

Corpo-Linguagem · v.16 n.26 (2020)



Corpo-Linguagem v.16 n.26 (2020)

SUMÁRIO

“Se eu quiser comer, eu vou comer”: Corpo, discurso e resistência

Virginia Barbosa Lucena Caetano • Luciana Iost Vinhas

“Meu corpo é livre, meu corpo é meu texto!”: Uma análise discursiva

Aline Cristina de Souza Folloni • Nívea Rohling

Perspectivas sócio-histórica da educação terapêutica do paciente: O corpo explicado

Marcelo dos Santos Mamed

O corpo infeliz

Carla Rodrigues • Gabriel Henrique Lisboa-Ponciano

“Todos são capazes de contrair e transmitir o vírus”: Discurso e corpo na pandemia

Bruno Deusdará

Pássara sem pés: O que pode um corpo negro lésbico no cinema?

Alessandra Soares Brandão • Ramayana Lira de Sousa

“Jogando meu corpo no mundo, andando por todos os cantos”: Malucos de estrada

Gabriela Barboza

Corpo-linguagem, linguagem-corpo

Atilio Butturi Junior • Jair Zandoná • Renata Trindade Severo

Corpo-terreiro: Como podem se verificar categorias ocidentalizadas de gênero e sexualidade

Janine Nina Fola Cunha

Para além dos corpos e trópicos: Raça e representatividade em revistas femininas

Gabrielle Bittelbrun • Ivana Ebel

Dois contra um: Anúnciação da guerra na *Libertação dos Escravos*

Walker Douglas Pincerati

SUMÁRIO

De fronteiras, discursos e linhas de fuga: O corpo travesti como resistência

Aline Ferraz da Silva

A fúria lírica intertextual de Angélica Freitas

Anselmo Peres Alós

O corpo como lugar do sentido: Uma análise semiológica inspirada em Audre Lorde

Renata Trindade Severo

A outra face da medusa ou "o corpo estoura no ar": Uma leitura de *Meu Amante de Domingo*

Jorge Vicente Valentim

Quando a moda (d)enuncia: A voz presidencial em desfile

Lucília Abrahão e Sousa • Dantielli Assumpção Garcia • Maria Eduarda Silva • Elaine Pereira Daróz

Biopolítica, dispositivos e subjetividades: Uma análise discursiva cartilha *Mulheres na Covid-19*

Bianca Franchini da Silva

Poéticas da cor/eróticas de resistência: O corpo na poesia erótica escritoras negras brasileiras

Luciana Borges

"Papá, onde é mesmo Portugal?": Algumas reflexões sobre as vidas que teimam

Jair Zandoná • Bianca Rosina Mattia

Análise discursiva postagens sobre a questão de classes no Brasil durante a pandemia Covid-19

Arthur Vinicius Anoroza Nunes

Entrevista com Denise Bernuzzi de Sant'Anna

Atilio Butturi Junior

“SE EU QUISER COMER, EU VOU COMER”: CORPO, DISCURSO E RESISTÊNCIA

Virginia Barbosa Lucena Caetano

Mestra em Letras (UFPEL-RS), Pelotas, Brasil

Luciana Iost Vinhas

Doutora em Letras (UFRGS-RS), Porto Alegre, Brasil.

Professora do Programa de Pós-graduação em Letras (UFPEL-RS), Pelotas, Brasil

RESUMO: No presente trabalho, nos propomos a refletir sobre o ato de comer como efeito de um processo de subjetivação e, como tal, atravessado pelo funcionamento da ideologia e do inconsciente. Para tanto, utilizamos como *corpus* uma sequência discursiva recortada de um depoimento publicado pelo projeto *Não tem Cabimento*, no qual mulheres relatam episódios de gordofobia vividos. Partindo da compreensão de que a ideologia dominante regula, através dos discursos sobre saúde e estética, a forma como os sujeitos devem se relacionar com a alimentação e, por consequência, com suas formas corporais, podemos compreender o ato de comer, no contexto em questão, isto é, praticado por uma mulher gorda, como uma forma de resistência, uma vez que comer passa a ser uma prática que aponta para um processo de contraidentificação com a formação discursiva dominante e os domínios de saber que ela organiza.

PALAVRAS-CHAVE: Discurso. Comer. Resistência.

ABSTRACT: In the present study, we have the objective of reflecting on the act of eating as an effect of a subjectification process, and, as such, it is crossed by the functioning of the ideology and the unconsciousness. In order to do so, our *corpus* is a discursive sequence that was taken from a short narrative which was published on an online project called *It Does Not Fit (Não tem Cabimento)*, in which women report situations of fatophobia that were lived by them. Understanding that the dominant ideology regulates the way the subjects must relate to food, and, in consequence, to their body shapes, and, also, that this regulation occurs through the discourses about health and aesthetics, we can understand that the act of eating, in the context in question, that is, practiced by a fat woman, is a way of resisting, since eating becomes a practice that points to a process of counteridentification with the dominant discursive formation and the domains of knowledge that it organizes.

KEYWORDS: Discourse. Eating. Resistance.

INTRODUÇÃO

Nunca, na história, fomos expostos a uma diversidade tão grande de possibilidades alimentares. Ao mesmo tempo, as normatizações sobre o “comer de forma correta” se

configuram cada vez mais rígidas. Entre as dietas restritivas e a compulsão alimentar, comer se tornou um conflito cotidiano para o sujeito contemporâneo. Muitas dessas questões se dão pela industrialização da cadeia alimentar. A partir do momento em que os alimentos começaram a ser comercializados em grande escala, a disputa econômica nesse mercado passou a colocar diversos imaginários sobre a alimentação em circulação. Comer bem, comer mal, ser feliz comendo, são alguns sentidos que permeiam o ato de comer hoje e que nos permitem perceber que se alimentar deixou de ser apenas uma ação natural e essencial à vida e passou a fazer parte das formas de simbolização dos sujeitos e das culturas.

Conforme Santos (2008), o ato de comer participa da construção do corpo não apenas como composição fisiológica, mas também em aspectos culturais e simbólicos. As práticas alimentares, de acordo com a autora, são socialmente construídas e carregam marcas culturais dos diferentes grupos sociais. Distinto de outras formas de consumo vigentes, o alimento, no ato de comer, é literalmente incorporado ao corpo fisiológico. Isso produz efeitos na forma como os imaginários sobre o comer se constituem, e também na constituição dos imaginários sobre saúde, beleza, e outros elementos que compõem o padrão corporal vigente.

Ao abordar elementos referentes aos imaginários sobre o corpo e sobre o comer não podemos deixar de considerar as questões político-econômicas que estão na base dos processos de constituição e circulação desses imaginários. Vemos massivamente em circulação publicidades de produtos alimentares ultraprocessados que, apontam os especialistas em nutrição, são responsáveis pelo aumento considerável dos casos de obesidade nos países ocidentais. Isso acontece ao mesmo tempo em que, cada vez mais, ganham espaço na mídia e nas redes sociais online publicidades de produtos, práticas e terapias para emagrecimento. A partir disso, podemos perceber que a relação do sujeito contemporâneo com sua forma e imagem corporal se tornou combustível para o funcionamento de um mercado que, na mesma medida em que busca convencer as pessoas de que é preciso consumir alimentos calóricos, provê, posteriormente, uma solução, muitas vezes veiculada como milagrosa – dietas, remédios, terapias, etc. – para que todos busquem manter o padrão corporal imposto.

É preciso levar em consideração, também, as relações de classe que envolvem a produção, a oferta e o acesso a alimentos na nossa formação social. A variedade de hábitos alimentares e a possibilidade do “comer por prazer” são privilégio de uma parte da população, em detrimento de um grande número de pessoas que não tem acesso a nenhuma alimentação

ou apenas ao mínimo necessário para sua subsistência. Mesmo entre o grupo de pessoas com acesso a uma maior variedade alimentar, há uma divisão entre, de um lado, os que têm acesso à informação, a consultas médicas e a orientações frequentes sobre suas necessidades nutricionais, alimentos orgânicos e frescos, e, de outro, aqueles cujo acesso à alimentação se restringe aos produtos alimentares industrializados e *fastfoods*.

Embora a indústria alimentar produza uma variedade cada vez maior de produtos alimentícios calóricos e pouco nutritivos, cuja ingestão produz efeitos significativos na saúde e na forma corporal de quem os consome, os padrões estéticos vigentes são cada vez mais rígidos. As representações de beleza e saúde veiculadas pela mídia e pelas redes sociais online fomentam estereótipos de corpo perfeito e impõem configurações corporais muitas vezes impossíveis de serem alcançadas. Um dos elementos mais valorizados, dentre as características que compõem esse padrão estético desejado, é a magreza.

Nesse contexto em que a adaptabilidade e o trabalho sobre si mesmo se tornam obrigatórios, o sujeito gordo é tomado como aquele que não cuida de si, negligente com o próprio corpo, fraco e impotente. Fischler (1995) expõe resultados de uma pesquisa na qual foi feita uma enquete sobre a seguinte questão: “os gordos são culpados ou vítimas?”. O resultado mostrou que, na maioria dos casos, as pessoas consideram o sujeito gordo como único culpado por sua condição física. De acordo com Brusset (1977 *apud* FISCHLER, 1995, p. 74), o sujeito gordo é considerado transgressor, ele viola as regras que governam “[...] o comer, o prazer, o trabalho e o esforço, a vontade e o controle de si”. Uma consequência dessa “violação” é ser vítima de um processo de estigmatização e marginalização. Frente à norma social vigente, o corpo gordo é visto como desviante, indesejável e, por vezes, desumanizado.

Diante do exposto, defendemos que o ato de comer possa ser compreendido como efeito de um processo de subjetivação e, como tal, atravessado pelo funcionamento da ideologia e do inconsciente, para, assim, ser pensado como uma prática que produz resistência em contextos específicos. Para empreender nosso gesto de análise, nos ancoraremos teoricamente na Análise de Discurso pecheuxtiana, teoria que, ao considerar a interferência da exterioridade na produção dos sentidos, e o corpo como materialidade discursiva, nos permite pensar de que forma os imaginários que circulam sobre o ato de comer afetam a forma como os sujeitos se subjetivam a partir dessa prática.

Nosso gesto de análise parte de um enunciado que compõe um dos relatos colocados em circulação pelo projeto *Não tem cabimento*. O referido projeto reúne, na rede social online *Tumblr*, relatos anônimos de mulheres que passaram por algum episódio de gordofobia. Antes de chegarmos à análise do enunciado em questão, faremos uma breve exposição sobre dois conceitos essenciais para nossas reflexões: *corpo* e *resistência*. Primeiramente, apresentaremos um resgate teórico de como a noção de corpo vem sendo trabalhada no seio dos estudos discursivos; após, discutiremos sobre a forma como a Análise de Discurso pensa a noção de resistência e sua importância no processo de produção dos sentidos; por fim, empreenderemos nosso gesto interpretativo com base no relato em análise.

APONTAMENTOS SOBRE CORPO E DISCURSO

No Brasil, com o desenvolvimento da Análise de Discurso (AD), novas materialidades discursivas têm se imposto como objeto de análise. Dentre elas, o corpo tem sido interesse de diferentes analistas que, na tentativa de articulá-lo à complexa trama do discurso, têm proposto abordagens diversas. Vinhas (2014), em sua tese, faz uma revisão atenta de trabalhos que pensam o corpo vinculados à AD. A partir dessa revisão bibliográfica, a autora chega a três possibilidades de pensar o corpo relacionado ao discurso. São elas: o corpo como suporte, o corpo como materialidade corpórea e, por fim, o corpo como a própria subjetividade, através da designação *corporeidade discursiva*. A partir de agora, nos atentaremos a cada uma dessas abordagens.

A primeira forma de compreender o corpo, denominada *corpo suporte*, está vinculada a uma noção biológica de corpo, entendido como “[...] uma base material para os processos discursivos” (VINHAS, 2014, p. 234). Nessa perspectiva, o corpo estaria relacionado à noção de *carne*, isto é, àquilo que há antes do processo ideológico que converte a carne em corpo. Nas palavras Souza (2010, p. 1), “[...] a carne passa a corpo por um processo de discursivização da carne, trabalho realizado ciosamente pelos agentes ideológicos que cuidam de imaginá-la, educá-la, administrá-la, alocá-la em corpodiscurso”. O corpo gordo, como corpo biológico, está relacionado ao imaginário de corpo doente, pois, de acordo com o discurso médico, o acúmulo

de tecido adiposo gera diversas alterações funcionais e estruturais no organismo, deixando-o suscetível a um conjunto de doenças crônico-degenerativas e inflamatórias.

A segunda forma de compreender o corpo na AD, o *corpo discursivo*, parte do princípio de que, assim como a linguagem, o corpo também pode ser compreendido como materialidade para o discurso, possuindo, por consequência, relação com a ideologia. Contrapondo-se ao corpo empírico, biológico, orgânico, Ferreira (2011) implementa a noção de *corpo discursivo* para designar o corpo enquanto objeto a ser analisado, tomado como materialidade discursiva.

Também nesse sentido, de pensar o corpo como materialidade discursiva, Orlandi (2012), ao colocar questões sobre a relação entre corpo e dança, propõe pensar o corpo como materialidade do sujeito. A autora argumenta que, quando o indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia, traz consigo um corpo que também é afetado pelo processo de interpelação. A ideologia, pela perspectiva discursiva, é uma prática que “envolve, afeta e faz parte do processo de significação do corpo do sujeito” (ORLANDI, 2012, p. 18). Em consequência da atuação do Imaginário, a relação entre corpo e sujeito aparece como transparente, mas não o é:

Como sabemos, nem os sujeitos, nem os corpos, pensando-se a significação, são evidentes. Ainda é sempre a opacidade, a não transparência da linguagem, que se apresenta quando pensamos discursivamente. Ou, dito de outra forma, o corpo da linguagem e o corpo do sujeito não são transparentes. São atravessados de discursividade, efeitos de sentido constituídos pelo confronto do simbólico com o político em um processo de memória que tem sua forma e funciona ideologicamente. O que redundaria em dizer que, assim como as nossas palavras, nosso corpo já vem sendo significado, antes mesmo que não o tenhamos, conscientemente significado. (ORLANDI, 2012, p. 25)

As imagens que são produzidas de certos corpos, portanto, são determinadas ideologicamente. Sendo assim, Orlandi (2012) propõe que, para compreendermos o corpo – enquanto formulações dos sujeitos –, é preciso relacionar sujeito, corpo, linguagem e sociedade. Podemos pensar essa relação com Ernst (2007). A autora, ao analisar a constituição de subjetividades a partir de formações imaginárias que se estabelecem em diálogos sobre o corpo, aponta que diferentes práticas discursivas, na nossa formação atual, atuam no sentido de conter determinados corpos. Os estereótipos presentes no discurso publicitário, por exemplo, fazem com que as pessoas sintam-se imperfeitas e passem a buscar um ideal de corpo não natural, “[...] o culto à juventude e à beleza, o privilégio da pele branca, o medo da velhice e da morte, a moda e as representações coletivas impõem cânones que só um pequeno número consegue alcançar” (ERNST, 2007, p. 137). Esses discursos produzem efeitos na maneira como os

sujeitos se relacionam com sua imagem corporal e, por consequência, na forma como são interpelados ideologicamente.

Ainda nessa perspectiva, podemos recorrer a Baldini e Souza (2012, p. 69), para quem o corpo pode ser pensado como um lugar de subjetivação. Ao discutir a relação entre corpo e tatuagens, os autores postulam que “[...] a tatuagem constitui sentidos pela produção de um furo no modo de individuação; ela é a prova de falhas no ritual de evocação do sujeito em indivíduo”. Essa afirmação se sustenta no pensamento de Orlandi (2006), que faz uma distinção entre o processo de *assujeitamento* e o processo de *individualização* dos sujeitos. O primeiro diz respeito à entrada do sujeito no simbólico via interpelação ideológica, enquanto o segundo se refere ao modo como o Estado individualiza o sujeito por meio de seus aparelhos. Partindo disso, Baldini e Souza (2012, p. 69) colocam que “[...] como ser falante, o homem não vive seu corpo como um organismo natural, mas como parte de sua subjetividade”. Assim, a tatuagem é pensada como o lugar de um processo discursivo, em que se pode observar a materialização da ideologia.

Por fim, a terceira forma de conceber o corpo em AD, proposta por Vinhas (2014, p. 110), que estabelece uma relação mais estreita com a Psicanálise, se dá pela designação *corporeidade discursiva*. Para a autora, o “[...] corpo não só pode ser compreendido como materialidade discursiva, mas também, como a própria subjetividade”. Nessa perspectiva, ela busca articular corpo, linguagem e discurso, dando conta, dessa maneira, tanto da dimensão social, quanto da dimensão individual da subjetividade.

A autora parte de dois postulados de Pêcheux ([1978] 2014), *não há dominação sem resistência* (primado do Materialismo Histórico) e *ninguém pode pensar do lugar de quem quer que seja* (princípio do Inconsciente), para propor a reflexão de que há duas concepções diferentes de sujeito no quadro epistemológico da AD, a primeira (do Materialismo Histórico) será compreendida como um sujeito social, e a segunda (da Psicanálise) considera uma dimensão individual do sujeito. Essa reflexão é importante porque coloca questões para pensar o corpo como materialidade do sujeito, conforme teorização de Orlandi (2012). A partir disso, Vinhas (2018) pergunta *de que corpo e de que sujeito estamos falando?*

A autora, ainda na mesma reflexão, nos dá algumas respostas: a partir da entrada do sujeito no simbólico, quando acontece a identificação com uma formação discursiva e passa a assumir uma posição, o sujeito é tratado como social; já quando analisamos os dizeres colocados em circulação por um sujeito-falante, buscando algo que seja da ordem da

singularidade, uma falha no ritual, estamos tratando de uma dimensão individual do sujeito. Dito de outra forma, o processo de interpelação ideológica visa à transformação do indivíduo em sujeito social, que passa a responder imaginariamente às determinações ideológicas; contudo, esse processo não ocorre sem falhas. Nele, “[...] o ego se esvai e emerge uma subjetividade também com falhas, as quais são efeito do sujeito do Inconsciente oriundo da Psicanálise” (VINHAS, 2018, p. 82).

A partir disso, a autora pontua a necessidade de considerar a articulação da linguagem e do corpo no processo de constituição da subjetividade, uma vez que, linguagem e corpo estão na base da reprodução da ideologia e da estruturação do Inconsciente. Nas palavras da autora: “[...] ousar se rebelar e ousar pensar por si mesmo não podem ganhar existência sem corpo e sem linguagem” (VINHAS, 2018, p. 82). Com base nessa reflexão é que a autora propõe a noção de *corporeidade discursiva*, como uma forma de pensar o corpo dentro do quadro teórico-analítico da AD. Tal conceito é melhor explicado na passagem,

O corporeidade discursiva é o próprio sujeito, constituído pela história, pelo corpo, pela linguagem e pelo discurso. O corpo, portanto, constitui a subjetividade e é constituído por ela, individualmente enquanto sintoma e socialmente enquanto desejo, posto que o desejo é efeito de uma construção social. Nesse sentido, podemos propor que o tripé constitutivo do discurso sofra um deslocamento, passando a ser constituído pelos conceitos de linguagem, história e corpo, posto que é dessa relação que emerge o sujeito. (VINHAS, 2014, p. 235)

As reflexões da autora sobre a relação entre corpo e subjetividade nos levam a pensar nos efeitos que os imaginários sobre o corpo gordo, colocados em circulação pela ideologia dominante, produzem na forma como os sujeitos gordos se subjetivam. Veremos isso mais detalhadamente na análise do depoimento que elegemos como *corpus*. Ao se marcar discursivamente no enunciado em análise, o sujeito diz “*eu sou gorda*” e aponta sua condição corporal como elemento responsável pela discriminação que vive, logo, por seu sofrimento. Podemos perceber, dessa maneira, que, tal como aponta Vinhas (2014), o corpo não é exterior a subjetividade, ele compõe a subjetividade.

Sobre essa perspectiva, importante ainda destacar que a autora considera no *corporeidade discursiva* duas formas de existência sócio-histórica, uma pela pulsão e outra pelo discurso. Em ambas podemos perceber o funcionamento do processo de resistência: na primeira, a resistência se justifica pelo desejo; na segunda, se instaura em relação à dominação pela ideologia. Dessa maneira, aponta-se um caminho para a articulação entre ideologia e

Inconsciente (VINHAS, 2018). Para compreender melhor essas relações, nos debruçaremos, agora, sobre a noção de resistência e como ela foi pensada por Michel Pêcheux.

A RESISTÊNCIA PARA A ANÁLISE DE DISCURSO

Pêcheux ([1978] 2014), no anexo III da obra “Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio”, discute a questão do assujeitamento ideológico, levando em consideração a contradição. Nessas reflexões o autor considera que não há, apenas, reprodução e aceitação das evidências produzidas pela ideologia dominante. Para o autor, há algo da ideologia dominante que, na luta de classes, é desestabilizado/transformado pela ideologia dominada. A partir dessas reflexões, Pêcheux postula:

- não há dominação sem resistência: primado prático da luta de classes, que significa que é preciso “ousar se revoltar”.
- ninguém pode pensar do lugar de quem quer que seja: primado prático do inconsciente, que significa que é preciso suportar o que venha a ser pensado, isto é, é preciso “ousar pensar por si mesmo”. (PÊCHEUX, [1978] 2014, p.281)

Para compreender melhor as relações estabelecidas pelo autor, vamos nos deter um pouco nas duas noções, a saber, a ideologia e o inconsciente, para, em seguida, situarmos as singularidades da articulações propostas por Pêcheux entre essas duas instâncias e, assim, compreendermos de que forma elas se articulam para produzir a resistência, ponto fundamental do presente trabalho.

Pela perspectiva discursiva, a ideologia “[...] aparece como efeito da relação necessária da língua com a história, no processo de constituição dos sujeitos e dos sentidos” (FERREIRA, 2003, p. 191). Diferente de outros autores que concebem ideologia como conjunto de representações ou ocultação da realidade, Pêcheux retoma as formulações de Althusser para quem o funcionamento da ideologia produz o efeito de evidência. Para desenvolver sua reflexão sobre o funcionamento da ideologia, Althusser ([1969] 2013) parte de duas teses centrais: (i) A ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência; (ii) A ideologia tem uma existência material.

É importante destacar que, para Althusser ([1969] 2013), a ideologia se apresenta de forma inconsciente. Ela se introjeta na sociedade através de formações/instituições de poder que realizam historicamente a ideologia dominante. Essas instituições superestruturais foram

denominadas por Althusser como Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE) e Aparelho Repressivo de Estado. É o funcionamento da ideologia que vai produzir o efeito de naturalização dos sentidos para os sujeitos, processo que chamamos de interpelação ideológica, a partir do qual funciona o esquecimento nº 1, conforme veremos a seguir.

Conforme Pêcheux e Fuchs ([1975] 2014), a interpelação ideológica produz dois efeitos de evidência, denominados esquecimento nº 1 e esquecimento nº 2. O primeiro esquecimento diz respeito ao fato de o sujeito ter a ilusão de ser fonte dos sentidos, e tal esquecimento é de ordem inconsciente. O segundo esquecimento, por sua vez, considerado de natureza pré-consciente-consciente, se refere à evidência de que o sujeito pode controlar os sentidos através do processo de enunciação. Conforme os autores, “[...] a relação entre os esquecimentos nº 1 e nº 2 remete à relação entre a condição de existência (não subjetiva) da ilusão subjetiva e as formas subjetivas de sua realização” (PÊCHEUX; FUCHS, [1975] 2014, p. 177). Tais esquecimentos fazem com que os sujeitos e os sentidos estejam sempre em movimento, produzindo novos processos discursivos a partir da retomada dos sentidos já produzidos, já-ditos.

A relação entre sujeito e ideologia, via interpelação ideológica, se dá mediada pelo que Pêcheux ([1969] 2014) denomina como Formações Ideológicas (FI), que representam, no plano do discurso, os AIE. As FI podem ser compreendidas como um conjunto complexo de representações que se relacionam com as posições de classe que estão sempre em relação de conflito. As FI são compostas por Formações Discursivas (FD), concebidas como aquilo que determina “[...] o que pode e deve ser dito, a partir de uma posição dada numa conjuntura, isto é, numa relação de lugares no interior de um aparelho ideológico” (PÊCHEUX; FUCHS, [1975] 2014, p. 164).

Toda vez que um sujeito produz um discurso, ele o faz, portanto, identificado com alguma FD, só que essa relação também sofre atravessamentos, pois não há identificação ideológica sem atuação do registro imaginário. Ao explicar o processo de constituição do sujeito discursivo, Pêcheux ([1975] 2014) aponta que ele ocorre a partir da inscrição do indivíduo em uma posição-sujeito que está vinculada, por sua vez, a uma FD específica. Esse processo se dá por um reconhecimento imaginário de uma posição que o leva a identificar-se com determinados saberes e inscrever-se numa certa relação de lugares no interior de um aparelho ideológico.

Se, por um lado, o sujeito da AD tem como característica constitutiva o assujeitamento ideológico, por outro, ele é dotado de inconsciente; isso implica numa noção de sujeito que não é senhor dos seus atos, que não tem controle absoluto sobre o discurso que produz. Uma marca importante desse sujeito que advém da Psicanálise e é incorporado pela AD é sua natureza desejanste, em consequência de sua condição de incompletude.

A forma como a Análise de Discurso trabalha com a noção de inconsciente tem suas singularidades. Para a AD, “[...] o inconsciente se manifesta por via da materialidade significante e devidamente afetado pela ideologia com a qual estabelece um limite poroso de afetação” (FERREIRA, 2015, p. 160), sendo que o assujeitamento só é possível porque o sujeito é dotado de inconsciente. A perspectiva discursiva se ancora na hipótese de que o inconsciente pode ser considerado uma via de acesso ao sujeito, através da linguagem. A resistência irrompe, portanto, pela “[...] falha constitutiva no interior da língua, da história, do sujeito e da própria ideologia” (FERREIRA, 2015, p. 160).

Assim, se articulam as duas ordens: a da ideologia e a do inconsciente. Pêcheux ([1984] 2015) ressalta que essas duas ordens não se confundem; contudo, a ideologia não pode ser pensada sem referência ao registro do inconsciente. Por um lado, “[...] o lapso, o ato falho, etc. constituem, enquanto quebras e fragmentos de rituais, as matérias-primas da luta ideológica das classes dominadas” (PÊCHEUX, [1984] 2015, p. 16); por outro lado, “[...] o círculo-ritual da interpelação ideológica é a matéria prima da dominação ideológica” (PÊCHEUX, [1984] 2015, p. 16). Dessa maneira, a ideologia dominante trabalha, incessantemente, para tentar tamponar seus pontos de fragilidade, que emergem nas falhas do ritual de interpelação nas quais se instaura a resistência.

O ATO DE COMER COMO UMA PRÁTICA DE RESISTÊNCIA

Conforme foi dito anteriormente, nossa análise se baseia em um enunciado recortado de um depoimento presente no arquivo do projeto *Não tem cabimento*. A maior parte dos relatos publicados no blog é anônima, com exceção de alguns em que os autores se identificam ao longo do texto. Cada um dos relatos recebe como título o enunciado *Não tem cabimento* seguido de uma hashtag com o número do relato referente à sequência em que ele é publicado no blog. A partir das informações disponibilizadas pela idealizadora do projeto, é possível perceber que seu principal objetivo é transformar sua página pessoal em um espaço de desabafo e, ao mesmo

tempo, de militância para pessoas que sofrem diariamente com a gordofobia. Tendo em vista a natureza dos depoimentos e os objetivos do projeto, decidimos pensar esses relatos como testemunhos, a partir da teorização proposta por Mariani (2016).

O testemunho, de acordo com Mariani (2016, p. 54), se configura em um falar que tem como característica sua urgência, que aponta para “[...] o não esquecer e para um não deixar os outros esquecerem”. Contudo, como a linguagem é insuficiente em dar conta de um todo real, torna-se impossível falar de um “todo vivido”. Há, então, uma tensão entre a memória e o esquecimento. Nas palavras da autora, “[...] de um lado o fantasma da memória, aquilo que, pela via do imaginário insistimos em recordar [...] do outro, o furo da memória, que insiste em ficar sem representação”.

Precisamos pensar, portanto, o testemunho em análise a partir das condições em que ele foi produzido. Não se trata de um relato isolado, os sentidos que dele emergem são produzidos a partir da sua relação com os outros testemunhos que compõem o projeto. Se por um lado precisamos considerar as singularidades que envolvem o processo discursivo que deu origem ao testemunho selecionado, por outro, também é preciso levar em consideração que este testemunho é produzido a partir de um lugar de denúncia e também de escuta, oportunizado pelo projeto que se propõe a resistir ao discurso dominante que silencia e deslegitima o sofrimento daqueles cujos corpos não atendem ao padrão vigente.

Para fins de análise, nos remeteremos, a partir de agora, ao trecho exposto em (01), o qual foi recortado de um dos testemunhos publicados na página do projeto *Não tem Cabimento*:

(01) Relato selecionado para análise.

Tem quase 6 meses que eu fico com um garoto que é comprometido, a namorada dele terminou com ele e ao invés de ele me assumir que foi o que ele disse q faria, ele voltou com ela! Chorei muito!!!! Ele disse que eu completava, ele demonstra isso, mas acho(tenho quase certeza) que ele não me assume pq sou gorda, normalmente eu tento não pensar que é isso, mas qual outra explicação teria? ... A única coisa que faço é tentar ficar bem? Deixar minha auto estima alta me arrumando bem. Decidi não ligar pra opinião dos outros! Se eu quiser comer eu vou comeeeeer! Se alguém ficar me olhando eu como de novo e mando se fuder! (NÃO TEM CABIMENTO, [2020], depoimento 52)¹

¹ Sequência recortada do depoimento intitulado Não tem cabimento 52, reunido pelo projeto virtual *Não tem cabimento*.

O recorte operado no testemunho em análise é referente a um trecho no qual a autora relata uma situação amorosa que lhe causa sofrimento. A partir do testemunho, é possível perceber marcas que apontam para uma identificação do sujeito discursivo com a FD dominante. Ao enunciar, frente ao sofrimento da rejeição, que busca *Deixar minha auto estima alta me arrumando bem*, o sujeito coloca em circulação o imaginário, produzido pela ideologia dominante, de que a aparência física é condição para o bem-estar. Além disso, podemos pensar que considerar que a rejeição amorosa ocorre em razão de ser gorda é uma interpretação que só é possível a partir da FD dominante, pois é a partir dela que emergem os imaginários de que o corpo gordo deve ser considerado feio, indesejável e motivo de vergonha. Ao corpo gordo não seria possível o envolvimento em uma relação amorosa, pois, por ser objeto de repulsa, segundo os saberes da ideologia dominante, não poderia encontrar um/a parceira/o. No entanto, da mesma forma que há marcas, no testemunho, que apontam para identificação do sujeito com a FD dominante, também conseguimos perceber marcas que apontam para uma falha no ritual da interpelação, produzindo resistência.

Conforme Ferreira (2015, p. 165), a resistência é da ordem da incompletude. Nas palavras da autora, “[...] o sujeito resiste à dominação, resiste ao enquadramento, à manipulação, nem sempre de forma consciente, e nem sempre de forma exitosa, mas o faz sem cessar”. Ao fazê-lo, deixa materializadas na linguagem suas contradições e, também, seus enfrentamentos. Se pensarmos que o corpo, assim como língua, pode ser considerado como materialidade discursiva, então o ato de comer, no contexto em questão, pode ser pensado como uma prática de resistência. Ao enunciar *Se eu quiser comer eu vou comeeeeer! Se alguém ficar me olhando eu como de novo e mando se fuder!*, o sujeito demonstra uma contraidentificação com o discurso dominante.

