento cínico na Antiguidade Clássica e o seu legado*. Tradução de Cecília Camargo Batalotti. São Paulo: Loyola, 2007.

SAYRE, F. *Diogenes of Sínope. A Study of Greek Cynicism*, Baltimore, 1938 & *The Greek cynics*, Baltimore, 1948.

VEGETTI, M. *Antropologias da Pleonexia: Cálicles, Trasímaco e Gláucon em Platão*. Boletim CPA, Campinas, nº16, jul/dez, 2003. ISSN: 1677-8693.

XENOFONTE. *Banquete*. Tradução, Introdução e Notas de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: ECH, 2008.

CAPÍTULO X

A 'ESCRITA DE SI' EM GLITTERBUG DE DEREK JARMAN

Carolina Alfradique Leite¹

RESUMO: *Glitterbug* (1993), última obra de Derek Jarman, se compõe por uma série heterogênea de registros fílmicos feitos pelo cineasta inglês ao longo das décadas de 1970-80. Ao sequencia-lo, Jarman optou por não apagar a disparidade própria a esse material e imprimiu sobre ele (em forma de legendas) alguns comentários que induzem a uma descontinuidade entre memória material e lembranças daquilo que se viveu. Se *Glitterbug* é trabalhado por forte carga biográfica, a escrita da vida parece se diferenciar tanto do formato das autobiografias quanto dos diários íntimos. Ela parece atualizar, via obra cinematográfica, alguns dos aspectos do que Michel Foucault, em seus estudos sobre as “artes de si” da cultura greco-romana, vai chamar por uma *meditação sobre a morte*².

Palavras-chaves: Filosofia; Cinema; Escrita

INTRODUÇÃO

*Our life will pass like the traces of cloud/ and be scattered like /
mist that is chased by the / rays of the sun / for our time is the
passing of shawdow (Choma: a Book of Color - Derek Jarman)*

¹Doutora em filosofia pela École doctorale Pratiques et théories du sens da Université Paris 8 - Vincennes-Saint-Denis, mestre em cinema pela Université Paris 7 - Diderot, mestre em filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e bacharel em Teoria do teatro pela Universidade federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) - Contato: alfradiquecarolina@gmail.com

² Esse artigo é parte da pesquisa que desenvolvi para a minha dissertação de mestrado em Filosofia na UERJ, defendida em 2011 e intitulada *A imagem em meditação: Glitterbug e as formas de arquivamento no cinema de Derek Jarman*. Ela contou com a orientação da profa. Noéli Ramme e fizeram parte da banca avaliadora a profa. Vera Portocarrero, profa. Rosa Dias e o prof. Danrlei Azevedo. Fragmentos do presente artigo foram publicados em 2014, em francês, na revista *Implications philosophiques* (ISSN 2105-0864) sob o título "J'ai vécu: Glitterbug et la méditation sur la mort".

Nascido Michael Derek Elworthy Jarman, em 31 de janeiro de 1942, em Northwood, Middlesex, Grã Bretanha, e morto em 19 de fevereiro de 1994, em Londres, cineasta independente e ativista gay na era de Margaret Thatcher, Derek Jarman, enquanto artista plástico e diretor de cinema, foi fundamental na afirmação de um cinema alternativo na cena artística britânica dos anos 1980, e, unindo artes visuais e cinematográficas – contribuiria igualmente na disseminação de uma ‘estética queer’ e na constituição de um modo de produção autônomo que influenciaria decisivamente a geração que se seguiria à sua, e na qual se incluem nomes como os de Damien Hirst, Tracey Emin e Sarah Kane .

Filho de um piloto neozelandês, engajado na Royal Air Force inglesa, a infância de Jarman foi marcada por uma sucessão de deslocamentos espaciais, tendo vivido em diversas bases militares, de Somerset, na Inglaterra, à Itália, incluindo um período na Índia, iniciado dois anos depois do fim da Segunda Guerra Mundial. Formado em História, Inglês e Arte no King's College da Universidade de Londres, o cineasta estudaria ainda pintura na Slade School nos anos 1960. Depois de uma exposição na Tate Gallery em 1967, Jarman ganharia o Prêmio Peter Stuyvesant e, em 1968, teria a sua primeira exposição individual na Lisson Gallery. Pouco tempo depois, se dedicaria a produzir figurinos e cenários para o Royal Ballet. E, em seguida, começaria os anos 1970 já em trânsito para a área cinematográfica, elaborando o projeto cenográfico para um filme de Ken Russell, *The Devils* (1970).

Ao longo da década de 1970, Jarman teria a companhia constante de uma câmera de 8mm com a qual filmava tudo o que podia, seu cotidiano, seus amigos, o estúdio em que trabalhava, produzindo um material que, mais tarde, daria origem ao filme *Glitterbug* e que funcionaria como uma espécie de experimentação individual antes de sua entrada no universo do cinema de longa metragem. O que aconteceria de fato apenas em 1976, com *Sebastiane*, fita co-dirigida e co-roteirizada por ele e por Paul Humfress, com a colaboração, ainda, de James Whaley. A este filme se seguiriam *Jubilee*, em 1977, e *The Tempest*, que seria premiado no festival de Berlim dois anos depois.

Durante os anos 1980, ao lado de forte ativismo em prol de causas homossexuais, o diretor retomaria o trabalho com os curtas, como “Imagining October”, sobre as transformações políticas na União Soviética, trabalho experimental agora acrescido da realização de

videoclipes musicais, como os de Marianne Faithful, dos Pet Shop Boys, dos Smiths, dos Sex Pistols e de Marc Almond. Em 1984, seu trabalho como pintor seria objeto de uma grande retrospectiva na Inglaterra e Jarman publicaria ainda o seu primeiro livro autobiográfico, *Dancing Ledge*. O filme *The Angelic Conversation*, uma apropriação cinematográfica dos sonetos shakespearianos realizada, por ele, em colaboração com o coletivo artístico *The Grey Organisation*, é de 1985. Em 1986, lançaria *Caravaggio* e, no final do mesmo ano, seria diagnosticado HIV positivo, condição que tornaria pública e que tematizaria abertamente ao longo dos anos seguintes, durante os quais se manteria extremamente ativo, como escritor e cineasta. E produziria os filmes *The Last of England* (1987), reinvenção fílmica das pinturas de Ford Madox Brown que tematizavam populações migrantes, *War Requiem* (1988), *The Garden* (1990), *Edward II* (1991), *Wittgenstein*, que seria exibido em 1993. *Blue* e *Glitterbug* seriam, ambos, finalizados neste mesmo ano. Mas este último, uma compilação dos curtas em 8mm do diretor, só seria exibido no ano seguinte, depois da morte de Jarman, como já assinalei, em 19 de fevereiro de 1994.

Glitterbug é um filme composto por imagens diversas do cotidiano do diretor, registradas por ele nas décadas de 1970-1980, e foi finalizado, enquanto obra única, somente em 1993, um ano antes da sua morte. Ao conceber *Glitterbug*, o cineasta retomou essas imagens de seu passado, e deu a elas uma sequência, não, no entanto, de caráter cronológico. Ele parece ter optado por mostrá-las tais como foram concebidas, quer dizer, sem torná-las um conjunto coeso que expusesse cronologicamente alguns fatos importantes de sua vida. As imagens de *Glitterbug* não parecem imbuídas de carga ficcional, e não encontramos aí uma narrativa que sustente a passagem de uma imagem à outra. Nelas não encontramos aspectos hierarquizados, focos explícitos, ou qualquer elemento que conduza e oriente o nosso olhar.

O filme *Glitterbug* é, de certo modo, um diário visual de Jarman, pois se trata de obra composta por registros fílmicos de momentos variados da vida do diretor. Ele pode ser pensado, portanto, quase como uma forma fílmica de álbum, já que nos apresenta imagens diversas que não mantêm entre si uma relação de causalidade. Ao

mesmo tempo, há um eixo comum a esses registros e, à primeira vista, ele pode verdadeiramente ser compreendido como biográfico.

Seja como aquele que filma (e que é também filmado), seja por meio dos comentários veiculados por ele (no próprio filme) enquanto observa esse álbum de registros em super 8, a presença de Jarman pode ser pensada como aquilo que sustenta a passagem de uma imagem a outra, como o ponto de fuga dessas imagens. Estamos diante de registros caseiros do seu cotidiano, de aspectos particulares do seu percurso. É com essas imagens extraídas de seu dia-dia que Jarman constrói *Glitterbug*, a sua experiência de vida é, assim, a matéria mesma trabalhada nessa obra. Há portanto aí uma tentativa de dar forma ao próprio percurso a partir de registros fílmicos de um passado vivido, há um ensaio de uma ‘escrita de si’ e é sobre como ela se realiza em *Glitterbug* que eu gostaria de pensar.

A ESCRITA DE SI E AS FORMAS DA AUTOBIOGRAFIA E DO DIÁRIO ÍNTIMO

Quando falamos em escrever o próprio percurso nos aproximamos inevitavelmente de produções como os diários íntimos e as autobiografias. Se o diário íntimo se constitui a partir de uma escrita diária, sendo por isso, a princípio, fragmentário, guiado, frequentemente, por datas, a autobiografia, a rigor, é um olhar retrospectivo, discursivamente mais abrangente, sobre o conjunto de acontecimentos vividos. Se o primeiro parece se alinhar com uma dimensão temporal presente, partir dela, mesmo que isso contribua para precipitar um ato rememorativo, o segundo parece ter como ‘matéria’, como ‘tema’, um passado vivido, mesmo que a escrita desse passado se dê no presente.

Segundo Pierre Bourdieu, um dos principais aspectos da biografia é o de organizar uma vida como uma história, quer dizer, “segundo uma ordem cronológica que é também uma ordem lógica, desde um começo, desde uma origem, no duplo sentido de ponto de partida, de começo, mas também de princípio, de razão de ser, de causa primeira até o seu término que é também o seu objetivo” (BOURDIEU, 1994, p.70). A escrita biográfica seria assim uma produção que organizaria os acontecimentos da vida com o objetivo de fazer emergir, da relação entre eles, um sentido, um fundamento que os legitimaria.

A biografia tomaria a vida, desse modo, como “uma história”, como “uma narrativa coerente de uma seqüência de acontecimentos”, identificando essa história narrada a um sujeito específico, ou, ainda segundo Bourdieu, a um nome próprio (Idem, 1994, p.71). Sob o nome próprio “se encontra instituída uma identidade social constante e durável que garante a identidade do indivíduo biológico em todos os campos possíveis onde ele intervém como agente, quer dizer, em todas as histórias de vida possíveis” (Idem, 1994, p.71) . E, enquanto instituição, “o nome próprio é retirado do tempo e do espaço, e das variações segundo os lugares e os momentos: ele garante aos indivíduos designados, para além das mudanças e oscilações biológicas e sociais, a *constância nominal*, a identidade no sentido de idêntico a si mesmo” (Idem, 1994, p.71). Como se pode perceber, a biografia toma o conjunto de fatores da vida de um sujeito como um corpus coerente que nos remete à identidade desse mesmo sujeito. É como se cada ato, cada escolha, cada vivência fosse ao mesmo tempo fundante e fundado pelo biografado.

O diário parece se contrapor, a princípio, à biografia, por ser uma escrita fragmentária, gradual, realizada por um sujeito sobre a sua própria vida. Mas talvez se possa dizer que esse tipo de produção também se pauta, como a biografia, na ideia de uma identidade coesa. Segundo Maurice Blanchot, o diário íntimo está ligado “à estranha convicção de que podemos nos observar e que devemos nos conhecer” (BLANCHOT, 2005, p.275). A escrita seria assim um meio pelo qual nos explicitamos, organizamos e por meio do qual dizemos o sentido, a verdade constitutiva das nossas experiências. Enunciando em palavras os pormenores, as nuances, as banalidades do dia a dia poder-se-iam vislumbrar a ordem, os fundamentos do que aparentemente, à primeira vista, não passaria de uma série de movimentos inertes, de acasos sem princípios próprios.

A escrita do diário é assim entendida como uma investigação gradual, nas ações ordinárias e nos pensamentos casuais, das bases que constituem a subjetividade de cada indivíduo; como a busca de algo anterior, de uma identidade, que ficaria aparente, ainda que de modo débil, nas escolhas realizadas pelo sujeito no seu dia a dia.

Quando pensamos na dimensão biográfica que trabalha o filme de Jarman, escrever não é simplesmente narrar de forma coerente um percurso de vida, assim como também não é tentar totalizar os

inúmeros acontecimentos dispersos de uma vida a partir do emprego do nome próprio como laço identitário inquebrantável. Trata-se de mostrar um percurso de vida a partir de uma constante reflexão sobre ele, buscando assim criar uma ‘escrita’ que, de algum modo, se relacione ao modo de vida retratado.

Jarman parte de ‘fontes’ variadas (imagens, escritos), ele parte, aí, de registros caseiros, feitos sem maior intenção de autopreservação, notas imagéticas inventadas por ele ao longo de décadas, sem a intenção de qualquer organicidade fílmica futura. É como se, em certa medida, para pensar o que foi a sua própria vida Jarman partisse, exatamente por conta dessa casualidade, dessa não intencionalidade, dos registros fílmicos, quase aleatórios, de momentos vividos por ele. A retomada dessas imagens não se define como uma maneira de assegurar a narrativa de uma vida. Quer dizer, as imagens não são aí meras ilustrações do que se viveu, como também não são provas objetivas de acontecimentos passados. O papel que elas ocupam nesse filme é muito mais complexo.

Nesse sentido, podemos talvez dizer que, se *Glitterbug* se constitui, em parte, como uma autobiografia, dando a esse termo no entanto um sentido bastante particular, o filme, por outro lado, se constitui também como um diário. Se levamos em conta o modo como as imagens fílmicas foram criadas aí, isto é, não foram feitas no momento em que o filme foi concebido por Jarman, mas, sim, nas décadas anteriores, podemos dizer que esse filme se define, em parte, a partir de uma escrita diária. É a partir desses registros fílmicos do passado que a escrita autobiográfica se constitui.

Mas se, em parte, o filme se constitui como um diário do diretor, devemos ressaltar que ele não se aproxima da definição dada por Blanchot aos diários íntimos. Escrever diariamente aquilo que se viveu, o que se pensou, o que se sentiu, seria um modo de se conhecer a si mesmo, de revelar para si mesmo aquilo que se é, e que, de algum modo, se encontra disperso em instâncias ou acontecimentos diversos. Observar para conhecer, extrair daquilo que vemos, pensamos, sentimos, vivemos, de forma geral, um fundo comum, a nossa própria subjetividade. Poderíamos talvez dizer que a discussão sobre as biografias, levantada por Bourdieu, também concerne aos diários íntimos. Pois ainda que aí a escrita se dê não de forma retrospectiva, mas de forma simultânea àquilo que se vive, ainda que ela seja fragmentária

e não tome a totalidade da vida como objeto central, ela, em parte, também se sustenta pelo uso do nome próprio. É, de certo modo, uma identidade, uma coerência entre os atos e pensamentos dispersos que se busca pela escrita diária daquilo que se vive.

Em *Glitterbug* a escrita diária não se define nos mesmos termos que nos diários íntimos. Não se trata aí de se observar para se conhecer, de fazer emergir dos acontecimentos dispersos, que são vividos, uma constância, uma identidade. Em primeiro lugar, porque essas imagens, ainda que caseiras, ainda que registro do cotidiano do diretor, possuem caráter bastante objetivo. Entendendo objetivo, aí, não como uma representação fiel ao acontecimento representado, mas como uma representação que se dá via filmadora, quer dizer, por meio de um aparelho mecânico que cria uma representação da realidade sem a necessidade de uma intervenção mais direta do sujeito que a manipula. Em segundo lugar, essas imagens parecem registrar o cotidiano em sua dispersão, quer dizer, sem centralizar o olhar do espectador sobre um aspecto da imagem, sem focalizar em algo preciso. E os comentários de Jarman sobre essas imagens poderiam ser, aí, aquilo que acentuasse um ou outro aspecto da imagem, que explicasse um pouco alguns dos sentidos dessas imagens ou que nos informasse um pouco mais sobre aquilo que elas nos mostram. Mas, em sentido inverso, esses comentários só acentuam o caráter fragmentário e dispersivo dessas imagens, e, ao invés de coincidirem com aquilo que as imagens nos mostram, ele se diferencia delas.

Se aquilo que, em parte, rege os diários íntimos é um movimento de identificação, de conhecimento de si, que toma o disperso, os acontecimentos diferentes entre si, como desdobramentos do mesmo, quer dizer, como expressões de uma identidade, no filme de Jarman, por sua vez, a escrita diária serve não para que se encontre, em meio aos movimentos inertes e dispersos da vida a constância de uma identidade, mas como um meio de o sujeito se diferenciar, se pensar em meio a uma dispersão que não lhe é externa, mas que, ao contrário, o constitui.

A ESCRITA DE SI E O HUPOMNÊMATA

Estamos falando em escrita de si e da vida, e para isso eu parti dos dois modelos mais recorrentes de escrita da vida, isto é, da biografia e

do diário íntimo. Agora gostaria, no entanto, de tentar pensar em outra forma de escrita de si que, em certa medida, se distancia dos dois modelos que foram analisados anteriormente. E para isso, vou recorrer a um pequeno texto escrito por Michel Foucault em 1983.

O texto *L'écriture de soi* faz parte de uma série de estudos do filósofo francês sobre as 'artes de si', "sobre a estética de existência e o governo de si e dos outros na cultura greco-romana, nos dois primeiros séculos do império" (FOUCAULT, 2001, p.1234). Segundo Foucault, a escrita exerce um papel fundamental na 'arte de si mesmo':

nenhuma técnica, nenhuma habilidade profissional não pode ser adquirida sem exercício, não se pode aprender a arte de viver, a *tchnê tout biou*, sem *askêsis* que é necessário compreender como uma ocupação de si com si mesmo [...] a escrita consiste numa etapa essencial no processo da *askêsis*: a saber, a elaboração dos discursos recebidos e reconhecidos como verdadeiros em princípios racionais de ação (Idem, 2001, p.1236).

Como nos mostra Foucault, a escrita de si ganha duas formas distintas nos séculos I e II da nossa era, seja como uma espécie de caderneta de notas chamada *Hupomnêmata* e em forma de missiva. Como recorro a esse texto de Foucault, tendo em vista objetivos bem precisos, ou seja, como o intuito de extrair algumas ferramentas para pensar o processo de escrita inscrito no interior do filme *Glitterbug*, de Jarman, eu vou me deter somente nas definições dadas por Foucault aos *hupomnêmata*, não me detendo aqui nas observações do filósofo a respeito das correspondências.

Os *hupomnêmata*, segundo Foucault, "consistiam numa memória das coisas lidas, ouvidas ou pensadas", oferecendo-se assim como "um tesouro acumulado", disponível para releituras e meditações posteriores (Idem, 2001, p.1240), . Mas o filósofo ressalta que esses livros de registros não consistiam "num simples suporte de memória, que se poderia consultar de tempos em tempos" (Idem, 2001, p.1240). Eles eram, antes, um material a ser constantemente "lido, relido, meditado", de maneira que as sentenças recolhidas fossem incorporadas por aquele que as recolheu, que ele os pudesse ter a mão, como uma espécie de auxílio discursivo para enfrentar as situações mais adversas da vida. Vejamos como Foucault distingue os *Hupomnêmata* das demais formas de escrita de si:

“Tão pessoais que eles sejam, os *hupomnêmata* não devem, no entanto, serem entendidos como diários íntimos, ou como narrativas de experiências espirituais (tentações, lutas, quedas e vitórias) que podemos encontrar na literatura cristã ulterior. Eles não constituem uma ‘narrativa de si mesmo’ [...] Não se trata de seguir o indizível, de revelar o escondido, de dizer o não dito, mas de capturar ao contrário o já dito; recolher o que se pôde ouvir ou ler, tendo por objetivo nada menos que a constituição de si” (Idem, 2001, p.1238).

Por um lado, o exercício da escrita se mostra como uma espécie de corte no fluxo dos discursos, como um exercício de concentração, uma maneira de reter aquilo que se ouviu e leu, de constituir um tesouro material de coisas lidas e ouvidas de forma que se possa retornar inúmeras vezes a esses fragmentos e, cada vez mais, apropriar-se deles.

A escrita, como forma de recolher a leitura feita e de se recolher sobre ela é um exercício de razão que se opõe ao grande defeito da *stultitia* que a leitura infinita corre o risco de acentuar. A *stultitia* se define pela agitação do espírito, a instabilidade da atenção, a mudança de opinião e de vontades, e por consequência a fragilidade diante todos os acontecimentos que podem se produzir (Idem, 2001, p.1239).

Por outro lado, como observa Foucault, o *hupomnêmata* “é também um prática regrada e voluntária do desigual” (Idem, 2001, p.1240). Pois não se trata de conhecer toda uma obra ou todas as obras de um autor, assim como também não se trata de se manter fiel a uma doutrina em particular. Ao invés de ter esses dois aspectos como determinantes na escolha dos fragmentos a serem anotados, o *hupomnêmata* se constitui a partir dos seguintes critérios:

o essencial é que se possa considerar a frase anotada como uma sentença verdadeira naquilo que ela afirma, adequada naquilo que ela prescreve, útil segundo as circunstâncias na qual nos encontramos. A escrita como exercício pessoal feita por si e para si é uma arte da verdade disparata, ou, mais precisamente, uma maneira reflexiva de combinar a autoridade tradicional da coisa já dita com a singularidade da verdade que aí se afirma e a particularidade das circunstâncias que determinam o seu uso (Idem, 2001, p.1240)

A escritura dos *hupomnêmata* serve para a constituição de um corpus pessoal de sentenças tomadas como verdadeiras. E a esse corpus deve-se voltar a todo momento de forma que as sentenças sejam de fato assimiladas, de modo que aquele que transcreve suas

leituras se aproprie delas, “e faça delas verdades suas” (Idem, 2001, p.1240). A prática dos *hupomnêmata* consiste assim em uma maneira de “constituir-se a si mesmo como sujeito de ação racional pela apropriação, unificação e subjetivação, do já-dito, fragmentário, selecionado” (Idem, 2001, p.1240).

Chamo a atenção para esse texto de Foucault, e mais precisamente para os comentários do filósofo sobre a prática dos *hupomnêmata*, pois, a meu ver, aí Foucault nos oferece, assim, outro modelo histórico de escrita de si que se diferencia daqueles que, de certo modo, são os mais recorrentes entre nós, ou seja, a autobiografia e o diário íntimo e, desse modo, nos possibilita pensar outros modos de essas escritas do eu se manifestarem no filme de Jarman.

Um primeiro ponto que eu gostaria de pensar, a partir do texto de Foucault, é sobre como a escrita de si pode ser, ao mesmo tempo, uma escrita que se constitui por uma pluralidade de vozes. Quer dizer, como a escrita de si pode ser não um conjunto de reflexões e observações de um sujeito sobre as próprias experiências, mas um exercício de recolhimento de discursos alheios que, no entanto, podem ajudar ao sujeito que os recolheu a refletir sobre aspectos que concernem particularmente às suas experiências.

A escrita de si deixa de ser, desse modo, um exercício de observação e conhecimento de si, para se transformar num trabalho de constituição de si a partir de uma apropriação de escritos de outros. Ela seria, em certa medida, não um meio de nos identificarmos conosco mesmos, de extrairmos de um conjunto tão diverso de experiências, uma constância, uma identidade fixa, mas de nos diferenciarmos de nós mesmos, de nos transformarmos, constituindo nossa subjetividade numa abertura ao outro.

Em parte, a escrita de si, em *Glitterbug*, se aproxima das práticas dos *hupomnêmata*. Pois nela encontramos alguns dos movimentos que caracterizam também essa forma particular de apontamento comentada por Foucault. Em primeiro lugar, a escrita de si, no filme, também pode ser pensada como uma prática regrada e voluntária do díspar, do desigual, pois uma escrita de si emerge, de fato, de um conjunto de fragmentos diversos. No caso do filme, de imagens feitas de um passado vivido e relativamente recente. Em segundo lugar, porque a escrita de si, no filme, comporta também duas práticas distintas, a do recolhimento de fragmentos daquilo que se viveu e a do

retorno meditativo a esses fragmentos, um exercício reflexivo sobre aquilo que se registrou.

Quer dizer que Jarman volta a essas imagens não para simplesmente, por meio delas, lembrar-se daquilo que viveu. Não se trata disso. Assim como ele não as emprega no filme como meras imagens ilustrativas, como provas objetivas dos momentos vividos. As imagens são, aí, ao mesmo tempo, uma forma de se pensar sobre o próprio percurso, sobre aquilo que foi o seu passado, e de, em certa medida, registrar a proximidade da morte, intensificar essa percepção.

A ESCRITA DE SI E A MEDITAÇÃO SOBRE A MORTE

Para tentar pensar essa dimensão reflexiva da escrita de si em sua relação, ao mesmo tempo, com um trabalho de constituição de si e com a meditação sobre a proximidade da morte, detenho-me agora em outro aspecto do estudo de Foucault, mais precisamente, nos seus comentários sobre outro exercício característico das ‘artes de si’, isto é, sobre a *meditação sobre a morte*.

Devemos esclarecer, pois, aqui, em que, segundo Foucault, consistiam os exercícios meditativos na Antiguidade Clássica e tardia, para depois abordarmos mais diretamente esse exercício meditativo em particular. Observemos, então, em primeiro lugar, em *A hermenêutica do sujeito*, a ênfase no fato de a palavra ‘meditação’ não ter, no contexto greco-romano antigo, o mesmo significado que hoje atribuímos a ela. Pois usualmente entendemos meditação como

uma tentativa de pensar com intensidade particular sem aprofundar o seu sentido; ou então deixar o próprio pensamento desenvolver-se em uma ordem mais ou menos regrada a partir da coisa na qual se pensa (FOUCAULT, 2004, p.428).

Para os gregos e os latinos, no entanto, ‘meditação’ (*meléte* ou *meditatio*) era outra coisa, e pode ser caracterizada por pelo menos dois aspectos constitutivos. Primeiramente, meditação pode ser entendida como um exercício de apropriação de um pensamento, como um persuadir-se dele, para gravá-lo no espírito “de maneira que nos lembremos (dele) tão logo haja necessidade” (Idem, 2004, p.429). Trata-se de uma maneira de tê-lo à mão, e, por conseguinte, de fazer dele “imediatamente princípio de ação” (Idem, 2004, p.428).

Em segundo lugar, meditação consiste, na filosofia antiga, em “fazer uma espécie de experiência”, tratando-se “não tanto de pensar na própria coisa, mas de exercitar-se na coisa em que se pensa” (Idem, 2004, p.429).

Sobre esse segundo aspecto da meditação, Foucault, dá o exemplo da meditação sobre a morte, que não seria “convencer-se de que se vai efetivamente morrer”, nem pensar que se vai morrer, mas pôr-se “a si mesmo, pelo pensamento, na situação de alguém que está morrendo, que vai morrer, ou que está vivendo seus últimos dias” (Idem, 2004, p.429). Quer dizer, meditar, na Antiguidade clássica e romana, seria tanto a apropriação de um pensamento, para tê-lo à mão, quando necessário, e para se fazer dele um princípio de ação, quanto um exercício que consiste em colocar-se a si mesmo, pelo pensamento, em uma determinada situação.

Em outro momento de sua reflexão, se voltamos ao texto escrito por Foucault em resposta às críticas feitas por Derrida à *História da loucura*, podemos observar como ele se preocupa em assinalar alguns significados para a meditação ao tecer considerações acerca das *Meditações* de Descartes. Ele diz aí que, na meditação,

o sujeito falante não cessa de deslocar-se, de modificar-se, de mudar suas convicções, de avançar em suas certezas, de assumir riscos, de fazer tentativas (Idem, 1994, p.281).

Diferentemente do discurso dedutivo, no qual “o sujeito falante permanece fixo e invariante”, o texto meditativo, diz ele, “suporia um sujeito móbil e expondo-se ele próprio às hipóteses que considera” (Idem, 1994, p.281).

Retornando, em *A hermenêutica do sujeito*, na aula de 24 de março, às suas considerações acerca da meditação, Foucault expõe, brevemente, a hipótese de que se praticaram, e conheceram, no Ocidente, três formas distintas de exercício do pensamento. A primeira forma teria sido a da memória, na qual, no ato mnemônico, o sujeito opera um retorno a seu ser próprio, à pátria, tendo acesso aí à verdade “que é conhecida na forma de reconhecimento” (Idem, 2004, p.559). A segunda forma teria sido a da meditação, onde o que “se opera é a prova daquilo que se pensa, prova de si mesmo como sujeito que pensa efetivamente o que pensa e age como pensa, tendo como objetivo, certa transformação do sujeito capaz de constituí-lo,

digamos como sujeito ético da verdade” (Idem, 2004, p.559). E, por último, a terceira forma de reflexão, própria ao pensamento sobre si próprio, seria a do método, que é uma forma “capaz de servir de critério a toda verdade possível e que, a partir daí, deste ponto fixo, caminhará de verdade em verdade até a organização e a sistematização de um conhecimento objetivo” (Idem, 2004, p.559). Feitos esses breves esclarecimentos sobre os significados do exercício meditativo, observemos agora em que consistia, segundo Foucault, a meditação sobre a morte.

Na mesma aula, de 24 de março de 1982, de *A hermenêutica do sujeito*, Foucault destaca brevemente, então, a importância da meditação sobre a morte na Antiguidade Clássica e tardia. Enquanto componente das práticas de si helenísticas e romanas, a meditação sobre a morte pode ser entendida, diz ele, como um exercício que permite “ao indivíduo que se perceba a si mesmo, e se perceba de duas maneiras” (Idem, 2004, p.581).

Em primeiro lugar, ainda segundo a reflexão foucaultiana, esse exercício permite “adotar uma espécie de visão do alto, e instantânea, sobre o presente, operar um corte na duração da vida, no fluxo das atividades, na corrente das representações” (Idem, 2004, p.581). Pensar que a morte pode nos alcançar a qualquer momento é também se ater à realidade, ao valor daquilo que estamos vivendo, é avaliar se aquilo com o que nos ocupamos é de fato a melhor ocupação. Quer dizer, pensar o momento que vivemos como o último é se inquietar com relação ao nosso presente, é pôr em dúvida se aquilo que fazemos é de fato o que pode ser avaliado como o melhor a ser feito, e, se não for, se (e como) devemos transformar o nosso presente, se (e como) devemos produzir, para nós, uma situação melhor.

A segunda forma de olhar e de observação sobre si que a meditação sobre a morte permite, ainda de acordo com a apreciação de Foucault, se acha marcada pela retrospectção. Ou, em suas palavras:

Quando nos experimentamos como se estivéssemos no momento de morrer, podemos então lançar um rápido olhar sobre o conjunto do que foi nossa própria vida. E a verdade, ou melhor, o valor desta vida poderá aparecer (Idem, 2004, p.582)

Esse olhar retrospectivo que lançamos sobre a vida que vivemos, que se acentua quando nos pensamos próximos da morte, é também

o conhecimento do valor da vida que levamos, um conhecimento de si a partir do modo de vida adotado por cada um. Meditar sobre a morte seria, então, tanto avaliar o presente que se vive, quanto conhecer o valor daquilo que se viveu.

Em seu estudo sobre Goethe e a filosofia antiga, Pierre Hadot também destaca a relação entre meditação sobre morte e a concentração sobre o momento presente nas reflexões estoicas e epicuristas. Segundo Hadot, a consciência da morte, de tomar o momento que se está vivendo como o último, seria uma maneira de ao mesmo tempo concentrar-se naquilo que se está vivendo, algo que Goethe iria retomar em suas reflexões. Hadot destaca, por exemplo, que o “segredo da alegria epicurista, da serenidade epicurista, é de viver cada instante como se ele fosse o último, mas também como se ele fosse o primeiro” (HADOT, 2008, p.48). A consciência da morte, ocupando, nessa concentração sobre o presente, um papel fundamental, ou segundo as palavras de Hadot:

Dizer cada noite: ‘eu vivi’, quer dizer: minha vida terminou, é praticar o mesmo exercício que consiste em dizer: hoje, será o último dia da minha vida. Mais precisamente é esse exercício de tomada de consciência da finitude da vida que revela o valor infinito do prazer de existir no instante (Idem, 2008, p.49).

A concentração sobre o momento presente, nos diz Hadot, é ainda mais central para os estoicos. Ele observa, por exemplo, a partir dos escritos de Marco Aurélio que para os estoicos “o presente é suficiente para a nossa felicidade, porque ele é a única coisa que nos concerne, que depende de nós” (Idem, 2008, p.51). Como é no presente que podemos agir já que aquilo que se está vivendo é o que nós podemos alterar, é sobre o presente que nós devemos deter a nossa atenção e não sobre o futuro ou o passado, que não dependem de nós.

E tanto para os epicuristas, quanto para os estoicos, “jamais se será feliz, se não se é imediatamente” e é a “iminência da morte que dá ao instante presente seu valor” (Idem, 2008, p.51). Hadot observa que “toda a tradição literária, desde Montaigne até a filosofia ‘popular’ do século XVIII, mantiveram guardadas mais ou menos vivas as lições da sabedoria antiga” (Idem, 2008, p.51). E, ainda que, em sua reflexão sobre o presente, Goethe não cite diretamente nem Sêneca, nem Epiteto ou Marco Aurélio, Hadot diz que podemos encontrar um eco direto das reflexões sobre a morte e o presente nos escritos goethianos.

Acredito que seja também por meio de ecos e não propriamente por meio de citações diretas que se estabelece uma relação entre certos aspectos da filosofia antiga e o filme de Jarman. Nesse sentido, podemos dizer que o filme *Glitterbug*, de Jarman, talvez seja uma espécie de meditação sobre a morte. Em primeiro lugar, o exercício do pensamento que, a meu ver, se aproxima mais da reflexão proposta nesse filme é de fato a meditação. Um exercício meditativo, tal como Foucault o define, quer dizer, um exercício no qual o sujeito que medita coloca à prova tanto aquilo que pensa, como também, a si mesmo enquanto sujeito que pensa efetivamente o que pensa e age como pensa. Além disso, o sujeito que medita desloca-se, modifica-se, assume riscos.

Se, em parte, esse filme de Jarman parece operar por um exercício de memória, por um ato mnemônico, essa retomada de certo passado vivido não se dá via reconhecimento. A retomada de um passado vivido se dá via registros fílmicos feitos desse passado. São essas imagens que ‘precipitam’ um ato mnemônico. Mas, ao vê-las, Jarman não se reconhece naquelas imagens. Como já foi dito aqui, os comentários do cineasta sobre as imagens, não as afirmam ou complementam, eles se diferenciam delas. Algumas das imagens de *Glitterbug* são em preto e branco, outras coloridas, algumas são expostas em câmera lenta, outras estão nitidamente aceleradas. Os ritmos e modos de aparecimento de cada uma delas são muito distintos. E entre elas não há uma relação causal, uma linearidade, como não há também uma narrativa que organize a passagem de uma à outra. E é na não reciprocidade entre elas e os comentários de Jarman, é entre essas duas instâncias, entre voz grafada e imagem, que o passado de Jarman se dá a ver, é assim que ele se apresenta, que ele se manifesta.

O filme não torna o passado de Jarman ‘presente’, ele não é lembrado, ele não é descrito, mas exposto. Ele mostra-se visível onde mesmo sua visibilidade é quase impossível, uma visibilidade débil, sem forma clara, sem ‘rosto’, lá onde ocorre a cisão entre registro e lembrança, entre passado vivido e passado rememorado, entre imagem cinematográfica e escrita. Seu passado não se manifesta nem nas imagens nem nos comentários que estão sobrepostos a elas, mas entre os dois, no hiato, no exterior.

Em *Glitterbug*, o sujeito que rememora, que lança um olhar retrospectivo sobre a própria vida, não cessa de se deslocar. Jarman está, de certo modo, enquanto sujeito que rememora, ‘presente’ tanto

nos registros de seu passado, quanto nos comentários feitos sobre esses registros, ou melhor, ele está entre os dois, ele está no próprio deslocamento que os comentários promovem nos registros, nos choques entre as suas lembranças do passado e os registros de seu cotidiano. Ele expõe a si mesmo, expõe as suas lembranças e as imagens que ele um dia criou de seu cotidiano a essa reflexão mnemônica, correndo o risco de, no hiato entre as imagens e os comentários grafados, desaparecer ele mesmo, ver desaparecer o seu próprio passado, e apagar, assim, as próprias lembranças. *Glitterbug* parece ser constituído, assim, por uma experiência radical, a de uma experiência mnemônica que acarreta, ao mesmo tempo, o desfazimento das lembranças, a reelaboração do passado, mas a partir da confrontação que se faz com as suas ruínas, com os vestígios de um passado que não cessa de desaparecer.

É possível, a meu ver, pensar esse filme não só como um exercício meditativo, mas como uma meditação sobre a morte, tal como Foucault a define em *A hermenêutica do sujeito*. E podemos talvez acrescentar que aos dois aspectos desse exercício talvez possam corresponder os dois momentos de produção desse filme.

Podemos talvez dizer que a prática de registrar aquilo que se vive está ligada a uma espécie de consciência da iminência da morte e, conseqüentemente, de valorização do momento presente. Pois filmar aquilo que se vive é, antes de tudo, concentrar-se sobre o presente, observá-lo, escolher dentre os muitos aspectos do presente aqueles que devem ser registrados ou não. A prática de filmar opera, desse modo, um corte no fluxo das representações e na duração da vida, e realiza uma concentração sobre o presente. E ela inclui, é claro, uma percepção da iminência da morte, já que só tentamos registrar aquilo que se viveu porque tomamos aquilo que estamos vivendo como único, insubstituível, e algo do qual se quer arrancar uma imagem.

Como disse acima, os registros fílmicos feitos por Jarman não servem somente como uma espécie de ‘reserva’ de memória, um suporte material que guardaria, que conservaria certas lembranças do passado, protegendo-as assim de eventuais esquecimentos. Elas constituem um material ao qual Jarman volta não exatamente para lembrar daquilo que viveu, mas para avaliar e ao mesmo tempo tentar escrever aquele que foi o seu percurso. Desse modo, podemos compreender a prática de filmar, tal como é operada no primeiro

momento de produção desse filme, como uma prática que não tem por finalidade simplesmente conservar uma imagem do presente, mas sim observá-lo, avaliá-lo e, ao mesmo tempo, constituir um material ao qual Jarman voltará para pensar o seu percurso. E será nesse segundo momento, o de volta aos registros feitos anteriormente de um passado vivido, de organização desses registros, que se dará o segundo passo meditativo. Quer dizer, é na montagem do filme e na produção de um texto reflexivo sobre os registros caseiros do diretor, que podemos encontrar uma espécie de meditação retrospectiva daquilo que se viveu, uma avaliação sobre o valor da vida levada. Avaliação dupla, ética e estética, pois, nesse filme, a escrita da vida ganha forma a partir da avaliação de um modo de vida.

Em *Glitterbug*, Jarman medita sobre a morte, e, ao mesmo tempo, sobre o que foi a sua vida e sobre o que ela é em seu presente atual, a partir da memória material que ele constituiu ao longo de sua vida, pelo tesouro fraseológico, imagético, exemplar que foi acumulado por ele (citações aos escritos e obras pictóricas de outros, inseridas em várias de suas obras; escritas da vida de outros, como em seus filmes biográficos; registros fílmicos ou literários de seu cotidiano; escritos autobiográficos, etc.). Ele não revela, por meio desse trabalho, algo de si ou de seu passado que, até então, permanecesse oculto, mas faz de seu percurso um conjunto heterogêneo de elementos acumulados, de experiências diversas, com os quais ele se defronta e se confronta no momento em que vai conceber *Glitterbug*, no momento que ele tenta ‘costurar’ esses restos, esses fragmentos, esses ‘retalhos’ de seu passado para dar forma, cinematograficamente, ao que foi a sua vida. E essa ‘costura’ não ameniza as diferenças entre esses fragmentos, ela os mantém em choque, de tal forma que a ‘costura’ passa a ser, também, apagamento das lembranças, reinvenção do passado, reinvenção de si e de seu presente.

Como se pode perceber, as duas dimensões meditativas, a partir das quais Foucault define a meditação sobre a morte, se fazem presentes no filme de Jarman. Por um lado, o corte no fluxo da vida e das representações, e a concentração sobre o presente se fazem notar no processo de feitura dessas imagens. Filmar diariamente aquilo que se vive, é, em certa medida, se ater àquilo que se está vivendo. Como já foi dito nesse trabalho, a prática de filmar requer uma prática de observação, de atenção concentrada sobre aquilo que

se está vivendo, requer a escolha, dentre muitos aspectos do presente, daqueles que devem ou não ser filmados, etc. Podemos dizer, pois, que se trata de uma prática de corte e recolhimento, de ruptura temporal para com os acontecimentos e de registro de fragmentos daquilo que se está vivendo.

Por outro lado, há também um olhar do alto, um olhar de conjunto sobre aquilo que se viveu. Esse olhar de conjunto se estabelece a partir dos registros fragmentários do cotidiano. É por essas imagens que Jarman tenta pensar aquilo que foi a sua vida, é no emprego dessas imagens que ele tenta dar forma, para si mesmo, àquilo que viveu.

Como disse acima, acredito que ainda que Jarman não faça referências mais diretas às práticas de si greco-romanas, podemos encontrar em seu filme uma espécie de eco dessas reflexões. É como se, de algum modo, Jarman retomasse, ainda que indiretamente, em *Glitterbug*, aspectos do que tanto Foucault quanto Hadot observam como constituintes das práticas de si da antiguidade clássica e tardia.

Eu recorri aos escritos de Foucault e Hadot sobre ‘os exercícios de si’ para tentar dimensionar a auto-reflexividade que existe no filme de Jarman. Como se pode perceber, esta dimensão no cinema jarmanino se constitui, de certa forma, de maneira muita mais próxima das práticas dos *Hupomnemata* ou da *meditação sobre a morte*, do que das autobiografias ou diários íntimos, tal como Bourdieu e Blanchot os definem. Pois pensar sobre si ou sobre aquilo que se viveu, se constitui, em *Glitterbug*, mais como uma prática de modificação e como uma avaliação do vivido e de certa herança cultural, do que propriamente como uma tentativa de descobrir, (em meio aos inúmeros acontecimentos que constituem o percurso de um sujeito, ou em meio aos seus escritos e obras) uma constância, uma identidade fixa.

Em conversa com Werner Schroeter, em 1982, Foucault fez o seguinte comentário:

Nós aprendemos desde o século XX que não podemos fazer nada de nós mesmo se não nos conhecemos a nós mesmo. A verdade sobre si mesmo é uma condição de existência, enquanto que existiriam sociedades onde podemos imaginar que não se tentava de forma nenhuma de se colocar a questão daquilo que se é, que isso não tinha sentido, enquanto que o importante era: qual é a arte de colocar em obra para fazer o que se faz, para ser o que se é? uma arte de si mesmo que seria o contrário de si mesmo. Fazer de si mesmo um objeto de arte, é isso que vale a pena (FOUCAULT, 2001, p.309).