Orlandi (1998 *apud* MARIANI, 2020, p. 19) propõe pensar a resistência como o estabelecimento de “[...] um outro lugar de discurso onde se possa (re)significar o que ficou fora do discurso”. Partindo disso, o testemunho em análise nos permite pensar no corpo como a materialidade para a inscrição desse “outro lugar de discurso. Ao comer, frente ao olhar e julgamento dos que, identificados com a formação discursiva dominante, julgam tal prática, o sujeito gordo “(re)significa” no próprio corpo, processo que é interditado pela ideologia dominante.

Para sustentar nosso gesto de interpretação, precisamos retomar o que foi dito na introdução deste texto e olhar para os diferentes sentidos que emergem da prática de comer. Se pensarmos nos sentidos que o ato de comer assume na nossa formação social, inicialmente, chegaremos à conclusão de que comer se configura como uma das necessidades básicas do ser humano, uma prática cotidiana e necessária a todos. Contudo, da mesma maneira que as relações que os sujeitos estabelecem com seus corpos vão se modificando historicamente, também o ato de comer passa a ser significado de diferentes formas. Santos (2008, p. 22), aponta que na, formação social atual, o ato de comer

[...] não se trata apenas de uma decisão diária, é uma decisão que se faz a todo o momento sobre o quê, como e quando se deve ou não se deve comer. Envolve um controle permanente dos desejos, sensações, fomes e ansiedades, uma reconstrução do gosto alimentar que, por muitas vezes, desestruturam vidas humanas.

A partir do enunciado corriqueiramente reproduzido “nós somos o que comemos”, o qual se coaduna com o exposto por Santos (2008), podemos perceber que o ato de comer, atualmente, deixou de ser uma prática banal e passou a compor os processos de subjetivação dos sujeitos. Suas escolhas alimentares, também podem ser consideradas produtos do processo de interpelação ideológica. A mídia, nesse sentido, tem assumido um papel fundamental na disseminação dos imaginários sobre a alimentação. A todo momento somos expostos a discursos sobre alimentação, desde publicidades produtos alimentícios, até notícias de dietas da moda e especulações sobre as escolhas alimentares de pessoas famosas. Santos (2008, p. 23) afirma que vivemos “uma cacofonia alimentar dirigida para um público que assume múltiplos papéis: consumidores, leitores, pacientes, telespectadores, cidadãos, alunos”. Quando a autora do depoimento fala *Decidi não ligar pra opinião dos outros!*, ela está respondendo a um já-dito sobre o que pode e o que não pode comer, se pode ou se não pode comer. Esse já-dito determina o que pode e deve ser dito a partir de sua posição, ou seja, ela fala de um lugar que nega uma posição política, ideológica e de classe dominante, a partir da qual se diz que comer não é uma prática para “tentar ficar bem”, mas, sim, é uma prática de ingestão dos nutrientes necessários para a manutenção da vida e da saúde.

Em razão de que os sujeitos têm acesso a muitos e contraditórios discursos sobre a alimentação, e uma parte da população tem acesso a uma enorme variedade de produtos alimentares, cristalizou-se o imaginário de uma suposta liberdade em relação à alimentação. Em outras palavras, comer – bem ou mal – é considerado uma escolha individual. Isso está

diretamente relacionado a um dos efeitos do funcionamento ideológico: o processo de individualização dos sujeitos pelo Estado. Segundo Orlandi,

Uma vez interpelado em sujeito pela ideologia, em um processo simbólico, o indivíduo, agora enquanto sujeito, determina-se pelo modo como, na história, terá sua forma individualizada concreta: no caso do capitalismo, a forma de um indivíduo livre de coerções e responsável, que deve assim responder, como sujeito jurídico (sujeito de direitos e deveres), frente ao Estado e aos outros homens. (ORLANDI, 2001, p. 107)

Nessa perspectiva, no que tange à alimentação, o sujeito é interpelado a acreditar que é o único responsável pelo que ingere, e, dessa forma, é colocado em uma posição de ser julgado pelas escolhas alimentares que faz. Assim, ser gordo, magro, doente ou saudável passa a ser considerado de responsabilidade exclusiva do sujeito, pelo assujeitamento ideológico individualizado. Conforme Santos (2008, p. 26), a alimentação “[...] está no indivíduo, que deve constantemente buscá-la e construí-la na mesma proporção que busca a auto-identidade”. Dessa forma, as escolhas de práticas alimentares passam a estar estreitamente relacionadas à adoção de um determinado estilo de vida, associado, portanto, a uma posição política, ideológica e de classe.

Podemos perceber que, no testemunho em análise, do ato de comer emergem outros sentidos, além dos já mencionados. Nesse caso, temos o ato de comer sendo colocado em prática por uma mulher gorda que, frente à norma social vigente, é considerada negligente com seu corpo pelas escolhas alimentares que faz e pelo efeito dessas escolhas em sua condição física. Esse discurso aponta para, pelo menos, dois efeitos de sentidos diferentes sobre o ato de comer, colocados em confronto. O primeiro efeito de sentido parece ser vinculado à forma-sujeito dominante que regula o que os sujeitos devem ou não comer, quem pode comer o quê, e, especialmente em relação aos sujeitos gordos: que estes devem se envergonhar de comer.

Entendemos forma-sujeito, conforme Pêcheux ([1975] 2014), como o elemento pelo qual o sujeito se identifica com a FD que o constitui, produzindo a unidade imaginária do sujeito. Como a FD é heterogênea, isto é, atravessada por outros saberes exteriores ao seu domínio, a forma-sujeito acaba dividindo-se em diferentes posições-sujeito (INDURSKY, 2000). Ao dizer que *se quiser comer vai comer*, o sujeito, no discurso em análise, assume uma outra posição-sujeito, da qual emerge um discurso de resistência, pois significa comer como uma prática que pode e deve ser realizada por qualquer pessoa, em qualquer circunstância, para que se sinta feliz, sentido oposto ao produzido pela forma-sujeito dominante.

Podemos pensar, então, a partir da análise aqui empreendida, o *comer* como um processo de contraidentificação com a formação discursiva dominante, isto é, institui uma forma de resistência à forma-sujeito dessa FD e aos domínios de saberes que ela organiza, colocando em circulação novos sentidos sobre o ato de comer. Esse gesto de interpretação é viável se considerarmos o corpo como materialidade discursiva. Assim, podemos pensar que o *comer* seria uma forma de resistir pelo corpo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início de nossa reflexão, buscamos compreender os imaginários que circulam na formação social capitalista sobre as práticas alimentares e as relações que os sujeitos estabelecem com sua forma e imagem corporal. A partir dos estudos de Santos (2008), podemos perceber que a alimentação se tornou um aspecto de expressão cultural muito importante. E, com o desenvolvimento tecnológico da indústria alimentícia, a relação dos sujeitos com suas práticas alimentares ganham uma nova dimensão.

A partir disso, propomos considerar o ato de comer como efeito de um processo de subjetivação. O estado, através do funcionamento de seus diferentes AIE, introjetam nos sujeitos ideais de normalidade, saúde, beleza, etc., que buscam normatizar os corpos, interpelando os sujeitos a desejarem enquadrar-se em um determinado padrão corporal, pautado pela magreza. Nesse contexto, o ato de uma pessoa gorda comer frente aos olhares de reprovação dos que se identificam com o discurso dominante, como vimos no testemunho em análise, pode ser pensado como um ato de resistência. Esse gesto de interpretação se sustenta na perspectiva de que o corpo deve ser considerado, assim como a língua, como materialidade discursiva. Isso nos leva a considerar o *comer*, em determinadas condições de produção, como uma forma de resistir através do corpo.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, L. Ideologia e aparelhos ideológicos de estado. [1971]. In: ZIZEK, S. (org.) **Um mapa da Ideologia**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 105-142.

BALDINI, L. J. S; SOUZA, L. L. Os sentidos tomando corpo. *In: AZEVEDO, A. F. **Sujeito, corpo, sentidos***. Curitiba: Appris, 2012. p. 69-88.

ERNST, A. G. Corpo, Discurso e Subjetividade. *In: INDURSKY, F; FERREIRA, M. C. L. (org.). **Análise do discurso no Brasil**: mapeando conceitos, confrontando limites*. São Carlos: Claraluz, 2007. p. 135-144.

FERREIRA, M. C. L. O discurso do corpo. *In: SANSEVERINO, A. M. V; MITTMANN, S. (org.) **Trilhas de investigação**: a pesquisa no I. L. em sua diversidade constitutiva*. Porto Alegre: Instituto de Letras/UFRGS, 2011b. p. 90-105.

FERREIRA, M. C. L. Resistir, resistir, resistir....: primado prático discursivo!. *In: SOARES, A.S.F. et al. (org.). **Discurso, resistência e...*** Cascavel: Edunioeste, 2015. p. 159-167.

FISCHLER, C. Obeso benigno obeso maligno. *In: SANT'ANNA, D. B. de (org.) **Políticas do corpo**: elementos para uma história das práticas corporais*. São Paulo: Estação Liberdade, 1995. p.69-80.

INDURSKY, F. A fragmentação do sujeito em Análise do discurso. *In: INDURSKY, F; CAMPOS, M. C. (org.). **Discurso, memória, identidade***. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 2000. p. 70-81.

INDURSKY, F. Da interpelação à falha no ritual: a trajetória teórica da noção de Formação Discursiva. *In: BARONAS, R. L. (org.) **Análise de discurso**: apontamentos para uma história da noção-conceito de Formação Discursiva*. São Carlos: Pedro & João, 2011. p. 77-91.

MARIANI, B. S. C. Testemunho: um acontecimento na estrutura. **Revista do Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade de Passo Fundo**. v.12. n.1. p.48-63. jan./jun. 2016. Disponível em: <http://seer.upf.br/index.php/rd/article/view/5890/3896>. Acesso em: 15 abr. 2020.

MARIANI, B. S. C. Discurso de resistência e testemunhos. *In: GRIGOLETTO, E; DE NARDI, F. S; SILVA, S. D. (org.). **Discursos da resistência**: literatura, cultura, política*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2020. p. 17-31.

NÃO TEM CABIMENTO. Página do Tumblr. [2020]. Disponível em: <https://mulhergorda.tumblr.com/> Acesso em: 25 mar. 2020.

ORLANDI, E. P. **Discurso e texto**: Formulação e Circulação dos Sentidos. 4ª. edição. Campinas: Pontes, 2001.

ORLANDI, E. P. Processo de significação, corpo e sujeito. *In: AZEVEDO, A. F. (org.). **Sujeito, corpo, sentidos***. Curitiba: Appris, 2012. p. 13-30.

PÊCHEUX, M. Análise automática do discurso (AAD69). [1969]. *In*: GADET, F; HAK, T. (org.). **Por uma análise automática do discurso**: Uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Traduzido por Bethania Mariani [et al.] 5.ed.. Campinas: Editora da Unicamp, 2014. p. 59-158.

PÊCHEUX, M. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio [1975]. Traduzido por Eni Puccinelli Orlandi *et al.* 5.ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

PÊCHEUX, M. Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: início de uma retificação [1978]. *In*: PÊCHEUX, M. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Traduzido por Eni Puccinelli Orlandi *et al.* 5.ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2014. p. 269-281.

PÊCHEUX, M. Ousar pensar e ousar se revoltar. Ideologia, marxismo, luta de classes. **Décalages**. [1984]. v. 1, n.4., p.1-22, 2015.

PÊCHEUX, M. FUCHS, C. A propósito da Análise Automática do Discurso: atualização e perspectivas. [1975]. *In*: GADET, F; HAK, T. (org.). **Por uma análise automática do discurso**: Uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Traduzido por Bethania Mariani et. Al. 5.ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2014. p. 159-250.

SANTOS, L. A. S. **O corpo, o comer e a comida**: um estudo sobre as práticas corporais e alimentares no mundo contemporâneo. Salvador: EDUFBA, 2008.

VINHAS, L. I. **Discurso, corpo e linguagem**: processos de subjetivação no cárcere feminino. 2014. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul., Porto Alegre.

VINHAS, L. I. Discurso, corpo e linguagem na constituição subjetiva. **Linguagem & Ensino**, Pelotas, v.21, n.2., p.78-87, 2018.

“MEU CORPO É LIVRE. MEU CORPO É TEXTO!”: UMA ANÁLISE DISCURSIVA DE ESCRITAS DE MANIFESTAÇÃO NO CORPO DE MULHERES NA *MARCHA DAS VADIAS*

Aline Cristina de Souza Folloni

Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens da Universidade Federal do Paraná (UTFPR)

Nívea Rohling

Doutora em Linguística pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professora Adjunta do Departamento Acadêmico de Linguagem e Comunicação, da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). Docente do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens

RESUMO: Este artigo apresenta uma análise discursiva de escritas nos corpos de manifestantes no movimento “Marcha das Vadias”, da cidade de Curitiba, no triênio 2014-2016. O manifesto caracteriza-se pela reivindicação dos direitos das mulheres, principalmente, relativos ao próprio corpo e à liberdade de expressão. Para tanto, mobilizou-se conceitos acerca da identidade no campo dos Estudos Culturais (HALL, 2006 [1992]; 2014; SILVA, 2014). No tocante às concepções de linguagem, enunciado, discurso, a análise se ancorou nas reflexões teóricas do Círculo de Bakhtin. O presente trabalho analisou fotos publicadas em mídias digitais de comunicação, especialmente, sites de notícias, selecionadas a partir do critério de presença de escritas no corpo das mulheres. Os resultados apontam para um tom de resistência, reivindicação e militância, nas escritas em tela, assentada no discurso feminista. O foco das escritas se pauta no debate político no que tange ao direito sobre esse corpo – de mulher, negra, trans – que se materializa de modo verbo-visual no próprio objeto de discurso – o corpo da mulher.

PALAVRAS-CHAVE: Enunciados de Resistência. Feminismo. Marcha das Vadias.

ABSTRACT: This paper aims to analyze discursively the slogans of women’s painting bodies in the *SlutWalk*, in Curitiba, occurred in 2014, 2015, and 2016. The movement criticizes the patriarchal control of women’s bodies and especially those ones related to sexual violence. In protest marches around the world, women have taken place in order to claim for their body rights and freedom of expression. In this sense, this study is anchored on the Identity Studies (HALL, 2006 [1992]; 2014; SILVA, 2014) and on the conception of language and discourse assumed by the Bakhtin Circle. Posted pictures on local online newspapers were selected based on the presence of statements painted on the protestors bodies. The results show a resistance, activist, and reclaiming voice towards a feminist discourse. Besides, the goal of the statements is to promote a political debate in relation to the body right – the women’s; the black women; transgender people – materialized on their own object of protest – the women’s bodies.

KEYWORDS: Resistance utterances. Feminism. SlutWalk.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

“*Você tem culhões? Eu tenho coragem!*”, “*Ei, machista, meu orgasmo é uma delícia!*”, “*Putá sim, submissa nunca*”, ... Esses enunciados causam impacto, mas a intenção da Marcha

das Vadias, que ocorre no Brasil e no mundo, é justamente essa: trazer o debate do privado para a esfera pública, para a rua e materializar um discurso de contestação e de resistência às normatizações de gênero construídas historicamente.

Desde 2011, as Marchas têm convocado milhares de pessoas para reivindicar o respeito à mulher. Todo ano, um grupo diverso tem tomado às ruas, com cartazes, faixas, pinturas no corpo, fantasias, para chamar a atenção do Poder Público e da população civil sobre questões envolvendo políticas públicas, no que diz respeito às mulheres e às minorias – negros, *gays*, lésbicas, bissexuais e transexuais –, sempre tendo como plano de fundo uma pauta feminista no âmbito do debate sobre gênero social.

Nesse contexto de produção discursiva, este texto tem como objetivo analisar escritas de protesto nos corpos das manifestantes da Marcha das Vadias de Curitiba no período de três anos consecutivos, iniciando em 2014 até 2016. Para tanto, tomamos essas escritas como enunciados concretos, na acepção bakhtiniana, produzidos em uma determinada situação de comunicação discursiva. Isso porque, na perspectiva epistêmica aqui adotada, a língua viva se concretiza por meio de enunciados, proferidos nas situações de interação discursiva por sujeitos socialmente constituídos. Numa visada dialógica, o discurso só existe, de fato, na forma de enunciações concretas dos interlocutores nas situações de interação.

A presente análise mostra-se relevante uma vez que traz à tona questões relativas aos direitos das mulheres e das minorias em relação ao poder hegemônico, muitas vezes, representada por uma identidade tida como mestra – a do homem branco heterossexual patriarcal. Além disso, aborda aspectos do campo discursivo com o qual pode contribuir, tendo em vista um novo elemento incorporado à enunciação: o corpo, o qual passa a ser, no espaço desta análise, também um enunciado.

No que reporta ao escopo teórico mobilizado na análise, partiu-se dos escritos do Círculo de Bakhtin no que diz às noções de linguagem, de enunciado e de discurso. A análise também mobiliza o conceito de identidade, considerando que a proposição do evento é justamente consolidar um posicionamento diante das discussões identitárias que se fazem na contemporaneidade. Nesse sentido, recorreu-se aos pressupostos no campo dos Estudos Culturais (HALL, 2006 [1992], 2014; SILVA, 2014).

Com relação à organização, este artigo inicia com uma discussão sobre a noção de identidade a partir de um entrelaçamento entre teoria e particularidades das Marchas, contribuindo, assim, para descrever os conceitos aqui mobilizados. A seguir, apresentamos um

panorama da historicidade das Marchas a fim de compor o grande tempo (BAKHTIN, 1998 [1975]) dos enunciados em análise, uma vez que os enunciados não são produzidos num vácuo social e, na sua produção, interligam-se a outros enunciados já ditos num elo na comunicação discursiva. Por fim, apresentamos a análise dos enunciados selecionados, sendo seis fotografias, como dito antes, produzidas nas edições de 2014 a 2016.

“SOU SANTA. SOU PUTA. SOU LIVRE.”: EM TORNO DAS IDENTIDADES

O título desta seção foi retirado de um dos cartazes redigidos pelas participantes a Marcha das Vadias de Curitiba, em 2013. A repetição do verbo “ser”, no início de cada frase, destaca a noção de identidade.

Entretanto, cabe ressaltar que, a identidade, ou melhor, as identidades não são um produto pronto, e, tampouco definitivas. Na acepção de Hall (2006 [1992]), as identidades têm sido descentradas, descoladas, fragmentadas. As “velhas” identidades estão em desconstrução e novas identidades estão emergindo, fragmentando o indivíduo. As paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e racionalidade que, no passado, tinham nos fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais têm sido fragmentadas pelas mudanças nas sociedades ao longo do século XX (HALL, 2006 [1992]).

Para Hall, a noção identidade é mobilizada para “significar o ponto de encontro, o ponto de sutura, entre, por um lado, os discursos e as práticas que nos tentam ‘interpelar’” (2014, p. 111). Em outros termos,

[...] identidade está ligada aos modos de subjetividade, em que os discursos “tentam nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como sujeitos sociais de discursos particulares e, de outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode ‘falar’ [...] “são, pois, pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem pra nós” (HALL, 2014, p. 111)

Além de ser produzida discursivamente, a identidade é uma categoria marcada pela relação com a diferença. A identidade e a diferença são interligadas ao passo que tomamos como norma aquilo que somos e assim avaliamos aquilo que não somos. E ambas – identidade e diferença – não são produtos da natureza ou de uma certa essência, são, pois, produzidas discursivamente no mundo cultural e social. Assim, a identidade e a diferença são resultado de atos de linguagem; são resultados de produção simbólica e discursiva que não são simplesmente definas *a priori*, mas antes são impostas, não convivem harmoniosamente, são disputadas nas

relações de poder (SILVA, 2014).

Essas relações de poder acabam por normalizar determinada identidade em detrimento de outra pelo processo de diferenciação. A normalização, segundo Silva (2014), é o processo pelo qual se elege arbitrariamente uma identidade específica como parâmetro mediante a qual as demais identidades são avaliadas e hierarquizadas (SILVA, 2014).

Sobre a normalização, o autor escreve:

Assim como a definição de identidade depende da diferença, **a definição do normal depende da definição do anormal**. Aquilo que é deixado de fora é sempre parte da definição e da constituição do “dentro”. A definição daquilo que é considerado aceitável, desejável, natural é inteiramente dependente da definição daquilo que é considerado abjeto, rejeitável, antinatural. A identidade hegemônica é permanentemente assombrada pelo seu Outro, sem cuja existência ela não faria sentido. (SILVA, 2014, p. 84, grifo nosso)

Nas sociedades modernas, a normalização de identidades se assenta em posições binárias em que uma identidade é reforçada positivamente e outra recebe uma carga negativa. De modo que as relações de identidade e diferença ordenam-se em torno de binarismo como: masculino/feminino; branco/negro; heterossexual/homossexual. Nesse sentido, questionar as relações de identidade e diferença e na condição de relações de poder significa problematizar binarismos essencialistas (SILVA, 2014).

Ademais, para Silva (2014), as identidades são frutos de uma construção, estão sempre em movimento, são instáveis e inacabadas, isto é, são um ato performativo. A performatividade se dá por meio da repetição: a formação de uma identidade ganha contornos a partir dessa recorrência e é reforçada com traços inerentes a essa tentativa de definição; isso porque:

[...] a mesma repetibilidade que garante a eficácia dos atos performativos que reforçam as identidades existentes pode significar também a possibilidade da interrupção das identidades hegemônicas. A repetição pode ser interrompida. A repetição pode ser questionada e contestada. É nessa interrupção que residem as possibilidades de instauração de identidades que não representam simplesmente a reprodução das relações de poder.[...] é possível pensar na produção de novas e renovadas identidades” (SILVA, 2014, p. 95)

Essa interrupção é o que pretende a Marcha das Vadias: Interromper a hegemonia do homem branco heterossexual patriarcal; e, assim, elaborar e (re)construir novas identidades.

Assim, considerando a afirmação “Sou Santa. Sou Puta. Sou Livre.”, tem-se, portanto, o caráter contraditório da identidade – santa x puta –, integrando um mesmo indivíduo, e, ao mesmo tempo, a ação performativa: Sou livre. Nesse caso, pode-se estender para uma concepção além da descrição, isto é, de apenas uma constatação, mas de um dizer-fazer/ser.

SLUTWALK¹

A manifestação feminista “Marcha das Vadias” teve como disparador uma fala do policial Michael Sanguinetti, o qual, ao tratar do tema Segurança e Prevenção do Crime, em uma palestra na Escola de Direito Osgode Hall, em Toronto, no Canadá, disse que “[...] as mulheres deveriam evitar se vestir como vadias, para não serem vítimas de ataque.”.

Em abril de 2011, três meses depois da declaração de Sanguinetti, ocorreu a primeira Marcha em Toronto, reunindo cerca de três mulheres. A partir de então, por meio da rápida troca de informações via internet, a marcha foi organizada em diversas cidades pelo mundo. Em países de língua espanhola, o protesto ganhou o nome de *Marcha de las putas* ou *Marcha de las vagabundas*. No Brasil, São Paulo foi a primeira cidade a organizar uma marcha adotando o termo “vadias” em 2011 (GOMES; SORJ, 2014).

As demais cidades brasileiras também adotaram o movimento e a cada ano são organizadas as Marchas envolvendo uma temática diferente. A primeira delas em Curitiba teve como tema “Marcha de todas as bandeiras” e mobilizou mais de mil de pessoas nas ruas, e mais de trinta mil nas redes sociais. Em 2012, foi “Vadias na rua: poder público, a culpa é sua”; 2013, “Desconstruindo o machismo dentro de todxs nós”; 2014, “Quem cala, não consente!”; 2015, “Vadias Sabotando o Estado!”; 2016, “Vadias contra o fascismo: Cuspindo na cara do Estado”; e 2017, “Nem uma a menos”.

O principal foco do protesto era confrontar a cultura de culpabilização da vítima em uma situação de estupro. A partir desse primeiro movimento, novos surgiram ao redor do mundo, convocando mulheres de diferentes nacionalidades a debater sobre temas relativos à violência de gênero, liberdade de expressão, direito das mulheres, entre outras temáticas que envolvem o feminismo.

Entretanto, apesar de um tema ser escolhido, para intitular as edições do evento, vários assuntos são abordados tanto no discurso de abertura quanto nos corpos e nos cartazes das participantes.

Um exemplo disso é o texto introdutório de 2014, quando o tema foi “Quem cala, não consente!”,

[...]

¹Marcha das Vadias, em inglês.

Ouvi teu grito no mato em Poço Redondo em 28 de julho de 1938
Reconheci teu grito em 16 de março de 2014 no Morro da Congonha
Ouvi teu grito dentro de casa e dentro da escola
Cansada do trabalho
Exausta do marido, do pai, do irmão e do sexo forçado
Ouvi teu grito no espelho
No pânico de não ser magra, de ter a cor negra como o barro, de ter cabelo duro e ruim
[...] (RITTER, 2014)

Nesse trecho, é possível identificar mais de uma temática envolvendo a causa da mulher: o assassinato de Maria Bonita, primeira mulher cangaceira, em 28 de julho de 1938, a execução de Claudia Silva Ferreira, de 38 anos, que foi baleada entre troca de tiros entre polícia e traficantes, e depois arrastada no asfalto pela viatura, ao receber “socorro” dos policiais; a opressão masculina doméstica – marido, pai, irmão –; a violência sexual; a imposição de um modelo de beleza; a discriminação por causa da cor de pele. Enfim, no próprio manifesto é possível verificar a diversidade de pautas lançadas durante os eventos.

No que tange ao termo ‘vadia’, esse também é focalizado nas manifestações como vemos a seguir:

1. aquela que se veste como quer, que não realiza todos os desejos do homem, que tem uma personalidade forte, que exerce sua liberdade sexual. 2. mulher que trabalha para sustentar a casa, que apanha do marido, que faz sexo forçado. 3. mulher que não tem voz na nossa sociedade patriarcal, que existe apenas para realizar os desejos do outro, que é vítima da violência.² 4. sinônimo de mulher que luta e não se cala.³

A nova definição de “vadia”, conforme verbete acima, confronta a que está no dicionário tradicional: “Diz-se de ou mulher de vida devassa ou amoral, embora não pratique a prostituição; vagaba, vagabunda.” (MICHAELIS, 2020).

O uso desse vocábulo dentro dessa situação enunciativa remete, em um primeiro plano, ao senso comum do termo, porém, com o objetivo de provocar, de chamar a atenção, segundo a participante da Marcha, Suelen, entrevistada pelo Painel RPC (2018). Além disso, ao usar a expressão, as militantes estão dialogando justamente com quem tem a postura de considerar “vadia” quem se comporta, age, veste-se de determinada forma. Ademais, de acordo com Thayz Athayde (2015, p. 38) *apud* Mendonça (2017), “A Marcha das Vadias sugere a resignificação do termo, inserindo-o no campo político. Rejeitar os significados negativos dessa palavra é uma forma de resistência “ao poder que nomeia e normaliza”, é a própria “subversão da linguagem”

² Definição publicada no site **Marcha das Vadias CWB**, em resposta ao colunista da Gazeta do Povo Carlos Ramalhete (2012).

³ Cardoso (2013), uma das organizadoras do evento em Curitiba-PR.

[...].”.

Assim, no contexto da Marcha, o uso recorrente do termo “vadia” que pode ser performado (“sou vadia”) a fim de propor uma reformulação da identidade – para o Outro –, a qual antes se associava ao significado comumente conhecido, vagabunda. Portanto, o vestir-se como “vadia”, o andar como “vadia”, o comportar-se como “vadia”, o falar como “vadia”, recebem outro acento de valor uma nova conotação, tendo representantes de diferentes identidades para assumirem esse adjetivo como sendo seus, e a repetição é o que colabora com essa reafirmação da identidade.

Para o primeiro evento, em 2011, na cidade de Curitiba, de acordo com a chamada do movimento, foram convidadas “[...] todas as mulheres, feministas ou não, mulheres que estão em abrigos, que sofrem ou já sofreram violência, profissionais do sexo, gays, lésbicas, bissexuais, transgêneros, mascaradas, vadios e vadias.” (MARCHA DAS VADIAS CWB, 2011). Diante da diversidade desse grupo de participantes, podem-se identificar diferentes identidades, as quais afrontam, principalmente, a hegemonia e pensamento binário do homem branco heterossexual patriarcal.

Ainda no tocante aos participantes, em pesquisa sobre a Marcha das Vadias em outro contexto (Rio de Janeiro), Gomes e Sorj (2014) avaliam como significativa presença entre as organizadoras e participantes do protesto de mulheres que reivindicam identidades não hegemônicas (LGBT) e, ainda, de homens que expressam identificação com o feminismo, de modo a evidenciar uma ruptura com os feminismos de décadas anteriores. “O sujeito político do feminismo aparece mais diversificado e não se define exclusivamente pela identidade sexual e biológica da mulher” (GOMES; SORJ, 2014, p. 438). Esse fato talvez marque a principal descontinuidade com o feminismo anterior que é fortemente exclusivista em relação às mulheres.

Logo, um dos objetivos da Marcha é desconstruir o que está cristalizado no que diz respeito às identidades; é normalizar o que, segundo a supremacia de homem branco heterossexual patriarcal, é anormal. O que se espera não é receber um respeito submisso, mas o ter de modo que o outro possa ser diferente de mim, sem que isso represente um sistema binário (lados opostos). É o que sugere José Luiz Pardo (1996 *apud* Silva 2014, p.154, grifos do autor):

Respeitar a diferença não pode significar “deixar que o outro seja como eu sou” ou “deixar que o outro seja diferente de mim tal como eu sou diferente (do outro), mas

deixar que o outro seja como eu *não sou*, deixar que ele seja esse outro que *não pode* ser eu, que eu não posso ser, que não pode ser um (outro) eu; significa deixar que o outro seja diferente, deixar ser uma diferença que não seja, em absoluto, diferença entre duas identidades, mas diferença *da* identidade, deixar ser uma outridade que não é outra “relativamente a mim” ou “relativamente ao mesmo” mas que é absolutamente diferente, sem relação alguma com a identidade ou com a mesmidade.

Nesse ponto, o que se espera é entender o espaço das identidades como um campo múltiplo (SILVA, 2014) em que os processos e estão em constante fluxo. Nos debates identitários na contemporaneidade, temos um traço de identificação bastante recorrente – a identidade ‘feminista’, que é o ponto central de identificação da Marcha da Vadias, evento em que foram produzidos os enunciados aqui analisados.

A escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, em seu livro *Sejamos todos Feministas* (2015), abordou a temática do feminismo. Em um dos momentos, ela afirma: “O problema da questão de gênero é que ela prescreve como *devemos* ser em vez de reconhecer como somos” (ADICHE, 2015, p. 36, grifo da autora).

É possível relacionar esse trecho da fala da ativista com as reflexões de Butler (2003 p. 48 *apud* FIRMINO, 2017, p. 57):

[...] o gênero é sempre um feito, ainda que não seja obra de um sujeito tido como preexistente à obra. [...] não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é *performativamente* constituída, pelas próprias “expressões” tidas como seus resultados.

O gênero, portanto, “ser homem”, “ser mulher” é culturalmente produzido, por meio dos atos performativos – o que se diz sobre cada uma dessas identidades. O menino e a menina, ao nascerem, recebem de imediato o peso da cultura, a qual estabelece seu modo de vestir, seu modo de agir e, inclusive, seu modo de pensar.

Nesse debate sobre gênero, para Butler (2017), a tarefa do feminismo não é estabelecer um ponto de vista fora das identidades construídas; essa pretensão é obra de um modelo epistemológico contrário à sua própria inserção da cultura. A tarefa crucial é, antes, a de situar as estratégias de repetição subversiva facultadas por essas construções, afirmar as possibilidades locais de intervenção pela participação precisamente nas práticas de repetição que constituem a identidade. Assim, é apresentar a possibilidade de contestação.

As mobilizações de mulheres, com o intuito de reivindicar a igualdade entre os gêneros não são um acontecimento atual. Desde a Idade Média, mulheres foram vítimas do poder imposto pela Igreja e muitas delas foram queimadas por desobedecerem aos princípios

católicos. Entretanto, o primeiro movimento oficial feminista foi pelo direito ao voto, na Inglaterra, nas últimas décadas do século XIX. Ativistas foram presas, fizeram greve de fome e, em 1913, Emily Davison jogou-se em frente ao cavalo do Rei como protesto, o que acabou resultando em sua morte. A reivindicação foi somente atendida em 1918 (PINTO, 2010). No Brasil, o direito ao voto foi também a primeira pauta feminista. O poder de eleger seus representantes foi conquistado em 1932, com o Novo Código Eleitoral Brasileiro (PINTO, 2010).

Contudo, os grandes movimentos no mundo concentraram-se, principalmente, a partir da década de 60: a pílula anticoncepcional foi lançada; o estilo de vida *hippie* estava em alta; bandas de *rock* como *The Beatles* e *Rolling Stones* estavam em voga; o livro de Betty Friedan, “A mística feminina”, foi publicado, em 1963, sendo considerado, na época, “a ‘bíblia’ do novo feminismo”, segundo palavras da historiadora Céli Regina Jardim Pinto.

No Brasil, por outro lado, esse mesmo período histórico foi marcado pelo golpe militar e pela repressão política e moral das mulheres. Somente na década de 1980, com a redemocratização do país, novos movimentos passaram a configurar a marcha feminista pelo Brasil. Inclusive, “[...] a Constituição de 1988 é uma das que mais garante direitos para a mulher no mundo.” (PINTO, 2010, p. 17), o que foi conquistado a partir de organização de grupos de mulheres na esfera política. Depois disso, o país passou a contar com Delegacias Especiais da Mulher, a Lei Maria da Penha, ONGs especializadas em questões da mulher, no que diz respeito à proteção e à atuação delas no meio político, Conferências Nacionais para a Política da Mulher, entre outros espaços, graças ao engajamento feminino nesses últimos anos. (PINTO, 2010).

A Marcha das Vadias, cujas escritas são aqui analisadas, está inserida nesse espaço-tempo sócio-histórico de lutas feministas, assentadas em práticas de resistência, e almeja se contrapor ao determinismo, contestar as práticas que normatizam os modos sociais de ser mulher.

ESCRITAS DE MANIFESTAÇÃO: CORPOS QUE FALAM E RESISTEM

Como dito antes, do ponto de vista teórico-metodológico, concebemos as escritas de manifestação nos corpos das mulheres como um enunciado concreto na acepção bakhtiniana, isso porque a materialidade da linguagem ocorre por meio dos enunciados que, segundo a definição de Bakhtin (2015 [1930], p. 49),

O enunciado vivo, que surgiu de modo consciente num determinado momento histórico em um meio social determinado, não pode deixar de tocar milhares de linhas dialógicas vivas envoltas pela consciência sócio-ideológica no entorno de um dado objeto da enunciação, não pode deixar de ser participante ativo do diálogo social. É disto que ele surge, desse diálogo como sua continuidade, como uma réplica e não como se com ele se relacionasse à parte.

Sendo, pois, essas escritas tomadas como enunciados, a primeira questão a se discutir é a configuração do auditório social em que se dá a situação de interação discursiva e o objetivo discursivo desse enunciado, uma vez que todo enunciado concreto da comunicação discursiva possui seus interlocutores reais.

No caso das escritas de manifestação nos corpos temos uma situação discursiva específica, um evento no mundo que é uma manifestação de cunho ativista cujo objetivo é sensibilizar e produzir resistência no tocante às pautas feministas, ou seja, do ponto de vista temático-valorativo (BAKHTIN, 2016 [1953]) são tematizadas a opressão sobre as mulheres, sobretudo em seus corpos. O evento insere na dimensão temático-valorativa pautas de luta tais como: o racismo, o feminicídio, o aborto, as opressões sobre as mulheres trans etc. Justamente por isso o suporte material dessa fala de resistência é o próprio corpo da mulher.

Do ponto de vista dos participantes-interlocutores, há sujeitos reais envolvidos: os que participam e militam e as pessoas a quem se quer alcançar – essa massa que seria a sociedade. Há um espaço tempo definido que se circunscreve no próprio evento – Marcha da Vadias –, mas esse enunciado não é só pensado para esse espaço-tempo físico da manifestação é, antes de tudo pensado para ser fotografado e postado numa rede social.

Assim, não basta estar fisicamente na marcha. É preciso fotografar, fazer subir uma *hashtag*, fazer um *post*, um comentário para que se tenha esse sentimento do ocorrido. Das curtidas, comentários da viralização desse conteúdo dependem o “sucesso” do evento e a difusão de um enunciado em uma rede discursiva complexa. Os enunciados são produzidos num espaço-tempo gerado por esferas discursivas, mas são difusas hoje pelas mídias digitais. Desse modo, além do espaço da rua, a Marcha também se difunde nas redes que se tornaram a nova praça pública, para a produção de vozes de manifestações. Assim, sobre os espaços digitais, concordamos com Araújo (2016, p. 52), quando considera a *Web 2.0* como “[...] um ambiente plural de profundo poder de absorção que transmuta para si diversas esferas de atividade humana [...]”. O autor não concebe a *Web* (e suas plataformas) como uma instância discursiva, mas sim como ambientes que abrigam os discursos e gêneros, provocando neles alterações decorrentes das diferentes apropriações sociais da tecnologia pelos indivíduos (ARAÚJO,

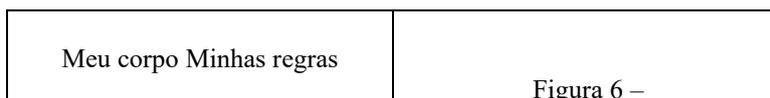
2016).

Nessa reflexão, podemos aventar que o espaço digital tem sido um lócus de construção de subjetividades (constituída na relação de alteridade), em que os sujeitos se põem a falar sobre si e sobre os acontecimentos da atualidade; põem-se a produzir enunciados multissemióticos e marcados por diferentes acentuações valorativas. Caracteriza-se assim como um espaço em que discursos produzidos por diferentes esferas de atividades humanas se encontram e coabitam em uma existência híbrida.

No tocante às escritas nos corpos das mulheres, selecionadas para esta análise, tratam-se de escritas produzidas na *Marcha das Vadias*, da cidade de Curitiba, no triênio 2014-2016, sendo duas fotografias de cada ano, totalizando seis imagens (duas de 2014, duas de 2015 e duas de 2016). As fotos foram selecionadas a partir do sistema de busca da internet e tendo como parâmetro para o recorte a presença de textos escritos nos corpos das militantes. A tabela seguir apresenta o recorte dos dados.

Tabela 1 – Frases de manifestação nos corpos das manifestantes das Marchas das Vadias, em Curitiba, entre os anos de 2014 e 2016

Sou minha, só minha	Figura 1 – Marcha das Vadias [2014]
Louca de vadia	Fonte
A escolha é minha	Fonte
Meu corpo, minhas regras	Erro! Fonte de referência não encontrada. Erro! Fonte de referência não encontrada.
Negritude	Erro! Fonte de referência não encontrada.
Ventre livre	Figura 4 – Marcha das Vadias [2015]
Resistência	Figura 4 – Marcha das Vadias [2015]
Somos vadias 117 trans mortas	Figura 5 – Marcha das Vadias [2016]
Mulheres Latino Americanas Resistência	Figura 6 –
Não estatize meu corpo Nem meus sentimentos	Figura 6 –



Fonte: produzido pelas autoras

Essas escritas nos corpos das mulheres exacerbam, ou seja, levam ao limite a realidade do corpo como uma discursividade. Mesmo sem escrita, os corpos já são um construto discursivo; como propõe Butler, “[...] o corpo não é ‘sexuado’ em nenhum sentido significativo antes de sua determinação num discurso pelo qual ele é investido de uma ideia de sexo natural ou essencial. O corpo só ganha significado no discurso no contexto das relações de poder” (BUTLER, 2017, p. 162, grifos da autora).

No contexto da Marcha das Vadias, o corpo tem um relevante e duplo papel: é objeto de reivindicação (autonomia das mulheres sobre seus corpos) e é também o principal instrumento de protesto, suporte de comunicação. É, pois, um corpo-bandeira que subverte o uso acusatório do termo “vadia”, e reivindica o termo para si e o ressignifica positivamente como forma de empoderamento (GOMES; SORJ, 2014).

Tendo em vista as escritas como enunciados, produzidos nos corpos femininos, que são também há muito enredados numa trama discursiva, vejamos alguns sentidos produzidos a partir de sua existência no interior dessa situação discursiva – a Marcha das Vadias. Dessa maneira, a posição valorativa assumida pelas militantes são atos, visto que são tomadas de posição em relação aos temas feministas. Elas, literalmente, assinam no próprio corpo sua própria opinião e forma de pensar, por meio de uma escrita que pode ser tida como um enunciado do gênero “Frases de Manifestação”.

O gênero “Frases de Manifestação”, normalmente, tem como suporte faixas e cartazes. Isso porque o objetivo é tornar visível o tema da reivindicação, a fim de que, mesmo no meio de uma multidão, seja possível “ouvir” a opinião de quem carrega o cartaz, a faixa. Entretanto, no caso da Marcha, além desses suportes tradicionais, há também o uso do próprio corpo. Portanto, pode-se considerar que ocorre uma mudança do *estilo* do gênero em questão, uma vez que elementos, tais como o batom e o lápis de olho vão compor e significar esse enunciado diferentemente de um banner comum.

Assim, tendo em vista que o gênero é composto pelo tripé conteúdo, estilo e estrutura composicional (BAKHTIN, 2019 [1953]), há uma reelaboração do gênero “Frases de Manifestação”. Logo, o gênero presente na Marcha das Vadias traz o conteúdo e a construção composicional próximos ao modelo “relativamente estável” do que se entende por “Frases de

Manifestação”; porém, ganha uma nova roupagem no que diz respeito ao estilo, sendo, de certo modo, reelaborado no momento da enunciação.

As escritas de manifestação nos corpos das participantes da Marcha podem ser tomadas como já dito, um ato, segundo a concepção de Bakhtin (2010 [1920-1924]), político. O corpo, enquanto suporte, passa a ser um instrumento político, onde o enunciado passa a ser ao mesmo tempo símbolo e objeto do querer, isto é, aquilo que se pretende libertar.

A partir dessas considerações, nas seções que seguem, são apresentadas seis escritas produzidas nas Marchas, iniciando em 2014 até 2016. As fotografias foram escolhidas por meio do sistema de busca na internet, tendo como critério de seleção a presença de material escrito no corpo das participantes da Marcha. O objetivo foi analisá-las enquanto recorte das manifestações, visando à compreensão desses enunciados construídos a partir da dimensão social e verbo-visual.

MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA, 2014

A Marcha das Vadias de Curitiba, 2014, foi a quarta edição do evento, ocorreu no dia 05 de julho e teve como tema “Quem cala, não consente!”.

Figura 1 – Marcha das Vadias [2014]



Fonte: Edilson Fogaça Blog (2014)

A escrita de manifestação dessa imagem é “Sou minha. Só minha!”. Assim como outras, a frase é escrita, provavelmente, com batom vermelho, no colo, entre os seios e na parte superior da barriga. Além disso, há, ao redor dos mamilos, o chamado Espelho de Vênus, o símbolo ligado ao feminino.

O batom vermelho é um item da *nécessaire* que ainda carrega consigo tabus. Visto por muitos como “maquiagem de vagabunda”, muitas mulheres não se sentem encorajadas a usá-

lo. Inclusive, em 2015, a cantora Clarice Falcão (2015) gravou um videoclipe em que mulheres passam o batom da maneira que elas quiserem, a fim de promover uma campanha de empoderamento feminino. A escrita com batom, como já mencionado, altera o gênero discursivo, atribuindo-lhe marcas de resistência: a cor vermelha; o tabu envolvendo o uso dessa cor na boca, remetendo à sexualidade; a cor do sangue, aludindo ao sofrimento das mulheres e ao caráter simbólico da menstruação, que é considerada um renascimento da mulher a cada lua.

As frases dialogam diretamente com o tema daquele ano, uma vez que remetem à ideia de o corpo ser inviolável e que, portanto, ninguém tem autorização para se apropriar dele. Ligadas à noção de identidade, “Sou minha. Só minha!” é uma forma de linguagem performativa, considerando que há a reafirmação de um caráter identitário de pertencimento a si próprio.

MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA, 2015

A Marcha das Vadias de Curitiba, 2015, ocorreu no dia 04 de julho e trouxe o tema “Vadias sabotando o Estado”.

Figura 2 – Marcha das Vadias [2015]



Fonte: Justi e Saviani (2015)

A participante da Marcha da direita chama a atenção pelo adiantado estágio da gravidez. Na barriga, lê-se: *A escolha é minha*. A frase faz menção ao tema do aborto, que, no caso dela, não se aplica, mas por ser uma escolha dela ter o bebê. Diferentemente do que ocorre com outras mulheres, as quais não querem ou não podem ter seus filhos e optam em realizar um aborto clandestino, o que representa um grande risco a suas vidas. Além da inscrição na barriga, a jovem tem no rosto também o Espelho de Vênus, em vermelho, simbolizando o feminismo. A sentença da gestante está dialogando com o tema dessa edição, “Vadias sabotando o Estado”, visto que é o Estado que impede que o aborto seja regularizado. E assumir que quer o bebê (ou

não) é um exemplo do que postula Bakhtin de um ato responsável que se realiza na dimensão da vida da mulher, no seu corpo, portanto, deve ser uma escolha sua não uma decisão do Estado.

A moça a seu lado está com os seios à mostra e tanto neles quanto na barriga, há desenhos e palavras. No seio esquerdo, está escrito “Artista”, e no ventre “Louca de Vadia”. No rosto, ela fez uma lágrima de sangue, representando o sofrimento das mulheres que são submetidas às mais diversas formas de violência. Aparentemente, as escritas foram feitas com lápis de olho, enquanto a lágrima parece ser de batom. Esse novo significado do uso das maquiagens é interessante, pois, apesar de elas servirem para empoderar as mulheres, nesse contexto, o empoderamento dá-se de outra forma, por meio de uma mensagem verbal escrita.

A escrita no corpo, a seguir, pauta o corpo e negritude.

Figura 3 – Marcha das Vadias [2015]



Fonte: G1 (2015)

Nessa fotografia, as militantes têm em seus corpos as expressões “Meu corpo, minhas regras” e “Negritude”. Enquanto esta tem escrito no colo, com tinta azul, aquela, traz o aviso nas costas, feito com lápis de olho.

“Negritude” dialoga com os discursos já-ditos referentes à clivagem raça, ou seja, à condição do negro dentro da nossa sociedade, e, neste contexto, mais além, da mulher negra. Aquela que sofre preconceito por conta dos padrões de beleza pré-estabelecidos, que é estigmatizada ao procurar emprego, que traz na bagagem uma história de submissão e servidão. O termo dialoga com outros conceitos relativos à identidade do significa ser mulher negra neste nosso espaço social. Ademais, trazer o tema da negritude é reconhecer as diferenças de desigualdades entre mulheres. Assim, ser mulher não é uma categoria homogênea, uma vez que as mulheres sofrem opressões de ordens diferentes dependendo sua posição na estrutura. Essas discussões, remetem ao que diz Ribeiro *et al.* (2018) sobre o chamado “novo feminismo”, que problematiza as diferenças e desigualdades entre mulheres pensada no limite da categoria de

“interseccionalidade”, de modo que a mulher não é entendida como uma categoria unitária ou um sujeito político unívoco.

Quanto à segunda inscrição, o corpo, enquanto suporte do texto, reafirma o desejo de ter as próprias regras. “*Meu corpo, minhas regras*” tem sido um enunciado amplamente difundido no discurso feminista em diversos coletivos, sendo usada como *hashtag* em tantos debates feministas, seja no que se refere à violência sexual, seja no debate sobre a tirania dos padrões de beleza que tentam o corpo feminino. Essa escrita assume um tom de reivindicação do poder da mulher em relação ao seu próprio corpo, ela quer decidir sobre ele.

Figura 4 – Marcha das Vadias [2015]



Fonte: Marques (2015)

A inscrição acima conquista uma força maior ao ser feita no próprio local da reivindicação: o ventre. Esse reforço do enunciado por meio do suporte, o corpo, amplifica a voz das participantes, uma vez que corpo e texto formam uma relação dialógica entre si, tal qual define Bakhtin (1988 [1929], p. 158): “[...] a linguagem vive apenas na comunicação dialógica daqueles que a usam. É precisamente essa comunicação dialógica que constitui o verdadeiro campo da *vida* da linguagem.”. Esse caráter dialógico da linguagem relaciona-se também com a palavra do outro – aquilo que já foi dito sobre o tema e, ao mesmo tempo, com o que será dito, isto é, a resposta para esse enunciado, a qual será transpassada por outros já-ditos, formando, assim, uma cadeia enunciativa sobre o tema “ventre feminino”.

Assim, cada escrita enunciada no corpo das manifestantes dialoga com um já-dito, sendo considerado, nesse caso, uma resposta a outro enunciado, e, ao perpetuar essa escrita por meio da fotografia, servirá de já-dito para novos enunciados. Considerando que o papel da Marcha é, justamente, responder ao machismo e provocar uma reação por parte tanto do Poder Público quanto da sociedade civil, o gesto de escrever o manifesto no seu próprio corpo torna-se um ato responsável. Ainda de acordo com Bakhtin (2010 [1920], p. 21): “Cada pensamento meu, junto

com o seu conteúdo, é um ato ou ação que realizo – meu próprio ato ou ação individualmente responsável.”.

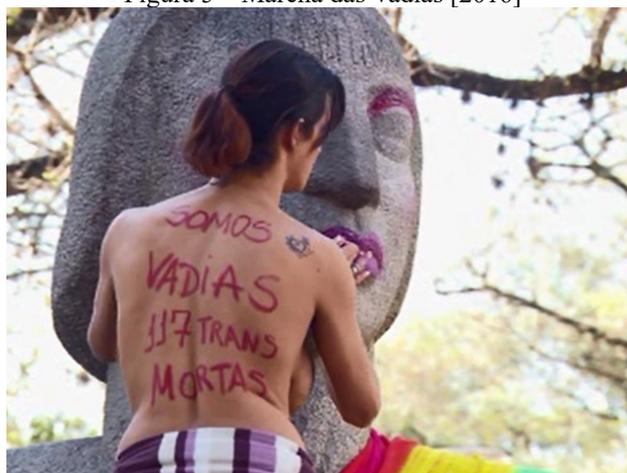
É importante destacar a diferença apresentada pelo filósofo russo, no que tange a ato e a ação: o primeiro é responsável e assinado, é a postura assumida por um sujeito em relação à tomada de uma posição. Ação, por sua vez, não é necessariamente algo pensado, pode ser uma atitude impulsiva ou mecânica.

Além disso, o simples fato de existir convoca os sujeitos a assinar atos, sendo impossível isentar-se de adotar um posicionamento. É o que Bakhtin (2010 [1920-1924], p. 23-24) conceitua como sendo o *não-álibi do existir*, isso porque o “dever de pensar e a impossibilidade de não pensar são dados pela posição que ocupo em um dado contexto da vida real e concreta. Desse lugar, que somente eu ocupo, o que vejo e o que penso são da minha responsabilidade. Ninguém mais pode pensar aquilo que penso.

MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA, 2016

A Marcha das Vadias de Curitiba, 2016, aconteceu em 09 de julho e tematizou o fascismo.

Figura 5 – Marcha das Vadias [2016]



Fonte: G1 (2016)

Nessa imagem, o que se observa é uma militante transexual, maquiando a estátua da Mulher Nua, localizada na Praça 19 de Dezembro, no Centro de Curitiba. Ela está de costas, e nela é possível ler a seguinte mensagem: “Somos vadias. 117 trans mortas.”. Esse número são os dados de uma pesquisa, realizada entre o início de 2017 e maio do mesmo ano, na qual foi contabilizado um total de 117 pessoas, entre lésbicas, gays, bissexuais e transexuais,

assassinadas por conta da orientação sexual (MORENO, 2017).

A frase, escrita com batom, ocupando as costas da ativista, traz um elemento que dialoga com um texto e com um contexto, o da realidade cruel para quem pertence ao grupo LGBT, evidenciando o caráter dialógico da linguagem. Tal ato perpassará outros enunciados, tendo como ponto de partida a imagem em questão, uma vez que, com a fotografia, sua posição cristalizou-se nesse espaço-tempo.

Figura 6 – Marcha das Vadias [2016]



Fonte: G1 (2016)

A última fotografia em tela traz três mulheres cujos corpos sustentam diferentes escritas de manifestação em suas costas. A da esquerda faz menção às mulheres latino-americanas e relaciona-as com a palavra resistência⁴. Ela é a única das três em que a escrita não foi feita em vermelho. Aparentemente, o texto foi escrito com tinta e não com lápis de olho, o que aproxima esse manifesto de um cartaz comum. Destacamos o uso do termo ‘resistência’ é há muito um enunciado próprio de manifestações e do campo político. Ali, resistência se marca nesse corpo que pretende resistir; a própria Marcha pode ser vista como resistência feminista.

A mulher do meio traz em suas costas a mensagem: “Não estatize meu corpo Nem meus sentimentos”. Essa afirmação conecta-se com o tema da Marcha de 2016, uma vez que dialoga diretamente com a postura estatal: o Estado, predominantemente, composto por homens, é quem determina leis relativas aos direitos das mulheres, entre elas, a legalização do aborto. Da mesma forma, a ativista da direita, tem suas costas pintadas com a frase: “Meu corpo Minhas regras” e no braço, o Espelho de Vênus. Tanto a escrita quanto o desenho foram, aparentemente, feitos com batom vermelho, o que remete a todas as questões discutidas acima.

⁴ Na imagem, devido à posição da moça da esquerda, não é possível afirmar se “mulher” está no plural e qual seria a terminação de “resist” (“resistência”, “resistem”, resista” ou ainda “resisto”).

É interessante reparar que as três militantes expressam-se também por meio do corte de cabelo: uma delas usa *dreads* e uma parte do cabelo raspado, a outra é careca, e a terceira tem um corte bem curto. Essa forma de usar as madeixas no dia a dia já representa uma forma de manifestação, no próprio corpo, que remete a uma negação da normalização de feminilidade imposta nos modos das mulheres usarem o cabelos.

Em suma, entendendo o sujeito na modernidade recente como alguém constituído por diferentes identidades, as quais são definidas historicamente, pode-se afirmar que um mesmo “eu” assume diferentes identidades em diferentes momentos. No caso da Marcha, elas são filhas, são estudantes, são, talvez, mães, são oriundas de diferentes classes sociais e categorias profissionais, enfim, elas ocupam outras identidades, mas, na marcha, se colocam como militantes feministas que evocam, no próprio corpo, um discurso de resistência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As militantes transformaram um ato político, o da manifestação, em um material histórico. As suas posições de sujeito responsáveis por meio de um ato performativo foram materializadas por meio de fotografias. Esses enunciados, publicizados nas redes sociais, caracterizam um dizer não só daquele tempo ou daquele local da manifestação física, mas ampliam-se e atingem um espaço-tempo maior e pulverizado, o da cibercultura.

É possível localizá-los dentro de um determinado horizonte apreciativo, tal qual o que vivemos, porém, entendendo a linguagem como perpassada por enunciados passados e futuros, ao serem resgatados serão ressignificados a partir de um novo olhar historicamente marcado.

A análise teve como percurso traçar a caminhada da Marcha das Vadias, em um primeiro momento, de modo global e, em um segundo, fazer um recorte de escritas nos corpos de mulheres nas manifestações, entre os anos de 2014 e 2016, a fim de flagrar sentidos produzidos por esses enunciados marcados pelo tom de protesto e resistência, e produzidos na historicidade do discurso feminista, que está em constante movência.

Em suma, a análise aponta para gestos performativos, para um tom de resistência, reivindicação e militância, nas escritas em tela, assentada no discurso feminista. O foco das escritas se pauta no debate político no que tange ao direito sobre esse corpo – de mulher, negra, trans, que se materializa de modo verbo-visual no próprio objeto de discurso, a saber – o corpo da mulher.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Júlio. Reelaborações de gêneros em redes sociais. In: ARAÚJO, Júlio. LEFFA, Vilson (org.). **Redes sociais e ensino de línguas: o que temos de aprender?** São Paulo: Parábola Editorial, 2016. p. 49-64.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejamos todos feministas**. Tradução de Christina Baum. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

BAKHTIN, Mikhail M. **Questões de literatura e de estética – a teoria do romance**. Tradução do russo por Aurora Fornoni Bernardini *et al.* São Paulo: UNESP; Hucitec, 1998 [1975].

BAKHTIN, M. (VOLOCHÍNOV, V. N). **Marxismo e filosofia da linguagem**. Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. 4. ed. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1988 [1929].

BAKHTIN, M. (VOLOCHÍNOV, V. N). **Os gêneros do discurso**. Organização, tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra; notas da edição russa de Serguei Botcharov. São Paulo: Editora 34, 2016 [1953].

BAKHTIN, M. (VOLOCHÍNOV, V. N). **Para uma filosofia do ato**. São Carlos, Pedro e João Editores, 2010 [1920-1924].

BAKHTIN, M. (VOLOCHÍNOV, V. N). **Teoria do romance I: a estilística**. Tradução do russo por Paulo Bezerra. Editora 34: São Paulo, 2015 [1930-1936].

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. 13. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CARDOSO, Jussara. Vadias na Escola. **Marcha das Vadias CWB**, 2013. Disponível em: <https://marchadasvadiascwb.wordpress.com/2013/07/04/vadias-na-escola/>. Acesso em: 13 mar. 2019.

CONFIRA fotos da 5.^a edição da Marcha das Vadias em Curitiba”. **G1**. Disponível em: <http://g1.globo.com/pr/parana/fotos/2015/07/confira-fotos-da-5-edicao-da-marcha-das-vadias-em-curitiba.html#F1692270>. 2015. Acesso em 03 mar. 2019.

FALCÃO, Clarice. **Survivor**, 2015. YouTube. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=NlxFf40Lqx4&feature=emb_logo. Acesso em: 11 mar. 2019.

FIRMINO, Flávio Henrique; PORCHAT, Patricia. Feminismo, História e Poder: apontamentos a partir de “Problemas de Gênero”. **Doxa: Rev. Bras. Psicol. Educ.**, Araraquara, v. 19, n. 1, p.51-61, jun. 2017. Semestral. ISSN: 1413-2060. Disponível em: [file:///C:/Users/user/Downloads/10819-30063-2-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/user/Downloads/10819-30063-2-PB%20(1).pdf). Acesso em: 10 mar. 2019.

GOMES, Carla; SORJ, Bila. Corpo, geração e identidade: a Marcha das Vadias no Brasil. **Soc.**

estado. , Brasília, v. 29, n. 2, p. 433-447, ago. de 2014. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102. Acesso em: 07 de maio de 2020.

GIOVANI, Fabiana. A importância dos gêneros do discurso na apropriação da escrita. **Revista Práticas de Linguagem**, Juiz de Fora, v. 3, n. 1, p. 81-106, jan-jun. 2013. Semestral. Disponível em: <http://www.ufjf.br/praticasdelinguagem/files/2013/07/81-106-A-IMPORT%C3%82NCIA-DOS-G%C3%84NEROS-DO-DISCURSO-NA-APROPRIA%C3%87%C3%83O-DA-ESCRITA.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2019.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença** – A perspectiva dos Estudos Culturais. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 14. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

JUSTI, Adriana e SAVIANI, Rodrigo. “Marcha das Vadias reúne centenas de pessoas no PR contra o machismo”. **G1**, 2015. Disponível em: <http://g1.globo.com/pr/parana/noticia/2015/07/centenas-de-pessoas-participam-da-5-marcha-das-vadias-em-curitiba.html>. Acesso em: 03 mar. 2019.

MARCHA DAS VADIAS CWB, 2011. Disponível em: <https://marchadasvadiascwb.wordpress.com/2011/06/17/marcha-das-vadias-cwb/>. Acesso em: 05 mar. 2019.

MARCHA das Vadias em Curitiba faz protesto contra o fascismo”. **G1**, 2016. Disponível em: <http://g1.globo.com/pr/parana/noticia/2016/07/marcha-das-vadias-em-curitiba-faz-protesto-contra-o-fascismo.html>. Acesso em: 03 mar. 2019.

MARCHA das Vadias movimenta Curitiba”. **Edilson Fogaça Blog**, 2015. Disponível em: <http://edilsonfogaca.blogspot.com/2015/07/centenas-participam-de-marcha.html>. Acesso em: 08 mar. 2019.

MARQUES, Theo. “Curitiba tem 5.ª edição da Marcha das Vadias”. **BondeNews**, 2015. Disponível em: <https://www.bonde.com.br/bondenews/curitiba/curitiba-tem-5-edicao-da-marcha-das-vadias-377246.html>. Acesso em: 11 mar. 2019.

MENDONÇA, Kelly Yara de Souza. **Repertórios de transgressão: narrativas visuais e performance política na marcha das vadias**. 2017. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

MICHAELI. **Moderno dicionário da língua portuguesa**. São Paulo, Melhoramentos, 2020. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php>. Acesso em: 19 nov. 2020.

MONTESANTI, Beatriz. “Mulheres são 15% do novo Congresso, mas índice ainda é baixo”.

UOL, 2018. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/eleicoes/2018/noticias/2018/10/08/mulheres-sao-15-do-novo-congresso-mas-indice-ainda-e-baixo.htm>. Acesso em: 12 mar. 2019.

MORENO, Sayonara. “Cresce violência contra pessoas LGBT; a cada 25 horas, uma é assassinada no país”. **Agência Brasil**, 2017. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2017-05/dia-de-combate-homofobia-sera-marcado-por-debates-em-salvador>. Acesso em: 11 mar. 2019.

NÓS, AS VADIAS. **Marcha das Vadias CWB**, 2012. Disponível em: <https://marchadasvadiascwb.wordpress.com/conheca-a-marcha/>. Acesso em: 13 mar. 2019.
JENKINS, Henry. **Cultura da convergência**. 2. ed. São Paulo: Aleph, 2009.

PAINEL RPC – Marcha das Vadias. **G1**, 2018. Disponível em: <http://g1.globo.com/pr/parana/painel-rpc/videos/v/marcha-das-vadias/6524120/>. Acesso em: 05 mar. 2019.

PINTO, Céli Regina Jardim. Feminismo, História e Poder. **Rev. Sociol. Polít.**, Curitiba, v. 18, n. 36, p. 15-23, jun. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/v18n36/03.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2019.

RAMALHETE, Carlos. Gambás e alcatras. **Gazeta do Povo**, Curitiba, 11 jul. 2012. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/opiniao/gambas-e-alcatras-2npuwmn05qc0s9mslwqbjy6a6>. Acesso em: 05 mar. 2019.

RIBEIRO, Letícia; O'DWYER, Brena; HEILBORN, Maria Luiza. Dilemas do feminismo e a possibilidade de radicalização da democracia em meio às diferenças O caso da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro. **Civitas, Rev. Ciênc. Soc.**, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 83-99, abr. 2018. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-60892018000100083&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 7 maio 2020.

RITTER, Lara Fernanda. Marcha das Vadias de Curitiba – 2014. **Blogueiras Feministas**, 2014. Disponível em: <https://blogueirasfeministas.com/2014/07/07/marcha-das-vadias-de-curitiba-2014/>. Acesso em: 13 mar. 2019.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença – a perspectiva dos estudos cultural**. 14. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 73-102.