Pensar outras formas de relação conosco mesmos, que não se dêem com base na premissa do conhecer-se a si mesmo, é o que, em parte, justifica a retomada, tardia, das práticas de si greco-romanas, operada por Foucault. A retomada das reflexões produzidas na antiguidade seria assim uma tentativa de buscar outras 'práticas de si' que se diferenciavam das 'práticas de si' modernas. Pois, como observa Deleuze, em estudo sobre Foucault:

Longe de ignorar a interioridade, a individualidade, a subjetividade, eles [os gregos] inventaram o sujeito, mas como uma derivação, como o produto de uma subjetivação (DELEUZE, 2004, 108).

Tomar a subjetividade não como um objeto de conhecimento, mas como o produto de certo número de práticas, é um dos aspectos do pensamento grego ao qual Foucault dá grande ênfase, mostrando assim que houve no Ocidente outras 'práticas de si', outros modos de 'pensar a si mesmo' diferentes dos nossos. O que não significa, entretanto, uma tentativa de retorno puro e simples aos antigos, mas sim a busca de uma redefinição da subjetividade moderna:

E, portanto, não se trata de um retorno aos gregos, porque não existe retorno. A luta por uma subjetividade moderna passa por uma resistência contra as duas formas atuais de assujeitamento, uma que consiste a nos individualizar a partir das exigências de um poder, a outra que consiste a atribuir a cada indivíduo uma identidade sabida e conhecida, bem determinada uma vez por todas. A luta pela subjetividade se apresenta então como a diferença, e direito a variação, a metamorfose (Idem, 2004, p.113).

Talvez seja por aí também que possamos entender a relação entre o filme de Jarman, os escritos de Foucault e as práticas de si greco-romanas. Pois se a obra do diretor inglês possui uma dimensão auto-reflexiva, se há nela uma tentativa de pensar o presente ou o próprio percurso, essa reflexividade se define menos por uma tentativa de se conhecer ou de revelar aquilo que se é, do que como um exercício de autotransformação. Além disso, a perspectiva auto-reflexiva se apresenta sempre como uma abertura ao outro, por meio do uso de escritos e de imagens que foram recolhidos e que, ainda que produzidas pelo próprio Jarman, não podem ser entendidos como espelhamentos, como simples 'expressões' do diretor, como meros 'reflexos' de sua subjetividade.

Seguindo o comentário de Deleuze, poderíamos dizer, então, que não se trata absolutamente de dizer aqui que o filme de Jarman opera um retorno à antiguidade clássica e tardia, mas que a dimensão reflexiva de seu filme está muito mais distante dos modelos de escrita de si que nos são mais usuais, do que de aspectos das práticas de si greco-romanas, tal como Foucault as compreende. E que, em parte, tal como Deleuze vê na retomada de Foucault da filosofia antiga uma tentativa de pensar práticas de subjetivação para além das dominantes na nossa contemporaneidade, podemos encontrar no filme do diretor inglês uma retomada, ainda que não explícita, de aspectos das 'práticas de si' para se conceber uma escrita de si que não tenha como alicerce a fixidez identitária, a ênfase no nome próprio, e pela qual, ao contrário, o sujeito possa efetivamente se transformar. Uma escrita que é assim muito menos um modo de se assegurar de uma identidade do que um meio de se modificar, de se metamorfosear, de se diferenciar. É nesse sentido que podemos dizer que o filme de Jarman se constitui ao mesmo tempo como exercício ético e estético, como tentativa de dar forma a um percurso a partir da avaliação daquilo que se viveu.

REFERÊNCIAS

- BLANCHOT, M. *O livro por vir*. São Paulo: Martins Fontes, 2005
- BOURDIEU, P. *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*. Paris: Éd. du Seuil, 1994
- DELEUZE, G. *Foucault*. Paris: Éd. de Minuit, 2004
- FOUCAULT, M. "Michel Foucault Derrida e no Kaino (Réponse à Derrida)". In: FOUCAULT, M. *Dites et écrits I - 1954-1975*. Paris: Gallimard, 1994
- _____. "Conversation avec Werner Schroeter". In: Foucault, M. *Dites et écrits II - 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001. p. 309
- _____. "L'écriture de soi". In: FOUCAULT, M. *Dites et écrits II - 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001
- _____. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004
- HADOT, P. *N'oublie pas de vivre: Goethe et la tradition des exercices spirituels*. Paris: Albin Michel, 2008

CAPÍTULO XI

ECOPOLÍTICAS E ECOPOÉTICAS PERIPATÉTICAS

Julia Naidin¹

RESUMO: Apresentamos uma pesquisa-criação interdisciplinar na praia de Atafona, que vive, há mais de 60 anos, uma crise ambiental com a erosão de parte habitada de sua costa. Parte da pesquisa será exibida pela apresentação de uma atividade de museologia social, o Museu Ambulante, realizada pela “CasaDuna, centro de arte, pesquisa e memória de Atafona” com o Grupo Erosão. Tratamos os empasses ético-político-ambientais do contexto local em uma crítica a uma vertente da ecologia contemporânea, ainda inserida em uma lógica exploratória e colonial. Partimos de uma compreensão do biopoder como uma organização dos engajamentos, disseminada no campo político e psíquico, que garante o controle dos corpos no aparelho produtivo, conduzindo os fenômenos das vidas, das populações e das condições ambientais. Entendemos o caso da erosão em Atafona como um campo de experimentação artística e de análise contextual desse processo. Com a indicação da prática filosófica da escola peripatética, comentaremos, finalmente, correntes filosóficas que entendem práticas comunitárias como parte processual de um movimento do pensamento que comporta uma dimensão política e nos inspira para analisarmos as propostas estéticas apresentadas no presente ensaio.

Palavras-chaves: ecopolítica; arte ambiental; museologia social

HABITAR NO CAMPO ERODIDO

A noção de campo, nesse caso, deve manter sua polissemia. Reservamos três sentidos principais: o de área plana - no caso, a da Planície Goytacá, no litoral norte do estado do Rio de Janeiro, geologicamente formada por sedimentos do rio Paraíba do Sul; o de delimitação espacial - pois falamos a partir de um território específico; e o da ruralidade - uma vez que parte do município vive em modos de vida ligados às tradições rurais, sofrendo os impactos de mega empreendimentos portuários que atuam na região. A presente pesquisa será elaborada como um ensaio abordando uma crise

¹ Doutora em filosofia UFRJ, Pós-Doutoranda com bolsa FAPERJ – CNPQ, na UENF (Universidade Estadual do Norte Fluminense), Programa de Políticas Sociais, Laboratório de Estudos do Espaço Antrópico, GT Oficina do Patrimônio Cultural. jnaidin@gmail.com.

ambiental seguindo uma pesquisa-criação geo situada com um trabalho que cruza ideias da arte contextual e da museologia social. Apresentaremos a proposta em três etapas principais: 1) uma breve contextualização do território, 2) os problemas filosóficos que a situação de Atafona nos apresenta e 3) alguns conceitos envolvidos no processo criativo de um trabalho específico.

Seguindo uma perspectiva foucaultiana que direciona a escrita, trazemos a complexidade da crise ambiental contemporânea a partir do caso da praia de Atafona, com um referencial teórico que foca e atualiza essa questão específica. Partimos de um pensamento que tem como pressuposto a crítica à cisão entre a luta ambiental e a luta colonial, a crítica à história da Razão da Modernidade atrelada ao colonialismo.

Trabalhamos com uma perspectiva teórica que amplia a noção de governamentalidade também a territórios, ecossistemas e imaginários. Neste caso, a abordagem da questão ambiental não será feita exclusivamente trabalhando no campo teórico do desenvolvimento destes conceitos. Ela será permeada pela apresentação de práticas de uma pesquisa-criação² que desenvolvo na cidade de São João da Barra, no estado do Rio de Janeiro, na praia de Atafona, em uma residência artística concebida em torno da ideia de arte contextual disposta a mobilizar a questão ambiental local propondo diferentes práticas artísticas e culturais. Este território é o campo de uma proposta que visa acompanhar e entender como convive, há mais de seis décadas, esta comunidade, em relação com um intenso e crescente avanço do mar sobre suas as regiões habitadas? Além disso, pretendemos pensar nossa atividade em uma perspectiva eco-poética, buscando pistas dos agenciamentos que produzem e são produzidos pela erosão na comunidade e em nosso processo de trabalho que faz, também, uma alusão a uma filosofia prática, a peripatética.

Nosso modo de entrada na questão da erosão em Atafona foi via habitação e desenvolvimento de uma proposta de ação coletiva. Desde 2017 iniciamos esse projeto que partiria por diferentes linhas de ação se intercruzando: residência artística, criação de acervo históricos

² Pesquisa-ação, pesquisa-criação são terminologias distintas, mas que, neste caso, ambas me contemplam e as uso alternadamente. No caso do vínculo direto ao trabalho na universidade, utilizo pesquisa-ação.

das regiões levadas pelo mar, grupo de teatro e performance, o Grupo Erosão³, pesquisa acadêmica, bibliográfica e etnográfica, curadoria e produção de exposições e de audiovisual, entres outras.

Apresentamos aqui um trabalho que passa por um exercício epistemológico transdisciplinar a partir de parâmetros outros para a reflexão sobre a atual crise ambiental e as implicações políticas de tais variações. Isso será feito com a apresentação da atividade do Museu Ambulante, trabalho que idealizei e participo com o grupo de teatro na perspectiva de análise da museologia social, em uma articulação com a escola filosófica dos peripatéticos. O caso que acontece na praia de Atafona espanta, entre tantas outras coisas, pelo pouco que se fala de uma situação de tamanha dramaticidade. É importante falar sobre esse assunto para que saibamos, para que não nos esqueçamos e para que pensemos sobre as origens e consequências de nossa história colonial, em uma perspectiva na qual a dimensão existencial é inseparável da dimensão ambiental.

Apresentar uma crítica à ecologia contemporânea não deve significar uma renúncia às preocupações ecológicas que emergem na atualidade, mas sim uma outra forma de compreender este campo, ampliando suas articulações, bem como a própria matriz epistêmica moderna fundadora das práticas científicas que balizam as ciências da natureza e seus modos de produção. Entendemos que a “crise ecológica” tem como condição de existência a constituição colonial do mundo em práticas exploratórias e destrutivas. Tais procedimentos partem de uma fissura ontológica que se estabelece entre os humanos e outras espécies, com a Terra, com outros humanos, em seu modo de habitar, em diferenciações excludentes de modos de “fazer-mundo”⁴.

Seguindo uma bibliografia de análise que tem como base alguns conceitos da filosofia política foucaultiana, partimos de uma perspectiva crítica da governamentalidade neoliberal, que, como sabemos, impõe a lógica do lucro privatizado com o risco socializado. E esse risco não é colocado para uma divisão igualitária de seus prejuízos nem de seus benefícios. Os efeitos mais graves dos desastres e impactos ambientais, na maior parte das vezes, são sentidos nas

³ Grupo Erosão: Lucia Talabi, Jailza Motta, Rachel Rosa, Mariana Moraes, Paul Macalli, Guilherme Matos, Fernando Codeço e eu.

⁴ Neste sentido, retomamos a distinção entre Terra e Mundo, elaborada por Hannah Arendt em *A condição humana*.

áreas mais pobres das periferias dos centros urbanos, onde moram as comunidades mais vulneráveis, normalmente os grupos mais estigmatizados e violentados pelo sistema colonial desde as invasões das américas. Populações com vivências mais permeadas pelas dinâmicas ambientais, como podemos perceber ainda hoje nas resistências de comunidades ribeirinhas, caiçaras e indígenas, quilombolas. Nesse contexto, em uma praia do litoral norte fluminense, identificamos de modo exemplar da atual racionalidade ecológica de governo.

O Paraíba do Sul, que nasce em São Paulo, onde já tem um enorme desvio, até chegar em Atafona, sua foz, perde 70% de seu fluxo para abastecer o Guandu e suprir a capital do estado. Os percentuais ficam a cargo das demandas industriais, deixando, assim, aquela comunidade que ainda vive prioritariamente da pesca, à míngua e com o ritmo da erosão cada vez mais intenso. Isso é resultado de um processo político violento que causa ciclos migratórios insustentáveis e traumáticos. Fato é que, a decisão de levar um rio até sua destruição, desmantelando junto toda uma rede socioeconômica que vive em torno dele, é uma escolha política. Nesse ponto a famosa inversão foucaultiana da máxima do “deixar viver, fazer morrer”, característica da lógica da soberania, para a máxima do “fazer viver, deixar morrer”, própria da governamentalidade moderna, se torna palpável.

Percebemos assim a necessidade de ampliar o conceito de biopoder pois ao matarmos rios, fragilizamos sequenciais ecossistemas, que incluem o humano, ultrapassando-o. Neste ponto, mobilizaremos o conceito de Foucault de biopolítica, tendo como novo horizonte a ideia de uma “ecopolítica decolonial”. Isto é, tentando refletir sobre propostas e práticas políticas que compreendam as dimensões dos vínculos ambientais, que são também fundamentais à própria existência humana e comunitária. Ecologia e ecopolítica são noções que hoje, cada vez mais, se contagiam devido ao crescente grau de interferência humana no planeta, conforme vemos nos atuais debates em torno de temas como o Antropoceno⁵, Capitaloceno⁶, Platnacionceno⁷, Chthuluceno⁸, entre outros.

⁵ DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, p.13, 2014.

⁶ MOORE, p.20, 2022.

⁷ FERDINAND, p.53, 2023.

⁸ HARAWAY, 2016.

BIOPOLÍTICA EM HORIZONTE AMPLIADO OU SOLO ERODIDO.

Podemos entender a ecopolítica como um desdobramento fértil que atualiza a noção foucaultinana de biopolítica. Mas, ao invés da ideia de horizonte ampliado, trago a de solo erodido por algumas razões, para além da metáfora que se coloca no território em questão.

Primeiramente, acreditamos que o “solo” e o “horizonte” no qual o mundo imperial se instalou, se disseminou e desenvolveu, não nos convida a uma simples ampliação. Esse mundo e o modo de vida que o sustenta se ergueu à base da espoliação, da escravidão, do racismo e do projeto de extermínio incluído na Modernidade, mais intensamente, a partir da revolução industrial.

O conceito de biopolítica, proposto por Michel Foucault, é entendido como um modo de fazer uma política para gerir a vida, isto é, uma política exercida pelo Estado que visa assegurar a vida biológica da população, tomando para si os cálculos, as ações, regulações e controles sobre os indivíduos. Os Estados Modernos possuem, como alimento de sua força, a organização das informações em controles como os de longevidade, fecundidade, casamentos, hábitos, desejos, etc, que criam os saberes estatísticos. Entendendo a população como um organismo vivo, a biopolítica toma a vida humana como o próprio objeto da política, promovendo a distribuição das ações de governo sobre os diferentes grupos de indivíduos que compõem uma população. Ela possui também, como desdobramento de sua dinâmica, o alcance ao campo do desejo pelos mecanismos de produção de subjetividade, que sustentam, em última análise, a rede do poder, funcionando como “cruzamentos” onde se articulam o que é o controle próprio à população e o modo pelo qual isso se subjetiva, tornando-se aquilo que é próprio das subjetividades. Entendendo a governamentalidade a partir de seu caráter articulador, vemos que a biopolítica extravasa para além da dimensão populacional e política, entrando na dimensão existencial dos sujeitos, na subjetividade e nas ...práticas de si. Isto é – práticas que o sujeito desenvolve para ele mesmo, o “cuidado de si”.

Podemos entender que a biopolítica assume relevância também no campo pedagógico, na medida em que produz ativamente alterações de significados nas vidas. Por meio de tecnologias diversas disseminadas em um conjunto de estratégias de intervenção e

regulação sobre a vida coletiva, produzindo desejo por um determinado tipo de sujeição que envolve determinados tipos e valorações nos *modos de vida* na matriz capitalista colonial. O biopoder opera como um mecanismo que se dissemina em diferentes estruturas e garante o controle dos corpos no aparelho produtivo, conduzindo os fenômenos das populações.

Outro ponto fundamental vemos em *Em defesa da sociedade* quando Foucault demonstra como o racismo está diretamente ligado à formação dos estados a partir do século XIX. O discurso biologizante das raças e de um ideal de pureza confere ao Estado a função de protetor “da integridade”, “da superioridade” e da “pureza da raça”. A soberania do Estado apoia-se em uma espécie de “defesa da raça” e passa a operar o que Foucault chama de “racismo de Estado”. Saúde pública, saneamento básico, redes de transporte, abastecimento, segurança pública, gestão hídrica, etc., são exemplos do modo de afetar as condições de manutenção da vida - e de produção da morte. Em São João da Barra, infelizmente, vivemos um exemplo deste caso na atualidade, como mais um impacto direto da erosão. Além da destruição das casas, que atinge principalmente a comunidade da pesca artesanal, em função do avanço do mar - associado ao enfraquecimento do rio por onde as embarcações costumavam entrar na costa - eles têm seu ofício cada dia mais dificultado, tendo que entrar em outros lugares mais distantes (e rarefeitos), sendo levados, gradualmente, a mudar de trabalho, deixando a atividade cada vez mais insustentável e a comunidade empobrecida.

Em um sentido amplo, comumente compreende-se a ecopolítica como o conjunto de políticas orientadas para o controle da vida no ambiente, com a perspectiva focada no nível planetário. A palavra pode ter um sentido positivo: proposição de normas e leis em favor do meio ambiente. Também podemos usar a noção como adjetivo ligado a ideia de autoidentificação dos movimentos ecológicos enquanto saberes e práticas de caráter eminentemente político. Ainda, podemos entender a ecopolítica como um campo relativamente recente das Ciências Políticas, como um instrumento de luta social que abre caminho para novos conceitos e estratégias de transformação política. No entanto, o que muitas vezes percebemos nas práticas que recebem o “*label*” de “ecológicas” nas grandes empresas de exploração de recursos (*sic*) naturais, é que elas se absterem de questionar

profundamente sobre a necessária implementação de rupturas práticas e epistêmicas no que entendem por “consciência ambiental” ou “responsabilidade ecológica”. Questões como “a preservação do planeta”, muitas vezes são entendidas sem respeito às diferenças etnoculturais e atenção às necessidades das comunidades locais. Enquanto criam ações de sustentabilidade que constam nas agendas da ecopolítica, se distanciam da história social do território, dos grupos que ali vivem, de seus ecossistemas e seus específicos modos de cuidado e de saber. “Desenvolvimento sustentável”, “responsabilidade social”, “empresa cidadã”, “fortalecimento da economia do país” muitas vezes são *slogans* em uma lógica que não discute à sério as mudanças climáticas e tampouco a própria lógica do trabalho, apresentando as situações de um modo que não possibilita alternativa a sua própria autorreprodução - como se elas não existissem ou devessem ser criadas.

No caso, partimos da importância de uma ecologia que seja, ao mesmo tempo, decolonial e feminista como uma crítica ao acento ético (ou sua ausência) em grande parte dos discursos ecopolíticos contemporâneos, de modo a submeter os interesses econômicos (do capitalismo) às demandas sociais e ambientais.

Nessas ampliações conceituais, alguns autores vêm falando também em ecogovernamentalidade. Achille Mbembe opera um salto teórico na noção de biopolítica foucaultiana com a ideia de necropolítica. Ele relaciona aquela noção com as práticas e bases ideológicas do estado de exceção como prerrogativa para o direito de matar e retoma Aimé Césaire, com a ideia de que a experiência do “Estado suicidário” nazifascista teve na experiência colonial sua gênese⁹. Almeida sintetiza Mbembe: “as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos - a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da “civilização”” (ALMEIDA, p.121, 2021). E, seguindo a linha do sociólogo peruano Aníbal Quijano, elucida como a imposição da concepção de poder da colonização tem a noção de raça como base e categoria central.

Atualmente, vemos que existem movimentos ecológicos totalmente inseridos em uma lógica extrativista e colonial, reproduzindo os mesmos mecanismos de precarização, exploração e

⁹ ALMEIDA, 2021 p. 117.

alienação da relação das comunidades com os territórios. É contra esse ecologismo que nos fala o filósofo martinicano Malcom Ferdinand, articulando as noções de “fratura colonial” e a “fratura ambiental”.

Deste modo, ele alinha-se aos movimentos em defesa do meio ambiente que exigem um questionamento interno da própria ideia de desenvolvimento, indo além da atividade econômica e focando nos outros aspectos da existência humana ligados à ideia de criação de mundo. Um modo de pensar as questões ambientais da ecologia política que não seja alienado da história dos povos e das terras, distanciando-nos de uma concepção ‘progressista’ e evolucionista para uma concepção crítica e ambivalente do progresso e visando a ação direta que busca a união da luta ambiental com a luta decolonial em todas as formas de racismo, sexismo e exploração da vida, ou, nas palavras de Ferdinand, “A ecologia decolonial é um grito multissecular de justiça e de apelo por um mundo” (FERDINAND, 2023, p.37). Entendemos que a erosão de Atafona não é um caso isolado, ela é resultado de um processo de decisões políticas e as consequentes respostas ambientais a um modo de ocupação e consumação ambiental erguido na fratura entre a vida humana e território que ela ocupa.

Na mesma cidade temos outro caso exemplar da associação entre destruição e alienação da comunidade em seus ecossistemas e os discursos ambientalistas. Ocorrem também processos de remoções em zonas rurais implementados por megaempreendimentos típicos do capitalismo globalizado neo extrativista, como o Complexo Logístico e Industrial do Porto do Açú (CLIPA) um dos maiores complexos portuários da América Latina, construído entre outras coisas, para receber um gigantesco mineroduto que atravessa 32 municípios, iniciando-se em Conceição do Mato Dentro (MG). A implementação do complexo foi marcada por inúmeras violações dos direitos humanos com a expropriação violenta de aproximadamente 1.500 famílias, salinização do solo do plantio, processos erosivos na costa, impactos em áreas de pesca e poluição de lagoas. O caso do Porto do Açú faz parte do mesmo modelo de desenvolvimento que vem agredindo ecossistemas brasileiros, e que é mais um empreendimento que atinge diretamente a comunidade de pescadores de Atafona. Nos últimos anos, uma das empresas do Porto abriu uma reserva ambiental dedicada à preservação da restinga local. Uma das atitudes da empresa foi fechar a principal entrada que

possibilitava o acesso da comunidade ao rio, fazendo necessário ser realizado, para acessar o local, um caminho de mais de 40 km, inviabilizando, na prática, a ida dos moradores, em sua maioria pequenos agricultores. Vemos que essas ações de “sustentabilidade” ecológica partem de uma intervenção no ambiente que o separa das pessoas que nele vivem, privando, das comunidades originárias, as possibilidades de existência em seus próprios territórios.