PERSPECTIVA SÓCIO-HISTÓRICA DA EDUCAÇÃO TERAPÊUTICA DO PACIENTE: O CORPO EXPLICADO

Marcelo dos Santos Mamed

Doutor em Psicologia
Université de Lausanne (UNIL)
Lausanne, Vaud - Su a

RESUMO: Devido   alta prevalência de diabetes no mundo, a abordagem educacional vem sendo gradualmente introduzida no tratamento como uma estratégia para impedir possíveis complica es. Embora reconhecida como estratégia eficaz e nova forma de rela o na saúde, a educa o terapêutica do paciente (ETP)   raramente descrita como prática efetiva e os estudos relacionados a esse campo são amplamente focalizados nos resultados biomédicos dessas interven es. Por meio de explica o, principal procedimento discursivo utilizado na ETP, médicos, enfermeiros e nutricionistas alinham-se na transmissão do conhecimento necessário   gestão diária do diabetes. Inspirado em uma perspectiva sócio-histórica, este artigo oferece uma análise da explica o como atividade profissional situada. Utilizando ferramentas teóricas de disciplinas como a linguística e a Clínica da Atividade, este estudo tenta compreender a realiza o da explica o nesse contexto específico de saúde. Usando um método de autoconfronta o simples, propomos uma análise da explica o de Denise, nutricionista que trabalha em uma equipe de TPE numa região francófona da Su a, de duas maneiras: a) a análise interativa da explica o; b) a análise do discurso de Denise, que analisa sua própria atividade explicativa através de um vídeo. A análise aponta para o processo explicativo como uma realiza o interativa e dialógica que atualiza as representa es do corpo e do paciente orientadas pelas dimensões psicológicas da atividade profissional.

PALAVRAS-CHAVE: Explica o; Educa o Terap utica do Paciente; Diabetes

ABSTRACT: Due to the high prevalence of diabetes in the world, educational approach has been gradually introduced as a strategy to hinder its potential complications. Therapeutic patient education (TPE) is rarely described as a practice, although it is recognised as an effective strategy and as a new form of relationship in health care. Studies related to TPE have largely focused on the biomedical results of these interventions. By means of explanation, the main discursive procedure for the professional activity of TPE, doctors, nurses and dietitians align themselves in the transmission of the knowledge that is necessary for the daily management of diabetes. Inspired by a socio-historical perspective, this article offers an analysis of the explanation as a situated professional activity. Using theoretical tools from disciplines such as Linguistics and Clinic of Activity, this study attempts to understand the accomplishment of the explanation in this specific context of health care. Using a simple self-confrontation method, we propose an analysis of Denise's (a dietitian who works in a TPE team in the French-speaking region of Switzerland) explanation in two ways: a) the interactive analysis of the explanation; b) Denise's discourse analysis as she analyses her own explanatory activity while watching a recorded video. The analysis points to the explanatory process as an interactive and dialogical accomplishment which updates the representations of the body and the patient guided by the psychological dimensions of professional activity.

KEY WORDS: Explanation; Therapeutic Patient Education; Diabetes

INTRODUÇÃO

O diabetes mellitus (DM), doença com alta prevalência mundial, é ligada a uma insuficiência do metabolismo do corpo levando à produção insuficiente de insulina resultando em um aumento da circulação livre do açúcar no sangue. Por conseguinte, observa-se uma destruição de tecidos importantes do corpo ocasionando complicações tardias tais como neuropatia, nefropatia, retinopatia, problemas cardiovasculares e amputações. Essas complicações representam as principais evoluções desfavoráveis, aumentando a demanda de acesso aos serviços de saúde (DUFAITRE-PATOURAUX; VAGUE; LASSMANN-VAGUE, 2003; JAACKS et al., 2017).

Dentre os tipos existentes de DM, o de tipo 1 (DM1) e o do tipo 2 (DM2) tocam cerca de 415 milhões de pessoas diagnosticadas no mundo, representando não somente um custo econômico, mas também humano para as sociedades modernas (ADA, 2019; FID, 2019; OMS, 2016).

No Brasil, o DM toca cerca 7,6% da população nacional apontando uma tendência de aumento dos 4,4 milhões de casos recenseados em 2000 para 11,3 milhões de pessoas em 2030 (CORGOZINHO et al., 2020). A mesma tendência observa-se na Europa, onde, em países como a Suíça, estudos recentes apontam que, somente na região de Vaud¹, de quatro diabéticos adultos, um deles ignora viver com o DM (PAHUD; ZUFFEREY, 2019).

O DM é historicamente ligado à emergência de uma perspectiva didática dos cuidados de saúde mudando radicalmente o papel social dos profissionais e dos pacientes (ROTER; STASHEFSKY-MARGALIT; RUDD, 2001). Com a descoberta e comercialização da insulina em 1922, os profissionais passam a não somente prodigar os cuidados relacionados às suas profissões, como também a explicar os gestos necessários para os pacientes no objetivo de que esses se tornem responsáveis por seu tratamento. Progressivamente, categorias profissionais (principalmente médicos, enfermeiros e nutricionistas) coordenam suas ações de maneira a organizar dispositivos educativos visando à orientação de mudança de maneiras de viver (MAMED et al., 2016; GUIRIMAND, 2015). O corpo no contexto DM ganha, assim, uma tripla leitura: os aspectos fisiológicos e farmacológicos dispensados pelos médicos, os gestos

¹ Região situada na parte oeste da Suíça com cerca de 800.162 habitantes.

técnicos do tratamento abordados pelos enfermeiros e, finalmente, a observância dietética explicada pelos nutricionistas (FOURNIER, 2012).

O presente artigo conta assim explorar a análise de uma interação didática entre uma nutricionista e pacientes através de uma atividade explicativa. Numa perspectiva sócio-histórica, nosso objetivo é mostrar os mecanismos manifestos e subjacentes da explicação que se constrói nesse contexto de cuidados. Após a apresentação do quadro teórico e metodológico que orienta esse estudo, discutiremos os resultados que apontam para as representações do corpo e do cuidar do corpo. Concluiremos esse artigo com pistas de contribuição para o desenvolvimento profissional neste campo.

1. DM E PRÁTICAS DIDÁTICAS DOS PROFISSIONAIS DE SAÚDE

Nos EUA, o processo didático da saúde no contexto DM ganha o interesse científico a partir dos anos 1970, por meio dos trabalhos de Miller e Goldstein (1972), quando mostram o impacto da informação dada ao paciente sobre a redução do número de hospitalização. Desde lá, a emergência progressiva de dispositivos destinados à educação do paciente culmina numa tradução política adotada em 1998 pela Organização Mundial da Saúde (OMS): *Therapeutic Patient Education* ou *Éducation Thérapeutique du Patient* (ETP) (WHO, 1998). Alinhando-se nessa perspectiva mundial, o Brasil instaura, em 2004, a Política Nacional de Educação Permanente em Saúde, cujo objetivo é a formação de profissionais para utilização de práticas educativas enquanto elemento constitutivo do tratamento de doenças importantes (SANTOS; TORRES, 2012).

A necessidade e a introdução de práticas de transmissão de saberes para o paciente são elementos presentes na literatura. Todavia, os meios mobilizados pelos profissionais em suas práticas efetivas são menos evidenciados criando dois efeitos nas publicações científicas atuais: 1) uma grande atenção aos resultados do processo em termos de parâmetros biológicos e comportamentais (MAMED, 2016); 2) uma atenção aos aspectos normativos do que uma comunicação ideal deveria corresponder nesse contexto (BALLET, 2016). A necessidade de uma perspectiva que adentre os detalhes das práticas de transmissão de conhecimento no contexto da saúde se faz, assim, imperativa.

2. PROCESSOS EDUCATIVOS NO CONTEXTO DE SAÚDE: UMA PERSPECTIVA SÓCIO-HISTÓRICA

Considerar os processos educativos de transmissão no contexto ETP por meio de uma perspectiva sócio histórica exige pensá-los enquanto atividades profissionais situadas, orientadas e inseridas em situações complexas mediatizadas por interações, pela materialidade e pelo discurso.

Assim, alinham-se as expectativas dos profissionais, tributárias de suas culturas de formação profissional, tendo objetivos estreitamente ligados ao exercício de seus papéis sociais: prodigar cuidados a um corpo portador de uma patologia, multifacetado em suas inscrições sociais e subjetivas (LE BRETON, 1993). Um discurso é assim produzido para favorecer a passagem da experiência do corpo aos conceitos científicos relacionados.

Deste modo, seguindo o psicólogo russo Lev Semionovitch Vygotsky, um discurso elaborado é construído por um locutor mais experimentado que, em interação com um locutor menos experimentado, tenta favorecer a passagem dos conceitos cotidianos em conceitos científicos (VYGOTSKI, 1934/2019). A aprendizagem, que nessa perspectiva só pode ser pensada em forma de processo e não somente em resultados de parâmetros biológicos ou comportamentais, se opera nessa passagem dinâmica de conhecimentos oriundos de experiências diferentes mobilizados nas interações e no discurso (KOVALAINEN; KUMPULAINEN, 2007; MERCER, 1998; 2004).

Assim, um primeiro passo compreensivo é considerar que, nesse contexto educativo, o corpo cuidado é um corpo, antes de tudo, explicado. Seguindo Le Breton (2008), podemos dizer que o corpo explicado se torna uma instância simbólica de modo a acessar sentidos e propor práticas de saúde. A explicação, principal atividade nesses contextos, é desse modo um elemento de compreensão importante dos meios de significações do corpo e do cuidar dele (MARZANO, 2002).

3. A EXPLICAÇÃO ENQUANTO GÊNERO DISCURSIVO DE UMA ATIVIDADE PROFISSIONAL

As teorias de enunciação de origem russa, sobretudo a perspectiva dialógica proposta pelo linguista Mikhail Bakhtin e seu círculo (BAKHTINE, 1984; TORODOV, 1981), permitem pensar a explicação por meio da noção de gênero discursivo. O locutor, fazendo experiência da

linguagem, vivencia modos sociais de enunciado que se tornam progressivamente formas aplicáveis em situações cotidianas ritualizadas. É o que permite reconhecer e fazer uso de um gênero discursivo e, em nosso caso, reconhecer a explicação enquanto pertencente a um gênero discursivo inteligível cuja função é socialmente acessível: tornar evidente o que supostamente está obscuro.

Enquanto gênero que se prolonga no processo enunciativo, a explicação é também submetida aos movimentos dialógicos da *responsividade* e da *enderecividade* descritos por Bakhtin (1986). Ou seja, como todo conjunto de enunciados, a explicação é inserida na complexidade das atividades situadas comportando, assim, as marcas subjetivas da presença do outro (respostas e endereçamento a alguém presente ou ausente do *hic et nunc* interativo) que não podem ser compreendidas sem uma análise das relações estabelecidas entre os enunciados e seus movimentos dialógicos num desdobramento retórico e temático particulares (KEBRAT-ORECCHIONI, 2011).

A explicação pensada por meio da noção de gênero discursivo revela então aspectos não somente discursivos, mas também psicológicos do seu processo: a experiência do locutor, a maneira específica de falar a respeito de um assunto, assim como sua gestão temática são elementos que testemunham que a explicação é uma realização complexa de ajustamentos em vários níveis. O que nos leva a considerar a explicação como gênero discursivo orientando a atividade de transmissão (BEACCO, 2004).

Logo, longe de ser um processo monológico, portanto analisado pelo prisma de um locutor isolado que mobiliza um léxico de maneira tipológica, a explicação é aqui considerada como um processo interativo e dialógico comportando a trama intersubjetiva do encontro entre profissionais de saúde, formados numa dada época histórica, que explicam o DM para pacientes por meio de suportes materiais numa intenção didática de manutenção da saúde.

A explicação e sua realização interativa

Inserida em atividades concebidas ou não em um objetivo didático (ANTAKI, 1988; 1994; ANTAKI; LEUDAR, 1992), uma explicação é uma atividade orientada para a gestão de objetos de discursos interpretados como potencialmente de difícil compreensão. Por meio de questões construídas pelos locutores que projetam sobre seus interlocutores expectativas normativas de respostas, a explicação se desenha na sequencialidade dos enunciados orientando a atividade. Ela pode caracterizar: a) uma mudança da atividade principal em curso, uma vez

que interlocutores tematizam um objeto como incompreensível sendo necessário interromper momentaneamente a atividade principal para torná-lo compreensível retornando à atividade inicial (JEFFERSON, 1972); b) constituir a atividade inteira dos interlocutores reunidos em uma situação cuja finalidade é didática (LAUZON, 2016).

Assim, alinhando este trabalho ao estudo interativo da explicação no contexto didático (BACHMANN; GROSSEN, 2004; BRUXELLES; DE GAULMYN, 2000; LAUZON, 2015; RABATEL; LEPOIRE, 2005), a explicação é tomada como atividade principal tendo uma arquitetura interativa em sequências de turnos de fala (TF) delimitados em três partes distintas:

- a) Uma *abertura* que representa a emergência e a estabilização do *objeto a explicar* (geralmente uma questão endereçada a um interlocutor);
- b) Um *nó explicativo*, ou explicação propriamente dita, onde vários ajustamentos são observados em torno da responsabilidade explicativa (quem explica a quem, como e quando), da orientação explicativa (como, porquê etc.) e dos campos lexicais mobilizados;
- c) Uma *finalização* onde os locutores se acordam sobre a aceitação e a validação da explicação.

É de ressaltar que essas etapas são negociadas e co-construídas pelos locutores. O interesse dessa abordagem, que se inspira diretamente da Análise da Conversa (SACKS; SCHEGLOFF; JEFFERSON, 1974), é de compreender passo a passo o ponto de vista dos locutores e seus próprios métodos de atualização de regras sociais no desenrolar do processo sequencial dos dados verbais. Assim sendo, os interlocutores realizam interativamente a explicação orientando os objetos emergentes da interação (*hic et nunc*) por meio de um processo de ajustamentos sucessivos.

A explicação e sua realização dialógica

Mas não é somente dos objetos emergentes que se alimenta a explicação. Na interface entre discurso e atividade, a explicação participa da construção de um espaço de significações partilhadas produzindo efeitos pragmáticos nas relações sociais (FILLIETTAZ, 2008). Nesse sentido, ela se confunde com a atividade didática, o que nos convida a olhá-la de forma clínica, da raiz grega *κλινη* (*kliné*): se inclinar para observar de perto o processo.

Alimentando suas reflexões dos teóricos russos, mais particularmente de Vygotski (2014) e seus colaboradores (LEONTIEV, 1984) e mesmo das teorias bakhtinianas da

enunciação (BAKHTIN, 1984), a Clínica da Atividade francesa nos permite pensar as ligações existentes entre discurso e atividade (CLOT, 2006). O psicólogo do trabalho Yves Clot e seus colaboradores (CLOT; FAÏTA, 2000; CLOT et al., 2001) distinguem a *atividade realizada* (o observável da atividade) do *real da atividade* (as dimensões não observáveis da atividade, mas que lhes são igualmente constitutivas).

O *real da atividade*, nessa perspectiva, reenvia ao que Clot (1999) chama de dimensões psicológicas do *métier*. Em número de quatro, essas instâncias recobrem a 1) *dimensão impessoal* ou o conjunto de prescrições ideais da atividade; 2) *dimensão interpessoal* ou todas as interações sociais que permitem o funcionamento da atividade; 3) *dimensão transpessoal* ou o conjunto de saberes construídos ao longo da história da atividade profissional vivenciada pelo profissional e 4) *dimensão pessoal* ou estilo pessoal de incarnar a atividade profissional.

Essas dimensões psicológicas estão sempre em tensão podendo assegurar ou entrar a manutenção do trabalho (CLOT, 2007). Relembrando os movimentos dialógicos de Bakhtin, a explicação é uma realização dialógica, posto que ela se endereça e responde: a) aos ideais prescritivos da atividade; b) às múltiplas interações precedentes ao quadro explicativo e c) ao conjunto de saberes armazenados pela vivência profissional. Em outros termos, pela sua realização dialógica, ela não somente é alimentada pela experiência, mas é sobretudo alimento dessa última permitindo ao profissional incarnar seu papel e ter um sentimento de poder de ação face a certas situações.

Resumindo, a explicação é aqui considerada: 1) um procedimento discursivo que se inscreve na máquina interativa do encontro e, desse modo, comporta uma *realização interativa* que nos informa sobre o ponto de vista dos interlocutores; 2) um procedimento discursivo que é atravessado por tensões não observáveis em análises verbais diretas que reenviam à *realização dialógica* que nos informa sobre a porosidade do quadro explicativo (MAMED; GROSSEN; CAUDERAY, 2020).

4. APRESENTAÇÃO DA PESQUISA

A presente pesquisa se inscreve em um projeto mais amplo sobre as explicações de profissionais de saúde no contexto d'ETP às pessoas que vivem com o DM (MAMED, 2020)².

² Uma autorização para a pesquisa foi dada pela comissão de ética (CER-VD), protocolo 439/15.

Ela foi feita em três equipes hospitalares de regiões francófonas da Suíça e contou com vinte e cinco pacientes e nove profissionais de três categorias profissionais diferentes: médicos, enfermeiros e nutricionistas. A pesquisa procura criar uma situação propícia ao desenvolvimento profissional por meio de um retorno reflexivo dos profissionais fazendo de suas práticas um objeto do discurso e do pensamento.

1. Contexto da pesquisa e participantes

No presente artigo, seguiremos uma explicação de Denise, nutricionista especializada em nutrição clínica e ambulatorial, que trabalha em uma equipe multidisciplinar na região de Vaud em colaboração com um médico endocrinologista e uma enfermeira especializada em DM. A equipe organiza cursos em grupo reduzidos de participantes (ateliers) que se orientam para a aquisição de conhecimentos de base tais como DM e tratamento medicamentoso, gestos do tratamento e nutrição.

A sequência explicativa de Denise tem a presença de:

- Regina, 74 anos, diabetes de tipo 2;
- Laura, 72 anos, diabetes de tipo 2;
- Fernando, 72 anos, diabetes de tipo 2³.

Para esses ateliers de nutrição, a equipe organiza, no final da formação, um almoço com os participantes em que eles devem escolher, pesar e avaliar os valores glicêmicos de seus pratos. Trata-se de um exercício prático dos elementos tratados na formação sob o olhar dos profissionais da equipe.

2. Procedimento e produção de dados

O procedimento se inspira no método chamado de autoconfrontação da Clínica da Atividade (CLOT, 2008; 2017). Ele consiste na criação de situações artificiais em que a atividade registrada em vídeo se torna progressivamente um objeto do discurso e de elaboração psicológica dos profissionais. Esses assistem os vídeos registrados de suas próprias atividades e são convidados a comentá-los com o pesquisador (autoconfrontação simples) e com um colega (autoconfrontação cruzada) quando o contexto reúne todas as condições para esta etapa (ter um colega da mesma categoria profissional no seio da mesma equipe). As instruções fornecidas aos profissionais são de comentar a atividade por meio de pausas do vídeo, a todo

³ Nomes fictícios.

instante por eles julgado pertinente: quando eles acham algo surpreendente, algo não percebido no momento da atividade, algo imaginado, mas não executado, etc. Esses comentários são igualmente registrados por vídeo. Assim, a atividade vivida torna-se atividade observada e refletida por meio de elaborações favorecidas pelo visionamento e relances do pesquisador permitindo a emergência e a identificação das dimensões psicológicas que tecem as atividades profissionais.

A sequência explicativa de Denise alimenta uma autoconfrontação simples, pois esta equipe dispõe somente de um profissional por categoria, não reunindo as condições necessárias para a execução de uma autoconfrontação cruzada. Os dados são produzidos e analisados em dois tempos: Tempo 1) identificação e análise da sequência explicativa (*atividade realizada*) como um sistema tripartido e sequencial; Tempo 2) análise do discurso da profissional que comenta sua atividade explicativa evidenciando as dimensões psicológicas que as atravessam (*real da atividade*).

3. Questões de pesquisa

Duas questões guiam a análise da explicação de Denise: (a) Como Denise organiza, mobiliza recursos e se ajusta aos participantes no processo explicativo (tempo 1)? (b) Como Denise focaliza suas atividades e quais dimensões psicológicas ela torna evidentes através dos seus comentários (tempo 2)?

4. Método de análise dos dados

Cada interação registrada por vídeo foi revista no intuito de identificar as sequências explicativas delimitadas pelas três estruturas que as constituem (abertura, nó explicativo e finalização). Uma vez identificada, as sequências foram transcritas segundo convenções propostas por Jefferson (1984) adaptadas pelo grupo de trabalho em interação institucional LARPsyDIS⁴ da Universidade de Lausanne, Suíça (BOSSON; GROSSEN, 2018; GROSSEN; MIRZA, 2019; MIRZA; MAMED, 2019). Essas convenções são assim inspiradas na Análise da Conversa e procuram evidenciar os aspectos interativos dos dados verbais organizando-os de forma sequencial (turnos de fala (TF), falas sobrepostas) e segmental (prosódia, alongamentos vocálicos, silêncio etc.), tornando visível o trabalho complexo dos atores na construção explicativa (Anexo 1).

⁴ Laboratoire de Recherche en Psychologie des Dynamiques Intra- et Intersubjectives.

Quanto aos dados verbais oriundos da autoconfrontação simples, a transcrição foi menos detalhista na granularidade dos fenômenos. A razão dessa escolha metodológica se dá pelo processo enunciativo desses dados que nos convidam a prestar atenção na realização da referência à atividade (MONDADA; DUBOIS, 1995): o que se diz a respeito do que foi feito (sequência explicativa) focalizando assim certos aspectos da atividade profissional. Os dados verbais são originariamente em francês e a tradução para a língua portuguesa foi feita pelo autor deste artigo.

5. RESULTADOS

1. *Análise da atividade realizada: A sequência explicativa (tempo 1)*

A sequência explicativa emerge depois dos quatro primeiros minutos do início de uma atividade ligada à estimação de pesos e de valores glicêmicos dos alimentos. Os participantes do atelier são convidados a estimar essa relação por meio da mediação de dois pratos de macarrão cozido em quantidades diferentes e uma porção de macarrão cru. Denise introduz a tarefa pelo viés da materialidade apresentando esses objetos, fazendo com que os participantes os observem e instruindo os participantes a estimarem peso e valor glicêmico de cada porção. Os participantes se preparam para execução da tarefa por meio de dois modos interativamente visíveis: a) o olhar e a gestualidade voltados para os objetos introduzidos por Denise; b) a quebra das trocas verbais marcando um grande momento de silêncio entre eles. A sequência inicia por meio de uma questão construída por uma participante.

1. Abertura

1 Regina e quando a gente NUNCA TEVE ((levanta as mãos para o alto olhando Denise)) que pesar nada / como avaliar' ((põe as mãos sobre a mesa, inclina a cabeça para a esquerda olhando Denise))

2 Denise como avaliar' ((acena afirmativamente com a cabeça olhando Regina))

Interrompendo o silêncio que caracterizava a execução da tarefa em grupo, Regina (TF1) constrói uma pergunta endereçada diretamente à nutricionista. Sobre o plano formal, a pergunta introduz um substantivo genérico (*a gente*) permitindo à Regina de assumir um estado de ignorância sem grande ameaça pessoal onde um estado de conhecimento jamais vivenciado antes é descrito por meio de um advérbio (*nunca*). Isso permite a conclusão da pergunta (*como*

avaliar’). Construída através de vários canais comunicativos, a pergunta comporta ao menos três valores pragmáticos: a) focalizar sobre a necessidade de conhecimentos precedentes para a boa execução da tarefa, b) pedir maiores detalhes na instrução da tarefa e c) orientar a tarefa para uma descrição do modo de execução. Denise (TF2) repete os últimos elementos da pergunta de Regina criando uma ressonância discursiva que repercute sobre a responsabilidade explicativa: a quem incumbe a explicação?

2.Nó explicativo

3 (0.4)

4 Denise bem ((abre os braços, olha para baixo, olha Regina)) no começo sim a gente é obrigada um pouco de passar por isso ((cruza as mãos)) / de as vezes pesar / como eu disse é um pouco desconcertante eu RECONHEÇO mas honestamente com os anos de profissão eu vejo tantas pessoas que vêm sempre por problemas de equilíbrio do diabetes ((abre os braços olhando Regina)) / de dez casos oito são por conta de quantidades

5 Fernando ah é’ ((olhando Regina))

6 Denise hein’ ((se torna para a direção de Fernando, olha Fernando)) é como se alguém dissesse para eu fazer cem quilômetros eu invento um exemplo hein’ ((levanta os braços para cima, baixa os braços, cruza as mãos olhando para todos os participantes)) eu meto um litro de gasolina’ ((se aproxima da mesa, prega um prato de macarrão cozido)) ou eu meto cem’ ((olha Regina)) / vê isso é: ((dirige a mão esquerda na direção de Regina, olhando Regina)) com um certo tempo isso não vai funcionar / não é ((mostra o prato de macarrão olhando Regina)) proporcional comparado à necessidade de combustível / à nossa combustão ((olha o prato de macarrão)) é isso / é verdade que é um pouco desconcertante *mas depois / isso lhe facilita a vida* (*sussurra)

Um silêncio de 0.4 segundos transcorre entre a questão retomada por Denise e sua explicação (TF4). Ela é prefaciada pela partícula *bem* que, como a partícula *well*, documentada em inglês (HERITAGE, 2015; SCHEGLOFF, 2004), exerce aqui a função de processo de reparação da responsabilidade explicativa deixada em dúvida por meio da questão duplamente formulada (TF1 e 2). Denise prossegue seu papel de explicadora contextualizando (*no começo*) e construindo sua explicação em ressonância com o enunciado de Regina (TF1 *a gente*). Todavia, Denise se ajusta em um campo diferente. Avançando que no início é necessário pesar os alimentos apesar da estranheza que essa ação possa causar (*um pouco desconcertante*), Denise introduz uma oposição apreciativa (*mas honestamente*) que projeta uma prescrição apoiada pela sua prática profissional (*com os anos de profissão*). A explicação de Denise opera uma orientação importante que esvazia progressivamente o valor da questão inicial de Regina: dos conhecimentos necessários para executar a ação (TF1 *como avaliar*’), Denise se ajusta sobre o porquê da ação (TF4 *problemas de equilíbrio do diabetes*). Fernando (TF5) assegura pela sua pergunta o papel de explicadora de Denise. Por meio de um procedimento fático (*hein*’) tendo como função pragmática a manutenção do contato social assim como a adesão da escuta

dos interlocutores (DUBOIS et al., 1994), a nutricionista (TF6) introduz uma analogia (*é como se*) a respeito de um trajeto (*cem quilômetros*). Consciente da ruptura semântica que o enunciado introduz, Denise a repara (*eu invento um exemplo*) e prossegue sua descrição metafórica alinhando e selecionando elementos (*eu meto um litro de gasolina [...] ou eu meto cem*). Ela cria assim uma transferência semântica por semelhança entre diferentes domínios nocionais: as necessidades do *corpo humano* aproximadas das necessidades previsíveis de um *veículo* que, para funcionar, necessita da boa relação entre as proporções do *carburante* e o processo de *combustão*. Denise termina seu processo de metaforização do corpo com uma prescrição (*depois / isso lhe facilita a vida*) que se alinha à orientação por ela dada à explicação: que parte do *como* avaliar ao *porquê* fazê-lo. Nesse momento inicia a finalização da explicação.

3.Finalização

- 7 **Regina** tá bem ((olhando Denise))
8 **Laura** sim ((olhando Denise))

Regina (TF7) retoma o papel de locutora mobilizando a expressão (*tá bem*) que anui e acolhe a explicação construída pela nutricionista. Laura (TF8), locutora até então não ratificada, se exprime e co-constrói a finalização explicativa sob forma de recepção da orientação dada pela nutricionista.

2. **Análise do real da atividade: Autoconfrontação simples (tempo 2)**

Esta explicação é visionada inteiramente por Denise. No fim desta, a nutricionista faz uma pausa e focaliza sobre o processo de metaforização de sua explicação.

4.Metaforização

- 1 **Denise** aqui eu diria que a história da GASOLINA eu não sei se foi muito compreensível mas:: / é isso que eu diria:: / eu me fiz compreender digamos pela senhora mas não sei se isso foi muito compreensível para os outros a nível do::: / do carburante e da distância
2 **Pesquisador** hum hum
3 **Denise** sinceramente eu penso que não

O comentário de Denise se concentra sobre dois aspectos de sua construção metafórica: 1) as imagens mobilizadas nessa construção (*história da GASOLINA [...] carburante [...] distância*) e suas relações potencialmente opacas para a compreensão, 2) a construção metafórica como objetivo didático visando ao grupo inteiro (*não sei se foi muito compreensível para os outros*). Essa referenciação mostra que a explicação da nutricionista responde a um objetivo didático. Inferindo ter sido compreendida pela paciente, ela evidencia de forma indireta a prescrição subentendida de sua atividade que é dar forma às razões das instruções e não ao

processo de execução delas. Denise dá conta igualmente dos aspectos de inevitável clarificação e opacificação do fenômeno posto em evidência pelo processo metafórico (LAKOFF; JOHNSON, 1985). Em seguida, ela focaliza outros aspectos da sua metaforização.

5. A atividade

4 (0.3)

5 Denise por exemplo no início essa atividade eu fazia SÓ para mostrar as quantidades entende' / eu DAVA a informação imediatamente / daí que no que diz respeito a essas QUANTIDADES isso é sempre a dificuldade / o que me fez pensar COMO abordar' / porque aqui a gente avalia juntos MAS / finalmente essa relação peso valor glicêmico é a grande dificuldade / eu vejo bem no almoço quando os participantes vêm e se servem sem problemas mas quando passam para pesar' eu vejo bem que é:: / eu insisto sempre um pouco porque pra mim me parece que é sempre importante mas::: eu vejo bem que essa parte não é mais simpática entende'

6 Pesquisador hum hum

Após um silêncio (TF4), Denise se focaliza sobre a dimensão histórica da atividade analisada articulando dois aspectos desta: 1) o dispositivo didático se organizava anteriormente (*no início*) com a apresentação das quantidades sem um tempo de reflexão para os participantes (*eu DAVA a informação imediatamente*), 2) a observação do comportamento dos participantes em um outro contexto (*no almoço*) alimenta a inferência de que a correspondência entre peso e valor glicêmico é uma dificuldade para esse público. Sobre o primeiro aspecto, Denise mostra que a atividade informativa do início de suas atividades migra para um formato reflexivo (*a gente avalia juntos*). Assim, a informação dada anteriormente passa a ser acompanhada das razões pelas quais se deve adquirir a prática de pesar e avaliar valores glicêmicos. Sobre o segundo aspecto, a explicação se alimenta da experiência e da observação dos comportamentos dos participantes, o que relaciona a sequência explicativa ao conjunto de dizeres e saberes resultantes da experiência da profissional (dimensão transpessoal) que orienta a explicação e que confirma, em um retorno reflexivo, a pertinência desse procedimento (*essa relação peso valor glicêmico é a grande dificuldade*).

6. DISCUSSÃO

A análise desta sequência explicativa aponta dois resultados principais:

Em primeiro lugar, a explicação como realização interativa é uma organização complexa de ajustamentos dos interlocutores que orientam os rumos da explicação através de cada contribuição. A demanda inicial da paciente posiciona o *objeto a ser explicado* enquanto *descrição do processo de avaliar* os alimentos necessitando conhecimentos prévios para a intercompreensão da tarefa orquestrada pela nutricionista. A tomada da responsabilidade

explicativa da parte da nutricionista reorienta o *objeto a ser explicado* enquanto *razão pela qual a tarefa deve ser feita* alinhando a explicação à esfera da observância dietética. Os efeitos pragmáticos dessa reorientação são visíveis na gestão explicativa exclusivamente assegurada pela nutricionista. Essa constrói passo a passo sua explicação convocando procedimentos discursivos ligados ao papel híbrido que ela exerce na interação: a convocação da experiência profissional enquanto nutricionista (Excerto 2, TF4 - *com os anos de profissão eu vejo*) e a introdução de procedimentos ligados ao papel de educadora através do recurso à metaforização (Excerto 2, TF6 - *é como se alguém dissesse*). Essa construção tem como corolária a delimitação do papel da paciente que passa a receber a injunção dietética (Excerto 3, TF7 - *tá bem*).

Em segundo lugar, a explicação como realização dialógica é um movimento complexo de *responsividade e enderecividade* expondo quatro deslocamentos distintos: a) construindo os procedimentos discursivos de sua explicação, a nutricionista evidencia que a explicação é uma atividade didática que se endereça a todos os participantes; b) tomando a responsabilidade explicativa, a nutricionista se endereça formalmente à paciente respondendo porém a outras situações profissionais vividas em interações diversas; c) identificando a situação como similar ([...] *eu vejo bem no almoço quando os participantes*), Denise mobiliza o seu repertório explicativo previsto para esse tipo de dificuldade; d) procedendo assim, a nutricionista convoca diálogos feitos em tempos diferentes transformando a singularidade da paciente em um protótipo ligado ao seu repertório de saberes que se confirmam (*é a grande dificuldade*). O que nos mostra que a explicação não pode ser somente compreendida como produção verbal, mas como atividade linguística inserida em interações complexas, respondendo a prescrições da atividade e alimentando uma história profissional.

Nesse processo de esvaziamento progressivo da singularidade da paciente, o recurso à metaforização ganha um sentido particular. Propondo uma representação do corpo-máquina, previsível e manejável, Denise esvazia igualmente quaisquer possibilidades de representação de um corpo ocupado de subjetividade, alvo de emoções que alteram as taxas de açúcar do sangue ou que impedem a execução de gestos para a manutenção da saúde (MAMED et al., 2020). Alinham-se a esse procedimento os discursos historicamente construídos das ciências médicas ocidentais que propõem a representação do corpo-objeto reificando o sujeito nas práticas do cuidar (DETREZ, 2002). Encontrando apoio na verossimilhança sócio-historicamente estabelecida entre *corpo e máquina*, a metáfora construída nessa sequência

responde a três funções: a) função didática; b) função explicativa; c) função categorial reorganizando a visão da observância dietética.

Assim, a realização interativa e dialógica da explicação da nutricionista mostra que para além *do hic et nunc* interativo, a explicação é uma produção verbal que convoca tradições e maneiras de pensar o corpo que se alinham a uma maneira de pensar o cuidado. Indo de par com os papéis sociais dos interlocutores, a explicação se constrói nos moldes prescritivos propondo a representação de um indivíduo solitário diante de seu prato, que aplicará os conselhos dietéticos porque compreendeu as razões destes.

7. CONCLUSÃO

Inscrevendo este trabalho numa perspectiva que considera as atividades humanas como inseridas num contexto material e sócio historicamente determinado, o presente estudo toma a compreensão do processo explicativo como uma entrada praxeológica em um campo tradicionalmente concentrado nos resultados expressos em parâmetros biológicos e comportamentais do paciente, o que inspira discursos sobre a responsabilidade do fracasso terapêutico: não aderência terapêutica do paciente ao tratamento bem explicado pelo profissional.

Este trabalho tenta, assim, mostrar que a explicação não pode ser compreendida somente como produção verbal, mas como realização interativa e dialógica complexa. O que permite sair de expectativas normativas que: a) atribuem à linguagem o papel de transparência de uma realidade cabendo assim ao profissional *achar as boas palavras* para sua explicação; b) propõem características mais ou menos claras do que seria uma explicação *ideal*, em termos de campos lexicais e *boas* conexões lógicas segundo uma tradição da retórica clássica; c) excluem a dimensão dos saberes mobilizados no processo explicativo. O que faz pensar na explicação como processo orquestrado em termos de saberes emergentes da interação e saberes disponíveis da experiência dos atores (pacientes e profissionais).

E mais: caracterizando uma atividade psicológica, a explicação responde às prescrições da atividade, alimenta a história profissional e dá ao profissional um sentimento de poder de ação em situações identificadas como recorrentes. Correndo o risco, por vezes, de transformá-las em situações prototípicas, o profissional submete-se ao risco de esvaziar a singularidade da interação convocando representações do corpo e do cuidado do corpo esvaziadas de

subjetividade. O que nos autoriza a perguntar: o que há de relativamente novo nas práticas da ETP?

Nesse sentido, o estudo conta contribuir à reflexão e ao desenvolvimento dos profissionais de saúde tomando seriamente o papel da linguagem como instância complexa e não transparente.

8. ANEXO

-	Interrupção abrupta
<...>	Segmento incerto
[...]	Falas sobrepostas
CAPITALS	Fala com volume mais alto
::	Alongamento vocálico
(0.0)	Pausa cronometrada (Software F5)
‘/,	Entonação ascendente / entonação descendente da sílaba
/	Micropausa

9. REFERÊNCIAS

ADA. Classification and Diagnosis of Diabetes: Standards of Medical Care in Diabetes - 2019. **Diabetes Care**, Alexandria/US, n. 42, v. 1, p. 13-28, 2019.

ANTAKI, C. **Explaining and arguing**: the social organization of accounts. London, England: Sage, 1994.

ANTAKI, C. Explanations, communication and social cognition. In: ANTAKI, C. (Org.). **Analysing everyday explanation**: A casebook of methods. London, England: Sage, 1988. p. 01-14.

ANTAKI, C.; LEUDAR, I. Explaining in conversation: Towards an argument model. **European Journal of Social Psychology**, United Kingdom, v. 22, p. 181-194, 1992.

BACHMANN, K.; GROSSEN, M. Explanations and modes of collaboration in tutor-tutee interactions at school. In: LITTLETON, K. D. M.; FAULKNER, D. (Orgs.). **Learning to collaborate**: Collaborating to learnpp. London, England: Nova Science, 2004. p. 107-126.

BAKHTIN, M. **Speech genre and other late essays**. Austin, USA: University of Texas Press, 1986.

BAKHTINE, M. **Esthétique de la création verbale**. Paris, France: Gallimard, 1984.

BALLET, D. Analyse des « pratiques effectives » des formateurs en éducation thérapeutique du patient. **Recherche en Soins Infirmiers**, Lyon/France, v. 126, n. 03, p. 65-70, 2016.

BEACCO, J. C. Trois perspectives linguistiques sur la notion de genre discursif. **Langages**, Lyon/France, v. 153, n. 01, p. 109-119, 2004.

BOSSON, M. B.; GROSSEN, M. Collaboration under constraints: Family supervision in child welfare. **Learning, Culture and Social Interaction**, Oxford/United Kingdom, v. 19, p. 146-159, 2018.

BRUXELLES, S.; DE GAULMYN, M. M. Explication en interaction: facteurs déterminants et degré d'efficacité. **Psychologie de l'Interaction**, Paris/France, v. 09, n. 19, p. 47-56, 2000.

CLOT Y. **La fonction psychologique du travail**. Paris, France: Presses Universitaires de France, 1999.

CLOT, Y. Clínica da Atividade. **Horizontes**, Mato Grosso/Brasil, v. 35, p. 18-22, 2017.

CLOT, Y. Clinique du travail et clinique de l'activité. **Nouvelle Revue de Psychosociologie**, Toulouse/France, v. 1, p. 165-177, 2006.

CLOT, Y. De l'analyse des pratiques au développement des métiers. **Education et Didactique**, Paris/France, v. 1, n. 1, p. 83-94, 2007.

CLOT, Y. et al. Entretiens en autoconfrontation croisée: une méthode en clinique de l'activité. **Education Permanente**, Paris/France, v. 146, p. 17-25, 2001.

CLOT, Y. **Travail et pouvoir d'agir**. Paris, France: Presses Universitaires de France, 2008.

CLOT, Y.; FAÏTA, D. Genres et styles en analyse du travail: concepts et méthodes. **Travailler**, Paris/France, v. 4, p. 07-42, 2000.

CORGOZINHO, M. L. M. V. et al. Education in diabetes and changes in living habits. **Research, Society and Development**, Minas Gerais/Brasil, v. 9, n. 3, p. 1-20, 2020.

DETREZ, C. **La construction sociale du corps**. Paris, France: Seuil, 2002.

DUBOIS, J. et al. **Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage**. Paris, France: Larousse, 1994

DUFAITRE-PATOURAUX, L.; VAGUE, P.; LASSMANN-VAGUE, V. Technologie et fiabilité de l'autosurveillance glycémique: Historique et état actuel. **Diabetes & Metabolism**, Paris/France, v. 29, n. 2, p. 7-14, 2003.

FID. **Atlas du diabète de la Fédération Internationale du Diabète**. 9. ed. Paris: International Diabetes Federation, 2019.

FILLIETTAZ, L. L'explication motivationnelle et la construction de l'interaction. In: HUDELOT, C.; ORVIG, A. S.; VENEZIANO, E. (Orgs.). **L'explication: Enjeux cognitifs et interactionnels**. Paris, France: Peeters, 2008. p. 87-96.

FOURNIER, T. Suivre ou s'écarter de la prescription diététique. **Sciences Sociales et Santé**, Paris/France, v. 30, n. 2, p. 35-60, 2012.

GROSSEN, M; MIRZA, N. M. Interactions and dialogue in education: Dialogical tensions as resources or obstacles. In: MERCER, N.; WEGERIF, R.; MAJOR, L. (Orgs.). **The Routledge International Handbook of research on dialogic education**, pp. London, England: Routledge, 2019. p. 597-609.

GUIRIMAND, N. De la "pédagogisation" des soins des malades chroniques aux dispositifs d'éducation thérapeutique. **Le Télémaque**, Caen/France, v. 1, n. 47, p. 59-70, 2015.

HERITAGE, J. Well-prefaced turns in English conversation: a conversation analytic perspective. **Journal of Pragmatics**, Amsterdam/Netherlands, v. 88, p. 88-104, 2015.

JAACKS, L. M. et al. Type 2 diabetes: A 21st century epidemic. **Best Practice & Research Clinical Endocrinology & Metabolism**, United Kingdom, v. 30, n. 3, p. 331-343, 2017.

JAKOBSON, R. **Essais de linguistique générale**. Paris, France: Seuil, 1963.

JEFFERSON, G. Side sequences. In: SUDNOW, D. (Org.). **Studies in social interaction**. New York, USA: Free Press, 1972. p. 294-338.

JEFFERSON, G. Transcript notation. In: ATKINSON, J. M.; HERITAGE, J. (Orgs.). **Structures of social action: Studies in conversation analysis**. New York, USA: Cambridge University Press, 1984. p. ix-xvi.

KERBRAT-ORECCHIONI, C. **L'énonciation**. Paris, France: Armand Colin, 2011.

KOVALAINEN, M.; KUMPULAINEN, K. The social construction of participation in an elementary classroom community. **International Journal of Educational Research**, United Kingdom, v. 46, n. 3-4, p. 141-158, 2007.

LAKOFF, G.; JOHNSON, M. **Les métaphores dans la vie quotidienne**. Paris, France: Minuit, 1985.

LAUZON, V. F. The interactional architecture of explanation in the second language classroom. **Bulletin Suisse de Linguistique Appliquée**, Bâle/Suisse, v. 101, p. 97-116, 2015.

LAUZON, V. F. **Comprendre et apprendre dans l'interaction: les séquences d'explication en classe de français langue seconde**. Berne, Suisse: Peter Lang, 2016.

LE BRETON, D. **Anthropologie du corps et modernité**. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.

LE BRETON, D. **La chair à vif**: Usages médicaux et mondains du corps humain. Paris, France: Métailié, 1993.

LEONTIEV, A. N. **Activité, conscience, personnalité**. Moscou, Russie: Editions du Progrès, 1984.

MALINOWSKI, B. The problem of meaning in primitive language. In: Ogden, C. K.; RICHARDS, I. A. (Orgs.). **The meaning of meaning**. London, UK: Routledge and Kegan Paul, 1923. p. 296-336.

MAMED, M. dos S. **L'éducation thérapeutique des personnes vivant avec le diabète: Quel modèle d'apprentissage?** Paper presented at the Congrès annuel de la Société Suisse pour la Recherche en Education, Université de Lausanne, 2016.

MAMED, M. dos S. **Approche socioculturelle de l'Éducation Thérapeutique du Patient**: Explications et interactions de soin dans la prise en charge du diabète. Thèse de doctorat, Lausanne, Suisse: Université de Lausanne, 2020.

MAMED, M. dos S. et al. Filière diabète-pédiatrique de l'Est vaudois: vers une modélisation des soins de proximité? **Revue Médicale Suisse**, Chêne-Bourg/Suisse, v. 525, p. 1295-1297, 2016.

MAMED, M. dos S. et al. Diabète sucré : Impact des affects sur les compétences d'autogestion. **Revue Médicale Suisse**, Chêne-Bourg/Suisse, v. 16, p. 1206-1209, 2020.

MAMED, M. dos S.; GROSSEN, M.; CAUDERAY, M. L'explication du diabète dans une séance d'éducation thérapeutique: Une activité discursive contribuant au développement professionnel des soignants. **Langage et Société**, Paris/França, v. 1, n. 169, p. 129-151, 2020.

MARZANO, M. **Penser le corps**. Paris, France: Presses Universitaires de France, 2002.

MERCER, N. Development through dialogue: A socio-cultural perspective on the process of being educated. In: QUELHAS, A. C.; PEREIRA, F. (Orgs.). **Cognition and context**. Lisboa: Instituto Superior de Psicologia Aplicada, 1998. p. 67-96.

MERCER, N. Sociocultural discourse analysis: analysing classroom talk as a social mode of thinking. **Journal of Applied Linguistics**, United Kingdom, v. 1, n. 2, p. 137-168, 2004.

MILLER, L. V.; GOLDSTEIN, J. More efficient care of diabetic patients in a county-hospital setting. **The New England Journal of Medicine**, United Kingdom, v. 286, n. 26, p. 1388-1391, 1972.

MIRZA, N. M.; MAMED, M. dos S. Self-narration and agency as interactive achievements: a sociocultural and interactionist analysis of migrant women's stories in a language learning setting. **Learning, Culture and Social Interaction**, Netherlands, v. 21, p. 34-47, 2019.

MONDADA, L.; DUBOIS, D. Construction des objets de discours et catégorisation: une approche des processus de référenciation. **TRANEL**, Neuchâtel, Suisse, v. 23, p. 273-302, 1995.

OMS. **Rapport mondial sur le diabète**. Retrieved from Genève, Suisse, 2016.

PAHUD, O.; ZUFFEREY, J. **Rapport de base sur la santé pour le canton de Vaud**: Exploitations standardisées de l'Enquête suisse sur la santé 2017 et d'autres bases de données. Retrieved from Neuchâtel, 2019.

RABATEL, A.; LEPOIRE, S. Le dialogisme des discours représentés et des points de vue dans les explications, entre concordance et discordance. **Cahiers de praxématique**, Montpellier/France, v. 45, p. 51-76, 2005.

ROTER, D. L.; STASHEFSKY-MARGALIT, R.; RUDD, R. Current perspectives on patient education in the US. **Patient Education and Counseling**, Ireland, v. 44, n. 1, p. 79-86. 2001.

SACKS, H.; SCHEGLOFF, E. A.; JEFFERSON, G. A simplest systematics for the organization of turn-taking for conversation. **Language**, New York/USA, v. 50, n. 4, p. 696-735, 1974.

SANTOS, L.; TORRES, H. D. C. Práticas educativas em diabetes mellitus: compreendendo as competências dos profissionais de saúde. **Texto e Contexto Enfermagem**, Santa Catarina/Brasil, v. 21, n. 3, p. 574-580, 2012.

SCHEGLOFF, E. A. On dispensability. **Research on Language & Social Interaction**, USA, v. 37, n. 2, p. 95-149, 2004.

TORODOV, T. **Mikhaïl Bakhtine**: Le principe dialogique suivi des Ecrits du Cercle de Bakhtine. Paris, France: Seuil, 1981.

VYGOTSKI, L. S. **Histoire du développement des fonctions psychiques supérieures**. Paris, France: La Dispute, 2014.

VYGOTSKI, L. S. **Pensée et langage**. Paris, France: La Dispute, 1934/2019.

WHO. **Therapeutic Patient Education**: Report of a WHO Working Group. Copenhagen: WHO Regional Office for Europe, 1998.

O CORPO INFELIZ¹

Carla Rodrigues

Doutora em Filosofia pela PUC/Rio.
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Gabriel Henrique Lisboa-Ponciano

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil

RESUMO: Este artigo se propõe a um objetivo bem delimitado: oferecer uma interpretação do primeiro capítulo de *A vida psíquica do poder*, em que Judith Butler retorna à filosofia de Hegel para pensar a relação entre o senhor e o escravo e o que acontece na passagem da consciência livre para a consciência infeliz. Butler identifica aí uma forma paradoxal de sujeição corporal, questão que tomamos como chave de inteligibilidade para pensar “o corpo infeliz” das mulheres, tomando como paradigma a relação entre dona de casa e empregada doméstica.

PALAVRAS-CHAVE: Judith Butler. Hegel. Empregada doméstica. Dona de casa. Sujeição corporal.

ABSTRACT: This paper marks off his goals in a strict way: to sustain an interpretation of the Chapter 1 of *The psychic life of power*, where Judith Butler returns to Hegel’s philosophy to think the relation of lord and bondsman and what happens in the transition from free consciousness to unhappy consciousness. Butler identifies there a “paradox of the bodily subjection”, an expression that we will take as a key to think women’s “unhappy body”, taking as paradigm the relation between housewife and housekeeper.

KEYWORDS: Judith Butler. Hegel. Housekeeper. Housewife. Bodily subjection.

INTRODUÇÃO

Queremos começar com Hegel. Tememos, com esse anúncio, afastar leitores e leitoras, e por isso nos apressamos em esclarecer que buscamos no filósofo alemão um objetivo bem delimitado: reproduzir muito de perto a leitura de Judith Butler para um capítulo específico da *Fenomenologia do espírito*, “A consciência infeliz”, em que ela percebe o funcionamento de um modo de subtração dos corpos. Procuramos no Hegel lido por Butler uma via para discutir o mecanismo pelo qual o corpo do escravo precisa desaparecer para que

¹ Este artigo faz parte da pesquisa “Judith Butler: do gênero à violência de Estado”, que conta com apoio da Faperj (edital Jovem Cientista do Nosso Estado, 2018/2020). O projeto é desenvolvido no âmbito do Laboratório Filosofias do Tempo do Agora (Lafita/UFRJ/CNPq), www.tempodogora.org. Coordenado pela professora Carla Rodrigues, o Lafita tem como integrante o pesquisador Gabriel Henrique Lisboa-Ponciano, doutor em Filosofia (UFRJ).

o senhor² possa se apropriar dos objetos produzidos pelo trabalho do escravo. Para a operação de substituição funcionar, o corpo do senhor também não pode existir enquanto tal.

Vamos ao Hegel de Butler por acreditar que sua leitura nos sirva para discutir algumas características do trabalho doméstico realizado por mulheres no contexto brasileiro. Personagem específica na formação social brasileira, as mulheres empregadas domésticas somam 97% dos 6,3 milhões de trabalhadores nesta categoria contabilizados pelo IBGE em 2019, sendo que 70% dessas trabalhadoras são mulheres negras (PINHEIRO; LIRA; REZENDE; FONTOURA, 2019, p. 12). A literatura sobre as características raciais, sociais e econômicas deste debate é vasta³ e exige um tipo de habilidade específica que não dominamos. Nossa intenção é primeiro descrever o modo de subtração dos corpos descrito por Butler a partir de Hegel para depois fazer uma analogia entre esse mecanismo e a subtração dos corpos das mulheres na esfera doméstica – “patroa” e “empregada” –, propondo que, assim como o corpo do escravo precisa desaparecer para que o senhor possa apropriar-se do objeto produzido por ele, o corpo da empregada doméstica precisa desaparecer como substituta da dona de casa.

Ainda seguindo o Hegel da Butler muito de perto, haveria um segundo desaparecimento, o do corpo do senhor que foi substituído pelo corpo do escravo, substituição que o senhor precisa poder esquecer para usufruir do trabalho do escravo. No espaço da casa, há algo nesta operação de substituição que produz o desaparecimento do corpo de duas mulheres: o corpo da dona da casa desaparece por não estar implicado na produção e gestão da sua própria casa; o corpo da doméstica desaparece por estar, sem poder estar, implicado na realização de uma atividade que precisa ser realizada pela “patroa”, mas não é. Dois corpos são duplicados e apagados, produzindo algo de sintomático para ambas as mulheres – o que estamos chamando de corpo infeliz, analogia à consciência infeliz descrita por Hegel. Começamos por ele, então, se é que já não começamos.

A CONSCIÊNCIA INFELIZ: BUTLER LENDO HEGEL

² Estamos mantendo senhor e escravo no masculino, sem generificar, seguindo o argumento de Butler de que “[...] devemos deixar que o escravo ocupe o lugar da presumível masculinidade [...]” (BUTLER, 2017, p. 46). Na segunda parte do artigo, quando formos nos referir à relação entre a dona de casa e a empregada doméstica, estamos querendo nos referindo especificamente a uma relação entre duas mulheres.

³ Alguns exemplos em Vieceli (2017); Gonzalez (2017); Pinheiro (2019); IPEA (2012); Mori et al. (2011).

Desde sua tese de doutorado, *Subjects of desire*, Hegel comparece como referência filosófica fundamental no pensamento de Butler (RODRIGUES, 2019). Consideramos necessário contextualizar de que Hegel estamos falando: da recepção francesa de Hegel a partir dos anos 1930 na França, que tem como marco traduções de comentadores, desde a publicação, por Alexandre Koyré, de *Hegel em Iena*, em 1931, até a tradução de *Fenomenologia do espírito* por Alexandre Kojève. A filósofa percorre o campo aberto pela leitura de Kojève, tomando, como ele havia feito, o capítulo IV, “Dominação e escravidão”, como central na *Fenomenologia*, capítulo considerado por ambos como uma antropologia hegeliana. Com frequência, a *Fenomenologia do espírito*, publicada em 1807, é comparada a um romance de formação, em que o processo de elaboração das proposições hegelianas vai se dando diante do/a leitor/a. Esse processo, por ser pensado como um romance de formação, almeja operar algum tipo de transformação naquele que lê. As aventuras da consciência estão na história da filosofia como marco do surgimento de um sujeito desejante. Neste percurso da consciência está a seção “A consciência infeliz” [*unglückliche Bewußtsein*], sobre a qual Butler se debruça em “Apego obstinado, sujeição corporal – relendo Hegel sobre a consciência infeliz”, primeiro capítulo de *A vida psíquica do poder* (BUTLER, 2017).

É deste texto que vamos nos valer, não sem antes explicitar que estamos apresentando a leitura que Butler faz de Hegel, ou o que em Filosofia chamamos – em tom pejorativo, é verdade – de “Hegel de segunda mão”. Nesse caso, no entanto, é parte necessária do nosso percurso apresentar o Hegel da Butler, já que o ponto de partida do artigo é a interpretação oferecida por ela para o “[...] paradoxo da sujeição corporal [...]” (BUTLER, 2017, p. 42), localizado na passagem da seção “Dominação e escravidão” para a seção “A consciência infeliz”.

Butler está interessada em pensar no processo que faz com que o corpo se submeta à consciência, trazendo para o sujeito a internalização da submissão, que se dará da consciência em relação ao corpo.⁴ Já o nosso interesse na análise feita por ela começa pela indicação de

⁴ Acreditamos poder afirmar que o objetivo de Butler no capítulo “Apego obstinado, sujeição corporal: relendo Hegel sobre a consciência infeliz” é discutir outra questão, diferente da que estamos apresentando aqui. A intenção da filósofa, na análise da passagem da servidão para a consciência infeliz, é pensar o que acontece quando o escravo se torna senhor de si mesmo e de seu próprio corpo, exigindo aí a cisão da psique em duas partes: uma que comanda, a outra que obedece, fazendo com o que o corpo permaneça, nesta divisão, separado da consciência, assumindo uma forma que a consciência precisa continuar renegando para ter a liberdade de exercer o domínio sobre o próprio corpo. A consciência é infeliz no sentido de ser a que submete a si mesma, problema que Butler vai articular ao assujeitamento em Foucault, aos imperativos morais percebidos por Freud em “O mal estar da cultura” (FREUD, 2020). Gostaríamos de registrar o insistente interesse do pesquisador

que os corpos quase não são objetos de análise filosófica na *Fenomenologia*. Os corpos são tomados por Hegel apenas como “invólucro” para a consciência. No entanto, observa a autora, na seção sobre a consciência infeliz, senhor e escravo já aparecem em diferentes posições no que diz respeito à vida corporal:

Em certo sentido, o senhor se coloca como um descorporalizado desejo de autorreflexão, que não só exige a subordinação do escravo em sua condição de corpo instrumental, como também exige, de fato, que o escravo seja o corpo do senhor, mas de modo tal que o senhor esqueça ou renegue sua própria atividade na produção do escravo. (BUTLER, 2017, p. 43)

Este esquecimento só acontece a partir do que ela chama de “truque”, ou seja, algo que se dá a partir de uma artimanha cujo objetivo é ocultar aquilo mesmo que aconteceu. Qual é o truque? “Seja meu corpo para mim, mas não me deixe saber que este corpo em que você está é o meu”, explica Butler (2017, p. 44), propondo compreender como este “esquecimento” é parte intrínseca e implícita do contrato de substituição corporal.

Neste sentido, o senhor contratou o escravo como sub-rogado ou substituto. O escravo, portanto, pertence ao senhor, mas com um tipo de pertença que não pode ser reconhecida, pois reconhecê-la implicaria reconhecer a substituição e, por conseguinte, expor o senhor como o corpo que evidentemente ele não quer ser. Desse modo, o escravo trabalha como substituto a serviço da renegação; é apenas mediante o arremedo e o encobrimento do caráter mimético do trabalho que o escravo parecer ser ativo e autônomo. (BUTLER, 2017, p. 45)

Aqui, Butler articula o problema do encobrimento da operação de substituição dos corpos com o problema do objeto que resulta do trabalho do escravo. Quando o senhor contrata o escravo como substituto, a quem pertence o trabalho realizado pelo corpo do escravo? Na medida em que o senhor determinou ser o escravo aquele que “ocupa seu corpo para si”, o objeto resultante desta atividade contém “um conjunto visível e legível de marcas” (BUTLER, 2017, p. 44) do trabalho do escravo, o que faz com que este trabalho *pareça* pertencer ao escravo, embora pertença ao senhor. Butler quer, com isso, propor que o objeto do trabalho do escravo participa deste truque do esquecimento, visto que este objeto precisa encobrir a atividade do escravo como “dissimulação” (BUTLER, 2017, p. 45). É preciso então que o senhor usufrua do objeto do trabalho do escravo sem poder saber das marcas do escravo neste objeto – vê-las desmontaria a artimanha do esquecimento – mas também sem poder saber sobre a ausência das suas próprias marcas.

Rafael Cavalheiro na leitura desse capítulo de *Vida psíquica do poder* em que estamos nos debruçando, modo de entrelaçar as pesquisas realizadas no Lafita.

Butler passa então a discutir o que ela chama de “propriedade controversa”: se há no objeto a marca do escravo, o objeto parece pertencer a ele, de tal modo que o escravo assinaria em nome do senhor, como sub-rogado. Mas essa assinatura, observa a autora, não firma ao escravo a posse do objeto, bem ao contrário, torna-se signo e lugar de uma duplicação da propriedade, preparando, assim, uma cena de disputa. Esta cena nos interessa para discutir como se dá esta disputa no espaço doméstico, onde a assinatura do trabalho de gestão da casa ou desaparecerá ou aparecerá em disputa entre as mulheres.

Isso porque, ainda seguindo a leitura de Butler muito de perto, o objeto que está marcado pelo trabalho do escravo reflete – refletir aqui no sentido de devolver a ele sua própria imagem, como no espelho – sua possibilidade de deixar marca naquilo que produz com seu trabalho, numa “[...] assinatura que é irredutivelmente sua [...]” (BUTLER, 2017, p. 46). Mas se esta assinatura “própria” se apaga quando o escravo entrega o objeto ao senhor, Butler propõe compreender o trabalho do escravo como marca que “[...] regularmente se desmarca, um ato de assinatura que se expõe se apagando a partir do momento que circula [...]” (BUTLER, 2017, p. 46). Na circulação, o objeto é marcado pela expropriação. Gostaríamos de ressaltar o caráter desse apagamento como o próprio fundamento do contrato entre senhor e escravo, considerando que esse esquecimento não será necessariamente possível quando essa relação entre o senhor e o escravo for entre “dona de casa” e “doméstica”:

Desde o início, é claro, o escravo trabalha para outro, sob o nome ou o signo de algum outro, e com isso marca o objeto com sua própria assinatura sob uma série de condições em que a assinatura já está sempre apagada, sobrescrita, expropriada, ressignificada. (BUTLER, 2017, p. 46)

Mas se essa assinatura já está desde o início passível de apagamento, então, argumenta Butler, o escravo só pode reconhecer a si mesmo no trabalho na perda da assinatura. Ou seja, é na expropriação do objeto de seu trabalho que está também o reconhecimento pelo trabalho realizado. Essa expropriação está presente na experiência que o senhor tem do objeto, já que a condição de possibilidade de reconhecer o objeto como próprio está na já mencionada operação de duplo apagamento: primeiro, o senhor precisa apagar a ausência do seu corpo na produção do objeto; depois, apagar a marca do corpo do escravo no objeto produzido. Interessa a Butler – e nos interessará mais adiante – pensar que essas duas posições não são

opostas por experimentarem, cada uma a seu modo, a perda do objeto e, conseqüentemente, “[...] uma transitoriedade pavorosa [...]” (BUTLER, 2017, p. 47).

Afinal, dar forma a um objeto por meio do trabalho é, seguindo a concepção hegeliana, fornecer existência ao objeto, de modo a superar a transitoriedade contida na atividade de mero consumo do objeto. No entanto, se o senhor não produz e não se implica na realização dos objetos, só os consome, o que resta a ele experimentar no objeto é a transitoriedade; se o escravo produz, mas é expropriado do que produziu, também resta experimenta apenas a transitoriedade. Nosso interesse no problema da dupla expropriação do objeto – pelo senhor e pelo escravo – diz respeito a pensar no funcionamento desses mecanismos de apagamento de assinatura e de relação de transitoriedade com os objetos produzidos pelo trabalho doméstico voltado, em grande medida, para a reprodução da vida.

Importa-nos também a articulação entre a transitoriedade do objeto e o caráter transitório do corpo de quem o produz, como descreve Butler (2017, p. 49): “O corpo trabalhador que agora sabe ter dado forma ao objeto também sabe que é *transitório*. Além de negar as coisas (no sentido de transformá-las pelo trabalho) e de ser uma atividade negadora, o escravo está sujeito a uma negação plena e final na morte.” O modo de evitar a morte do corpo, argumenta Butler, é encontrar um modo de vida em que o corpo morre sem cessar. Dito de outra maneira, é trabalhar sendo expropriado do próprio trabalho, necessariamente se despojando da propriedade do seu próprio corpo, tão transitório quanto os objetos que produz. Corpos expostos à morte sem cessar são corpos fantasmáticos, corpos que vivem uma dívida impagável (SILVA, 2019), para usar a expressão que dá título ao trabalho da antropóloga Denise Ferreira da Silva⁵, corpos que carregam a marca espectral da violência colonial fundadora disso que hoje chamamos “Brasil”.⁶

O CORPO INFELIZ DAS MULHERES

Pode um corpo ser infeliz? A infelicidade é um atributo corporal de um corpo exposto à morte sem cessar? O termo alemão para infelicidade é *unglücklich*, sendo *un* o prefixo

⁵ Agradecemos a Tássia Áquila pela indicação do trabalho da antropóloga Denise Ferreira da Silva. Para mais sobre a noção de dívida impagável, permitimo-nos referir à conferência “Luto, precariedade e interdependência em Judith Butler”, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ujq3sRWz5ZA&t=3272>.

⁶ “No exercício diário da colonialidade do poder, que tomo aqui como a forma mais opressiva de dominação do Estado-nação, o objetivo é apagar os vestígios dos colonizados, que sobrevivem em uma *hauntologia*, como um fantasma de si mesmos.” (RODRIGUES, 2020, p. 156).

negativo, como o nosso *in*; *glücklich* o adjetivo, feliz; e *Glück* o substantivo, felicidade. Felicidade, além de ser estado de satisfação ou contentamento, é também sinônimo de êxito. Um bom exemplo está na teoria dos atos de fala de J. Austin, em que ele propõe atos performativos felizes são aqueles que realizam o que pretendem, ou seja, obtém êxito (AUSTIN, 1990). Um corpo infeliz pode ser compreendido como um corpo que fracassa, repetidamente fracassa nisso que Butler chamou de “[...] um corpo que morre sem cessar [...]” (BUTLER, 2017, p. 50). Se entendermos felicidade/infelicidade nesta chave, talvez seja possível então sustentar a analogia do título deste artigo com o da seção da *Fenomenologia do espírito*, “A consciência infeliz”. Indagamos, a partir do caráter infeliz da consciência, se há a possibilidade de localizar essa infelicidade também no corpo. Para isso, a partir deste ponto, este artigo se arrisca numa tentativa de, seguindo o mesmo percurso da primeira parte do texto, descrever a relação entre “patroa” e “empregada” nos mesmos termos da relação entre o senhor e o escravo.