ECOPOÉTICAS HETEROTÓPICAS: MUSEU AMBULANTE E A FILOSOFIA PERIPATÉTICA

O Museu Ambulante (M.A.) é um instrumento performático de museologia social, criado no contexto da pandemia de COVID, quando fizemos uma adaptação do cenário teatral do Grupo Erosão para uma proposta de trabalho com nosso acervo de imagens antigas da região. Devido a impossibilidade de encontros presenciais para ensaios com os atores para montar um espetáculo, nos debruçamos sobre estudos nos acervos que vínhamos somando nos anos anteriores. Inicialmente para mobilizar a comunidade de Atafona em relação às imagens históricas coletadas, escutamos e construímos colaborativamente epistemologias outras, próprias de pessoas que habitam às margens das praias e dos mangues, sobre um tipo de relação que se estabelece com os elementos, areia, mar, vento, com o ritmo das marés, com a chegada do mar e com a percepção ambiental.

As histórias levantadas na ação indicam a complexidade da questão ambiental vivida em Atafona, com o rio Paraíba do Sul cada vez mais fraco e poluído, a erosão que só se intensifica e a pouca perspectiva de alteração na situação. Corroborando com a necropolítica, outros conceitos em voga atualmente podem ser reconhecidos pela fala da comunidade como os de “zonas de sacrifício”, “racismo ambiental”, que parecem ilustrar o que vivemos neste delta do Rio de Janeiro no modo de operação da gestão hídrica nacional, impondo as trocas ecológicas desiguais. Além disso, sua lógica se mantém dentro de um programa político do capitalismo industrial irrestrito, um modelo da ecologia que é participante desta gestão, um elemento inserido na engrenagem, como *commodities*¹⁰.

¹⁰ HARVEY, 2005, P.120

Percebemos que na prática performática existe um compromisso com uma ideia de público, com o que está sendo dito e praticado que é de importância central quando optamos por levar um trabalho de arte e memória para a rua. Todas as palavras contam e todos os silêncios contam. Quando vamos para as ruas, a arte vai para o mundo, não só criamos imagens, como também interferimos e nos apropriamos de um mundo nas ruas, produzindo novas relações e imaginários. Ao trabalharmos com uma matéria viva devemos levar em conta também todo um campo de pesquisa dedicado à ética da investigação das pesquisas sociais de modo que não restrinja pessoas ou situações a fatalismos. Ao invés, que se preocupe em absorver informações que se apresentam na própria realidade e perceber as reais demandas de suporte e fortalecimento que podem ser apoiados. Efetivar, muitas vezes, contra epistemologias ensaiadas coletivamente, apresentando outros modos de des/re/organizar o conhecimento e a relação com o ambiente, em um esforço para reposicionar nossos procedimentos de escuta.

A ideia de arte contextual nos interessa. Contexto “designa o conjunto de circunstâncias que são em situação de interação. O “contexto”, etimologicamente, é oriundo da base latina *contextus* de *contextere*, tecer com” (ARDENNE, 2002, p.17). Ou seja, não estamos no terreno do idealismo ou da representação individual, e sim na tentativa de infiltração na ordem das coisas concretas e dos acontecimentos possíveis. A atenção se volta para o mundo tal qual ele se apresenta buscando criar a emergência de práticas artísticas que questionem um habitual, alterando significados e imaginários.

Entendemos que uma ação de memória no território de Atafona em sua instabilidade associada com o trabalho contextual e performático que criamos com o Grupo Erosão, demanda uma proposta de relação com essa realidade (vulnerável em seu próprio campo), fora de qualquer zona de conforto. O instrumento escolhido foi o dispositivo de museologia social que podemos, na presente reflexão, analisar à luz do movimento filosófico peripatético: criamos uma proposta cênica e decidimos levar nosso acervo para a rua. “Peripatético” vem do grego *PERIPATETIKÓS*, aproximadamente, quer dizer “aquele que anda ao redor”, *PERI*, “ao redor”, acrescido de *PATEIN*, “caminhar, andar”.

Um movimento filosófico que envolve uma prática performática de movimentar-se dentro de um território, fomentando processos de discurso e de imaginação. No nosso caso, pela mediação das imagens, promovendo novos vínculos no campo do espaço público e de um imaginário comum. Este instrumento, leva exposições itinerantes com imagens antigas do território para a comunidade que viveu nesses lugares que não existem mais.

O M.A. consiste em uma bicicleta construída de sucata preparada para carregar 35 caixotes de feira transformados em suportes que recebem impressões de imagens históricas em placas de PVC, retratando áreas levadas pelo mar desde a década de 1940. Escolhemos áreas específicas da cidade, onde concentra-se a maior parte dos antigos moradores.

*

A peripatética era uma das dez escolas éticas da filosofia na Grécia Antiga, junto com outros movimentos menores. As escolas eram conhecidas como acadêmica, cirenaica, elíaca, megárica, cínica, dialética, estoica, epicurista e a peripatética¹¹. Os peripatéticos eram discípulos de Aristóteles e ficaram conhecidos por serem filósofos andarilhos.

Aristóteles foi um macedônio que chegou na Grécia e foi estudar filosofia com Platão, no século IV A.C, dedicando-se a elaborar uma obra vasta em temas variados como Metafísica, Ética, Felicidade, Lógica, Natureza, entre muitos outros, tornando-se um dos pilares da filosofia clássica. Ele funda uma escola de filosofia, o Liceu, onde monta uma famosa biblioteca e desenvolve, junto com um grupo de estudantes, filósofos, o hábito de estudar caminhando. Uma atividade pedagógica que era um passeio entre professor e discípulos, onde conversam e estudavam, enquanto caminhavam por um percurso, sobre as ciências da vida e da alma em conversações que se davam meio a acontecimentos da vida cotidiana. Defendiam, com tal gesto, que 1) o debate sobre a vida na pólis que deve acontecer publicamente, 2) o saber fora de um espaço restrito promove um saber desinteressado, 3) abertura aos atravessamentos dos espaços públicos.

¹¹ BRÉHIER, 2010, p. 228.

Essa associação entre a escola filosófica peripatética e a atividade do M.A. veio posteriormente. Na realidade, o gesto de levar o acervo para a rua se deu por outras razões: o desejo de levar um museu a lugares e comunidades que não possuem familiaridade com esse tipo de atividade; abrir nosso acervo para parte das pessoas que viveram naqueles territórios que já foram levados pelo mar e que nunca tinham visto aquelas imagens; ouvir as histórias, registrá-las e caminhar com essas falar, pensando, coletivamente, experiências e metodologias de museologia social, redirecionar planos e possibilidades em meio ao distanciamento social causado pela pandemia... Fato é que, pesquisando posteriormente sobre experiências ambulatórias, elaborando sobre as diferenças ao longo das apresentações realizadas nos últimos anos, reencontrei essa referência ao filósofo grego que me chamou a atenção pela centralidade que a atividade do percurso possui nas performances do M.A e no pressuposto que a performance está como base no debate ao caminhar em diferentes ambientes.

O movimento peripatético reaparece, posteriormente na Grécia, em outro movimento filosófico que também envolve práticas nas ruas. O cinismo, outra corrente grega que, desta vez, representada por Diógenes de Sinope, possui uma influência direta na proposta inicial do M.A. Os cínicos trabalhavam na perspectiva do mínimo necessário, para que possibilite maior mobilidade e independência, favorecendo, assim, as condições para uma fala franca. Uma fala que não mascara, que não esconde, que subverte sinais e valores, hierarquias e autarquias. Um pensamento que também se faz em diálogo, nas ruas. Mas este, em oposição ao anterior, fora das escolas e fora das escritas. Uma filosofia que vai para o campo da prática gestual, performativa, cênica. Como vemos com Goulet-Cazé e Branham: “De fato, a expressão mais poderosa da vitalidade do cinismo no início e no apogeu do mundo moderno provavelmente não está no domínio da filosofia *per se*, mas numa tradição literária de fantasia e diálogos satíricos” (GOULET-CAZE, BRANHAM, 2007).

A partir da CasaDuna como dispositivo de pesquisa-criação, apresentamos perguntas importantes para o Brasil atual e para o mundo da arte. Nos colocamos em um lugar em destruição - ecológica, epistêmica, simbólica e material, para falarmos sobre criação - intrativa, mecânica, inventiva e efêmera. Entendemos que se cria um gesto que também opera em um regime fora da fixação das formas, e

a partir das intensidades e possibilidades das relações, sendo, portanto, também performativo e político. Diógenes de Sinope, na Grécia de 3 A.C., falava do gesto filosófico e de uma filosofia performática. Hoje estas categorias de gesto e de performance se encontram principalmente no campo da arte. Mas neste caso, o gesto do M.A., acredito eu, também apresenta um sentido filosófico. Apresenta uma outra face de um modelo civilizatório: uma ferida do projeto de desenvolvimento colonial brasileiro, mas também a questão da catástrofe ambiental, as mudanças climáticas e todos os desdobramentos desta era que alguns cientistas chamam de *Antropoceno* - conceito que designa a era geológica marcada pelos efeitos do “homem”, (entendendo, neste conceito, o homem branco europeu industrial com seus níveis de consumo. Certamente, nele não se incluem outras variações do sentido de “homem”, outros modos de vida, como os ribeirinhos, por exemplo).

Na imagem abaixo, uma foto da estrutura do M.A., com detalhe do nosso cachorro (clássico símbolo da escola cínica devido a sua conhecida honestidade), à esquerda, que nos acompanhava durante o percurso.



Museu Ambulante, Atafona, 2021. Foto: Pedro Pipano

É interessante pensar estes conceitos em relação com a experiência apresentada. Parte da atividade do M.A. envolve fazer um trajeto que é, previamente, selecionado pela equipe. Na rua, as experiências são muito diversas em relação ao museu tradicional. O

prazer de ver amplos horizontes, de estar numa praia, numa praça e no encontro surpreendente com as imagens, que podem nos transportar para outras dimensões de espaço-tempo. São múltiplas as possibilidades e os sentidos que cada percurso/ambiente apresenta e diversos fatores entram em conta nessa escolha: clima, solo, segurança, acesso etc.

Com o passar do tempo, e depois de termos realizado a performance em outros municípios, recebido colaborações de novos acervos, trabalhado com diversos grupos e elaborado críticas e percepções de nossas fragilidades e belezas, entendemos que o dispositivo e a performance vão muito além da atividade localizada em Atafona. Pudemos perceber o quanto a questão da perda do território pela erosão em Atafona, aliada à simplicidade e sensibilidade da proposta do trabalho em sua estrutura rudimentar, possibilita que haja uma comunicação mesmo em situações previamente divergentes do caso da praia de São João da Barra, ao delta do rio Paraíba do Sul. As pessoas se conectam pela dimensão da perda, pela disponibilidade da escuta, pelo impacto das imagens e pela troca na performance.

Este tipo de trabalho de museologia, por guardar elementos da performance e da pesquisa-ação de modo central em sua metodologia, não tem seu plano previamente fechado uma vez que a cada atividade, uma nova exposição é criada em função das histórias que se apresentam em cada contexto em que o museu é montado. Além da instabilidade inerente a arte da performance já mencionada, existe, nesse caso específico, também um impasse ético ao trabalhar com a erosão, um aparente paradoxo: não propor uma apresentação sensacionalista da espetacularização da tragédia. Mas, tendo em conta não poder acreditar no oposto, isso é, que não seja espetacular. Não há como tratar como se não fosse dramático, pois isto seria não fazer jus à materialidade da história do lugar e das pessoas que nele vivem e nos narram. Ainda que, para nós, habitantes, seja também, não só espetacular, mas corriqueiro e cotidiano. É o espetacular e o dramático em meio ao cotidiano - justamente uma clássica definição da experiência estética¹². Este não é o único paradoxo: realizamos uma produção de memória em um território que está em destruição; nos inserimos em linhas de pesquisa dedicadas à questão do patrimônio em um território sistemática e intensamente transformado e levado

¹² SCHOPENHAUER, 2005.

pelo mar, em contínuo desaparecimento; projetamos o futuro coletando histórias de passado; realizamos, por iniciativa individual e independente, um trabalho com memória que, na realidade, é pública e coletiva. A lista poderia continuar.

Talvez parte destes paradoxos seja apenas aparente, e não precisemos nos restringir à lógica (também ela, disciplina herdada da filosofia de Aristóteles) para criarmos possibilidades de engajamento poético coletivo. Talvez possamos, com as histórias ouvidas sempre reimaginadas a cada ação, questionar a história da historiografia brasileira e seu cânone, ou também como Foucault, da história das formas de produção da verdade histórica. Com as múltiplas vozes, desconfiar da suposta linearidade que faz com que nos esqueçamos da importância de também dispor-se na caminhada peripatética em meio às encruzilhadas da cidade ou perante um mar que avança ao continente, e que um projeto que pretenda promover descolonização ecológica deve envolver desorganização, inadequação, errância e contradição.

Na década de 1970, Foucault nos apresenta a ideia de heterotopia referindo-se a tipos de lugares, infinitamente variáveis, que têm por característica comum operar uma contestação tanto na *mitologia* quanto na *realidade* dos diferentes tipos de espaços que frequentamos. Em 1966, o filósofo abre *As Palavras e as coisas* com um prefácio, no qual vemos, nossa incapacidade em pensar fora das relações de espaço pré-estabelecidas e do problema que isso nos causa com a própria linguagem.

[...] as *heterotopias* inquietam, sem dúvida porque solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque fracionam os nomes comuns ou os emaranham [...]. Eis porque as utopias permitem as fábulas e os discursos: situam-se na linha reta da linguagem, na dimensão fundamental da fábula; as heterotopias [...] dissecam o propósito, estancam as palavras nelas próprias, contestam, desde a raiz, toda possibilidade de gramática. (FOUCAULT, p. XVIII, 2007).

As heterotopias abalam o solo do sentido, fissuram as estruturas das construções e das relações espaciais e semânticas, desestabilizam nosso pensamento habitual, redimensionam perspectivas. Andando pelas ruas da praia de Atafona me lembro frequentemente desta noção. A heterotopia criada pela erosão não é só semântica; ela também é concreta e funciona como elemento marcador identitário,

cultural, ambiental. Pois bem, o que se apresenta é a impossibilidade de uma perspectiva de futuro histórico, no avanço linear do tempo e na concretude material do espaço. As construções humanas são projetos de futuro no tempo e no espaço. Aqui, o tempo, a cada dia, avança sobre um espaço que, a cada dia, se desfaz. Neste sentido, Atafona é um lugar mesmo que o lugar não exista mais, na medida em que a própria dinâmica da erosão mantém um agenciamento simbólico local, para além das memórias. Cria-se um imaginário territorial e um mapeamento georreferenciado a lugares que não existem mais, há décadas. O quão heterotópico este lugar pode ser?

Não pretendemos com esta breve apresentação propor respostas, absolutizar, ou resolver o problema da erosão em Atafona. Complexificar a leitura do fenômeno e engajar a reflexão ambiental na perspectiva política decolonial já traz novos meios para problematizar a questão do modo de vida em uma perspectiva ecopolítica.

*

REFERÊNCIAS

- ARDENNE, Paul. *Um art contextual – creation artistique en milieu urbain en situation d'intervention de participation*. Paris: Ed. Flammarion, 2017.
- ALMEIDA, Silvío. *Racismo Estrutural*. Coleção Feminismos plurais. Jandaíra, São Paulo, 2021.
- BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*. Paris: Puf. 2012.
- CÉZARE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa, 1978.
- DANOWSKI, Deborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis – Desterro: cultura e Barbárie, 2014.
- FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial - pensar a partir do mundo caribenho*. trad. Letícia Mei. São Paulo: Umbu editora, 2023.
- FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. trad. Maria Ermantina Galvão São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tr. br. Salma Tannus Muchail. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GOULET-CAZE, Marie-Odile; BRANHAM, Robert B. (Orgs.). *Os cínicos. O movimento cínico na antiguidade e seu legado*. Tr. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2007.

HARAWAY, Donna. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, New York, USA: Duke University Press, 2016.

HARVEY, David. "A arte da renda: a globalização e a transformação da cultura em commodities". In: *A produção capitalista do espaço*. São Paulo: Annablume, 2005,

LAERCE, Diogène. *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Varese: Les livres de poche, 2009.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: N-1, 2018.

MOORE, Jason. *Antropoceno ou Capitaloceno? Natureza, história e a crise do capitalismo*. São Paulo: Elefante, 2022.

QUIJUANO, Anibal. Colonilidade do poder, eurocentrismo e América Latina, Disponível em : < http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijuano.pdf>. Acesso em: 9 abr.2019.

SHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005.

CAPÍTULO XII

RECUSANDO O MOMENTO CARTESIANO: COMO EQUIPAR-SE EM PSICOLOGIA E EDUCAÇÃO?¹

Rosimeri de Oliveira Dias²

Heliana de Barros Conde Rodrigues³

RESUMO: O artigo parte do problema apontado por Michel Foucault na primeira aula do curso *A Hermenêutica do sujeito*, datada de 6/01/1982, a saber: o que se passa com o ser do sujeito em sua relação com a verdade? Para desenvolver tal indagação, o filósofo analisa, entre outros aspectos, saberes e práticas característicos da espiritualidade no período de ouro do cuidado de si (séculos I e II). Além de acompanhá-lo em parte desse percurso, pretendemos, com nosso texto, pôr em cena as inflexões que ele implica tanto para o campo da psicologia como para o da formação de professores. Em ambos, é comum que emergam polêmicas quanto às teorias a adotar como base para uma intervenção mais eficaz ou, preferencialmente, mais crítica. A diferenciação clássica entre ciências naturais e ciências humanas jamais se ausenta desse debate. O presente artigo adota caminho distinto, pois buscamos um modo de arrancar de nossas entranhas o momento cartesiano, arriscando-nos a adotar posturas antipsicologistas e eventualmente antiepistemológicas. Melhor dizendo, indagamos: como, na psicologia e na educação, a constituição de si por si mesmo pode se transformar em uma ética metodológica (ou metodologia ética) de trabalho?

Palavras-chave: momento cartesiano; psicologia; educação

¹ Este artigo foi anteriormente publicado em: *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 36, n. 78, pp. 1683-1713, set./dez. 2022. ISSN Eletrônico 1982-596X.

² Professora associada e procientista do Departamento de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação Processos Formativos e Desigualdades Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ. Pesquisadora da FAPERJ.

³ Professora associada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, atuando no curso de graduação em Psicologia e no Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas e Formação Humana - PPFH. Pesquisadora do CNPq

O SUJEITO E A VERDADE

Por ocasião dos 41 anos do curso *A hermenêutica do sujeito*, ministrado por Michel Foucault em 1982 no Collège de France, parece interessante seguir problematizando, continuar indagando: o que ainda há a dizer sobre/com esse curso/livro? Por que, nos dias de hoje, nos reunimos para debatê-lo, por mais que já lido, relido, comentado, discutido e analisado por inúmeros estudiosos (FRANCISCO, 2010; GROS, 2003, 2004; MUGHAIL, 2011; ALLOUCH, 2014, entre outros)? Para sustentar a problematização, em lugar de oferecer alguma solução final – sabemos bem o que tal expressão implica –, decidimos, no presente artigo, partir da indagação formulada na segunda aula, datada de 6 de janeiro de 1982, momento em que Foucault ressalta que não devemos esquecer que a psicanálise e o marxismo, de certa forma, dão continuidade a questões presentes em uma antiga tradição, que remonta à filosofia grega, por ele chamada de “espiritualidade”. Cuidadoso com as palavras, adverte que não se trata de relacionar a psicanálise e/ou o marxismo à religião, pois a noção de espiritualidade deve ser tomada em um sentido bastante específico:

O problema a respeito do que se passa com o ser do sujeito (do que deve ser o ser do sujeito para que ele tenha acesso à verdade) e a consequente questão acerca do que pode ser transformado no sujeito pelo fato de ter acesso à verdade, estas duas questões repito, absolutamente características da espiritualidade, serão por nós reencontradas no cerne mesmo destes saberes ou, em todo caso, de ponta a ponta em ambos. De modo algum afirmo que são formas de espiritualidade. O que quero dizer é que nestas formas de saber reencontramos as questões, as interrogações, as exigências que, a meu ver [...], são as muito velhas e fundamentais questões da *epiméleia heautoû* e, portanto, da espiritualidade como condição de acesso à verdade. (FOUCAULT, 2004, pp. 39-40)

Vale lembrar que Foucault logo adiciona ressalvas à sua própria hipótese – a de que psicanálise e marxismo teriam feito proliferar o ponto de vista de ser a *epiméleia heautoû* condição de acesso à verdade –, acrescentando:

[...] nem uma nem outra destas duas formas de saber levou muito explicitamente em consideração, de maneira clara e corajosa, este ponto de vista. Tentou-se mascarar estas condições de espiritualidade próprias a tais formas de saber no interior de certas formas sociais. A ideia de uma posição de classe, de efeito de partido, o pertencimento a um grupo, a uma escola, a

iniciação, a formação do analista, etc., tudo nos remete às questões da condição de formação do sujeito para o acesso à verdade, pensadas porém em termos sociais, em termos de organização. Não são pensadas no recorte histórico da existência da espiritualidade e de suas exigências. (idem, p. 40)

É frequente, em Michel Foucault, a referência a um “preço a pagar” por decisões, práticas e discursos – talvez isso constitua, inclusive, juntamente com a categoria *intensificação*, uma *dimensão econômica* de seu pensamento (NEALON, 2008). No caso em pauta, o manuscrito do curso, transcrito em parte na publicação de *A hermenêutica do sujeito*, frisa que o preço pago por prescindir de um pensamento teórico sobre a relação verdade-sujeito teria sido, no caso da psicanálise, “um positivismo, um psicologismo” (FOUCAULT, 2004, p. 40). E incluindo o marxismo na análise, embora de modo menos extenso, Foucault assevera:

[...] o preço para transportar, para remeter as questões “verdade e sujeito” a problemas de pertencimento (a um grupo, uma escola, um partido, uma classe, etc.) foi, bem entendido, o esquecimento da questão das relações entre verdade e sujeito. [...] Creio que Lacan foi o único depois de Freud a querer recentralizar a questão da psicanálise precisamente nesta questão da relação entre sujeito e verdade. [...] Em termos do próprio saber analítico, ele tentou colocar a questão que, historicamente, é propriamente espiritual: a questão do preço que o sujeito tem a pagar para dizer o verdadeiro e a questão do efeito que tem sobre o sujeito o fato de que ele disse, de que pode dizer e disse, a verdade sobre si próprio. (idem, p. 40)

Em nossa perspectiva, trata-se de uma questão que percorre todo o curso *A hermenêutica do sujeito* e que, por essa razão, tomamos como foco do presente artigo – sem a pretensão de resolvê-la, como tampouco o pretendeu Foucault. Porém ele a formula de uma maneira que faculta entender por que motivo esse curso prossegue chamando nossa atenção no presente. E embora volte a fazer referência direta à psicanálise, avaliamos que sua interrogação possa ser generalizada a vários outros campos de saber e prática:

[...] é possível, nos próprios termos da psicanálise, isto é, dos efeitos de conhecimento portanto, colocar a questão das relações do sujeito com a verdade, que – do ponto de vista, pelo menos, da espiritualidade e da *epiméleia heautoû* – não pode por definição ser colocada nos próprios termos do conhecimento? (idem, p. 41)

Essa pergunta será por nós reativada ao longo do artigo, embora dirigida não à psicanálise e/ou ao marxismo, ao menos em suas especificidades teórico-institucionais, mas aos campos da psicologia e da formação de professores.