A dona de casa, aquela que contrata os serviços da empregada doméstica, ocupa o lugar do senhor na cena hegeliana descrita por Butler, ou seja, como um desejo descorporalizado, reivindicando da empregada doméstica sua subordinação como corpo instrumental. Há, nesta relação, a exigência de que a empregada seja o corpo da dona de casa, mas a empregada precisa repetir a operação do escravo na relação com o senhor e operar de tal modo que a dona de casa possa “esquecer ou renegar” sua própria atividade na produção da empregada. Para isso, é preciso que as mulheres estejam autorizadas ao esquecimento que, como vimos, funda o contrato entre o senhor e o escravo, o que não necessariamente se confirmará.

Aparece então o truque necessário para sustentar esse esquecimento tal qual percebido por Butler: uma mulher pede a outra mulher “seja meu corpo para mim, mas não me deixe saber que este corpo em que você está é o meu”. Aqui, passamos a discutir o que resulta do trabalho dessa empregada e como seu corpo está implicado no espaço doméstico. Nossa intenção principal é tentar pensar o que acontece na peculiaridade desta relação entre duas mulheres cujos corpos se duplicam e se apagam mutuamente. Dois corpos femininos dividem o mesmo lugar, a casa; as mesmas funções, o trabalho doméstico na sua lida cotidiana com a organização do espaço; a gestão da rotina da família e da alimentação, o que pode ocorrer mesmo em situações em que a dona da casa não “trabalhe fora”, como se diz na linguagem usada pelas empregadas domésticas para se referir ao emprego de suas “patroas”, marcando aí

o fato de que elas trabalham “dentro de casa”, embora o local de trabalho não seja a própria casa que, no entanto, deve ser cuidada como própria.

Seguindo o mesmo percurso da primeira parte, analisamos agora o objeto que resulta do trabalho da empregada doméstica. Quando a dona de casa contrata a doméstica como substituta, cabe repetir a pergunta: a quem pertence o trabalho realizado pelo corpo da empregada? Ora, mantendo o esquema hegeliano, a dona de casa determinou ser a empregada doméstica aquela que “ocupa seu corpo para si”, o que faz com que a atividade da empregada tenha, numa analogia à atividade do escravo, “um conjunto visível e legível de marcas”, fazendo com o que o trabalho pareça pertencer à empregada, embora pertença à dona de casa. À dona de casa cabe usufruir do objeto do trabalho da empregada sem ver as marcas dela neste trabalho, mas também sem poder saber sobre a ausência de suas próprias marcas.

Produz-se, assim, um modo de vida em que a empregada doméstica cuida de uma família “como se fosse sua”, e a dona de casa, ao apagar o objeto do trabalho da empregada, cuida da família “como se não fosse sua”, na medida em que não é o seu trabalho que está implicado na gestão, organização e manutenção do espaço doméstico e, portanto, não é o seu corpo que está implicado no trabalho de cuidar da própria família, explicitando assim o que Butler chamou de “propriedade controversa”.

Para melhor desenvolvimento desta hipótese, analisaremos uma formação familiar hipotética e paradigmática.⁷ Uma família heteronormativa, urbana, escolarizada, composta por marido, mulher e filhos/as, em que os dois cônjuges estão no mercado de trabalho e cujas remunerações sustentam a casa em partes mais ou menos iguais (sempre é preciso levar em conta discrepâncias salariais entre homens e mulheres). A dona da casa está deslocada de suas funções de trabalho doméstico para prover melhor condições econômicas ao conjunto da família (seria bom evitar valorar aspectos como escolha individual, carreira, desejo de realização profissional, emancipação etc.). Esta mulher passa a depender de uma duplicação de seu corpo e de sua substituição pela empregada doméstica que, seguindo as estatísticas, é provavelmente uma mulher negra, a quem caberá ocupar o lugar da dona da casa. Como já

⁷ O filósofo Giorgio Agamben (2019) explica sua concepção de paradigma como método, que tem como uma das características ser uma forma de conhecimento analógica e permitir produzir planos de clivagem que permitem tornar legíveis um arquivo cronológico em si inerte. Essa clivagem funciona como um tipo de corte com o qual nos permitimos olhar para a relação entre a patroa e a empregada doméstica como paradigma das relações de dominação e poder na formação social brasileira, sem precisar com isso torná-las universais.

vimos, para que esse esquema funcione, é preciso um “truque”, em que o corpo substituído esquece sua substituição e o corpo que substitui esquece estar substituindo.

Lembramos que esse duplo esquecimento – ou denegação, se quisermos falar como Freud – está desde o início estabelecido no contrato entre o senhor e o escravo. Se, pela via do esquecimento, essas duas mulheres são expropriadas da posse do objeto do trabalho, a assinatura desse trabalho ou desaparece ou aparece em disputa. Seria desnecessário tentar descrever os inúmeros problemas possíveis na disputa entre duas mulheres na organização de uma casa e de uma família, a começar pelo sintagma “dona de casa”, referência às mulheres incumbidas de cuidar de uma casa e da família que ali habita. Reproduzir a vida está longe de ser uma atividade apenas braçal. Bem ao contrário, envolve a transmissão de valores e princípios implicados na escolha da alimentação, do modo de ocupação do espaço comum e mesmo a hierarquização e generificação das tarefas.

Seguindo a descrição do caso paradigmático, cabe pensar como se daria o apagamento da assinatura desse trabalho da empregada doméstica. Para isso, seria preciso nos perguntarmos sobre qual é o objeto produzido pelo trabalho doméstico cotidiano: alimentação, arrumação do espaço, limpeza do ambiente e lavagem das roupas são algumas das tarefas comuns atribuídas à empregada, encarregada daquilo que a filósofa Silvia Federici (2019) chama de “trabalho reprodutivo”, segundo ela, ignorado no verdadeiro alcance da exploração capitalista:

A análise do capitalismo feita por Marx foi prejudicada por sua incapacidade de conceber o trabalho produtor de valor de outra forma que não seja a de produção de mercadorias, e sua consequente cegueira quanto à importância do trabalho reprodutivo não remunerado realizado por mulheres no processo de acumulação primitiva (FEDERICI, 2019, p. 195).

A cegueira em relação ao trabalho reprodutivo não remunerado permanece ativa no que diz respeito ao trabalho reprodutivo, mesmo que remunerado, de uma doméstica. Cegueira, esquecimento e apagamento que, também se valendo da leitura de Hegel, Hourya Bentouhami (2017) nomeia de “corps-doublure” – cuja tradução poderia ser “corpo-duplicado” ou “corpo-substituto”. Bentouhami se vale do esquema hegeliano de dominação/escravidão, implicado nesta operação de substituição de um corpo pelo outro, e escreve: “Isso que chamamos de ‘corps-doublures’, quer dizer corpos cuja existência é legitimada por meio da obrigação de endossar [no original, *endosser*, o que também poderia ser traduzido por assinar ou sub-rogar], como um corpo duplo, um ser que seria mais digno do

que ele, pelo qual esse corpo é responsável por manter” (BENTOUHAMI, 2017, p. 113).⁸ Nesta passagem, a autora está se referindo à operação de duplicação como equivalente a uma operação de legitimação, em que o corpo que substitui extrai a legitimidade de sua existência do corpo substituído, esse sim corpo com valor. Se esse esquema parece de fácil compreensão na relação entre o senhor e o escravo, torna-se um pouco mais complexo na relação entre duas mulheres, porque supõe que o corpo da mulher-branca-dona-de-casa, a ser substituído pelo corpo da mulher-negra-empregada-doméstica, já tem existência legitimada.

Neste ponto, acreditamos ser útil retomar uma das muitas tensões entre feminismos brancos e feminismos negros na segunda onda feminista no Brasil. Uma das acusações das mulheres negras era de que as mulheres brancas reproduziam, em relação a elas, o mesmo esquema de opressão ao qual eram submetidas pelos homens. De fato, se tomarmos os cuidados com a casa como o objeto do trabalho da empregada, poderíamos perguntar que corpos estão permitidos de existir ali, e pensar que a mulher-branca-dona-de-casa não tem direito ao mesmo não querer saber do seu próprio apagamento, de sua expropriação em relação ao trabalho pelo qual será sempre responsabilizada, mesmo sem tê-lo realizado, podemos supor que os dois corpos estabelecem no mesmo espaço uma disputa permanente. Estão aqui dois corpos infelizes.

CORPO, ABJEÇÃO E INUMANO: À GUIA DE CONCLUSÃO

O corpo, que aparece em *Problemas de gênero* como discursivo – tendo, supostamente, sua materialidade negada – será não apenas tema principal do livro seguinte, *Corpos que importam*, como, no nosso argumento, é o elemento que permanece na sua obra e faz a articulação entre uma das críticas contidas em *Problemas de gênero*, qual seja, a do centramento no corpo da mulher como marcado pela discriminação, e o problema da desumanização de vidas não enlutáveis, cujos corpos são lançados à pura experiência de vulnerabilidade e precariedade. Foi a partir de uma passagem de *Corpos que importam* que entendemos que a leitura de Hegel era incontornável:

o que é racional desmaterializa os corpos que não podem apropriadamente representar a razão ou suas réplicas e, ainda assim, é uma figura em crise, pois esse corpo da razão é a própria desmaterialização fantasmática da masculinidade, que requer que mulheres e escravos, crianças e animais sejam o corpo e desempenhem

⁸ Agradecemos a Allyson Peres a indicação da leitura do trabalho de Hourya Bentouhami.

as funções corporais que os homens não realizarão (BUTLER, 2019, p. 80-81 [1993, p. 48-49]).

Tentamos propor aqui pensar que, numa situação muito particular, mulheres donas de casa que podem dispor de serviços de empregadas domésticas para substituí-las experimentam, pelo menos em parte, essa desmaterialização fantasmática da masculinidade. Não estão, no entanto, autorizadas a isso, já que ser mulher é ter um corpo e não poder esquecer disso, de tal forma que esse esquecimento a quem senhor e escravo têm direito no contrato de substituição, não está dado quando o contrato é estabelecido entre duas mulheres. A infelicidade se instala em ambas, já que a elas o contrato só pode oferecer “uma transitoriedade pavorosa”, vivendo uma vida em que o corpo morre sem cessar. O corpo da empregada, na maioria dos casos negra, já entra na cena do contrato como um corpo sem as marcas tidas como femininas.

Aqui, poderíamos puxar um longo fio com bell hooks e a pergunta “eu não sou uma mulher?”, cujo livro, em 1982, é um dos marcos da emergência do tema da interseccionalidade dentro dos feminismos, em particular nos feminismos negros (hooks, 2019). O corpo animalizado da mulher negra vive exposto à morte e sua infelicidade está em trabalhar como a pessoa que lida com o lixo de quem pode não querer saber do seu próprio resto. Faltaria então perguntar como se produz a infelicidade do corpo da mulher branca?⁹ Em casa, diante da empregada doméstica, ela está autorizada a encarnar a “desmaterialização fantasmática da masculinidade”, ainda que estes dois corpos estejam sempre em disputa. No espaço público, seu corpo volta a ser aquele que desempenha “as funções corporais que os homens não realizarão.” A “dona de casa” vai ao mercado de trabalho, mas lá retorna ao lugar de submissão que teria, supostamente, deixado para trás ao ter um corpo-duplicado que se divide em duas funções: o trabalho de reprodução da vida que seria feito pela mulher branca e

⁹ No pensamento descolonial encontramos, na construção do conceito de colonialidade do poder, de Anibal Quijano, como opera a distinção entre humano e não humano na modernidade colonial. María Lugones (2014) trabalhará, a partir daí, com as distinções hierárquicas entre homens e mulheres, chamando a atenção para o fato de que há uma dupla hierarquia: a primeira, entre os civilizados (homens e mulheres) e os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as. No entanto, nos interessa observar aqui, seguindo Lugones, que “[...] o homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. A mulher europeia burguesa não era entendida como seu complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês.” (LUGONES, 2014, p. 936). Para nosso argumento, significa reforçar a percepção de que a mulher branca, a “patroa”, não tem direito ao esquecimento.

a lida com o lixo, aqui entendido como todo dispêndio incluído em atividades de limpeza que lidam com os restos.

A pergunta “quem tira seu lixo?” é recorrente no ativismo das feministas negras, sobretudo a geração jovem que ingressa na universidade e/ou em outros espaços públicos da vida social e começa a interromper a longa herança colonial e escravocrata em que bisavós, avós e mães passaram de escravas a empregadas domésticas. A pergunta é, para a jovem militante negra, a marca de quem pode ou não pode saber do seu resto. Lixo será, para nós, uma figura do abjeto, daquilo que resta de não integrável ao corpo. A abjeção é tema dos primeiros livros de Butler, principalmente *Problemas de gênero* e *Corpos que importam*, um modo de pensar que são tornados abjetos os corpos não integráveis, não inteligíveis na vida social. Inspirada na psicanálise de Julia Kristeva (1980), para quem abjeto é o “eu”, não se identifica nem como sujeito nem como objeto, tornando-se repugnante inclusive para si mesmo, Butler pensa o abjeto como marcador dos corpos não reconhecidos nem como matéria (ou objeto) nem como ontológicos (ou sujeitos), reforçando assim seu lugar de abjeção.

Gostaríamos de argumentar que isso que é nomeado de abjeto no início da obra de Butler vai sendo renomeado, de tal modo que a categoria de abjeto é substituída da categoria de inumano, em torno da qual ela desenvolverá uma filosofia crítica às formas como a racionalidade neoliberal expulsa certos corpos do campo da inteligibilidade (e da legitimidade, se quisermos articular com a passagem de Bentouhami aqui mencionada). Citaremos a seguir o que consideramos ser um bom exemplo de como Butler faz operar a categoria de inumano na sua filosofia política:

O próprio fato de que posso perguntar quais humanos são reconhecidos como humanos e quais não são significa que existe um campo distinto do humano que permanece irreconhecível, de acordo com as normas dominantes, mas que é obviamente reconhecível dentro do campo epistêmico aberto pelas formas contra-hegemônicas de conhecimento. Por outro lado, essa é uma contradição clara: um grupo de humanos é reconhecido como humano e outro grupo de humanos, que são humanos, não é reconhecido como humano (BUTLER, 2018, p. 43).

A contradição a que Butler se refere está ligada à violência colonial, cuja fundamento é a separação entre humanos que podem ser humanos e humanos que não podem ser não-humanos, tal como podemos encontrar descrito por Achille Mbembe (2016, p. 131): “No contexto da colonização, figura-se a natureza humana do escravo como uma sombra

personificada. De fato, a condição de escravo resulta de uma tripla perda: perda de um ‘lar’, perda de direitos sobre seu corpo e perda de estatuto político”, escreve ele. O aspecto fantasmático dessas três perdas faz com que Mbembe descreva a vida de um escravo como morte em vida, expressão a que posso articular com a morte sem cessar, em Butler, ou a existência fantasmática de uma dívida impagável. “Dado que a vida do escravo é como uma ‘coisa’ possuída por outra pessoa, sua existência é a figura perfeita de uma sombra personificada”, argumenta Mbembe (2016, p. 132). Por este caminho, o filósofo propôs a noção de necropolítica ou de necropoder, explicação para as diversas maneiras de criação de “mundos de morte”, conferindo o estatuto de “mortos-vivos” a vastas quantidades de população.

Fantasmas, mortos-vivos, sombra personificada, corpos-duplicados, corpos expostos à morte sem cessar: a condição da vida negra objetificada como “coisa”, mesmo que já não seja mais o escravo possuído por outra pessoa, é análoga a de um objeto pelo qual se paga, produzindo aí a “dívida impagável” a que já nos referimos. Na especificidade da relação entre a mulher-dona-de-casa-da-branca e a mulher-negra-empregada-doméstica, argumentamos que a dívida impagável cobra seu preço dos dois corpos. Uma mulher não pode objetificar a outra sem sentir pesar sobre si a infelicidade de se tornar, ela também, um objeto, fazendo com que ela reflita em si o lugar objetal/abjetal que projeta na outra mulher.

Como vimos na referência à Federici, uma das especificidades do trabalho doméstico é ser um trabalho de “reprodução da vida”, ou seja, de manutenção de corpos aptos ao trabalho. Deste modo, podemos propor ainda que há mais um componente de alienação de si na relação entre patroa-empregada: o fato de que o trabalho doméstico não transforma nem domina o mundo natural, fazendo com que, seja como dona de casa, seja como empregada doméstica, nenhuma das mulheres implicadas neste esquema de substituição de corpos que desenvolvemos até aqui obtém para si valor do trabalho que realiza.

Por fim, nos arriscamos a propor que o modo de concepção de trabalho em Hegel, e sobre o qual Butler reflete, estaria diretamente relacionado ao projeto colonizador, em que o desejo deve, em última instância, se expressar por meio do trabalho, compreendido como “[...] transformação do mundo natural em reflexos da atividade humana [...]” (BUTLER, 1999, p. 57). É no desenrolar da contradição – que se dá na relação de uma consciência que deseja, mas que não trabalha, com uma consciência que trabalha, mas não pode se ver nos frutos desse trabalho e, tampouco, gozar deles – que irão se desenvolver as consciência

arroladas no processo desenhado por Hegel no capítulo IV da *Fenomenologia*. Esse desenrolar e suas peripécias¹⁰, a partir da leitura inaugurada por Kojève, são o que constituem o motor da História, da qual mulheres estariam excluídas.

Encontramos aqui um dos traços da proximidade entre Butler e Kojève na leitura de Hegel, em quem Kojève buscou “[...] uma teoria mais fundamental de ação, trabalho e progresso histórico do que havia encontrado em Marx [...]” (BUTLER, 1999, p. 63). Progresso histórico entendido como fundamentação da empresa colonial europeia em direção à dominação e escravidão, cujo projeto foi fazer com que o desejo do senhor se realizasse através do trabalho do escravo sobre as coisas naturais, refletindo “[...] em seu próprio eu sua brutal capacidade de transformar o mundo [...]” (BUTLER, 1999, p. 56). Às mulheres, restaria a lida cotidiana com o trabalho alienado, donde sua exclusão do âmbito da cultura, do simbólico e, sobretudo, do campo do desejo. Esse processo tem exigido, como buscamos apontar aqui, a permanente produção de corpos bestializados e confinados ao campo das coisas naturais, vidas brutalmente postas a serviço não da mera transformação do mundo, mas de sua dominação. Dominação essa que, por sua vez, tem como objetivo garantir que (só) o senhor possa gozar dos frutos do trabalho realizado pelo corpo do escravo.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum** – sobre o método. Trad. de Andrea Santurbano e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

AUSTIN, J. **Quando Dizer é Fazer**. Trad. Danilo Marcondes. Porto Alegre: Editora Artes Médicas, 1990.

BENTOUHAMI, Hourya. Notes pour un féminisme marron. Du corps-doublure au corps propre, **Comment S’en Sortir?**, n. 5, p. 108-125, hiver 2017.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder**: teorias da sujeição. Trad. de Rogerio Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BUTLER, Judith. **Corpos que importam**. Trad. de Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli. Rev. técnica Daniel Yago Françoli, Carla Rodrigues e Pedro Taam. São Paulo: N-1 Edições, 2020.

¹⁰ Para Butler, na leitura de Kojève, a *Fenomenologia* terminaria neste ponto, a partir do qual não haveria mais superação, surgindo então uma nova possibilidade: a das reviravoltas. O escravo pode “inverter” a situação e torna-se senhor daquele que antes o escravizava.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Trad. de Renato Aguiar. Rev. técnica Joel Birmann. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. **Subjects of desire**: Hegelian reflections in twenty-century France. 2nd ed. New York: Columbia University Press, 1999.

FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução**: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. Trad. de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019.

FERREIRA da SILVA, Denise. **A Dívida Impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

FREUD, Sigmund. **O mal estar na cultura e outros escritos**. Trad. de Maria Rita Salzano Moraes. Coleção Obras Incompletas. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In: RODRIGUES, Carla; RAMOS, Tânia; BORGES, Luciana (Org.). **Problemas de Gênero**. Rio de Janeiro: Funarte. (Coleção Ensaaios brasileiros contemporâneos), 2017. p. 399-416.

HOOKS, bell. **E eu não sou uma mulher?**. Trad. de Libanio Bhuvi. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

IPEA – INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. **Trabalho para o mercado e trabalho para casa: persistentes desigualdades de gênero**. Brasília: Ipea, 2012.

KOJÈVE, Alexandre. **Introduction à la lecture de Hegel**. Paris: Gallimard, 1947. [Introdução à leitura de Hegel. Trad. de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto/Eduerj, 2002].

KOYRÉ, Alexandre. Hegel em Iena. In: KOYRÉ, Alexandre. **Estudos de história do pensamento filosófico**. Trad. de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense, 2011. p. 120-135

KRISTEVA, Julia. **Pouvoirs de l'horreur**: essai sur l'abjection. Paris: Seuil, 1980.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set.-dez. 2014.

MBEMBE, Achille. “Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte”. Trad. de Renata Santini. **Arte & Ensaios**. Revista do PPGAV/EBA/UFRJ, n. 32, p. 123-151, dez. 2016.

MORI, Natalia et al. (Orgs.). **Tensões e experiências**: um retrato das trabalhadoras domésticas de Brasília e Salvador. Brasília: Centro Feminista de Estudos e Assessoria, 2011.

PINHEIRO, Luana; LIRA, Fernanda; REZENDE, Marcela; FONTOURA, Natália. Os desafios do passado no trabalho doméstico do século XXI: reflexões para o caso brasileiro a

partir dos dados da PNAD contínua. **Texto Para Discussão**. IPEA. Brasília: Rio de Janeiro: Ipea, 2019.

PINHEIRO, Luana. **O trabalho nosso de cada dia**: determinantes do trabalho doméstico de homens e mulheres no Brasil. 2018. 314f. Tese (Doutorado) – Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

RODRIGUES, Carla. Para além do gênero: anotações sobre a recepção da obra de Butler no Brasil. **Em construção da UERJ**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 5, p. 59-72, 2019.

RODRIGUES, Carla. “Writing Around Ghosts”. Trad. de Thaís Bakker. *In*: RODRIGUES, Carla; HADDOCK-LOBO, Rafael; MORAES, Marcelo. **Specters of Colonialidade**: A Forum on Jacques Derrida’s *Specters of Marx* after 25 Years, Part V. *Contexto int.* v. 42 n. 1 Rio de Janeiro Jan./Apr. 2020 Epub July 17, 2020.

VIECELI, Cristina P.; et alli. **Emprego doméstico no Brasil**: raízes históricas, trajetórias e regulamentação. São Paulo: LTR, 2017.

“TODOS SÃO CAPAZES DE CONTRAIR E TRANSMITIR O VÍRUS”: DISCURSO E CORPO NA PANDEMIA

Bruno Deusdará

Doutor em Psicologia Social
Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro
Brasil

RESUMO: O objetivo do artigo é investigar a constituição de sentidos sobre o corpo, no contexto da crise sanitária, econômica e social, ocorrida em 2020. O ponto de partida para o debate em torno dos modos de governar contemporâneos encontra-se ressaltado na importância de conceitos como o de biopolítica (FOUCAULT, 2008, 1988) e de necropolítica (MBEMBE, 2018). Como resultado, observa-se a produção de sentidos em textos midiáticos que se interessa mais pela divulgação das ações promovidas pelos atores institucionais. Com efeito, a ênfase atribuída ao espaço institucional constrói sentidos de ampliação da vulnerabilidade e de predomínio da dimensão econômica em detrimento do debate acerca das estratégias de prevenção à doença e de promoção da saúde.

PALAVRAS-CHAVE: Discurso. Corpo. Pandemia.

ABSTRACT: This article aims to investigate the constitution of meanings about the body, in the context of the sanitary, economic and social crisis that occurred in 2020. The starting point for the debate around contemporary ways of governing is highlighted in the importance of concepts such as biopolitics (FOUCAULT, 2008, 1988) and necropolitics (MBEMBE, 2018). As a result, there is a production of meanings in media texts that are more interested in the dissemination of actions promoted by institutional actors. In fact, the emphasis given to the institutional space builds meanings of increasing vulnerability and the predominance of the economic dimension to the detriment of the debate about strategies for disease prevention and health promotion.

KEYWORDS: Discours. Body. Pandemic.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Qual é o lugar a partir do qual o linguista pode interrogar um fenômeno de proporções ampliadas como esta crise sanitária provocada pelo COVID-19? De que conceitos dispomos que nos autorizem a propor análises dos fenômenos em curso e de seus desdobramentos em diversas esferas da vida social? Que tipo de concepção de linguagem se encontra implicada em uma atuação do linguista mais ativamente interessada em fenômenos sociais como uma crise sanitária com repercussões econômicas, políticas, culturais?

Considero essas questões, entre outras, pontos de partida em torno dos quais temos a possibilidade de ampliar o escopo de fenômenos a serem investigados pelos profissionais da linguagem. Dito de outro modo, os linguistas passariam então não apenas a se interessar por fenômenos linguísticos que se realizam nas interações sociais, na medida em que não se trataria apenas de conferir maior ênfase a um ou outro polo da dicotomia sistema/uso. Entre outras razões, destaco que “[...] não parece ser possível proceder a tal revisão apenas optando por uma das dimensões implicadas na dicotomia sistema/uso, que não passe por um rearranjo radical da própria lógica disciplinar que contribuiu para o seu estabelecimento” (DEUSDARÁ, 2013, p. 213).

Como se pode ver, esse tipo de questão tem dimensão epistemológica potente, especialmente por contribuir com a criação de um espaço de reflexão que assuma o coengendramento do objeto e do sujeito da investigação como um processo central na produção de saberes. Um gesto epistemológico que nos conduz em direção ao projeto arqueológico de “[...] libertar-se de todo um jogo de noções que diversificam, cada uma à sua maneira, o tema da continuidade” (FOUCAULT, 2004, p. 24). Em reflexão a respeito de uma arqueologia filosófica, G. Agamben fornece pistas que parecem indicar tensionamentos relevantes acerca desse coengendramento entre sujeito e objeto, no campo das ciências humanas: “Ele [o ponto de insurgência] nunca é o surgir do fato sem ser também o surgir do próprio sujeito cognoscente: a operação sobre a origem é, ao mesmo tempo, uma operação sobre o sujeito” (AGAMBEN, 2019, p. 128).

Em direção ao contexto de emergência sanitária em curso, questões como as formuladas acima não apenas me parecem atuais, mas também devem ser apresentadas, se desejamos inscrever a atuação do profissional da linguagem no debate contemporâneo. Com efeito, as primeiras informações em torno do novo coronavírus davam conta de se tratar de um vírus de potencial de contágio. Em 30 de janeiro, Organização Mundial da Saúde (OMS) considerou o surto da doença causada pelo novo coronavírus (COVID-19) como uma Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional. Em 11 de março de 2020, a COVID-19 foi declarada como uma pandemia pela OMS.

À primeira vista, profissionais que não estejam diretamente envolvidos nas práticas de promoção à saúde teriam muito pouco a dizer sobre os efeitos mais agudos da crise atual. Não há dúvida quanto à importância da atuação dos trabalhadores da área da saúde e da existência de um Sistema Único de Saúde. No entanto, os desafios que se explicitaram com a emergência

da maior crise sanitária dos últimos cem anos, comparável apenas ao evento da gripe espanhola, ocorrida entre os anos de 1918 e 1920, ampliam as fronteiras do debate, da inscrição dos saberes implicados e da complexidade das relações de poder.

Com a mesma rapidez com que se configuraram as orientações fundamentais de isolamento social e de intensificação das práticas de higiene diária como formas possíveis de prevenção, foram apresentadas as limitações de atendimento dessas orientações que pareciam óbvias. Entre as indicações fornecidas, as restrições do acesso a água potável e a sistemas de esgoto a grande parte dos segmentos mais vulneráveis me parecem as mais expressivas e insistentes. Atentando para a diversidade de signos que emergem e circulam nesse contexto de crise sanitária, cabe à investigação científica acolher a complexidade que se monta diante de nós e afastar profecias excessivamente otimistas quanto às pretensas impossibilidades de permanência dos individualismos, das concorrências e das diferentes formas de atualização dos modos de subjetivação neoliberais.

Em uma publicação intitulada *Sopa de Wuhan*, que circulou em formato digital, pelas redes sociais, pensadores contemporâneos destacados elaboram questões logo nos primeiros lances da difusão do vírus em escala planetária. Das várias potências que se inscrevem em sua circulação, uma delas reside em permitir perscrutar as indecisões, as desconfianças, a movência do pensamento se fazendo. Entre as intervenções presentes no referido material, destaco a seguinte questão, formulada por G. Agamben:

[...] ¿por qué los medios de comunicación y las autoridades se esfuerzan por difundir un clima de pánico, provocando un verdadero estado de excepción, con graves limitaciones de los movimientos y una suspensión del funcionamiento normal de las condiciones de vida y de trabajo en regiones enteras? (AGAMBEN, 2020a, p. 18)

A meu ver, a pergunta pressupõe lidar com sentidos e com o jogo de forças no qual fomos lançados, sem que se possa aderir muito facilmente a uma posição e sem que tal adesão deixe de sustentar um campo problemático em que a estratégia de isolamento, por exemplo, possa ser considerada simultaneamente como uma defesa pela vida e um modo de exercício do poder em larga adesão aos regimes de exceção. Isolar-se dos demais, proteger-se dos perigos, defender-se dos ataques são todos imperativos que se assentam muito bem na lógica do hiperindividualismo contemporâneo.

Em outro artigo, na mesma publicação, o autor destaca: “Aún más tristes que las limitaciones de las libertades implícitas en las disposiciones es, en mi opinión, la degeneración de las relaciones entre los hombres que ellas pueden producir” (AGAMBEN, 2020b, p. 33). O interesse nessa segunda questão aponta menos para o fato do que o destaque conferido a uma das dimensões daquilo que se tem realizado como estratégia de proteção ao contágio pelo vírus e mais aos desdobramentos possíveis a partir dos eventos que se impõem diante de nós como inescapáveis.

Aderir ao isolamento social, ao mesmo tempo, fazer ver nele os modos de vida que se montam significa ressaltar a produção constante de luta pela vida que é preciso fazer acontecer e não apenas observar a imposição de uma certa contenção ao deslocamento. Contenção essa que a todo momento é apontada também como um privilégio – produzindo uma repartição entre os que “podem” exercê-lo e aqueles aos quais a luta pela sobrevivência econômica se impõe a lançar-se no espaço da cidade. Em certo sentido, o que se oferece como alternativa é uma rede de serviços *delivery*, evidenciando a face do modo de funcionamento capitalista, em que as crises – mesmo as que intentam colocar em xeque os valores produtores dos autocentramentos, das concorrências vorazes, dos esvaziamentos das formas coletivas e solidárias – se tornam igualmente pretextos para a ampliação das margens de lucros e intensificação das franjas de precarização e vulnerabilidade. Nelas, às estratégias de isolamento, como direito à vida, oferecem-se rapidamente serviços *delivery*, fazendo emergir uma figuração contemporânea anunciada por Foucault, em *Nascimento da biopolítica*: “O homem do consumo não é um dos termos da troca. O homem do consumo, na medida em que consome, é um produtor. Produz o quê? Pois bem, produz simplesmente sua própria satisfação” (FOUCAULT, 2008, p. 311).

Um evento será submetido à análise, a saber, a aprovação de lei que obriga o uso de proteção individual, no contexto da pandemia. Além do fato de tal lei se dirigir a um tipo de comportamento, certo uso do corpo, tal lei recebeu vetos em vários de seus dispositivos em sua sanção. Esses vetos suscitaram um debate midiático que interessa colocar em análise, discutindo que sentidos sobre corpo e vida ganham consistência nesse material, a partir da perspectiva discursiva que temos praticado.

“MANTER BOCA E NARIZ COBERTOS”: PENSAR O CORPO NA ATUALIDADE PANDÊMICA

O desafio de interrogar os sentidos e as políticas do corpo, assumido neste artigo, nos lança em uma atividade de diálogo com referências filosóficas que possibilitam percorrer linhas de composição dos modos contemporâneos de relação corpo e discurso, considerando especialmente o contexto da pandemia. Proponho a vinculação desta reflexão com as circunstâncias e as forças que a constituem por meio do impasse formulado por Agamben:

Nuestro prójimo ha sido abolido. Es posible, dada la inconsistencia ética de nuestros gobernantes, que estas disposiciones se dicten en quienes las han tomado por el mismo temor que pretenden provocar, pero es difícil no pensar que la situación que crean es exactamente la que los que nos gobiernan han tratado de realizar repetidamente: que las universidades y las escuelas se cierren de una vez por todas y que las lecciones sólo se den en línea, que dejemos de reunirnos y hablar por razones políticas o culturales y sólo intercambiamos mensajes digitales, que en la medida de lo posible las máquinas sustituyan todo contacto —todo contagio— entre los seres humanos (AGAMBEN, 2020b, p. 33)

Habitamos assim o paradoxo na estratégia de isolamento social como ruptura abrupta de qualquer contato e, ao mesmo tempo, como cuidado mútuo. Um modo de atualização do cuidado coletivo se exerce restringindo a própria circulação, evitando que o vírus disponha de um número maior de hospedeiros e possibilitando a redução da curva de contágio. Mesmo que tenha sido contaminado e desenvolvido anticorpos, as incertezas a respeito da imunização e de sua duração me fazem usar ainda equipamentos de proteção individual. Por outro lado, tais cuidados exigem o fechamento imediato dos espaços de convívio comunitário, cujo contato favorece a reflexão e a crítica. Talvez seja mesmo preciso interrogar esse hábito que se adquire, buscando abrir os consensos e substituindo o dizer o óbvio por um estado de incômodo. Percorrer as linhas de força que o compõem, tensionar os sentidos que atravessam sua constituição são desafios que nos convocam a uma ação cotidiana.

Uma visão mais recorrente poderia supor no par discurso/corpo certa dicotomia. O discurso se apropria do corpo. Em tal perspectiva, o corpo permanece na exterioridade do discurso. O discurso permanece na ordem do simbólico. Somente seria possível apreender a materialidade corporal por meio das representações em circulação no simbólico. O risco implicado em tal modo de conduzir o problema estabelecido residiria em fazer supor uma distinção excessiva entre uma dimensão empírica e outra simbólica, em cujos limites se

circunscreveria a linguagem. Em oposição a essa circunscrição da linguagem ao simbólico, o corpo passaria, por seu turno, ao campo da empiria, concebida como a instância das entidades tomadas por si mesmas, em seus limites visíveis.

É possível acessar um intenso debate a esse respeito na história da filosofia, que teria como uma de suas consequências o privilégio da discussão acerca das formas distintas de aceder ao simbólico. Villaça (2016) aponta que a emancipação cultural do corpo é um fenômeno recente diante da longa história ocidental de preconceitos morais, estéticos, ideológicos e filosóficos, que encontram ressonância na condenação judaico-cristã da carne, na continuidade do idealismo plantônico de rejeição da sensibilidade em favor das coisas do espírito. O acesso ao corpo, na doxa Ocidental, se dá por meio de dicotomias privado/público, indivíduo/sociedade, matéria/alma.

Por sua vez, Courtine (2013) ressalta que o corpo, antes do século XX, exercia papel secundário na reflexão filosófica. Foucault, de acordo com ele, tem papel destacado nesse deslocamento. Traçando considerações que vão de S. Freud a M. Merleau-Ponty, Courtine (2013) destaca o movimento filosófico que conduz ao que ele considera uma religação do corpo à subjetivação e às formas sociais. O percurso proposto por Courtine é bastante interessante, entre outros aspectos, por fornecer indicações que mobilizem um gesto de ultrapassagem, já que as referências apresentadas pelo autor teriam, cada uma a seu modo, formulado uma restituição do corpo aos modos de vida social e dos processos de constituição do sujeito. Almeida e Furlan (2003, p.174) ressaltam que, para Foucault, “[...] o corpo é o campo (porque as forças atravessam e constituem a realidade corpórea, não há força sem corpo) de forças múltiplas, convergentes e contraditórias, e o próprio lugar da sedimentação de seus combates”.

Considerando que as reflexões foucaultianas comporiam trajetórias em momentos variados de sua obra, interesse-me especialmente pelo modo como o autor conduz o deslocamento em torno da noção de poder. Um dado fundamental acerca da compreensão do autor reside em postular que o poder circular, se exerce, inclinando-se mais ao paradigma das forças em jogo em dada situação do que a ideia de que pudesse ser pensado como um pertencimento:

O poder, acho eu, deve ser analisado como uma coisa que circula, ou melhor, como uma coisa que só funciona em cadeia. Jamais ele está localizado aqui ou ali, jamais está entre as mãos de alguns, jamais é apossado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona. (FOUCAULT, 2005, p. 35)

Ao final do curso intitulado *Em defesa da sociedade*, Foucault se refere à emergência, no século XIX, de uma biopolítica. De acordo com o autor, esse modo de governo se atualiza “[...] mediante mecanismos globais, de agir de tal maneira que se obtenham estados globais de equilíbrio, de regularidade; em resumo, de levar em conta a vida, os processos biológicos do homem-espécie e de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulamentação” (FOUCAULT, 2005, p. 294).

Em *História da Sexualidade I*, Foucault discute o modo por meio do qual se desenvolveu, desde o século XVII, um poder sobre a vida em duas modalidades distintas, interligadas. A de uma anátomo-política do corpo, centrada “[...] no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos” (FOUCAULT, 1988, p. 131). A de uma biopolítica da população, centrada nos seguintes fenômenos: “[...] a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar”. Observando-os como alvo do poder, o autor ressalta que “[...] tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores” (FOUCAULT, 1988, p. 131).

Para Foucault, se a soberania organizava seu modo de governar a partir da lógica de “fazer morrer, deixar viver”, a biopolítica a inverte, lançando-se sobre a vida como alvo de suas ações:

[...] agora que o poder é cada vez menos o direito de fazer morrer e cada vez mais o direito de intervir para fazer viver, e na maneira de viver, e no "como" da vida, a partir do momento em que, portanto, o poder intervém sobretudo nesse nível para aumentar a vida, para controlar seus acidentes, suas eventualidades, suas deficiências, daí por diante a morte, como termo da vida, é evidentemente o termo, o limite, a extremidade do poder. Ela está do lado de fora, em relação ao poder: é o que cai fora de seu domínio, e sobre o que o poder só terá domínio de modo geral, global, estatístico. (FOUCAULT, 2005, p. 295-296)

Leitor de Foucault, Achille Mbembe (2018) propõe deslocar para o fenômeno da colonização o modo privilegiado de observação da constituição das relações de poder na contemporaneidade: “[...] 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’” (MBEMBE, 2018, p. 35). Para ele, “[...]”

a soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é” (MBEMBE, 2018, p. 41).

Como ilustra o caso palestino, a ocupação colonial contemporânea é um encadeamento de vários poderes: disciplinar, biopolítico e necropolítico. A combinação dos três possibilita ao poder colonial a dominação absoluta sobre os habitantes do território ocupado. O ‘estado de sítio’ em si é uma instituição militar. Ele permite uma modalidade de crime que não faz distinção entre o inimigo interno e o externo. Populações inteiras são o alvo do soberano. As vilas e as cidades sitiadas são cercadas e isoladas do mundo. A vida cotidiana é militarizada. É outorgada liberdade aos comandantes militares locais para usar seus próprios critérios sobre quando e em quem atirar. O deslocamento entre células territoriais requer autorizações formais. Instituições civis locais são sistematicamente destruídas. A população sitiada é privada de suas fontes de renda. Às execuções a céu aberto somam-se matanças invisíveis. (MBEMBE, 2018, p. 49)

Como se pode observar no longo trecho acima, a noção de biopolítica não daria conta sozinha da compreensão das relações de poder, se for assumido o sistema colonial como forma de instituição dos modos de governar, centrados não no poder sobre a vida, mas no terror e na constituição de um direito de matar. O lugar destacado conferido ao sistema colonial na compreensão dos modos de governar precisa ressaltar, segundo o autor, a condição do escravo. Para ele, “[...] a condição de escravo resulta de uma tripla perda: perda de um ‘lar’, perda de direitos sobre o corpo e perda de estatuto político” (MBEMBE, 2018, p. 27).

Ao mesmo tempo, essa tripla perda não extingue um investimento constante, realizado pelo próprio escravo, sobre seu corpo:

Rompendo com sua condição de expatriado e com o puro mundo das coisas, do qual ele ou ela nada mais é do que um fragmento, o escravo é capaz de demonstrar as capacidades polimorficas das relações humanas por meio da música e do próprio corpo, que supostamente pertencia a um outro. (MBEMBE, 2018, p. 30)

Com base nessa indicação de Mbembe acerca da importância dos usos do corpo como um trabalho sobre si, no contexto dos modos de governar sobre a vida, proponho uma articulação com uma conferência radiofônica, proferida por Foucault em 1966, intitulada *O corpo utópico*. Nela, o autor lança questões, constituindo um percurso produtivo e potente na problematização de dois conceitos relevantes para o debate sustentado aqui: corpo e utopia. Foucault inicia seu ensaio propondo o seguinte desafio: “Meu corpo é o contrário de uma utopia, é o que jamais se encontra sob outro céu, lugar absoluto, pequeno fragmento de espaço com o

qual, no sentido estrito, faço corpo” (FOUCAULT, 2013, p. 7). Observe-se que o corpo é “pequeno fragmento de espaço”. O fragmento com o qual “faço corpo”.

Na sequência, o autor registra uma ambiguidade nessa relação, já que a utopia “é um lugar fora de todos os lugares”, “[...] um lugar onde eu teria um corpo *sem corpo*, um corpo que seria belo, límpido, transparente, luminoso, veloz, colossal na sua potência, infinito na sua duração, solto, invisível, protegido, sempre transfigurado” (FOUCAULT, 2013, p. 8). Se há uma “utopia do corpo incorporal”, há também utopias que se configuram por um apagamento do corpo, que é “[...] o país dos mortos, são as grandes cidades utópicas que nos foram deixadas pela civilização egípcia. Afinal, o que são as múmias? Elas são a utopia do corpo negado e transfigurado” (FOUCAULT, 2013, p. 8).

Com efeito, as utopias investiram sobre o corpo, que é, segundo o autor, o ator principal de todas elas. “Afinal, uma das mais velhas utopias que os homens contaram para si mesmos não é o sonho de corpos imensos, desmesurados, que devorariam o espaço e dominariam o mundo?” (FOUCAULT, 2013, p. 12).

O espaço por meio do qual se articula com o um universo que não o próprio. Essa discussão vai construindo um certo espaço de tensionamento. Pela negação inicial da vinculação do corpo à utopia, o autor vai propondo percorrer as utopias do corpo, as imagens e sentidos constituídos em torno das utopias do corpo. É todo um investimento sobre o corpo que vai sendo percorrido.

Um trecho final do texto poeticamente constituído merece destaque:

[...] fazer amor é sentir o corpo refluir sobre si, é existir, enfim, fora de toda utopia, com toda densidade, entre as mãos do outro. Sob os dedos do outro que nos percorrem, todas as partes invisíveis de nosso corpo põem-se a existir, contra os lábios do outro os nossos se tornam sensíveis, diante de *seus* olhos semicerrados, nosso rosto adquire uma certeza, existe um olhar, enfim, para ver nossas pálpebras fechadas. (FOUCAULT, 2013, p. 16)

Faço destaque não apenas pela tematização do amor – tão necessária em tempos de ódio avassalador – mas especialmente por descrever uma circunstância na qual o corpo se define pela experiência alteritária, é por meio do contato com o outro que configuro a sensibilidade sobre mim mesmo. “[...] no amor o corpo está *aqui*” são as últimas palavras do texto, com o dêitico “aqui” expressando, a meu ver, a dimensão de atualidade do corpo, uma presentificação radical da experiência.

“POSSÍVEL VIOLAÇÃO DE DOMICÍLIO POR ABARCAR CONCEITO ABRANGENTE DE LOCAIS NÃO ABERTOS AO PÚBLICO”

Neste item, apresento noções que permitam explicitar a perspectiva discursiva que tenho praticado, conferindo especial destaque para elementos que possibilitem articulação com as perguntas formuladas no início deste texto. Assim, não se trataria apenas de apresentar o quadro teórico e propor um encaminhamento de análise dos materiais selecionados. No encaminhamento desejado aqui, opto por buscar delimitar o campo problemático a partir do qual é possível interrogar o quadro teórico da análise do discurso por que tenho me interessado.

Duas premissas orientam a perspectiva discursiva adotada. A primeira delas retoma o pensamento bakhtiniano e considera que todo enunciado produz sentido remetendo a outros enunciados, tanto aqueles que ele recupera, quanto os que antecipa. A segunda premissa sustenta um coengendramento entre linguagem e mundo, ancorando-se na noção de prática discursiva, tal como proposta por D. Maingueneau. De acordo com o autor, a prática discursiva remete a um funcionamento em articulação da produção de textos e de comunidades de sustentação desses textos (MAINGUENEAU, 1997). Tal formulação permite afirmar uma função produtora de real da linguagem. Para Rocha (2014, p.623), essa definição de prática discursiva ressalta que “[...] a palavra desempenha um papel de regulação/construção do vasto leque de relações que se estabelecem entre os homens: relações de dominação, de enfrentamento, de definição de identidades, de produção de diferentes modos de subjetivação”.

A partir dessa orientação, que ressalta a dinâmica de coprodução entre texto e comunidade, destaca-se a compreensão de que o discurso investe em uma corporalidade e não apenas a envolve. Tal versão da relação discurso/corpo nos inquieta e interessa por vários motivos, entre eles, pela possibilidade de interrogar a redução do corpo aos limites do individual. Antes de ser um “dado de realidade”, a atribuição de uma individualidade à corporalidade se constitui, na reflexão foucaultiana, em uma experiência recente:

O homem ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se se pode reparti-las de modo ótimo. (FOUCAULT, 1988, p. 133)

Tais questões interpelam nossas ferramentas teóricas e possibilitam afirmar uma atuação distinta daquela tradicionalmente atribuída aos profissionais da linguagem, de quem se espera um manuseio das estruturas linguísticas e seus significados. Se o mundo se produz também por meio da linguagem, parece não ser mais possível entender o sujeito como restrito a uma pretensa interioridade individual depositária das experiências de base. Avançar na compreensão da subjetividade como processo social depende “[...] não só das relações familiares, dos acontecimentos da infância ou dos componentes biológicos, mas também das relações com a cidade, com a política, com os meios de comunicação, com as novas tecnologias etc” (PASSOS, 2008, p. 213).

Acolhido o paradigma da processualidade dos processos de subjetivação, em detrimento do modelo do sujeito interioridade, um desdobramento necessário ao campo dos estudos da linguagem reside em considerar que “[...] a subjetividade só pode ser interrogada a partir de vértices distintos e complexos entre texto, imagem, práticas corporais, discursos de cuidado e materialização” (VOLKART; BUTTURI JUNIOR, 2020, p. 339).

Na perspectiva enunciativa reivindicada pela abordagem discursiva que temos praticado, temos pistas produtivas que permitem investir numa problematização do corpo, justamente por possibilitarem, a meu ver, a constituição de uma vinculação simultânea entre a linguagem e o mundo. Desse modo, destaco que “[...] a condição da linguagem reside em instaurar a situação que a torna possível, configurando posicionamentos que a legitimam” (DEUSDARÁ, 2013, p. 215). Essa dimensão de atualidade assume, nessa orientação, a ideia de que o sujeito “[...] não é a forma visível que se impõe diante de mim, mas um efeito que não está nem dado de antemão, nem garantido por suas condições de visibilidade, mas sempre submetido às circunstâncias concretas nas quais emerge” (DEUSDARÁ, 2019, p. 239).

Percorrer a dimensão de atualidade da linguagem nos lança na tarefa de interrogar as tensões construídas entre posicionamentos que ganham materialidade verbal. Entre outras questões, é preciso não ceder ao paradigma conteudista, afeito à crença de que os significados estariam escondidos sob o “véu” da textualidade. Nesse paradigma, o sujeito estaria plenamente consciente dos significados unívocos que desejaria fazer passar por meio de um texto e ao analista restaria a tarefa de desvendá-los. Esse é, sem dúvida, um empobrecimento da atividade de análise, cuja potência reside em tensionar as forças em jogo, explicitando não formas constituídas, mas forças em embate, sentido em produção pelo próprio debate em composição. Trata-se de buscar acessar uma “dimensão política” dos textos, entendida como um “[...]”

sistema de alianças construído entre diferentes vozes apreensíveis em um texto, sendo tal sistema responsável por conferir a essas vozes maior ou menor grau de aderência ao plano instituído” (ROCHA; DEUSDARÁ, 2017, p. 109).

“BOLSONARO VETA”/ “BOLSONARO SANCIONA”/ “LEI QUE VETA”: IMPLÍCITOS NA CONFIGURAÇÃO DO (NÃO) DEBATE SOBRE O CORPO NA PANDEMIA

Para nossas análises, optamos por interrogar um evento social recente, por meio do qual nos parece ser possível explicitar tensões e indicar silenciamentos a respeito dos modos de dizer (sobre) o corpo. Trata-se da aprovação da lei que obriga os indivíduos a usarem máscara de proteção pessoal. Não fossem as circunstâncias impostas pela pandemia do COVID-19, as críticas a qualquer lei que se dispusesse a regulamentar a utilização de determinado objeto seriam inevitáveis e contundentes. As circunstâncias teriam relativizado o sentido de liberdade reivindicado? De que modo esse sentido de liberdade

Com efeito, o referido evento nos interessa não apenas pelo modo como a discussão instaurada por ele permite acessar sentidos do corpo em questão. A repercussão midiática conferida ao referido evento se deve, entre outros aspectos, ao fato de ter havido um conjunto de vetos presidenciais por ocasião da sanção da legislação aprovada. Ela permite “[...] qualificar a dinâmica de acesso às forças em constante relação na produção social; conferir ao linguístico um plano de atualização nessa produção social” (ROCHA; DEUSDARÁ, 2017, p. 109)

Com efeito, o interesse pelo evento em questão já demonstra certo investimento de pesquisa em direção ao campo social. Tal investimento se articula a partir de diferentes aspectos: o interesse por interpelar a conjuntura atual nas tensões que se permitem entrever no encontro entre a crise sanitária e suas repercussões na política, na economia, na cultura, nos afetos.

Nas análises propostas aqui, elejo como campo produtor de pistas para análise um conjunto composto por três textos disponíveis nas páginas eletrônicas do Palácio do Planalto, da Câmara dos Deputados e do Senado Federal. Esses três textos foram obtidos por meio de busca eletrônica do Google. Após dar entrada em “veto uso de máscaras”, esse conjunto de textos apareceu na primeira página. Além disso, esse material permite compreender de que

modo esse perfil de textos possibilita interrogar os contornos do discurso oficial a respeito do tema.

Como se poderá ver, os títulos de cada uma das matérias já permite antever um primeiro nível de constituição do debate:

Texto I: “Bolsonaro veta uso obrigatório de máscara no comércio, em escolas e em igrejas”

Texto II: “Bolsonaro sanciona lei que torna obrigatório o uso de máscara”

Texto III: “Lei que obriga o uso de máscaras em todo o País é sancionada com 17 vetos”

Os títulos em destaque já parecem fornecer pistas produtivas de certo modo de constituição dos sentidos. Nos dois primeiros, destaca-se o vocábulo “Bolsonaro”, variando-se a ação: “veta” e “sanciona”. Já o terceiro texto atribui à “lei” posição de destaque em estrutura na voz passiva. Não é difícil observar que o tema é trabalhado conferindo maior destaque uma variação no tipo de ação: sancionar e vetar. Nessa variação, a presença ou o apagamento da menção ao presidente também se evidenciam.

Se esse é o primeiro nível de constituição do debate, me parece bastante produtivo investir na análise do material de modo que seja possível explorar as alianças que se configura e os jogos de força que ganham expressam ou se silenciam nesses textos. Uma lição deixada por esse jogo estrutural apresentado no título parece fornecer pista importante para o encaminhamento de análise: o cotejamento de um título com os demais permite compreender que a maior parte do que se diz se realiza por meio do embate que cada um dos enunciados sugere com os outros dois.

Desse modo, a entrada pelos subentendidos é trajeto de análise que se propõe produtivo desde as primeiras pistas fornecidas pelo conjunto de títulos. Ducrot propõe uma dissociação entre o locutor – ser que toma a palavra – e o enunciador – a quem se atribui a responsabilidade pela enunciação. Subentendido: “[...] diz respeito à maneira pela qual esse sentido é manifestado, o processo, ao término do qual deve-se descobrir a imagem que pretendo lhe dar de minha fala” (DUCROT, 1987, p.42). Um efeito proporcionado pela ação dos subentendidos é obtido pelo fato de, “[...] para dizer alguma coisa, faz-se o outro dizer o que se disse” (DUCROT, 1987, p. 43).

Passo agora aos fragmentos submetidos à análise. Os trechos em destaque tematizam especialmente a apresentação da lei e a discussão em torno dos vetos presidenciais. É preciso atentar para o fato de que as manchetes pareciam anunciar modos distintos de se posicionar

diante do evento: os textos que o enfocam a partir do veto sugerem a predominância de uma força reativa, já o que tratam da sanção conferem destaque a uma força ativa. Como se poderá ver, nas análises, outros elementos são postos em jogam, possibilitando ver novos contornos para o debate anunciado.

É preciso ressaltar que não serão extraídos todos os subentendidos presentes nos fragmentos em destaque, ressaltando-se especialmente aqueles que permitem confrontar os fragmentos, revelando os posicionamentos em debate.

Início as análises pelo Texto I, publicado na página eletrônica do Senado Federal:

F1: O presidente Jair Bolsonaro, porém, vetou a obrigatoriedade do uso da máscara de proteção individual em órgãos e entidades públicas e em estabelecimentos comerciais, industriais, templos religiosos, instituições de ensino e demais locais fechados em que haja reunião de pessoas. Ao justificar os vetos, o Planalto alega, entre outras razões, que a obrigatoriedade “incorre em possível violação de domicílio”.

Subentendidos:

1. “em órgãos e entidades públicas e em estabelecimentos comerciais, industriais, templos religiosos, instituições de ensino e demais locais fechados” são espaços semelhantes
2. “em órgãos e entidades públicas e em estabelecimentos comerciais, industriais, templos religiosos, instituições de ensino e demais locais fechados” podem ser considerados domicílios
3. obrigar o uso de máscaras “em órgãos e entidades públicas e em estabelecimentos comerciais, industriais, templos religiosos, instituições de ensino e demais locais fechados” pode violar privacidade

No trecho, observa-se que a sequência apresentada sugere certa semelhança entre os espaços indicados, caracterizando-os como equivalentes ao “domicílio”. Tal associação atribui à obrigatoriedade do uso de máscaras um efeito negativo, sugerindo-o como uma violação a um direito fundamental. A “denúncia” é apresentada, sem que se discuta o tipo de semelhança sugerida entre espaços públicos distintos entre si.

Nesse trecho, observa-se que, por meio da marca linguística da negação, são introduzidas ações que os estabelecimentos e o poder público não são obrigados a realizar. Sem que se torne o tema a ser debatido, o fato de eximir alguns equipamentos sociais de fornecer os materiais de proteção torna-o um ônus a ser financiado tão somente pelos indivíduos.

Já no texto II, publicado na página da Agência EBC, a notícia é dada pelo enfoque da atividade realizada. O grau de apagamento da menção aos vetos é bem mais evidente:

F2: O presidente Jair Bolsonaro sancionou a lei que torna obrigatório o uso de máscaras de proteção individual em espaços públicos e privados, mas acessíveis ao público, durante a pandemia de covid-

19. A **Lei nº 14.019/2020** foi publicada hoje (3) no *Diário Oficial da União* e diz que as máscaras podem ser artesanais ou industriais.

Pressupostos:

1. há espaços privados inacessíveis ao público
2. esses espaços dispensam obrigatoriedade
3. sem obrigatoriedade o uso de máscaras de proteção individual não ocorreria

Por seu turno, no texto III, publicado na página da Câmara dos Deputados, a ênfase retorna aos vetos, quantificando-os, inclusive. No fragmento, confere-se destaque ao mesmo trecho presente nos outros textos, contribuindo com a produção de um efeito de já sabido.

F3: O texto publicado no Diário Oficial da União (*Lei 14.019/20*) foi sancionado pelo presidente Jair Bolsonaro com 17 vetos. Entre os trechos vetados está o que obrigava a população a manter boca e nariz cobertos por máscara de proteção individual em “estabelecimentos comerciais, indústrias, templos religiosos, estabelecimentos de ensino e demais locais fechados em que haja reunião de pessoas”.

Subentendidos:

1. Em “estabelecimentos comerciais, indústrias, templos religiosos, estabelecimentos de ensino e demais locais fechados em que haja reunião de pessoas”, não se deve obrigar a população a usar máscaras
2. “estabelecimentos comerciais, indústrias, templos religiosos, estabelecimentos de ensino e demais locais fechados em que haja reunião de pessoas” não devem obedecer às regras relativas ao espaço público

Uma análise transversal aos três textos pode demonstrar a produção de um efeito de objetividade, possibilitado, entre outros aspectos, pelos destaques conferidos aos mesmos trechos do texto de justificativa do veto, ainda que recebam enfoques diversos construídos no texto. Desse modo, o veto se torna o fato mais relevante a ser discutido, secundarizando-se o debate a respeito dos usos do corpo e da saúde que a iniciativa legislativa enseja.

Outra temática é abordada nos textos, conforme se poderá ver a seguir. Em F4, o enunciador-jornalista do Texto I se refere ao texto “sancionado”, inferindo-se que ele já é o resultado posterior aos vetos. Aquilo que o texto “não” obriga designa, na verdade, os dispositivos retirados do texto aprovado pelo Legislativo, por meio do veto presidencial:

F4: Pelo texto sancionado, os estabelecimentos também não serão obrigados a fornecer máscaras gratuitamente aos funcionários, e o poder público não será obrigado a fornecer o material à população vulnerável economicamente, conforme previsto pelo projeto que deu origem à lei (*PL 1.562/2020*), aprovado pelo Congresso em junho. A Presidência também excluiu da proposta dispositivo que agravava a punição para infratores reincidentes ou que deixassem de usar máscara em ambientes fechados.

Subentendidos:

1. estabelecimentos deveriam ser obrigados a fornecer máscaras gratuitamente

2. poder público deveria fornecer o material à população vulnerável economicamente
3. Projeto que deu origem à lei previa condições melhores

Procedimento semelhante se observa no fragmento abaixo, extraído do Texto II:

F5: A obrigação, entretanto, não se aplica a órgãos e entidades públicos. Esse e outros dispositivos foram vetados pelo presidente, que justificou que a medida criaria obrigação ao Poder Executivo e despesa obrigatória sem a indicação da fonte dos recursos.

Subentendidos:

1. criar obrigação ao Poder Executivo justifica vetos do presidente
2. critérios econômico devem prevalecer

A análise dos subentendidos no fragmento anterior permite observar a emergência de um ponto de vista cujos desdobramentos permanecem muito pouco explorados no debate que se configura. Trata-se da prevalência de critérios econômicos. Desfaz-se do horizonte de debate em torno da prevenção ao contágio pelo vírus em favor de discussão a respeito de obrigações dos poderes, dos estabelecimentos e da prevalência dos critérios econômicos.

Em F6, observa-se um modo bastante curioso de apresentar que a aplicação de multa a “população economicamente vulnerável” passa a valer: “Também foi vetada a proibição da aplicação da multa pelo não uso da máscara à população economicamente vulnerável”. Observe-se o fragmento a seguir:

F6: Também foi vetada a proibição da aplicação da multa pelo não uso da máscara à população economicamente vulnerável. Para a Presidência, ao prever tal exceção, mesmo sendo compreensível as razões, “o dispositivo criava uma autorização para a não utilização do equipamento de proteção, sendo que todos são capazes de contrair e transmitir o vírus, independentemente de sua condição social”.

Subentendidos:

1. sem multa, a população economicamente vulnerável se sentiria autorizada a não utilizar máscaras
2. a multa é a única forma de obrigar o uso de máscaras

Além do procedimento revelado acima, a presença de marcas de citação atribui a responsabilidade pelo dizer à presidência. Desse modo, a apresentação realizada pelo enunciadador-jornalista é seguinte por um trecho em citação que reforça o que fora dito anteriormente, contribuindo com um efeito de transparência do dizer. Como pude demonstrar, tal efeito é recorrente no debate que emerge de uma leitura transversal dos textos.

No texto II, há um momento em que o debate em torno das atividades de “sanção” e “veto” é amenizado:

F7: Um dos trechos vetados diz respeito ao uso obrigatório de máscara em “estabelecimentos comerciais e industriais, templos religiosos, estabelecimentos de ensino e demais locais fechados em que haja reunião de pessoas”. Em mensagem ao Congresso, a Presidência explicou que a expressão “demais locais fechados” é uma “possível violação de domicílio por abarcar conceito abrangente de locais não abertos ao público”. Como não há possibilidade de vetar palavras ou trechos, o presidente vetou o dispositivo todo.

Subentendido: Presidente gostaria de ter vetado apenas palavras ou trechos

Tal procedimento parece sintetizar muito do que se apresentou ao longo do debate. A polarização visível em torno da discussão acerca da “sanção” e do “veto” não se sustenta nas análises dos enunciados subentendidos extraídos. Tais enunciados colocam em cena pontos de vista compatíveis, contribuindo com a produção de um efeito de transparência do dizer. No debate, a emergência dos segmentos mais vulneráveis economicamente é configurada em contexto de intensificação de sua condição, já que muitas poderão ser cobradas pelo não uso de proteção individual. Simultaneamente ao fato de se fazer considerar que apenas a aplicação da multa é dispositivo efetivo na garantia de cumprimento da obrigatoriedade, é retirada a obrigação do poder público e dos estabelecimentos em fornecer os materiais de proteção. Apaga-se do texto qualquer dimensão de debate sobre a saúde, da prevenção ao contágio, do direito individual à vida, à dignidade e prevalecem as formas de controle da circulação dos corpos, de punição economicamente marcada, de desresponsabilização do poder público com o bem estar coletivo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste texto, interroguei o lugar a partir do qual se torna possível que também os profissionais da linguagem possam contribuir com o debate em torno da pandemia do COVID-19. Não há dúvida acerca da importância da atuação dos profissionais de saúde, no difícil tratamento diário das pessoas contaminadas. Os relatos midiáticos apontam circunstâncias dramáticas de realização da atividade desses profissionais.

Com efeito, é preciso ter prudência na construção de perspectivas a respeito de um fenômeno tão contundente e, ao mesmo tempo, com impasses que apontam para a dimensão dos paradoxos. A própria estratégia de isolamento, como única medida de prevenção eficaz até que seja efetivamente produzida uma vacina, não deixa de explicitar tensões que passam pelo

fato de os segmentos mais vulneráveis não disporem de condições de moradias adequadas, de contrato de trabalho que permita seu exercício, entre outros aspectos, que demandam reflexão e ação concreta. A reflexão filosófica em torno das noções de biopolítica foucaultiana e de necropolítica de Achille Mbembe como modos de governar contemporâneos possibilitaram tensionar esse regime que se institui ampliando as margens de precarização da vida.