Antes disso, no entanto, cumpre acompanhar Foucault ao longo da exposição realizada na primeira hora da aula de 6/01/1982, quando o filósofo ressalta que a noção de cuidado de si, *epiméleia heautoû*, constitui um fenômeno de conjunto na cultura helenística e romana – um “acontecimento no pensamento” (idem, p. 13), em suma. A *epiméleia heautoû* é uma atitude geral (um modo de estar no mundo, de se relacionar com o outro), uma forma de atenção, de olhar (que é conduzido do exterior, dos outros, do mundo, a si, sem que isso implique necessariamente um “interior”) e, talvez principalmente, um conjunto de ações “exercidas de si para consigo”, pelas quais “nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos” (idem, p. 15). Essas ações ocorrem por meio de exercícios, as práticas de si, cujo destino na espiritualidade ocidental, segundo Foucault, será bem longo: técnicas de meditação, de memorização do passado, de exame de consciência, de verificação das representações na medida em que se apresentam ao espírito, etc. Com a noção de *epiméleia heautoû*, portanto, temos:

[...] todo um corpus definindo uma maneira de ser, uma atitude, formas de reflexão, práticas que constituem uma espécie de fenômeno extremamente importante, não somente na história das representações, nem somente na história das noções ou das teorias, mas na própria história da subjetividade ou, se quisermos, na história das práticas da subjetividade” (idem, p. 15).

Dito isso, Foucault toma como hipótese de trabalho para ministrar o curso a evolução milenar (do século V a.c. ao século V d.c., aproximadamente) do cuidado de si, que se estende das primeiras formas de atitude filosófica surgidas entre os gregos até os primórdios do ascetismo cristão. Com isso, ele nos convida a uma forma outra de pensar a história da Filosofia, que, se hoje já não surpreende tanto, obteve tal aceitação em decorrência de seu próprio trabalho, apoiado parcialmente na obra de Pierre Hadot.

Vale lembrar, nesse sentido, a “franco-maçonaria da erudição inútil” (Foucault, 2002, p. 7) citada no curso de 1976, *Em defesa da sociedade*. Por meio de tal expressão, Foucault se refere a textos

desconsiderados, nunca efetivamente lidos, que, acoplados ao “saber das pessoas”, igualmente incapaz de unanimidade, constituiriam a genealogia conforme ele a concebe e pratica. Com efeito, no caso do cuidado de si, não é que inexistam menções à prática e a seus saberes. Trata-se, isso sim, de um privilegiamento quase exclusivo, por parte dos historiadores da filosofia, do *gnôthi seautón*, do conhece-te a ti mesmo.

As razões pelas quais o cuidado de si foi sendo progressivamente desconsiderado e lançado a uma espécie de penumbra são pouco a pouco trazidas à cena por Foucault. Em primeiro lugar, ele começou a ser visto como uma forma de egoísmo – concepção marcada pelo cristianismo e bem distinta do modo como era compreendido na Antiguidade. Nesse mesmo diapasão, ao reaparecer, tanto na moral cristã como na moderna, o cuidado de si emerge como uma forma de renúncia a si, novamente em evidente contraste com a visão antiga. Porém a principal razão para seu quase desaparecimento nas histórias da filosofia mais difundidas, que, por sinal, configuram o modo como se costuma entender o desenvolvimento histórico do pensamento, remete ao que Foucault denomina, com muitas aspas e cuidados, “momento cartesiano”.

A despeito de aspas e ressalvas, o momento cartesiano requalificou filosoficamente o *gnôthi seautón*, ao passo que, em contrapartida, desqualificou a *epiméleia heautoû*. A requalificação, como se vê nitidamente nas *Meditações* de Descartes, ocorre porque a evidência – “tal como aparece, [,,,] tal como efetivamente se dá à consciência, sem qualquer dúvida possível” (FOUCAULT, 2004, p. 18) – é instaurada no ponto de partida do procedimento filosófico, o que remete ao conhecimento de si como forma de consciência. A isso se soma a evidência da existência do sujeito no princípio do acesso ao ser; melhor dizendo, postula-se a indubitabilidade dessa existência como sujeito (*Cogito*), ou o “conhece-te a ti mesmo” como acesso fundamental à verdade.

Mais importante para Foucault do que essa requalificação, por Descartes, do *gnôthi seautón* socrático, em que pesem as diferenças entre os dois filósofos, é a correlata desqualificação do princípio do cuidado de si, a ponto de que este se veja praticamente excluído do pensamento moderno. Nesse momento do curso, Foucault decide “tomar alguma distância” do que é chamado de filosofia a fim de diferenciá-la da “espiritualidade”. Por filosofia, designa a forma de

pensamento que procura determinar “o que permite ao sujeito ter acesso à verdade”, ou seja, “as condições e os limites” desse acesso (idem, p. 19). Sendo assim, convida-nos a denominar espiritualidade “o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência etc” que constituem, para o ser mesmo do sujeito (e não para o conhecimento), “o preço a pagar para ter acesso à verdade” (idem, p. 19).

Ao menos na forma como aparece no Ocidente, a espiritualidade, para Foucault, tem três características. Em primeiro lugar, ela postula que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito, ou melhor, insiste que a verdade não é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento: ao contrário, não pode haver verdade sem uma conversão ou uma transformação do sujeito. Em segundo lugar, essa conversão ou transformação pode se dar sob diferentes formas: em uma abordagem que Foucault reconhece como esquemática, pode assumir a forma de um movimento que arranca o sujeito de seu status e de sua situação atual (*éros*), ou ocorrer mediante um trabalho de si para consigo, em que “se é o próprio responsável por um longo labor que é o da ascese (*áskesis*)” (idem, p. 20). Finalmente, a espiritualidade supõe que o acesso à verdade, quando aberto – via *éros* ou *áskesis* –, produz efeitos que, além de decorrerem do procedimento efetuado para atingi-la, são também efeitos “de retorno” sobre o sujeito. Não como recompensa atribuída a um ato de conhecimento, mas iluminando o sujeito, dando-lhe beatitude, conferindo-lhe tranquilidade de alma, completando o ser do sujeito. Vale frisar que não se trata de uma simples transformação do indivíduo, mas “do próprio sujeito no seu ser de sujeito” (idem, p. 21).

Após essa breve exploração do tema da espiritualidade, regressemos ao *momento cartesiano*, armadas com um novo olhar. Sem a necessidade de ver em Descartes o inventor da concepção de que aquilo que dá acesso à verdade é tão somente o conhecimento – muitos outros o disseram antes dele e/ou próximos a ele –, podemos seguir Foucault na caracterização da idade moderna da história da verdade: ela começa no momento em que aquele que busca a verdade – filósofo, sábio, simples pensador –, “sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado,

é capaz [...] unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso” (idem, p. 22).

Isso não exclui, evidentemente, toda e qualquer condição para o acesso à verdade; mas as que permanecem vigentes não concernem à espiritualidade, pois provêm do interior do próprio conhecimento. Há, nesse caso, as condições internas do ato de conhecimento e as regras a serem seguidas nesse ato; melhor dizendo, respectivamente, as regras formais do método e a estrutura do objeto a conhecer. Há ainda as condições extrínsecas, entre as quais, retomando um tema importante de *História da Loucura*, a de que “não se pode conhecer a verdade quando se é louco” (idem, p. 23). Somam-se condições culturais: para ter acesso à verdade é preciso ter certa formação, realizar determinados estudos, partilhar um consenso científico. E, ainda, condições morais: conhecer a verdade demanda esforço, não tentar enganar os pares, ajustar de forma aceitável os interesses (financeiros ou de carreira) às normas da pesquisa dita desinteressada.

Todas essas condições, extrínsecas ao ser sujeito (logo, individuais), mas intrínsecas ao conhecimento, mostram que, como anteriormente aludido, o momento cartesiano marca o início de uma outra era da história das relações entre verdade e subjetividade. Nas palavras de Foucault:

Aquele ponto de iluminação, aquele ponto de completude, aquele momento da transfiguração do sujeito pelo “efeito de retorno” da verdade que ele conhece sobre si mesmo, e que transita, atravessa, transfigura seu ser, nada disto pode mais existir. [...] O conhecimento se abrirá simplesmente para a dimensão indefinida de um progresso cujo fim não se conhece e cujo benefício só será convertido, no curso da história, em acúmulo instituído de conhecimento ou em benefícios psicológicos e sociais que, no fim das contas, é tudo o que se consegue da verdade, quando foi tão difícil buscá-la. Tal como doravante ela é, a verdade não será capaz de salvar o sujeito. (idem, pp. 23-24)

A conclusão da aula retoma, de forma perturbadora, as relações entre verdade e subjetividade, mediante uma comparação entre filosofia moderna e espiritualidade:

Se definirmos a espiritualidade como o gênero de práticas que postulam que o sujeito, tal como ele é, não é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, é capaz de transfigurar e salvar o sujeito, diremos então que a idade moderna das relações entre sujeito e verdade começa no dia em que postulamos que o

sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito (idem, p.24).

Com seu esforço genealógico, no curso *A hermenêutica do sujeito*, Foucault nos faz divisar a necessidade de ocupar-se consigo como uma urgência. Para tanto, explicita os múltiplos jogos entre conhecimento e cuidado, sujeito e poder, cuidado e saber, subjetividade e verdade. Na mesma linha, em uma conversa datada de abril de 1983, quando desenvolvia uma série de sessões de trabalho com Dreyfus e Rabinow, em Berkeley, o filósofo voltou a se referir ao momento cartesiano para abordar a distância entre o si clássico e o sujeito moderno:

O elo entre o acesso à verdade e o trabalho de elaboração de si por si é essencial no pensamento antigo e no pensamento estético. Penso que Descartes rompeu com isso, dizendo: “Para chegar à verdade, basta que eu seja qualquer sujeito capaz de ver o que é evidente”. A evidência substitui a ascese no ponto de junção entre a relação consigo e a relação com os outros, a relação com o mundo. [...] Mas é preciso observar que isso somente foi possível para o próprio Descartes ao custo de um comportamento que foi o das *Meditações*, durante o qual ele constituiu uma relação de si para consigo, qualificando-o como podendo ser sujeito de conhecimento verdadeiro sob a forma da evidência (sob reserva de que ele excluía a possibilidade de ser louco). Um acesso à verdade sem condição “ascética”, sem certo trabalho de si sobre si, é uma ideia que estava mais ou menos excluía das culturas precedentes (FOUCAULT, 2014a, p. 236).

Talvez resida igualmente no caráter de urgência diagnosticado por Foucault o nosso propósito com o presente artigo: não queremos naturalizar ou ser coniventes com o sombreamento do cuidado de si ao longo da história e pensamos, em especial, que tal cuidado possa fazer uma diferença tanto no que tange aos saberes e práticas psi quanto nas estratégias de formação de professores.

OS SABERES DA ESPIRITUALIDADE

Avancemos um pouco mais nas aulas de *A hermenêutica do sujeito*. Aquela ministrada em 10/02/1982 começa pela ampliação do tema do cuidado de si, a ponto de este desembocar no que pode ser dito uma *cultura de si*, no período helenístico-romano. Abordada de forma mais precisa, a ampliação se manifesta por meio de duas desvinculações ocorridas com as práticas de si: desvinculação em relação à pedagogia e desvinculação em relação à atividade política.

No período helenístico-romano, o cuidado de si deixa de ser simplesmente um preceito complementar (ou substitutivo) da pedagogia preexistente, imposto somente no momento em que o jovem vai entrar na vida adulta e restrito àqueles que, por seu estatuto, têm a possibilidade de governar os demais, para tornar-se uma injunção válida para todos e para todo o desenrolar da existência. Agora coextensivo à vida, esse cuidado de si que se desvinculou da pedagogia se expressa, ademais, em um entrelaçamento com uma rede de relações sociais diversas – organizações escolares, ação de conselheiros privados, relações de proteção, amizade etc.

A desvinculação da atividade política, por sua vez, pode ser apreendida no afastamento do cuidado de si do caráter instrumental que, até certo momento – figurado pelo diálogo platônico *Alcíades* –, o cercara. Estar atento a si tinha como objetivo, anteriormente, o ocupar-se bem da cidade; agora, no entanto, é preciso ocupar-se consigo “de maneira que a relação com os outros seja deduzida, implicada na relação que se estabelece de si para consigo” (FOUCAULT, 2004, p.254).

Caso correlacionemos as duas desvinculações, emerge a seguinte imagem: “[...] é preciso, durante toda a vida, voltar a atenção, os olhos, o espírito, o ser por inteiro enfim, na direção de nós mesmos” (idem, p.254). Trata-se, portanto, de uma *conversão a si*. Mais do que uma noção estrita, precisa, bem definida, a conversão constitui uma espécie de “esquema prático” que, entre as “tecnologias do eu” (idem, p. 256) conhecidas pelo Ocidente, foi (e é) uma das mais importantes.

Neste ponto, a aula convida a que nos voltemos para o presente. Porque, sem deixar de mencionar a importância religiosa da conversão, Foucault nos adverte de seu relevo filosófico, moral e político:

Parece-me [...] que não se pode compreender o que foi, ao longo do século XIX, a prática revolucionária, o que foi o indivíduo revolucionário e o que foi para ele a experiência da revolução, se não se levar em conta a noção, o esquema fundamental da conversão à revolução (idem, p. 256).

Hoje, quando tanto se fala em decepções com a política revolucionária e nas reativações de políticas fascistas, a proposta do filósofo soa provocadora, porque nos adverte do caráter inesgotável,

e com frequência inesperado, das transformações nos modos de subjetivação. Mas Foucault também se aproxima, conquanto de forma matizada, de nossos receios atuais, ao acrescentar:

Seria preciso examinar também de que modo esta noção de conversão foi pouco a pouco sendo validada – depois absorvida, depois enxugada e enfim anulada – pela própria existência de um partido revolucionário. E de que modo passamos do pertencimento à revolução pelo esquema de conversão ao pertencimento à revolução pela adesão a um partido (idem, p. 257).

Com tal afirmação, o filósofo retorna, de certo modo, às considerações sobre o marxismo que mencionamos na seção anterior, quando lamentava que ideias como posição de classe, partido, pertencimento a um grupo, etc., remetesse questões de subjetivação a condições meramente organizacionais, desvinculando-as da espiritualidade e de suas exigências. “Haveria aí toda uma história a ser feita”, diz ainda Foucault (idem, p. 257), com sutil ambiguidade: a história proposta não é somente, decerto, a da reconstrução erudita de sequências de acontecimentos pretéritos; aponta também para a importância da conversão na elaboração, no presente, de práticas de resistência ou contracondutas. Reaviva, ainda, toda uma genealogia do cuidado de si que se encontra hegemonicamente obscurecida.

A seguir, Foucault distingue a conversão helenístico-romana da *epistrophé* platônica, sendo esta última comandada por uma oposição entre este mundo – o das aparências – e o outro mundo – o das essências. No modo de conversão presente nas práticas de si helenístico-romanas, contudo, o retorno a si deve fazer-se na imanência do mundo: a única oposição que subsiste é a que contrapõe o que “não depende de nós” ao que “depende de nós” (idem, p. 258). Neste caso, a liberação a ser obtida remete a tudo aquilo que não dominamos, a fim de alcançar aquilo que podemos dominar. Em contraste nítido com a *epistrophé* platônica, não se trata de uma liberação da alma em relação ao corpo, mas de uma adequação de si para consigo. Outra diferença reside no papel menos importante desempenhado pelo conhecimento: “será o exercício, a prática, o treinamento, a *áskesis*, que constituirá o elemento essencial” (idem, p. 259).

Encerrando a primeira hora da aula de 10/02/1982, Foucault contrapõe a conversão helenístico-romana àquela que encontramos na

cultura monástica dos séculos III e IV d.c.. No primeiro caso, a conversão não implica ruptura, ao passo que, na cultura cristã, “o eu que se converte é um eu que renunciou a si mesmo” (idem, p. 260). Se pudermos falar de alguma ruptura no caso da conversão helenístico-romana, será quanto a tudo aquilo que cerca o eu, pois, como afirma Foucault (idem, p. 261), citando Sêneca, “a filosofia faz com que o sujeito gire em torno de si mesmo, isto é, faz com que ele execute o gesto pelo qual, tradicional e juridicamente, o mestre liberta seu escravo”.

Como se percebe, começa a ter lugar de destaque, no curso de 1982, não somente a comparação entre a conversão helenística/romana (sécs. I e II) e a conversão platônica – *epistrophê* – como também o contraste e/ou eventual aproximação entre cada uma delas e a conversão/metanóia cristã. Nessa linha argumentativa, estratégia comum em Foucault e mediante a qual são estabelecidas finas distinções entre formas de experiência, a conversão característica da *epistrophê* platônica “implica um retorno da alma em direção à sua fonte, movimento pelo qual ela retorna à perfeição do ser” (idem, p. 265), tendo o despertar como modelo e a *anamnesis* como modo fundamental desse despertar. Na conversão cristã, por sua parte, trata-se de “uma reversão do espírito, de uma renovação radical e de uma espécie de re-procriação do sujeito por ele mesmo, tendo ao centro a morte e a ressurreição como experiência de si mesmo e de renúncia a si” (idem, pp. 261-262).

Já no epicurismo, no cinismo e no estoicismo dos séculos I e II, nenhum dos dois modelos ou esquemas parece adequado, o que leva Foucault a dar início ao detalhamento do que apelidará, ao longo do curso, “caminho do meio” – via divergente quanto à polaridade *epistrophé/metánoia*. Foucault a caracteriza inicialmente por meio da conversão do olhar. Mas embora a expressão “volver o olhar para si mesmo” possa imediatamente sugerir, a um desavisado, o imperativo “conhece-te a ti mesmo”, não é esse tipo de apelo socrático-platônico que está em pauta em Plutarco, Sêneca, Epicteto ou Marco Aurélio. Tampouco se trata de uma vigilância conforme a preconizada pela literatura monástica, que recomenda examinar todas as imagens e representações, a fim de decifrar eventuais vestígios de concupiscência, inclusive nas ideias aparentemente mais puras. No “caminho do meio”, em suma, o eu a que se deve voltar o olhar nem é objeto de conhecimento (de estirpe platônica) nem foco de decifração

de segredos da consciência (de tonalidade monástico-cristã). Consequentemente, Foucault busca a pergunta pertinente: “de que deve o olhar desviar-se quando recebe a recomendação de voltar-se para si?” E assim responde: “Volver o olhar para si, antes do mais, significa: desviá-lo dos outros. E, em seguida, desviá-lo das coisas do mundo” (idem, p. 268).

Segue-se detalhada exposição que apela primordialmente a Plutarco para mostrar que o deslocamento do olhar dos outros para si jamais consiste em uma mudança de objeto de conhecimento, e sim em um “deslocamento da curiosidade”, que se afasta dos males e infortúnios dos outros e se aproxima dos segredos da natureza, dos relatos dos historiadores e do *otium* – termo latino para o espetáculo tranquilo e reconfortante experimentado na vida campestre (idem, p. 270). Esta não será a última vez em que Foucault, ao longo do curso, procurará fazer com que nos afastemos de ideias preconcebidas sobre a espiritualidade helenístico-romana, ideias essas produzidas exatamente pela hegemonia filosófica dos caminhos platônico e cristão. Não nos estenderemos mais sobre o problema no momento, pois a ele retornaremos em breve. Mas sumariamos as conclusões parciais de Foucault recorrendo a suas palavras sobre os exercícios indispensáveis ao deslocamento do olhar e seus eventuais efeitos de subjetivação:

O que ele [Plutarco] opõe à curiosidade não seria um movimento do espírito ou da atenção pelo qual tentaríamos decifrar o que pode haver de mal em nós mesmos. Não se trata de decifrar as fraquezas, os defeitos, as faltas passadas. Se é necessário desvencilhar-se do olhar maldoso, malicioso, malevolente, sobre o outro, é para poder concentrar-se no caminho reto que se há de observar, que se há de manter, na direção da meta. É preciso concentrar-se em si mesmo. Não se trata de decifrar-se (idem, p. 271).

Novamente emerge, nas palavras do filósofo, a inadequação que existe em considerar que o deslocamento do olhar – dos outros, do mundo, para si – redunde na constituição desse si como objeto, seja de análise seja de interpretação. Convoca-se, melhor dizendo, a uma “concentração teleológica” para a qual a melhor imagem seria a de tipo atlético: “preparação para a corrida, [...] preparação para a luta, no gesto com o qual o arqueiro lançará a flecha em direção ao alvo” – assevera Foucault (idem, p. 272), evocando os exercícios de arco e flecha tão importantes para os japoneses e focalizados com beleza e

acuidade no livro de Eugen Herrigel (1983), *A arte cavalheiresca do arqueiro zen*.

Ainda em 10/02/1982, a segunda hora da aula dá seguimento ao debate sobre o tema da conversão por meio de novas indagações: “como se estabelece, como se fixa e se define a relação entre o dizer-verdadeiro (a veridicação) e a prática do sujeito? [...] Como o dizer verdadeiro e o governar (a si mesmo e aos outros) se vinculam e se articulam um ao outro?” (idem, p. 281). São questões – o próprio Foucault o diz – que ele procurara abordar em suas genealogias da loucura (e da doença mental), da delinquência (e das prisões), e mais recentemente da sexualidade. Porém, agora, o ponto de vista adotado é ligeiramente distinto dos anteriores, além de convocar períodos historicamente mais antigos. Foucault assim sumariza sua atual problematização:

É a questão do vínculo entre o saber das coisas e o retorno a si que vemos aparecer em certos textos da época helenística e romana dos quais gostaria de tratar, questão em torno daquele antigo tema que Sócrates já evocava no *Fedro*, ao perguntar se devemos escolher o conhecimento das árvores ou o conhecimento dos homens. E ele escolhia o conhecimento dos homens. (idem, p. 282)

Aproximando-se da posição de Pierre Hadot (2014, p. 214), para quem a filosofia antiga é “transformação da maneira de ser e da maneira de viver”, Foucault (2004) interroga: poderíamos considerar o caráter assumido pelas escolas filosóficas do período helenístico-romano como um prenúncio da importância maior assumida pelos saberes sobre o homem quando comparados aos saberes sobre o mundo e a natureza? – pergunta relevante, decerto, para o debate contemporâneo relativo aos saberes necessários, ou mesmo imprescindíveis, para uma formação de caráter analítico-crítico tanto de psicólogos quanto de professores.

Para explorar esse problema, Foucault se volta inicialmente para a maneira como ele é colocado em um texto de Demetrius. Nesse escrito, o filósofo cínico põe em cena a imagem do atleta e efetua uma triagem relativa ao que seria necessário conhecer para sair-se bem em tal atividade – poucos movimentos, por sinal. Com isso, parece emergir um “critério de utilidade” para os conhecimentos imprescindíveis aos combates reais da vida, já que se tem a impressão de haver uma divisão nítida “entre conhecimentos inúteis, que poderiam ser os do mundo

exterior, [...] e conhecimentos úteis, que tangenciam diretamente a existência humana” (idem, p.284).

Apreciemos mais de perto, contudo, o texto de Demetrius. Ele é composto por duas listas que remetem, respectivamente, ao que é inútil e ao que é útil conhecer. No primeiro caso, “temos a causa dos maremotos, a causa do ritmo dos sete anos que cadenciariam a vida humana, a causa das ilusões de ótica, o motivo de haver gêmeos e o paradoxo de duas existências diferentes e nascidas sob o mesmo signo, etc.” (idem, p. 285). Foucault não percebe os conhecimentos incluídos nessa lista como relativos a coisas afastadas da existência humana. Modifica, então, sua hipótese inicial quanto ao que constituiria o caráter comum dos conhecimentos ditos inúteis por Demetrius:

O traço comum e que as tornará inúteis é que se trata [...] de conhecimentos pelas causas. [...]. Estão ocultas porque é inútil conhecê-las [...] não porque proibido, mas porque [...], ao conhecê-las não obteremos mais do que algo suplementar, [...], a título de distração e para sentir um prazer que reside, precisa e unicamente, na própria descoberta [...]. Prazer de cultura, por consequência, prazer suplementar, prazer inútil e ornamental [...] (idem, pp. 286-287).

Para Demetrius, o ornamento, por mais que possa ser verdadeiro, não modifica o modo de ser do sujeito. O que seria efetivamente útil conhecer, então, segundo o filósofo cínico? Assim o resume Foucault: “Que há pouco a temer dos homens, nada a temer dos deuses, que a morte não produz nenhum mal, que é fácil achar o caminho da virtude, que é preciso considerar-se como um ser social nascido para a comunidade” (idem, p. 287).

Tal série em nada se assemelha ao que a espiritualidade cristã virá a chamar de “segredos da consciência” (*arcana conscientiae*). Não há inventário de um mundo de desejos e paixões, tampouco existe teoria da alma ou da natureza humana. Trata-se, “somente e sempre, do mundo, [...], dos outros, [...] do que nos cerca” (idem, pp. 287-288). Mas enquanto os conhecimentos inúteis seriam uma modalidade de saber “pelas causas”, os úteis seguiriam um modo de saber que Foucault propõe chamar de “relacional”: neles, o que se há de ter em conta “é a relação entre, por um lado, os deuses, os homens, o mundo, as coisas do mundo, e, por outro, nós” (idem, p. 288).

Esse saber relacional tem a propriedade de ser imediatamente transcritível em prescrições, daí seguir-se a afirmação foucaultiana de que tais conhecimentos constituem “constatações prescritivas”, em

que “a maneira como se há de conhecer é tal que o que é dado como verdade seja lido, de saída e imediatamente, como preceito” (idem, pp.288-289).

A hipótese inicial de que o conteúdo – saberes sobre o mundo ou saberes sobre o homem – seria o elemento definidor da inutilidade/utilidade dos conhecimentos é, assim, inteiramente descartada.

Os conhecimentos [...] inúteis [...] não se definem pelo conteúdo. Definem-se por um modo de conhecimento causal, com dupla propriedade, ou melhor, com dupla falta [...]: são conhecimentos que não podem transformar-se em prescrições, que não têm pertinência prescritiva; em segundo lugar, que, quando os possuímos, não têm efeito sobre o modo de ser do sujeito. Em contrapartida, será validado um modo de conhecimento que, considerando todas as coisas do mundo [...] relativamente a nós, de pronto poderemos transcrever em prescrições, e elas modificarão o que somos, modificarão o estado do sujeito que as conhece (idem, p.289).

Uma vez mais com apoio em Plutarco, Foucault afirma ser determinante o caráter “etopoético”, ou não, do saber e, sem demora, passa à leitura de Epicuro, que, nas *Sentenças Vaticanas*, privilegia a noção de *physiologia* (fisiologia): “O estudo da natureza (*physiologia*) não forma fanfarrões nem artistas do verbo, nem pessoas que ostentam uma cultura julgada inviável para as massas, mas homens altivos e independentes, que se orgulham de seus próprios bens, não dos que advêm das circunstâncias” (SÊNECA, *apud* FOUCAULT, 2004, p.291).

Tudo aquilo que a *physiologia* não é caracteriza a *paideia* (JAEGER, 2001), extremamente criticada por Epicuro: ela é mero saber de jactância, cuja única meta é “fazer-se admirar pelas massas” (FOUCAULT, 2004, p.292). A *physiologia*, ao contrário, equipa (*paraskeuázei*) homens altivos que se dotam da coragem que lhes permite afrontar as crenças, os perigos da vida e as autoridades. Esses homens independentes (*autarkeis*), ao reconhecerem a partilha entre o que depende e o que não depende de nós, estabelecem domínio absoluto no que tange ao primeiro aspecto.

Para todos aqueles que se voltam para o problema da relação entre sujeito e verdade na contemporaneidade, como não ver na distinção entre *physiologia* e *paideia* um equipamento (*paraskeué*) extremamente potente para avaliar o que efetivamente importa? Pois a *paraskeué* constitui

a equipagem, a preparação do sujeito e da alma pela qual o sujeito e a alma estarão armados como convém, de maneira necessária e suficiente, para todas as circunstâncias possíveis da vida com que viermos a nos deparar, [...] o que permitirá resistir a todos os movimentos que poderão advir do mundo exterior. (idem, p.293)

No momento em que a aula de 10/02/1982 chega ao fim, Foucault de novo se refere a Epicuro, quando este, em outra *Sentença Vaticana*, usa a expressão “liberdade de palavra” (EPICURO, *apud* FOUCAULT, 2004, p. 294). A palavra grega correspondente é *parresía*, que, neste enfoque por parte de Foucault – um dos primeiros –, consiste em um termo técnico. E essa técnica permite ao mestre

utilizar como convém, nas coisas verdadeiras que ele conhece, o que é útil, o que é eficaz para o trabalho de transformação de seu discípulo. [...] É aquela liberdade de jogo, se quisermos, que faz com que, no campo dos conhecimentos verdadeiros, possamos utilizar aquele que é pertinente para a transformação, a modificação, a melhora do sujeito”. (FOUCAULT, 2004, p. 295)

Para concluir esta seção do artigo, queremos nos deter um pouco mais nos saberes *etopoéticos*, visto que Foucault, como assinalamos, privilegia, no curso em pauta, a relação entre os saberes – saberes sobre o mundo, saberes sobre o homem – e o retorno a si, forjando, assim, uma genealogia da ética. Os saberes *etopoéticos* se constituem tanto por meio do discurso filosófico (*logos*) como mediante as experiências dos sujeitos nos diferentes vínculos que estabelecem com os outros e com o mundo. As experiências da vida cotidiana são extremamente relevantes, por conseguinte, para a aquisição das verdades concernentes ao mundo, aos homens e ao divino. Decerto os saberes *etopoéticos* estão igualmente arraigados a argumentações teóricas que podem ser desenvolvidas por professores e registradas pelos estudantes, quando engajados, estes últimos, em compilar os diálogos entre os mestres. Todavia, o ambiente institucional das escolas e o recurso aos movimentos puramente racionais da alma não bastam para a produção e incorporação das regras de conduta. Em outras palavras, a erudição e/ou a teorização não passam de ornamentos intelectuais quando destituídas da experiência imanente que relaciona circunstancialmente o tempo, o espaço e os outros.

Para os cínicos, estoicos e epicuristas, a filosofia, concebida como espiritualidade, seria imanente às práticas de vida, de tal maneira que resultaria desaconselhável tentar estabelecer uma linha que separasse

a teorização acerca do mundo da existência ética. As análises de Foucault nos mostram que os objetivos dessas filosofias não consistiam em forjar uma pedagogização ideal, e sim em procurar dotar a alma de um equipamento de combate, de um equipamento crítico no que tange a si mesma e ao mundo. E é justamente essa *paraskeuê* – equipagem ou equipamento – que produz sujeitos altivos e livres, difíceis de dominar, quiçá ingovernáveis, dotados de coragem para, insubmissos, enfrentar as crenças, os perigos da vida e as autoridades. Nessa direção, ressaltamos o que Foucault nos diz ao final da aula de 10/02/1982:

O que é requisitado e em que deve consistir o saber validado e aceitável, para o sábio como para o discípulo, não é um saber que se reportasse a eles mesmos, não é um saber que capturasse a alma, que fizesse do eu o próprio objeto do conhecimento. É um saber que se reporta às coisas, ao mundo, aos deuses e aos homens, mas cujo efeito e função é modificar o ser do sujeito. É preciso que esta verdade afete o sujeito, e não que o sujeito se torne objeto de um discurso verdadeiro. É isto o que temos a compreender e é por isto que, nestas práticas de si [...] nada pode apresentar-se como preliminar ou como esboço do que será mais tarde a decifração da consciência por ela mesma e a auto-exegese do sujeito (idem, p. 297)

FORMAÇÃO EM PSICOLOGIA, FORMAÇÃO DE PROFESSORES

Na aula de 17 de fevereiro de 1982 do curso que vimos acompanhando, Foucault (2004, p.306) se refere à intensidade e frequência com que nos temos referido à necessidade de construir uma “ética do eu”, sem, contudo, dar-lhe um conteúdo preciso. Ao menos em parte, essa impossibilidade aparenta decorrer, como chegamos a sugerir acima, do fato de o Ocidente ter conservado somente dois modelos para tal ética: o da *epistrophé* platônica – saída nihilista para nossas decepções, apontando para outro mundo, de perfeições – e o da exegese cristã – ininterrupta decifração, voltada a vasculhar a profundidade de uma alma invariavelmente sujeita a tentações, à qual se deverá renunciar (neste mundo) para alcançar a salvação (no outro).

Como vimos no início do presente artigo, além desses caminhos, resta-nos uma objetivação científico-tecnocrático-profissionalizada, cujos começos remetem a um “momento cartesiano” fundador de nossa modernidade, que cinde o plano epistemológico do plano ético:

a partir desse acontecimento decisivo, o sujeito pode conhecer sem que, para tanto, seu próprio ser de sujeito precise ser transformado, visto que bastam, para atingir o conhecimento, as regras formais do método e determinadas qualificações pedagógico-culturais. “Tal como é, o sujeito é capaz de verdade” (idem, pp. 22-23) – máxima a arrancar de nossas entranhas, avaliamos, se aspiramos a modos de vida outros.

Quanto ao problema contemporâneo da formação, em que nós, que subscrevemos estas linhas, estamos há muito envolvidas – no campo da psicologia e da pedagogia –, quer os modelos hegemônicos de conversão a si (platônico e/ou cristão), quer a ausência de aspiração ética associada ao momento cartesiano veiculam unicamente impasses. Não é difícil perceber que os dois esquemas que foram privilegiados ao longo da história das relações entre sujeito e verdade apontam a transcendências, correlacionáveis a guias, leis, mentores. Por outro lado, prescindir do cuidado de si implica, sem dúvida, aguardar pelo tecnocrata do momento, pronto a tudo solucionar à base das técnicas mais modernas ou de algum grau suplementar de “certificação” na hierarquia formativa.

Já aquele esquema que, como vimos, Foucault (idem, p.314) apelida “modelo do meio”, ou melhor, o cuidado de si helenístico-romano, poderia associar-se a modos de formação que gostamos de dizer “inventiva” (DIAS, 2012; DIAS & RODRIGUES, 2020). Esses modos de formar apostam na construção de um equipamento (*paraskeuê*) que, nas palavras do filósofo, nos faculte seja retornar a nós mesmos como porto seguro, seja – o que soa mais interessante – construir a nós mesmos durante toda a vida. A respeito dessa alternância entre retorno e construção, vale reler Foucault, que, sabiamente, prefere preservar o paradoxo a solucioná-lo: “O que significa retornar a si? Que círculo é esse, que circuito, que dobra é esta que devemos operar relativamente a algo que, contudo, não nos é dado, senão apenas prometido ao termo de nossa vida?” (FOUCAULT, 2004, p.302).

Em meio às práticas e exercícios que compõem o “modelo do meio”, desaparecem os lamentos: há sempre algo a fazer, algo alegre, facultativo, porém sempre voltado a engendrar um modo de vida libertário. E o que seria esse modo de vida? Arriscamo-nos a dizer que seria aquele modo que vê, na artesanaria de constituir, hoje, uma ética do eu, “uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto [...] de

resistência ao poder político senão na relação de si para consigo” (idem, p.306).

Diferentemente da formação psi e da formação de professores que começamos a inventar no parágrafo anterior – via um programa vazio, como deveriam ser todos os programas –, é frequente que se tente solucionar impasses formativos por guinadas conteudísticas. De acordo com Frédéric Gros (2004), o segundo e terceiro volumes da série *História da sexualidade* teriam tardado oito anos após a publicação do primeiro não exatamente, como tanto se alega, por uma “crise” de Foucault, cuja criação estaria bloqueada, e sim pela descoberta, na antiguidade, da experiência do *cuidado de si* – nova problematização que mobiliza o filósofo e à qual ele não pode se dedicar com total liberdade em função de obrigações contratuais que o ligam à Gallimard e à série sobre sexualidade. Por esse motivo, os cursos dos anos 1980 são imprescindíveis para acompanhar as inflexões do pensamento foucaultiano; muito antes de seu aparecimento em livros, a genealogia da ética e a relevância contemporânea das práticas de si para a resistência ao poder obtêm, nesses cursos, lugar de realce.

Por que motivo a relação de si para consigo teria ganho, no pensamento foucaultiano, esse privilégio? A resposta a tal indagação pode ser encontrada, ao menos em parte, em um curso ministrado no Darmouth College, nos Estados Unidos, em 1980. Na primeira aula, Foucault reconstitui sua trajetória intelectual desde o pós-guerra, momento em que predominava, na Europa continental, a filosofia do sujeito. Depois de breve fascinação, devida sobretudo ao magistério de Merleau-Ponty, Foucault passa a atribuir a essa forma de filosofia duas insuficiências: a incapacidade para fundar uma filosofia relativa ao saber, sobretudo o científico; e a dificuldade em dar conta dos mecanismos formadores de significação. Tampouco o marxismo, outra tendência dominante na França do pós-guerra, teria alcançado sucesso nessas duas empreitadas e, entre as outras saídas possíveis – positivismo lógico, estruturalismo linguístico, antropológico e/ou psicanalítico –, Foucault renuncia a fazer uma escolha, digamos, pelo menos ruim. Tenta, outrossim, escapar à filosofia do sujeito por meio do estudo histórico da constituição do próprio sujeito. Nesse intuito, utiliza materiais idênticos aos dos historiadores (das ciências, das ideias, do pensamento), além de reconhecer sua dívida com Nietzsche,

que, ao contrário da maioria dos filósofos – adeptos de um sujeito em recuo, de um sujeito sem história –, pôs em cena modos históricos de subjetivação.

Embora inegavelmente acurado, todo esse trabalho está exposto a riscos de incompreensão e/ou de apropriação, entre os quais o próprio Foucault acentua aqueles devidos à ênfase excessiva por ele colocada nas *ações de alguns sobre os outros* – as chamadas relações de poder –, pois estas seriam apenas um dos aspectos das artes de governar em nossas sociedades. O outro aspecto, também imprescindível, concerne às *ações de si sobre si* – as ditas relações éticas ou modos de subjetivação –, sempre correlacionadas às anteriores. Para apreendê-las, enfatiza Foucault, devemos nos livrar do referencial freudiano “de interiorização da lei pelo sujeito”, porque: “Felizmente, de um ponto de vista teórico, e talvez infelizmente de um ponto de vista prático, as coisas são muito mais complicadas do que isso”. Consequentemente, ele assim conclui: “Nos próximos anos eu gostaria de estudar o governo [...] a partir das técnicas de si” (FOUCAULT, 2011, p. 156).

Essas considerações foucaultianas nos encaminham a memórias relativas aos debates com os/as alunos/as da UERJ, universidade pública em que atuamos. Muitas vezes eles/as nos disseram, em aulas de Psicologia Social ou de disciplinas voltadas às ciências sociais, que o lado exageradamente tolerante ou “bem comportado” das pessoas se deveria à “interiorização das normas pelos sujeitos”. Embora sem agressividade, por vezes perdemos a paciência e retrucamos que, sendo esse invariavelmente o caso, tornava-se inútil dedicar-se ao estudo dos modos (históricos) de subjetivação. Hoje, contando com as contribuições do chamado “último Foucault”, avaliamos que talvez não tenhamos sabido, à época desses desentendimentos amistosos, mobilizar o problema das relações a si e de sua necessária imbricação com certas tecnologias.

Inabilidade análoga talvez tenha ocorrido em situações outras, quando os/as alunos/as se queixavam das insuficiências da formação universitária, atribuindo-as a um *corpus* doutrinal frágil ou restrito e, portanto, passíveis de ser sanadas por intermédio de conteúdos e/ou teorias outros. Atualmente, presumimos que a apresentação de Foucault, no curso *A hermenêutica do sujeito*, relativa à utilidade dos saberes, com apoio em cínicos e epicuristas, poderia ter constituído

um importante auxílio nesse momento. As considerações de Demetrius e Epicuro, que trouxemos à cena no presente artigo, favorecem descartar certos contrastes valorativos, bastante comuns nos cursos de Psicologia e de Pedagogia, entre ciências da natureza e do espírito (Dilthey), ciências explicativas e compreensivas (Droysen), ciências naturais e culturais (Rickert), ciências nomológicas e idiográficas (Windelbandt) etc. Para os filósofos do período helenístico-romano, como vimos, um conhecimento é útil menos por seu conteúdo – objeto a que ele se volta, seja o mundo, seja a natureza, seja o homem – do que por sua possibilidade, ou não, de transformar-se em prescrição; melhor dizendo, por sua possibilidade, ou não, de produzir um equipamento (*paraskeuê*) para enfrentar as provas da existência; de dotar-nos, ou não, da coragem que permite afrontar as crenças, os perigos da vida e as autoridades com independência, exercendo domínio sobre o que depende de nós.

É a *ética da verdade* que se destaca nesses momentos do curso de 1982, levando a que os saberes sejam avaliados não como ornamentos cognitivos ou certificações pedagógico-culturais, mas na qualidade de armaduras, quiçá “metodológicas”, se entendermos método não como “conduta conduzida”, mas como possibilidade de insurgência, de desobediência, de enfrentamento – como *anarqueologia*, em suma, para usar o termo cunhado por Foucault (2014b) ao longo do curso *Do governo dos vivos*, em 1980. Como vimos, *paraskeuázein* significa “preparar para”, portanto “formar”, e pode sempre distanciar-se de nihilismos, crenças obedientes e tecnocracias, integrando-se, alternativamente, às artes libertárias de viver, pensar, agir e ser...neste mundo.

Adotando tal perspectiva, estamos propondo uma ética metodológica (ou seria uma metodologia ética?) para as práticas de formação – em nosso caso, de psicólogos e professores. Debater, no contemporâneo, governo e resistência, conduta e contraconduta, obediência e insurgência implica que formemos e nos formemos menos via um corpo doutrinal específico do que por meio daquele(s) saberes que se mostre(m) capaz(es) de nos equipar com a coragem da verdade (*parresía*); menos pela adesão a um modo de vida saudável e tranquilo, despreocupadamente imerso nos dispositivos hegemônicos, do que pela invenção coletiva de *tecnologias de si* aptas – por mais que sem garantias – a nos libertar – ao menos em parte – do

que tem sido feito de nós por tantas e tantas *paideias*, empreendedoristicamente instaladas em um mercado neoliberal de bens de salvação.

DECEPÇÕES HIPERATIVAS

Para finalizar este artigo-ensaio, retornamos ao momento *cartesiano*, acontecimento que ainda nos habita e que, equipadas com cursos e livros de Foucault, procuramos extirpar de nossas práticas formativas e de pesquisa. Ao definir essa inflexão no âmbito das relações entre sujeito e verdade – o sujeito, tal qual é, torna-se então capaz de verdade, afirmação cuja obviedade precisa ser cotidianamente recusada –, Foucault uma vez mais nos surpreende. Há pouco falávamos de debates com os(as) alunos(as) da universidade, o que nos leva a evocar uma nova circunstância: no curso de psicologia da UERJ, a perspectiva fenomenológico-existencial goza de certo prestígio e seus embates com paradigmas positivistas e/ou visões materialistas dialéticas costumam produzir animadas polêmicas. Em aulas sobre o pensamento de Foucault, contudo, quando se discute o livro *As palavras e as coisas*, torna-se nítida a inquietação estudantil: a episteme moderna, com seus novos objetos – vida, trabalho e linguagem –, aliados à figura epistêmica do Homem, que a eles está submetido, mas é igualmente o seu criador – duplo empírico-transcendental –, costuma decepcionar muitos daqueles/as que, por exemplo, contrapunham radicalmente as perspectivas biológico-positivista, marxista-humanista e fenomenológico-existencial. O livro de Foucault faz com que as vejamos como simples variantes de uma mesma episteme, de um mesmo *a priori histórico*.

Por vezes, embora nem sempre, as explicações acadêmicas sobre a *morte do homem* conseguem que as lágrimas sejam poupadas. Ver a figura Homem ser levada pelas ondas, como um rosto de areia na orla do mar, só eventualmente conduz aos apaixonamentos que, como formadoras, desejaríamos – apaixonamentos pelo próprio trabalho de Foucault, pela genealogia nietzschiana, pelos estudos literários, pela filosofia da diferença, etc., dado que a psicanálise lacaniana jamais nos entusiasmou.

Falamos dessa decepção, hoje estudantil e também nossa, no passado, porque, ao nos aproximarmos de um Foucault ligado à

genealogia da ética e extremamente próximo do estoicismo – Sêneca, principalmente, ocupa muitas páginas de seus livros e cursos –, deparamo-nos com um paradoxo. Em um pequeno artigo, Potte-Bonneville (2017, p.388) assim o formula:

Essa súbita paixão do filósofo do poder pela herança romana do Pórtico poderia surpreender; lembremo-nos que, na aula inaugural no *Collège de France*, Foucault se propusera a introduzir ‘na raiz mesma do pensamento, o *acaso*, a *descontinuidade* e a *materialidade*’, nas antípodas, portanto, da universalidade que os estoicos conferiam ao reino da razão. Arrependimento tardio de um irracionalista?.

Potte-Bonneville não subscreve a hipótese acima formulada, pelo contrário. Suas considerações subsequentes nos fazem ver que esse “Foucault decepcionante” é, provavelmente, aquele discurso-prática que pode nos incitar, hoje, a novos modos de ação ético-política:

[...] malgrado a invocação repetida da Providência, o racionalismo dos estoicos estabelece uma indiferença primordial do curso das coisas em relação às motivações sensíveis do sujeito, assim como Foucault, por seu lado, contesta que a história faça espontaneamente nascer uma sociedade apaziguada e conforme a nossos votos; nos dois casos, o papel do filósofo é o de abrir os olhos daquele que confunde seus desejos com a ordem do mundo, acredita que o universo natural ou humano está aí para lhe dar prazer. Quanto a isso, tanto Foucault como Sêneca mostram, ao contrário (por vias decerto opostas), a instabilidade fundamental daquilo que temos tendência a considerar nossos bens mais duráveis. (idem, p.388)

Dando continuidade a esse parágrafo, de modo provocador, Potte-Bonneville retorna a *As palavras e as coisas* e, mediante tal estratégia, nos faz perceber ressonâncias entre arqueologia do saber e genealogia da ética:

Deste ponto de vista, anunciar, em *As palavras e as coisas*, o fim próximo do homem era talvez consagrar-se a uma forma rigorosa do que os estoicos denominavam *praemeditatio malorum*, a antecipação do pior, exigindo dos contemporâneos que visualizassem o desaparecimento daquilo a que mais estavam ligados: não, como nas *Cartas a Lucílio*, sua fortuna, seu poder ou seus filhos, mas uma versão do humanismo preguiçosamente sedimentada há dois séculos. (idem, p.388).

Uma produção análoga de decepção hiperativa pode ser encontrada na tese de doutorado de Alessandro de Lima Francisco

(2017), *Calçando os tamancos de Paul-Michel: um estudo sobre a Psicologia na problematização filosófica de Michel Foucault com base nos manuscritos inéditos dos anos 1950*. O trabalho segue fielmente o roteiro definido pelo título, porém, ao final, salta produtivamente para a passagem dos anos 1970 aos anos 1980. Enfatiza então o nexo possível entre “calçar tamancos” para refazer percursos, caminhar e “fabricar tamancos” (*sabots*) para sabotar, criando, desse modo, um saboroso “duplo” foucaultiano. Trata-se, nesse momento, de singularizar o *antipsicologismo* de Foucault, que Francisco (2017) condensa em três aspectos principais: (1) a crítica da Filosofia como Filosofia do Conhecimento, sintetizável por intermédio do “momento cartesiano”. Isso não conduz a substituir a Filosofia pela Psicologia (tentação foucaultiana dos anos 1950), mas a uma nova indagação: que efeitos tem sobre o sujeito a existência de um discurso que diz a verdade sobre ele?; (2) a psicologia concebida como forma cultural, como *descriptografia*, exigindo *hermenêutica* ou *exegese*, características das ciências do espírito; (3) a crítica da subjetividade entendida como sujeito do conhecimento, como sujeito “em recuo” quanto ao mundo, como sujeito transcendental. O que inevitavelmente nos perpassa é a história e, como Foucault afirmou em um debate com historiadores ao final dos anos 1970, sempre que alguma constante parece estabelecer-se, é preciso “acontecimentalizar” (FOUCAULT, 2003), ou seja, mostrar que não era assim tão necessário – o que, por sinal, confere um sentido extremamente preciso à frase “O homem é uma invenção recente”, contida em *As palavras e as coisas*.

Ao término do percurso, Francisco (2017) afirma: um pensamento não melhora, ele se diferencia; na antiguidade não há propriamente sujeito, nem relação sujeito-objeto; o germe das ciências do espírito não está no período helenístico, pois, nesse momento, há *psykhagogía* – condução das almas –, e não *hermenêutica*, a despeito da armadilha presente no título do curso de 1982. Finalmente, parafraseando Foucault, apela aos “direitos lúdicos da etimologia” para propor, em lugar de personalidade (*personalité*), o termo *peSSoidade* (*personité*) – de *personare*, ressoar, resistir à identidade.

Há, portanto, que deixar de ser egoísta... e cuidar de si – sem saudosismos e com os recursos do presente. A esse respeito, vale finalizar com o Foucault estoico de Potte-Bonneville:

O estoicismo é, diz Foucault, uma “visão do alto de si sobre si, que engloba o mundo do qual se faz parte e que assegura assim a liberdade do sujeito nesse próprio mundo”. Mas o que é a arqueologia da loucura ou da prisão, senão uma tentativa de esclarecer as dificuldades experimentadas o mais próximo possível de si revertendo-as no discurso histórico mais impessoal, numa espécie de história natural onde não somos mais que um ponto [...]? E o que é a “subjativação” [...], senão uma estranha tentativa de tornar-se quem se é, desprendendo-se, simultaneamente, de si mesmo e ousando “pensar de outro modo”? Quando Foucault define seus livros, não obstante voltados ao anonimato do saber, como “fragmentos de autobiografia”; ou quando confessa, em sua última obra, encontrar-se “na vertical de si”, é para si mesmo que reivindica a visão do alto, o olhar sagital do estoico. (POTTE-BONNEVILLE, 2017, p. 391).

REFERÊNCIAS

- ALLOUCH, Jean. *A psicanálise é um exercício espiritual?* Resposta a Michel Foucault. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2014.
- DIAS, Rosimeri de Oliveira. Produção da vida nos territórios escolares: entre universidade e escola básica. *Psicol. Soc.*, Belo Horizonte, v. 24, n. spe, 2012.
- DIAS, Rosimeri de Oliveira; RODRIGUES, Heliana de Barros Conde. Pensamento e invenção: por uma formação outra. *Mnemosine* (Rio de Janeiro). v.16, pp.4 - 32, 2020.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FOUCAULT, Michel. “Mesa-redonda em 20 de maio de 1978”. In: *Ditos e Escritos IV – Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, pp. 335-351.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FOUCAULT, Michel. “Sobre a hermenêutica de si. Curso no Dartmouth College, 1980”. In: *Do governo dos vivos – excertos*. Segunda edição ampliada. São Paulo: CCS; Rio de Janeiro: Achiame, 2011.
- FOUCAULT, Michel. “Sobre a genealogia da ética: um resumo do trabalho em curso”. In: *Ditos e Escritos IX – Genealogia da Ética, subjetividade e sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a, pp. 214-237
- FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*. São Paulo: Martins Fontes, 2014b

FRANCISCO, Alessandro de Lima. *Relação com o outro e cuidado de si: um estudo sobre a noção de mestria no curso L'hermeneutique du sujet*, de Michel Foucault. Dissertação de mestrado em Filosofia. PUC-SP, 2010.

FRANCISCO, Alessandro de Lima. *Calçando os tamancos de Paul-Michel: um estudo sobre a Psicologia na problematização filosófica de Michel Foucault com base nos manuscritos inéditos dos anos 1950*. Tese de Doutorado em Filosofia. PUC-SP e Universidade de Paris VIII, 2017.

GROS, Frédéric. “À propos de l'hermeneutique du sujet”. In: Le Blanc, Guillaume e Terrel, Jean (orgs.) *Foucault au Collège de France: un itinéraire*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 2003, pp. 149-163

GROS, Frédéric. “Situação do curso”. In: Foucault, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, pp. 613-661

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É realizações, 2014.

HERRIGEL, Eugen. *A arte cavalheiresca do arqueiro zen*. São Paulo: Pensamento, 1983

JAEGER, Werner. *Paideia – a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, mestre do cuidado: textos sobre A Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Loyola, 2011.

NEALON, Jeffrey T. *Foucault beyond Foucault: power and its intensification since 1984*. Stanford, California: Stanford University Press, 2008.

POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. Michel Foucault estoico? *Mnemosine*, Vol.13, nr.2, pp. 388-391, 2017.

ENTREVISTA COM A PROFA. DRA. MARGARETH RAGO (UNICAMP)

MARGARETH RAGO

Historiadora e professora titular do Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP. Aposentou-se em 2015, tornando-se colaboradora do mesmo Programa. Graduiu-se em História na Universidade de São Paulo, em 1970, onde também cursou Filosofia entre 1976-1979. Doutorou-se em 1990, no Departamento de História da UNICAMP, onde se tornou professora em 1985. Defendeu a livre-docência em 2000 e tornou-se professora titular em 2003. Foi professora-visitante pela Comissão Fulbright no Connecticut College, nos Estados Unidos, entre 1995 e 1996 e na Universidade de Colúmbia, em Nova York, entre 2010 e 2011, onde ministrou cursos sobre a História do Brasil. Foi diretora do Arquivo Edgard Leuenroth da UNICAMP, em 2000.

Priscila Cupello: *O filósofo francês Michel Foucault é um autor que se destaca em todos os artigos apresentados neste livro, por isso convidamos a professora titular aposentada do Departamento de História da UNICAMP Margareth Rago, para nos contar um pouco mais da importância deste autor para os estudos contemporâneos. A professora lançou recentemente um livro intitulado “As Marcas da Pantera”, pela editora Intermeios, em que a pantera é o filósofo Michel Foucault. Professora, gostaria de agradecer o convite de falar um pouco sobre a sua relação com Michel Foucault e, primeiramente, lhe perguntar como o Foucault entrou na sua vida enquanto pesquisadora?*

Margareth Rago: Michel Foucault entrou na minha vida aos poucos, timidamente, depois que eu havia questionado o marxismo e buscava outras respostas. Nunca mais me abandonou... Fiz o curso de História na USP, entre 1967 e 1970 e, nesse período, conheci Marx, Lênin, Trotsky, Lukács e Althusser, assim como os grupos de esquerda em luta contra a Ditadura militar. Foram descobertas incríveis, o mundo se abriu, mas logo tudo voou pelo espaço, com as prisões de colegas, as críticas internas, os questionamentos teóricos de dentro da própria esquerda e nos cursos que fiz. Vieram os “anos de chumbo”,

violentos, dolorosos... Alguns anos depois, em meio a uma profunda crise, entrei na graduação em Filosofia nessa mesma universidade, e aí encontrei não apenas Foucault, mas também Gilles Deleuze, Jacques Derrida, entre outros “filósofos da diferença”, estudados pelos professores Renato Janine Ribeiro, Leon Kossovitch, Marilena Chauí, Sergio Cardoso, Milton Meira, Maria Sylvia de Carvalho Franco, entre outros/as, que admiro até hoje.

Aos poucos, no momento de fazer pós-graduação no Programa de Pós-graduação em História do IFCH da UNICAMP, que iniciei em 1980, fui-me dando conta de como Foucault me ajudava, por exemplo, a ler os anarquistas que eu começava a conhecer pela imprensa operária reunida no recém-criado Arquivo Edgard Leuenroth dessa mesma Universidade. Progressivamente, fui encontrando neste filósofo problematizações e operadores conceituais fundamentais para ler as práticas de resistência dos libertários e das mulheres anarquistas, profundamente críticos dos micropoderes, mesmo que não tivessem esse conceito às mãos. Os anarquistas denunciavam as formas de controle dos corpos, de domesticação não apenas dos próprios operários, mas das mulheres e crianças; defendiam o amor livre, criticando o casamento monogâmico indissolúvel; propunham a autogestão da produção nas cidades e nos campos; questionavam a necessidade do Estado e denunciavam a opressão exercida pela Igreja. Foi um impacto enorme conhecê-los, nesse momento de intensa busca de saídas. Foi, então, que tive contato os textos da anarquista mineira Maria Lacerda de Moura, como *A mulher é uma degenerada?* (1924), *Amai e não vos multipliqueis...*(1932), cuja biografia seria publicada, em seguida, pela pesquisadora Miriam Moreira Leite, vinculada à USP. Décadas depois, encontrei seus artigos na Revista espanhola **Estudios**, numa pesquisa que realizava em Barcelona, sobre as **Mujeres Libres** da Revolução Espanhola...

Além disso, as instigantes reflexões de Foucault em relação às tecnologias do poder e ao panoptismo, (lembrando que *Vigiar e Punir* foi publicado em 1975, e *História da Sexualidade*, vol I – *A vontade de saber*, em 1976), me fizeram perceber como o processo de industrialização, de modernização e de urbanização que o Brasil passava a viver desde o final do século XIX, significava também a emergência da “sociedade disciplinar”, panóptica, que segrega e hierarquiza os indivíduos e pretende vigiá-los ininterruptamente,

visando a produção dos “corpos dóceis”, economicamente produtivos mas politicamente submissos, como alertava Foucault.

Aos poucos, me dei conta de que a resistência anarquista não se dava apenas no interior das fábricas, mas atingia todas as dimensões da vida social, cultural, subjetiva. Assim, o modelo de família nuclear, os modelos de feminilidade e de masculinidade e a ideia de infância que as elites procuravam impor a todos, nesse momento, eram altamente criticados pelos anarquistas. Para além da difusão do taylorismo na organização do trabalho nas fábricas, nascia a “rainha do lar”, assexuada e higiênica, acompanhada do “reizinho da família”, assim como a educação autoritária contra a qual se opunham os libertários, criadores das “escolas modernas ou racionalistas”, escolas mistas, que foram destruídas em 1919, pelas forças policiais, em vários Estados brasileiros.

Defendida em 1984, essa dissertação de mestrado foi publicada como livro pela Editora Paz e Terra, em 1985, com o título de *Do Cabaré ao Lar. A utopia da cidade disciplinar*; em 2014, na 4ª. edição, completei o título com *Do Cabaré ao Lar. A utopia da cidade disciplinar e a resistência anarquista*.

Priscila Cupello: *A senhora poderia destacar algumas ferramentas do vocabulário foucaultiano, que lhe foram mais úteis em suas análises?*

Margareth Rago: Parece incrível mas continuo descobrindo Foucault até hoje, 50 anos depois de conhecê-lo. Foucault buscava realizar um “diagnóstico da nossa atualidade”, e para tanto colocou a subjetividade e o corpo no centro de suas preocupações, já que para ele os mecanismos de poder não incidem sobre a alma, como se pensava anteriormente, quando se acreditava que retirando o véu da ideologia, poderíamos conhecer a “realidade objetiva”, como explicavam os marxistas. Para Foucault, o poder não age reprimindo, mas é muito pior, é produtivo, insidioso e sutil: produz as subjetividades, os corpos, os espaços, os regimes de verdade, as leituras e interpretações que legitimam a exclusão, a hierarquização, os preconceitos sociais e raciais, garantindo a dominação das elites. Foucault trouxe, portanto, outra concepção do poder, como relação e não coisa, e nos mostrou a importância de conhecer os “modos de sujeição”, que operam por meio de diferentes “tecnologias de poder”, no mundo capitalista, que visam produzir o corpo e a subjetividade do indivíduo. Assim definiu diferentes

modalidades do poder: as “disciplinas”, o “biopoder”, a “biopolítica” em que o Estado tem como alvo a vida da população, o que implica a “tanatopolítica”, ou, em suas palavras, o direito de “fazer viver e deixar morrer”, desde o século XVIII.

Mostrou-nos também a importância de estudar os “modos de subjetivação”, isto é, a maneira pela qual o sujeito se constitui na relação consigo mesmo, e não é apenas constituído como “efeito do poder”. As “estéticas da existência” dos antigos gregos foram apresentadas por Foucault em *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, volumes II e III da *História da Sexualidade*, como “práticas da liberdade” destinadas a formar o indivíduo livre e temperante, capaz de gerir a cidade, pois capaz de autogerir-se. Foucault deu destaque à ideia de que, para os antigos gregos, o homem temperante, livre, equilibrado também não poderia ser escravo de si mesmo, ou seja, ser dominado pelas paixões, como os alcóolatas, por exemplo. Sem saber cuidar de si, o indivíduo não teria como cuidar do outro ou da cidade, ao contrário do que se acredita em nossos dias...

Finalmente, a crítica foucaultiana do cristianismo em *As confissões da Carne*, vol. IV da *História da Sexualidade*, nos traz a invenção do pecado original por Tertuliano e Agostinho, que “libidiniza o sexo”. A cisão produzida no indivíduo pelo cristianismo é imensa, mostra Foucault, já que ele deixa de saber de si, de ter a verdade em si mesmo, como acreditavam os antigos gregos, os estoicos e os epicuristas e passa a punir-se na busca de purificação e salvação pelo pastor, que lhe dirá “quem de fato ele é”...estamos falando do “poder pastoral”, diz Foucault, que nasce nesse momento e logo sai dos muros da igreja e se expande pelo mundo, assim como a confissão.

Além de nos apresentar essas inúmeras tecnologias do poder – disciplinas, biopoder, biopolítica, - que, vale lembrar, são históricas -, quando se deslocou para pensar o “governo das condutas”, Foucault elaborou o conceito de “governamentalidade”. Já as “práticas da liberdade” aparecem não apenas nas insurreições, mas nas “contracondutas”, na “escrita de si”, que contrasta com a confissão, vista como modo de sujeição, já que implica a relação com uma autoridade – padre, médico, pai, etc - que diz quem você é, como você deve se ver, como deve se conduzir, a partir de determinados parâmetros e referências morais. Ou seja, para Foucault, a confissão visa a purificação do indivíduo pela inspeção ininterrupta de si mesmo,

a condenação dos seus desejos, talvez incentivados por Satanás, que aliás habita nosso corpo desde o início do cristianismo, e que promove a renúncia de si. Para os antigos, mostra o filósofo, tratava-se de “cuidar de si” para construir-se como sujeito ético neste mundo, e não para anular-se tendo em vista alcançar a salvação no outro mundo, algum dia, quem sabe...Cito Foucault, em *O que é a crítica? - Qu'est-ce que la critique?* (Vrin, 2013, p. 177):

na Grécia antiga, “não se pode ser impuro, imoral e conhecer a verdade. Com Descartes, é suficiente ver a evidência. E, nesse momento, tem-se um sujeito de conhecimento não ascético, que vai permitir a institucionalização da ciência e permitir a pessoas completamente imorais tornarem-se *chairman* de um departamento científico, o que nunca seria possível outrora. Platão não poderia ser imoral.”

Priscila Cupello: *Ao que a senhora atribui a grande resistência às leituras foucaultianas que ainda persistem dentro da Academia?*

Margareth Rago: Foucault é um grande crítico do marxismo, que, por sua vez, entrou na Academia brasileira nas décadas de 1960 e 1970, no momento mesmo em que *História da Loucura, Arqueologia do Saber, Vigiar e Punir*, entre outros, começavam a se tornar famosos. A historiografia brasileira descobria os setores sociais excluídos como as mulheres, os escravos, as crianças, os indígenas, os loucos e esforçava-se para provar que estes resistiam à dominação com estratégias próprias, tornando-se, portanto, “sujeitos da História”. Trabalhávamos, então, com outra noção de “sujeito”, mesmo sem pensar nisso, como sinônimo de liberdade, de capacidade de ação, o que excluía a dimensão de “assujeitados”, de onde deriva a palavra “sujet”, que em francês quer dizer “súdito”. Logo, dizer que o sujeito era também fruto das técnicas de poder ia na contramão do que se tentava provar e foi insuportável. Tempos depois, criticou-se aquela concepção de sujeito como liberal...mas demorou para cair a ficha...

Ao lado dos “filósofos da diferença”, Foucault é um crítico do marxismo, embora valorize Marx, e da filosofia da representação. Mas as esquerdas, percebendo-se como detentoras da “única” verdade possível, vendo-se como as “únicas” capazes de conduzir o povo para o seu “verdadeiro destino”, não queriam dividir o poder nem fazer o que eles mesmos denominavam de “autocrítica”, para o que eram incitados por Foucault, Deleuze, e logo, as feministas...

Priscila Cupello: O sociólogo italiano Maurizio Lazzarato no livro intitulado “Fascismo ou Revolução?” destaca que: “a tradição iniciada por Michel Foucault de analisar o neoliberalismo ignorando completamente sua genealogia turva, escabrosa e violenta, em que se cruzam torturadores militares e criminosos da teoria econômica, foi catastrófica sob diversos pontos de vista. O problema não é ‘moral’ (a indignação com o esmagamento armado dos processos revolucionários na América Latina), mas antes de tudo teórico e político” (p.21). Como a senhora enxerga esta crítica realizada por Lazzarato?

Margareth Rago: Embora considere Mauricio Lazzarato um autor importante, a meu ver, essa crítica a Foucault é muito pobre e revela que ele não o leu suficientemente e que quer enquadrar suas análises nas chaves interpretativas que possui e que impedem essa compreensão. Foucault faz claramente uma genealogia do neoliberalismo, como mostram outros marxistas conhecidos atualmente como Christian Laval e Pierre Dardot, em *A nova razão do mundo* (Boitempo), livro totalmente referenciado pelo *Nascimento da Biopolítica*. Nestas aulas de 1979, que formam esse livro, publicado apenas em 2004 na França e 2008 no Brasil, Foucault traça a genealogia do neoliberalismo, diferenciando o ordoliberalismo alemão e o neoliberalismo norte-americano, além de trazer os principais nomes dos seus criadores. As páginas destinadas a analisar a teoria do capital humano de Gary Becker, aliás, são hilárias, especialmente quando Becker trata do casal hetero e homossexual e da mãe com seu nenê... Mas Foucault trabalha com a questão do “governo das condutas”, o que define como “governamentalidade neoliberal”, que é uma questão essencialmente política, assim como a produção da subjetividade neoliberal - o “empresário de si mesmo”, que se pensa como empresa, como bem desenvolvem Wendy Brown e Johanna Oksala, na esteira do filósofo.

Lazzarato tem muitas reservas para ler e entender um intelectual que questiona seus pressupostos e análises, ao contrário de Laval e Dardot. Entendo que ninguém gosta de ser contestado nem de ter seus regimes de verdade questionados. A proposta foucaultiana de “sacudir as evidências” sai caro...simples assim. É preciso boa vontade para ler um autor que coloca um espelho à frente dos nossos olhos e obriga-nos a nos pensarmos, que nos incita a rever nossas práticas, a entender de onde viemos, a examinar nossa maneira de ser e que nos

força a perceber os jogos de poder envolvidos também em nossas práticas. Para Foucault, ao contrário dos marxistas, a filosofia não revela o que está oculto pelo véu da ideologia, nem acredita em “realidade objetiva”; para ele, a filosofia deve “tornar visível o que é visível”....precisamos ter olhos para enxergar o que está à nossa frente. Enfim, é uma outra leitura, muito diferente da filosofia do sujeito ou da representação. Em geral, os marxistas não são - ou não eram, a depender da geração, já que também se renovou - muito favoráveis à psicanálise, à psiquiatria, o que é uma pena. Acreditar-se revolucionário, do mesmo modo que acreditar-se feminista, anarquista, socialista não é suficiente para transformar-se a si mesmo. É preciso um “cuidado de si”, uma elaboração da própria subjetividade, como ensinam os antigos gregos e nos apresenta Foucault, em seus estudos sobre a Antiguidade clássica. Tudo dá trabalho, não?

Priscila Cupello: *Por fim, quais conselhos a senhora daria para os alunos que estão começando seus estudos na universidade e gostariam de trabalhar com a pesquisa acadêmica valendo-se das perspectivas foucaultianas? A senhora indicaria algum livro específico para começar?*

Margareth Rago: Pergunta difícil porque toda a obra de Foucault para mim é fundamental. Alfredo Veiga-Neto organizou um pequeno livro de introdução ao pensamento foucaultiano – *Foucault e a Educação* (Editora Autêntica) - que pode ajudar muito, assim como os artigos publicados nos livros resultantes dos Colóquios Internacionais, que temos realizado ao longo de 20 anos, com intelectuais como Silvio Gallo, Edson Passetti, Salma Muchail, Márcio Fonseca, André Duarte, Vera Portocrrero, entre muitos outros, como *Para uma vida não-fascista* (Ed. Autêntica).

Gostaria de indicar também o famoso livro *Microfísica do Poder*, que reúne artigos e entrevistas de Foucault, organizado pelo filósofo Roberto Machado, recentemente falecido. Acho imperdíveis os quatro volumes da *História da Sexualidade* e, em especial, o vol. II que nos faz conhecer o mundo grego a partir de outros olhares, com suas “estéticas da existência” e suas práticas da liberdade, a outra relação com Eros, o amor entre dois homens, que não é patologizado, e o vol. IV, publicado no Brasil, em 2020, que faz uma crítica contundente do cristianismo primitivo. Não deixaria de ler algumas entrevistas e textos

como “Sujeito e Poder” e “Sexualidade e Solidão”, que se encontram facilmente na internet, ao lado de “O que são as Luzes?”, de 1984. Sugiro, ainda, a Revista VERVE do NU-SOL, Núcleo da Sociabilidade Libertária da PUC-SP, de fácil acesso, que traz textos excelentes de e sobre Foucault.

Priscila Cupello: *Agradeço pela entrevista e pela gentileza de sempre estar acessível para compartilhar os seus conhecimentos. Obrigada!*

SOBRE AS AUTORAS

ANDREA MARIA MELLO

Pesquisadora associada à CIDH da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Doutora em Filosofia pela PUC-Rio, graduada e mestra pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS/UFRJ), onde foi diretora do núcleo de teatro do laboratório OUSIA. Participou da tradução do livro *Arqueofeminismo – Mulheres filósofas e filósofos feministas: séculos XVII-XVIII*, lançado pela n-1 edições/SP. Autora do livro *Coisas sobre as quais não vamos falar* (Editora AVÁ– 2022).

CAROLINA ALFRADIQUE LEITE

Pesquisadora e curadora. Esteve vinculada, como curadora, a dois espaços de arte/galerias parisienses e é membro fundador da associação francesa de arte *Matière Revue* (ganhadora do prêmio *Les collectifs d'artistes* pelo Institut Français e de bolsa concedida pelo *Studio National des Arts Contemporains, Le Fresnoy*). Possui graduação em Teoria do Teatro pela UNIRIO, mestrado em Filosofia pela UERJ, mestrado em Estudos cinematográficos pela Université Paris Diderot (PARIS VII) e é doutora em Filosofia pela Université Vincennes-Saint-Denis (PARIS VIII), sob orientação do filósofo *Éric Alliez*. Ao longo de sua formação, transdisciplinar, se dedicou a pesquisa da (hetero)gêneses da arte contemporânea, tratando de questões como a inscrição do tempo nas formas artísticas; a relação entre ato mnemônico, imagem e cor; as implicações do díptico transparência/opacidade na concepção da imagem moderna/contemporânea; e a (re)definição do conceito de obra em práticas artísticas experimentais do anos 1960/70. Sua tese, defendida em dezembro de 2021 recebeu, pelo júri, a "mention félicitation", e sua futura publicação foi fortemente recomendada.

FLÁVIA ANDRADE ALMEIDA

Psicóloga clínica, especialista em Psicologia da Saúde, Psico-oncologia e Prevenção ao suicídio. Mestre em Filosofia (PUC-SP), doutoranda em Psicologia Clínica (USP). Docente e supervisora clínica na Universidade Paulista (UNIP). Pesquisadora de Psicanálise

e Filosofia. Autora do livro *Suicídio e Medicalização da vida – reflexões a partir de Foucault* (CRV, 2021).

FILLIPA CARNEIRO SILVEIRA

Professora adjunta do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia. Integrante do Grupo de Estudos, Pesquisas e Escritas Feministas (GEPEF). Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (2016). Mestre em Filosofia (Master of Arts) pelas universidades Ruhr-Universität Bochum, Université Catholique de Louvain-la-Neuve e Université de Toulouse II - Le Mirail (2009), tendo concluído o programa Master Erasmus Mundus EuroPhilosophie. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (2007). Graduada em Ciências Sociais pela mesma instituição (2005). Atua nas áreas de Filosofia Francesa Contemporânea (com ênfase no pensamento de Michel Foucault), Ética e Filosofia Política e em áreas interdisciplinares afins às Ciências Humanas. Pesquisa sobre o problema da subjetividade e seus desdobramentos em temas como os feminismos, a crítica ao antropologismo e os discursos sobre o humano na filosofia contemporânea.

GABRIELA SIMONETTI TREVISAN

Doutoranda em História (área de Cultura, Memória e Visualidades) pela Unicamp (Universidade Estadual de Campinas), debruçando-se sobre o tema da literatura feminista brasileira. É bacharela e licenciada em História e mestre em História Cultural pela mesma instituição, dissertação a partir da qual publicou o livro *A escrita feminista de Júlia Lopes de Almeida* (2021). Também é graduada em Letras (Licenciatura) pela Univesp (Universidade Virtual do Estado de São Paulo), membro do grupo de pesquisa regional Historiadores Independentes de Carioba e professora de História no Ensino Básico.

GILDETE CECÍLIA NERI SANTOS TELES

Doutora e mestra (bolsista CAPES) em Letras, e graduada em Letras Português-Inglês pela Universidade Federal de Sergipe. Atuou como preceptora no programa Residência Pedagógica, no núcleo de Letras Inglês de outubro de 2020 a junho de 2023, desenvolvendo atividades no Centro de Excelência Professor Gonçalo Rollemberg Leite. É intercambista do Programa de Desenvolvimento de Profissionais da

Educação Básica na Irlanda com Bolsa Capes no edital 2023/2024. Compõe o grupo “Letramentos em Inglês: língua, literatura e cultura” e tem interesse pelos seguintes temas de pesquisa: letramentos críticos, neoliberalismo pedagógico, formação de professores e decolonialidade. E-mail: gcecilianeri@hotmail.com.

HELIANA DE BARROS CONDE RODRIGUES

Professora associada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, atuando no curso de graduação em Psicologia e no Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas e Formação Humana - PPFH. Pesquisadora do CNPq. Editora da revista eletrônica *Mnemosine*. Entre suas publicações, destacam-se os livros: *Ensaio sobre Michel Foucault no Brasil – presença, efeitos, ressonâncias* (Ed. Lamparina, 2016); *Análise institucional, genealogia, história oral. Fabricando intecessores em pesquisa e intervenção* (Ed. Appris, 2019,) e *As subjetividades em revolta – institucionalismo francês e novas análises* (Ed.. Lamparina, 2020).

JULIA NAIDIN

Pesquisadora com Pós-doutorado PDJ FAPERJ/CNPQ - UENF 2023. Pós-Doutorado em Políticas Sociais na UENF- Campos dos Goytacazes - Edital Agenda 2030 Eventos Climáticos Extremos (2021-2022), Pós-Doutorado em Políticas Sociais na UENF (2018-2020). Curadora e co-fundadora e produtora da residência artística "CasaDuna - centro de arte, pesquisa e memória de Atafona" (2017-2023).

Produtora cultural, curadora, atriz e diretora da CasaDuna – centro de arte, pesquisa e memória de Atafona desde 2017. Participa do grupo de pesquisa cênica Grupo Erosão (2017-2023). Editou o número "Marcações e Mobilizações em tempos de Biopoder", da revista do Collège International de Philosophie. Doutora em Filosofia pela UFRJ (2012-2016) com bolsa PDSE na École des Hautes Études en Sciences Sociales - (Orientador: Philippe Artières) Paris (2013-2014), e Mestra pelo mesmo programa (2010-2012), apresentando pesquisas sobre a filosofia ética, estética e política na obra de Michel Foucault. Atuou como professora de filosofia no coletivo LGBT PreparaNem (2015-2017). "Vida outra: personagens infames da obra de Foucault", (2021) é seu livro publicado pela Apek'u editora, a partir de sua tese de Doutorado defendida em 2016. Realizou o curta documental Mar

concreto (2021), que teve estreia nacional na mostra competitiva do Cineceará, e internacional no CINEAMBIENTE em Torino, Itália (2021), participou de vários festivais ganhando dois prêmios internacionais. Suas pesquisas se dão em torno dos temas da arte contextual, pensamento ambiental decolonial e feminista, e metodologias de trabalho com arquivo e museologia social. Foi uma das idealizadoras do projeto “Museu Ambulante” realizado em Atafona em 2020, que teve forte impacto na região. É autora do livro “Vida-outra, personagens infames na obra de Michel Foucault” e de diversos artigos sobre filosofia contemporânea, arte e crítica. www.casaduna.org.

LUCIANA APARECIDA SILVA DE AZEREDO

Pós-doutoramento pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens (POSLING) do Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (CEFET-MG), instituição na qual é servidora efetiva, desde 2018, atuando como professora e pesquisadora no Departamento de Linguagem e Tecnologia (DELTEC) e no Programa de Pós-Graduação em Educação Tecnológica (PPGET). Doutora em Educação e Mestre em Linguística Aplicada. Foi pesquisadora visitante na University of Sheffield, na Inglaterra. Realiza pesquisas a partir de ferramentas teórico-metodológicas foucaultianas em sua interface com a Educação e coordena o Grupo de Estudos Discurso e Subjetividade na Educação Profissional e Tecnológica (GEDS-EPT).

LUCIMARA MOREIRA DA SILVA

Doutoranda em Estudos de Linguagens pelo Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (CEFET-MG). Mestra em Educação Tecnológica pelo CEFET-MG. Graduada em Engenharia Mecânica pelo CEFET-MG. Graduanda em Letras pela UFMG. Integrante dos grupos de pesquisa, no CEFET-MG: Narrar-se; Desenvolvimento Profissional Docente: entre o Saber e o Fazer na EPT (DPRODEPT); e Núcleo de Estudos Organizacionais e Sociedade e Subjetividade (NOSS). Realizar pesquisas nas áreas de narrativas de vida, análise de discurso e situação da mulher no mundo do trabalho.

LUDMILA DE VASCONCELOS MACHADO GUIMARÃES

Doutora em Administração, na linha de pesquisa de Recursos Humanos e Relações de Trabalho pelo CEPEAD/UFMG, com período sanduíche na Université du Québec em Montréal. Graduada e mestre em Administração também pelo CEPEAD/UFMG. Completou o ciclo de formação teórica em psicanálise no Círculo Psicanalítico de Minas Gerais. Foi Diretora adjunta de Graduação (2016-2019). É professora do Programa de Pós Graduação em Administração (PPGA) do CEFET-MG. Coordena o Núcleo de Estudos Organizacionais Sociedade e Subjetividade - NOSS, é tutora do Programa de Educação Tutorial (PET) de Administração do CEFET-MG. Tem como interesse de pesquisa e ensino as áreas de relacionadas às Clínicas do Trabalho, Psicossociologia, Psicanálise e suas interfaces com os Estudos Organizacionais.

MARÍA CECILIA COLOMBANI

Doctora en Filosofía por la Universidad de Morón. Profesora Titular Regular de Problemas Filosóficos y de Antropología Filosófica (Universidad de Morón). Ex Directora de la carrera de Filosofía (Universidad de Morón). Profesora Titular de Filosofía Antigua y Problemas Especiales de Filosofía Antigua (Universidad Nacional de Mar del Plata). Investigadora principal por la Universidad de Morón. Autora de Hesíodo. Una Introducción crítica, Bs As, 2005, Homero. Una introducción crítica, Bs As, 2005, Foucault y lo político, Buenos Aires, 2009. Hesíodo. Discurso y Linaje. Una aproximación arqueológica, Mar del Plata, 2016. Profesora invitada en universidades nacionales y extranjeras. Autora de numerosas publicaciones en revistas nacionales y extranjeras.

PALOMA HELLER DALLAGNOL

Graduada em História pela Universidade Estadual do Centro-Oeste/UNICENTRO, Mestre em História pela Universidade Federal do Paraná-UFPR com a dissertação intitulada “*O Fim da Inocência? Sexo ou Crime: Os Discursos em Processos de Crimes Sexuais Envolvendo Crianças e Adolescentes no período de 1950 a 1967, na Comarca de Guarapuava- Paraná*” defendida em 2022. Atualmente doutoranda em História também pela Universidade Federal do Paraná-UFPR, pela linha de pesquisa “Intersubjetividade e Pluralidade: reflexão e sentimento

na História”, com foco na pesquisa de crimes sexuais, especificamente o crime de estupro corretivo, a relação entre História e Direito, a violência sexual e as práticas jurídicas. Email: palomaheller@gmail.com.

PRISCILA CÉSPEDE CUPELLO

Pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM/UFRJ) com bolsa FAPERJ. Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Ciência e da Saúde (PPGHCS) pela Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ). Graduada e licenciada em História e Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Membro do Grupo de Pesquisa Filosofia e Teoria Política do PPGLM/UFRJ (CNPq) e Grupo de Pesquisa em Filosofia, Inteligência Artificial e Tecnologia (FIAT) do PPGLM/UFRJ (CNPq). Organizadora dos livros: “Mulheres debatem Michel Foucault” (2023), “Algoritmos, Vigilância e Desinformação” (2022), “Inteligência artificial e justiça social” (2023) e “Academia Cyber - Os riscos da Inteligência Artificial e os pilares fundamentais do direito” (2023). Atua como pesquisadora nas áreas de educação, ética e filosofia política, principalmente, a partir das leituras de Foucault, Nietzsche e Platão. Criadora do Canal do YouTube Parresiando.

ROSIMERI DE OLIVEIRA DIAS

Professora associada e procientista do Departamento de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação Processos Formativos e Desigualdades Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ. Coordenadora do Grupo de Pesquisas OFIP/CNPq. Editora da Revista Interinstitucional Artes de Educar. Vice-coordenadora do FEPAE/ANPED. Pesquisadora FAPERJ. Entre suas publicações, destacam-se os livros: *Deslocamentos na formação de professores* (Ed. Lamparina, 2011); *Formação inventiva de professores* (Ed. Lamparina, 2012) e as coletâneas co-organizadas com Heliana de Barros Conde Rodrigues: *Escritas de si – escutas, cartas e formação inventiva de professores entre universidade e escola básica* (Ed. Lamparina, 2019); *Ordens do discurso – comentários marginais à aula de Michel Foucault* (Ed. Lamparina, 2020).

RUTH MARIA RODRIGUES GARÉ

Pós-doutoramento pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade São Francisco (USF). Doutora e Mestre em Educação, na linha de Discursos, linguagens e práticas da Universidade São Francisco. Foi professora pesquisadora durante doutorado na Universidade do Minho, Braga - Portugal, na faculdade de Educação em investigação sobre de educação de surdos no país. Atuou como docente de Libras e disciplinas correlatas, com ênfase no ensino de português ao surdo até junho de 2021, atualmente é membro de grupos de pesquisa contribuindo com as leituras sobre as obras de Foucault.

ANDREA MARIA MELLO
CAROLINA ALFRADIQUE LEITE
FLÁVIA ANDRADE ALMEIDA
FILLIPA CARNEIRO SILVEIRA
GABRIELA SIMONETTI TREVISAN
GILDETE CECÍLIA NERI SANTOS TELES
HELIANA DE BARROS CONDE RODRIGUES
JULIA NAIDIN
LUCIANA APARECIDA SILVA DE AZEREDO
LUCIMARA MOREIRA DA SILVA
LUDMILA DE VASCONCELOS MACHADO GUIMARÃES
MARÍA CECILIA COLOMBANI
PALOMA HELLER DALLAGNOL
PRISCILA CÉSPEDA CUPELLO
ROSIMERI DE OLIVEIRA DIAS
RUTH MARIA RODRIGUES GARÉ