Chama a atenção o apagamento do agente do uso de máscaras de proteção individual. Os contornos conferidos ao debate institucionalizado configuram maior destaque aos atores institucionais e aos espaços institucionais. A ordem das expressões é alterada de um para outro texto, colocando em evidência ora a sanção, ora os vetos. No entanto, algo é comum aos textos, o modo como constituem o apagamento de uma tensão: a obrigatoriedade de um certo uso do corpo. Nesse evento, encontram-se o corpo-espécie, uma vez que é essa a instância ameaçada pelo contágio, e o corpo-máquina, já que a estratégia de isolamento, o uso das máscaras, as alterações de uma espécie de cultura do comportamento falam de um exercício de si.

Os efeitos de secundarização das estratégias de prevenção, da luta pela vida, dos modos de produção do corpo propiciados por diversas marcas linguísticas parecem colocar em cena um diagrama de forças que se deseja inescapável: não é apenas se dizendo explicitamente “a economia não pode parar” que se estabelece aliança com esse ponto de vista recentemente manifestado no debate público em torno da estratégia de isolamento social. Essas alianças se montam, por exemplo, quando se deseja fazer crer que a aplicação de punição econômica é imprescindível para que os indivíduos se sintam obrigados a usar os equipamentos de proteção.

Prefiro concluir este texto recuperando um fragmento da conferência intitulada O corpo utópico, em que Foucault ressalta a potência do corpo na produção de modos de vida:

O corpo é o ponto zero do mundo, lá onde os caminhos e os espaços se cruzam, o corpo está em parte alguma: ele está no coração do mundo, este pequeno fulcro utópico, a partir do qual eu sonho, falo, avanço, imagino, percebo as coisas em seu lugar e também as nego pelo poder indefinido das utopias que imagino. (FOUCAULT, 2013, p. 14)

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum**: sobre o método. Trad. de Andrea Santurbano, Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2019.

COURTINE, Jean-Jacques. **Decifrar o corpo: pensar com Foucault**. Trad. de Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2013.

DEUSDARÁ, B. Enunciação e produção de subjetividade: contribuições de É. Benveniste e M. Bakhtin. **Estudos da Língua(gem)** (online), v. 11, p. 211-229, 2013.

DUCROT, Oswald. **O dizer e o dito**. Rev. técnica da trad. de Eduardo Guimarães. Campinas: Pontes, 1987.

FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico, as heterotopias**. Trad. de Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 ed., 2013.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Trad. de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes. 2005.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 ed., 2018.

MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em análise do discurso**. Campinas: Pontes; Ed. da Unicamp, 1997.

PASSOS, E. A relação entre cognição e artifício no contemporâneo: os limites do humano. *In*: KASTRUP, V.; TEDESCO, S.; PASSOS, E. **Políticas da cognição**. Porto Alegre: Sulina, 2008. p. 212-226.

ROCHA, Décio; DEUSDARÁ, Bruno. Dispositivos da análise institucional para a explicitação da dimensão política das práticas discursivas. **MOARA**, n. 47, p. 108-127, nov. 2017.

ROCHA, Décio. Representar e intervir: linguagem, prática discursiva e performatividade. **Linguagem em (Dis)curso**, Tubarão, SC, v. 14, n. 3, p. 619-632, set./dez. 2014.

VILLAÇA, N. **A edição do corpo: tecnociência, artes e moda**. 2. ed. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2016.

VOLKART, Ana Caroline Czerner; BUTTURI JUNIOR, Atilio. Gênero, raça e invenção de si numa página do Instagram. **Revista do GEL**, v. 17, n. 1, p. 329-352, 2020. Disponível em: <https://revistas.gel.org.br/rg/article/view/2587>. Acesso em: 20 set. 2020.

PÁSSARA¹ SEM PÉS: O QUE PODE UM CORPO NEGRO LÉSBICO NO CINEMA?²

Alessandra Soares Brandão

Doutora em Inglês.

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

Ramayana Lira de Sousa

Doutora em Inglês.

Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL), Palhoça, Santa Catarina, Brasil

RESUMO: Este artigo problematiza a (in)existência e a (re)existência de um cinema negro lésbico, em um primeiro momento a partir de produções estadunidenses, já tendo em mente o desafio de ampliar esse escopo para os cinemas mundiais. A questão central colocada é “O que que/e/r o cinema negro lésbico?”, jogo de palavras que coloca o verbo querer em tensão com a palavra *queer* na tentativa de entender a sobrevivência e criação de mundos em três obras cinematográficas, a saber, *Pariah*, *The watermelon woman* e *Stud life*. Os três filmes, na interseção entre gênero, raça e sexualidade, propõe figurações da existência lésbica negra que buscam alternativas ao dano que a representação causa a um corpo negro feito carne.

PALAVRAS-CHAVE: Cinema lésbico negro. Cinema queer. Lésbica.

ABSTRACT: This article problematizes the non/existence and res/(ex)istence of a black lesbian cinema, at first discussing U.S. productions, but bearing in mind the challenge of expanding this scope to world cinemas. The central questions posed are “What queers black lesbian cinema?” And “What does a black lesbian cinema queer?”, in an attempt to understand the survival and creation of worlds in three cinematographic works, namely *Pariah*, *The watermelon woman* and *Stud life*. The three films, at the intersection of gender, race and sexuality, propose figures of the black lesbian existence that seek alternatives to the damage that representation causes to a black body made flesh.

KEYWORDS: Black lesbian cinema. Queer cinema. Lesbian.

Quando Audre Lorde escreve, em *Zami: a new spelling of my name* (1982, p. 31) “Wherever the bird with no feet flew, she found trees with no limbs”³, ela cria uma bela imagem da existência sem lugar da mulher negra e lésbica e, por contiguidade, da inexistência de um lugar para a mulher lésbica negra no cinema. Uma pássara sem pés, árvores sem galhos: não apenas a falta de um lar, mas a incapacidade de acessá-lo. O que resta, então, à poeta? Vale

¹ Reinventamos o sentido da palavra pássara, assumindo-a como feminino de pássaro, uma vez que está dicionarizada com outra conotação, como o eufemismo regionalista para designar a fêmea do peru, a ‘perua’, mas que também pode se referir às “partes pudendas da mulher”, segundo o dicionário Aurélio, uma inusitada acepção que acaba por adicionar novas camadas de sentido no contexto desse artigo.

² Algumas das ideias aqui desenvolvidas foram apresentadas inicialmente no capítulo “A in/visibilidade lésbica no cinema” (2019), de nossa autoria.

³ “Onde quer que a pássara sem pés voasse, ela encontrava árvores sem galhos” (tradução nossa).

lembrar que essa frase está localizada no livro biomitográfico de Lorde na seção intitulada “How I became a poet” (1982, p. 31)⁴. Temos, então, uma poética que se constrói a partir da recusa/falta de um lar que não seja seu próprio corpo. A pássara não pouso, os galhos não acolhem. É em seu corpo que a poeta se torna possível. É no corpo que a poesia lésbica negra de Lorde habita.

Não é à toa, pois, que o filme *Pariah* (Dee Rees, 2011) toma essa frase como epílogo para narrar a história de uma adolescente negra que, recusando a performatividade normativa feminina (construída a partir de uma matriz branca, sem dúvida), enfrenta sérias dificuldades para encontrar seu lugar como mulher, negra e lésbica. Tomamos a personagem da jovem Alike e a imagem criada por Lorde como paradigmas para pensar a in/existência e a re/existência de um cinema negro lésbico, em um primeiro momento a partir de produções anglófonas, já tendo em mente o desafio de ampliar esse escopo para os cinemas mundiais. Neste artigo vamos pensar três filmes: *Pariah* (Dee Rees, 2011), *Stud life* (Campbell X, 2013) e *The Watermelon Woman* (Cheryl Dunye, 1996). São narrativas protagonizadas por mulheres lésbicas negras, dirigidos por três realizadoras negras lésbicas. Uma pássara sem pés, em seu voo precário, o cinema lésbico negro abriga *imagens da sobrevivência* e atesta a *sobrevivência das imagens*. Essa sobrevivência apesar de tudo parece ser exatamente o que que/e/r o cinema lésbico negro, o verbo ‘querer’ aqui grafado de forma “esquisita” para nele entranhar a palavra *queer*. Não esqueçamos que uma tradução possível para a palavra *queer* é exatamente “esquisito”. O que que/e/r esse cinema? Ou seja, o que ele demanda, deseja? Mas também o que ele torna *queer*? E, ainda, o que o torna *queer*? Usamos o termo *queer* para pensar os filmes lésbicos negros com alguma cautela. Não queremos aproximar essas obras do conceito mais amplo de cinema *queer*, principalmente na sua inflexão mais comumente difundida a partir do livro de B. Ruby Rich, *New Queer Cinema* (2013). Pensamos que os filmes que discutimos são *queer*, independentemente da categoria de um “cinema *queer*”, ou seja, queremos ver o que têm de *queer* sem nos preocuparmos se pertencem ao cinema *queer*.

O CINEMA É UMA ÁRVORE SEM GALHOS?

Como princípio óbvio dado antes de qualquer ciência, com sua infalibilidade travestida de conhecimento, o pensamento hétero desenvolve uma interpretação totalizadora da história,

⁴ “Como me tornei uma poeta” (tradução nossa).

da realidade social, da cultura, da linguagem, da vida. Tende à produção de conceitos que se colocam como leis universais que se querem verdadeiras para todas as sociedades, épocas e indivíduos. Na própria teoria feminista do cinema, uma das mais clássicas suposições é a de que no cinema clássico observamos uma divisão entre os polos masculino/ativo e feminino/passivo. Boa parte do desdobramento político desse pressuposto envolve perturbar, desfazer essa divisão, tarefa delegada não apenas às teóricas, mas, também, às cineastas. Laura Mulvey é, sem dúvida, um dos pilares dessa perspectiva. Seu “Prazer visual e cinema narrativo” (1983) reverbera até hoje com sua formulação de que, no cinema clássico hollywoodiano, o olhar é masculino, ativo e fálico, cabendo à mulher a posição passiva e significante da falta. Boa parte do desdobramento político desse pressuposto envolve perturbar, desfazer essa divisão, tarefa delegada não apenas às teóricas, mas, também, às cineastas. Nesse emaranhado teórico, o desejo lésbico se revela um importante nó como bem aponta Judith Mayne (2000), uma vez que questiona a relação entre sexo e agência, ou seja, o binômio masculinidade/atividade e feminilidade/passividade. Chris Straayer (1997) também nos lembra de que às lésbicas foi determinado, de forma errônea, um ponto de vista masculino. Na mesma linha de raciocínio, J. Halberstam (1998) argumenta que, diante da possibilidade de pensarmos uma masculinidade feminina, não podemos reduzir a masculinidade a um corpo masculino supostamente autoevidente e seus efeitos. Afinal, como Jane Gaines (1986) nos lembra, as mulheres racializadas, assim como as lésbicas, aparecem na teoria do cinema como uma reflexão tardia. Se o feminismo, se a teoria *queer*, se as perspectivas críticas de raça se colocam diante de nós, se elas desestabilizam os nossos melhores planos, as nossas melhores formas de entender o cinema, não podemos ignorá-las.

Como, então, entender esse corpo lésbico negro que surge na tela? Pois aqui já não tratamos mais de uma “mulher” universal, como nas teorias feministas do cinema dos anos 1970, ou da lésbica majoritariamente imaginada como brancas. María Lugones resume com precisão a dificuldade em localizar o corpo da mulher negra: “En la intersección entre ‘mujer’ y ‘negro’ hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni ‘mujer’ ni ‘negro’ la incluyen”⁵ (LUGONES, 2008, p. 82). Ou seja, entre uma supostamente universal categoria mulher, que na verdade refletia a experiência da mulher branca burguesa, e uma noção de negritude que enfatizava a agência masculina, a mulher negra pairava, sem pés e sem árvores

⁵ “Na interseção ente ‘mulher’ e ‘negro’ há uma ausência onde deveria estar a mulher negra precisamente porque nem ‘mulher’ nem ‘negro’ a incluem”. (Tradução nossa)

onde pousar. Exemplo dessa complicação é a instalação *The dinner party*, da artista feminista Judy Chicago. Trata-se de uma enorme mesa triangular que acolhe um banquete cerimonial. À mesa, estão dispostos 39 lugares, cada um referenciando uma importante mulher na história. Cada conjunto inclui um prato que traz uma imagem vulvar. Desse panteão, apenas uma mulher é negra, Sojourner Truth. E é exatamente o prato de Truth o único que não representa uma vagina. Hortense J. Spillers (2003) mostra como o feminismo branco elide a sexualidade da mulher negra. É esse território onde se imbricam sexualidade, violência, poder e potência e o corpo da mulher negra que oferece uma entrada singular para voltarmos a pensar o cinema em outras chaves.

O CORPO DE UMA PÁSSARA E A VIOLÊNCIA QUE LHE ARRANCA OS PÉS

Enquanto as feministas brancas teorizam a imagem da mulher em termos de identificação, fetiche e castração (todo um vocabulário emprestado da psicanálise, como se pode ver), as feministas negras descrevem o corpo como um lugar de resistência simbólica. Hortense Spillers, uma teórica que merece um reconhecimento muito maior no campo dos estudos de cinema e com a qual é urgente travarmos um diálogo, constrói uma teoria da carnalidade (*fleshness*) que antecipa toda uma discussão sobre o humano e a vida (posteriormente colocada por teóricos como Giorgio Agamben e Achille Mbembe). Para Spillers, a mulher negra foi transformada no principal ponto de passagem entre o humano e o não-humano, a rota na qual a dominação masculina estabelece a distinção entre a humanidade e o seu outro. Em sua elegante prosa Spillers diz: “At this level of radical discontinuity in the ‘great chain of being’, black is vestibular to culture” (SPILLERS, 2003, p. 155)⁶. Nesse princípio de exclusão, nesse estágio do “bestial”, a cópula sexual precisa atravessar incalculáveis distâncias até ser incorporada pela cultura, até que o conceito mesmo de sexualidade possa “humanizá-la”. Lugones toca em tecla semelhante quando afirma que, historicamente, apenas as mulheres brancas foram contadas como “mulheres”. As fêmeas excluídas dessa contagem eram reduzidas a um estado não-humano e tratadas como animais: “Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres ‘sin

⁶ “Nesse nível de discontinuidade radical na ‘grande cadeia do ser’, o negro é vestibular à cultura”. (Tradução nossa)

género’, marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad”⁷ (LUGONES, 2008, p. 94).

Hortense Spillers ajuda a entender o processo de pornotropismo, ou seja, o processo pelo qual um corpo é tornado carne, ou no vocabulário político contemporâneo, uma vida é transformada em vida nua. É assim que a herança cultural, política, econômica e social da escravidão persiste na comodificação do corpo da mulher negra. Tornar carne é excluir a possibilidade de que se reconheçam politicamente certos sujeitos. Afinal, é mais fácil tratar alguém sem uma legibilidade de gênero como propriedade, uma vez que o gênero é chave para a formação de uma subjetividade (psíquica e política) e é necessário para a atribuição do parentesco. Negar o gênero, “desfeminizar”, é permitir que lhes sejam tirados os filhos e o status de pessoa. Toda essa violência pornotrópica tem, historicamente, assombrado a forma como se entende, na vida pública, a sexualidade da mulher negra.

A representação da mulher negra aparece muitas vezes imbricada nessa produção imagética que lhe rouba a humanidade, lhe despe do gênero e lhe reduz à carnalidade. A representação machuca. Não é à toa que teóricas como bell hooks (2019), com seu olhar opositor, e Jaqueline Stewart (2003), com sua proposição de uma espetatorialidade reconstrutiva, apontam para a dificuldade da relação entre a imagem e a espectadora negra. Patricia Hill Collins (2019) também vai falar das imagens de controle (*controlling images*), estereótipos construídos para fazer o racismo, o sexismo, a pobreza e outras formas de injustiça social parecerem naturais, normais e uma parte inevitável do cotidiano. Uma das questões que mobilizam seu pensamento é exatamente mapear estratégias utilizadas para, se não contornar, pelo menos enfrentar, encarar, se colocar diante do dano causado pela representação.

O movimento, pois, é duplo: sem deixar de reconhecer o dano que a representação racializada traz, procurar entender também o que dela pode ser extraído em termos de potência e, por que não, de prazer. É rebuscando o arquivo das imagens das mulheres negras que podemos encontrar imagens que não sejam apenas de objetificação violenta. Afinal, como diz Frantz Fanon, no final de *Pele Negra, Máscaras Brancas*, “o verdadeiro salto consiste em introduzir a invenção na existência” (2008, p. 189). Jennifer Nash (2014), por exemplo, chama a atenção para a fotografia de Renée Cox, performando Saartjie Baartman, a Venus Hottentot, de forma paródica. Sua pose, de perfil, revela próteses nos seios e nas nádegas, amarradas por

⁷ “As fêmeas não-brancas eram consideradas animais no sentido profundo de serem seres ‘sem gênero’, marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem as características da feminilidade”. (Tradução nossa)

barbantes, que lhes aumentam as dimensões do corpo, denunciando a violência física e epistemológica a que foi submetida Baartman no século XIX, e talvez principalmente, como modo de fazer pensar em todo um aparato de produção de imagem que foi criado exatamente para dar ver a diferença sexual e racial antes apenas imaginada. Mas como, nos últimos anos, o cinema tem sido não apenas aliado dessa violência, mas também campo de contestação e de invenção é que aqui vêm esses três filmes que passamos a discutir.

PÁSSARA QUE OLHA DE VIÉS MUITO VÊ

Pariah, baseado em curta-metragem realizado por Dee Rees, já começa com o que pode ser entendido como um plano alegórico de toda a empresa do filme: câmera que gira no próprio eixo, corrigindo a perspectiva para se aproximar do ponto de vista de Alike (Adepero Oduye), a protagonista, jovem negra que tenta se afirmar lésbica diante da recusa da mãe em aceitar não apenas a sexualidade “desviante” da filha, mas também a performatividade “masculinizada”, que a mãe procura sempre corrigir comprando vestidos, incentivando o uso de maquiagem. Alike está terminando o ensino médio e se prepara para morar longe dos pais ao começar a universidade. A família, aparentemente bem estruturada (o pai é policial e a mãe, enfermeira), aos poucos se desfaz – o pai se distancia da mãe, a mãe se afasta da filha. Alike, com auxílio de uma professora, encontra na poesia uma forma de expressar a angústia desse momento de transição. Inquieta em sua performatividade de gênero, frequenta bares em companhia da sua amiga Laura em busca de parceiras para, finalmente, “perder a virgindade”, mote narrativo que aproxima *Pariah* de vários filmes de gênero onde o objetivo primordial do protagonista (majoritariamente masculino) é, exatamente, fazer a transição para a vida adulta através da iniciação sexual.

Essa cena inicial de *Pariah* nos obriga a repensar os termos do binarismo do olhar proposto pela teoria do cinema dos anos 1970 e 1980. Patricia White resume a questão da seguinte maneira:

In asserting the female spectator’s narcissistic over-identification with the image (Doane), in describing her masculinization by an active relation to the gaze (Mulvey), or in claiming that the film’s fantasy encourages identifications that disregard the

viewer's gender and sexuality, feminist film theory has been unable to envision women who looked at women with desire.⁸ (WHITE, 1999, p. 72)

Ora, o olhar de Alike é ao mesmo tempo ativo e desejante. A montagem do filme nessa sequência deixa marcado, no plano e contraplano, quem olha o corpo que dança e se despe. Alike e Laura estão em um bar de *striptease*, acompanhando uma dançarina que se contorce no *pole*. De início vemos a dançarina de cabeça para baixo, dependurada no *pole*. Um corte nos apresenta, pela primeira vez, o rosto de Alike, que observa, visivelmente excitada, a performance. A câmera, que inicia o plano com uma inclinação de quase 90 graus, gira sobre o próprio eixo enquanto mostra Alike, até assumir uma posição que nos permite ver a personagem normalmente em pé, perpendicular ao chão. O giro da câmera remete ao giro do corpo da dançarina – na verdade emula essa dança. O contraplano nos devolve o corpo ágil que dança e, em seguida, voltamos ao rosto de Alike, agora acompanhado, no quadro, de uma mão que agita uma nota de dólar. O olhar, aqui, é controlado pela personagem feminina e manifesta um nítido desejo pelo corpo da mulher que dança.

Assim como em *Pariah*, também em *The Watermelon Woman* (1996), dirigido por Cheryl Dunye, temos um início em que o que está em jogo é a possibilidade da mulher negra olhar e, mais especificamente, filmar. Na narrativa, Cheryl (interpretada pela própria diretora), uma jovem lésbica negra, decide iniciar sua carreira de cineasta fazendo um documentário de busca a respeito de Faye Richards, atriz negra da Hollywood clássica conhecida como *The Watermelon Woman*. Para garantir uma renda extra, Cheryl faz vídeos de casamentos e outros eventos sociais. Logo no início do filme vemos as imagens que Cheryl e sua amiga Tamara captam em vídeo. Em um determinado momento, quando Tamara tenta alinhar os convivas para que Cheryl os filme, um fotógrafo, homem branco mais velho, se interpõe, com seu corpo e seu equipamento, entre a câmara de Cheryl e as pessoas que ela deve filmar. Cheryl grita para que ele saia da frente, restituindo, assim, o plano geral que sua câmera toma. Dunye organiza essa *mise-en-scène* de maneira leve, quase cômica, mas incisiva, quando pensada em uma chave mais alegórica: a ocupação do espaço da produção da imagem por um certo grupo social (homem cis branco) e a política de redistribuição desses espaços.

⁸ “Ao afirmar a superidentificação narcísica da espectadora com a imagem (Doane), ao descrever sua masculinização através de uma relação ativa com o olhar (Mulvey), ou ao defender que a fantasia do filme encoraja identificações que não levam em consideração o gênero e a sexualidade de quem assiste o filme, a teoria feminista do cinema se mostrou incapaz de ver mulheres que olham para mulheres com desejo.” (Tradução nossa)

Já em *Stud life* (2013), realizado por Campbell X, vemos a protagonista JJ (T’Nia Miller) acordar ao lado de seu melhor amigo. Logo após desligar o despertador ela imediatamente pega a sua câmera e se põe a fotografar o apartamento. Nesse gesto, direciona sua câmera para a câmera do filme, interpelando a plateia a tornar-se objeto do seu olhar. Podemos inferir que, nessa pequena constelação de filmes, a construção do olhar, a posicionalidade em relação àquilo que se vê, é cuidadosamente colocada como modo de evidenciar a agência da lésbica negra. Ao longo dos filmes, tal agência voltará a ser confirmada, mas também desafiada.

ÁRVORES SEM GALHOS PARA AS PÁSSARAS SEM PÉS

Onde pousar em imagens que não existem? Ao que responde esse cinema lésbico negro com um modo de olhar e de organizar os corpos no quadro. Outra forma partilhada pelos filmes de evocar a agência das lésbicas negras é colocá-las em uma *mise-en-scène* em telhados dos edifícios, contrastando suas individualidades com o anonimato do espaço urbano ao fundo, marcando, assim, o primeiro plano de um corpo que é apagado. E esse primeiro plano, essa retomada de um espaço, fica ainda mais evidente em *Stud life*, em suas cenas finais, quando JJ e sua namorada aparecem em cena, tendo ao fundo o casal composto por seu amigo Seb, gay cis branco, e o namorado. Esse é um dos planos mais significativos no filme de Campbell X que, sem apagar a tão hegemônica presença do gay branco no cinema *queer*, evidencia em primeiro plano na imagem o desejo da mulher negra lésbica. Menos do que uma luta por hegemonia dentro do já limitado campo das visibilidades *queer* (uma vez que o filme em nenhum momento opõe a lésbica negra ao gay branco, mas, antes, mostra laços afetivos de solidariedade), *Stud life* se apropria dos clichês do gênero da comédia romântica para explorar as ambiguidades que surgem a partir da contaminação com uma certa toxidade heteronormativa, uma vez que JJ precisa superar uma crise moralista para aceitar que sua namorada Elle ganha a vida como *dominatrix*.

Stud life tem uma preferência por uma *mise-en-scène* “atuhlada”, enquadrada em planos médios que, além de revelar as condições de produção, constroem um mundo fechado em si, uma imagem regulada por uma força centrípeta que evita que as formas transbordem. Essa é uma das ambiguidades do filme, essa imagem de uma mundo isolado, que é, por outro lado, uma estratégia de sobrevivência quando o “mundo lá fora” ameaça com a sua violência.

O SACRIFÍCIO DE UMA PÁSSARA SEM PÉS

Um dos grandes desafios que os filmes enfrentam é desafiar uma “universalidade” que nunca lhes inclui, a não ser para expulsá-los como “específico demais”. Esses três filmes de que falamos são produções independentes dirigidas por cineastas lésbicas negras. Cheryl Dunye traz o modo de produção à tona em seu filme e faz referência à trajetória de outro marco do cinema lésbico, *Go Fish* (1994), dirigido por Rose Troche e Gwen Turner (que, em *The Watermelon Woman*, interpreta Diana, a namorada branca de Cheryl); a personagem Cheryl de *The watermelon woman* diz, seguindo o conselho das duas realizadoras de *Go fish*: “If you want to make a film, you’ve got make sacrifices.”⁹ A frase estabelece não apenas a profissão de fé da diretora, mas coloca o filme em uma linhagem direta de um cinema lésbico ainda incipiente em meados dos anos 1990. Dee Rees, por sua vez, comenta em entrevista sobre a dificuldade em conseguir financiamento: “fundraising was incredibly difficult. People loved the script but would call it ‘too small’ and ‘too specific,’ which was basically code for ‘too black’ and ‘too gay.’”¹⁰ (REES, 2011).

O que seria um filme lésbico demais, negro demais? O que excede as expectativas criadas diante da condição negra das realizadoras e das personagens? Trata-se de um gesto de invenção, de torção do que o senso comum imputa às existências negras e lésbicas. Os três filmes trazem protagonistas para quem a feminilidade hegemônica não interessa. Vestir-se e portar-se não como a imitação de um homem – afinal o “homem” não é um original a ser copiado, uma vez que ele é já uma imitação sem original, para usar a expressão de Judith Butler (1991) – mas colocando em crise, no corpo e na performance das atrizes, exatamente essas construções binárias. Uma das cenas mais emblemáticas de *Stud life* acontece quando JJ está se preparando para sair à noite e seu amigo Seb lhe pergunta se ela está querendo usar seu “dick” (pau), em referência à performatividade lésbica caminheira do *packing*, que consiste no uso de um dildo sob a calça. JJ não hesita em responder à pergunta: “Dick? Dicks, dude, dykes have

⁹ “Se você quiser fazer um filme, você tem que se sacrificar.” (Tradução nossa)

¹⁰ “O financiamento foi incrivelmente difícil. As pessoas adoravam o roteiro mas achavam que era ‘muito pequeno’, ‘muito específico’, o que basicamente era um código para dizer ‘negro demais’, ‘gay demais’”. (Tradução nossa)

dicks!” (Pau? Paus, cara, as sapatas têm paus). A pluralização aqui destrona a centralidade do pau cis masculino, substituída pelo jogo de permutabilidade entre as próteses.

Em jogo está sempre essa legibilidade dos corpos. Ao confessar de onde nasceu seu interesse pela *Watermelon Woman*, Cheryl diz que o que lhe chamou a atenção foi seu jeito, jeito de andar, de se mover, traçando o reconhecimento que, mais adiante no filme vai se confirmar a medida que sua pesquisa vai estabelecer que Faye Richards era realmente lésbica. Cheryl ativa seu *gaydar*¹¹ em um duplo gesto que envolve as relações afetivas pessoais e sua espectralidade. De fato, parte do humor de *The Watermelon Woman* vem do fato de que o filme brinca com os códigos de uma cultura lésbica. Cheryl, por exemplo, ao apresentar a personagem Miss Shirley, enfatiza o *miss*, chamando a atenção para a solteirice da senhora que vemos na tela, implicitamente já a decodificando também como lésbica.

Pois se são os corpos que estão em jogo, em *Pariah*, a fotografia de Bradford Young, primeiro negro a ganhar um Oscar nessa categoria, mostra um corpo negro que não é chapado uma exposição que privilegia a pele branca. O corpo negro aqui é pintado de várias cores, brilha em vários tons. Na verdade, uma ausência notável no filme de Dee Rees é de personagens brancos.

A PÁSSARA SEM PÉS QUE CANTA MARCA O SEU TERRITÓRIO

Nos três filmes as protagonistas estão envolvidas com a arte: vídeo, fotografia, poesia. É através dessas expressões que elas fazem sentido do mundo. Fato que toma dimensão ainda maior quando em *Stud Life* e *The watermelon woman*, as protagonistas se dirigem diretamente à câmera (JJ como Youtuber e Cheryl em seu documentário). É certo que a precariedade dos meios exige sacrifícios (não se pode fazer filmes sem algum sacrifício), a ponto das personagens terem que, nas narrativas, por suas câmeras a serviço de outras pessoas. No entanto, o sentido aqui é de sempre sustentar uma expressão própria. Não se trata de redimir essas personagens, mas de figurar outros pontos de vista. Não são histórias de “superação” através da arte, essas de caráter motivacional que reforçam o papel humanizador da arte diante da barbárie. Aqui é, antes, uma modo de imaginar a reapropriação dos meios de produção artísticos, reconfigurando a parte que cabe à lésbica negra.

¹¹ Junção das palavras *gay* e *radar*, o *gaydar* designa a capacidade de intuir a orientação sexual de outras pessoas.

Nenhuma das narrativas é sobre a dúvida em ser lésbica, mas em como ser lésbica afeta a relação com o mundo. Nesse sentido é importante notar que, em *Stud life* e *Pariah*, os conflitos mais destacados dizem respeito ao desejo. A diferença racial mobiliza pouco as narrativas, que parecem querer problematizar a diferença sexual dentro de um contexto mais homogêneo de raça. Já em *The Watermelon Woman* temos o trauma do apagamento histórico da representação da mulher negra. A fábula é o único possível. O tempo “negro” que sempre une presente e passado, não é o tempo da modernidade branca, que, justamente, é o tempo que se esmera em apagar outras temporalidades. Cheryl é uma anarquivista, reinventa o arquivo, reconta uma história que não aconteceu. *The watermelon woman* duplica-se, imita a si mesmo, filme-invenção: Cheryl Dunye precisa inventar a Watermelon Woman para preencher a ferida da representação e, ao fazê-lo, ela mesma, Cheryl, cumpre essa tarefa. Até Camille Paglia participa desse jogo, aparecendo no filme “as herself” e parodiando sua fala acadêmica ao mesmo tempo em que faz um whitesplaining da negritude para Cheryl.

Esse tempo não linear e não teleológico é uma questão de sobrevivência para *queers* e pessoas negras. Para Alike o tempo está suspenso, em pausa para a difícil transição rumo à independência. Apenas ao final, ele parece correr, com ela, sentada ao ônibus, na cadência doce de seu poema declamado como quem tem todo o tempo do mundo. Em *Stud life* o tempo vem em soluços, episódico, rápido, o tempo da coca e do ecstasy nos clubes noturnos.

Em meio a essas diferentes temporalidades há, nos três filmes, a pausa para que esse corpo negro possa também performar o desejo e suas complicações. *The watermelon woman* é mais gráfico em sua representação do sexo, os corpos de Cheryl Dunye e Gwen Turner entrelaçados em um abraço interracial, varridos pela câmera enquanto mãos e línguas percorrem os corpos pré-filmicos. Já em *Stud life* o sexo está marcado pela experiência *queer* da *stone butch*, que não gosta de ser tocada genitalmente pela sua parceira, recolocando o desejo fora do espectro da genitalidade. *Pariah* vai *queerizar*, tornar esquisitos esse clichês do gênero cinematográfico ao recusar o emparelhamento com Bina, a filha aparentemente bissexual e feminina de uma amiga da mãe de Alike. Ou seja, Alike prescinde do que seria um oposto binário (mulher feminina) para negociar sua sexualidade.

Este artigo está longe de exaurir questões como o que poderia ser um cinema negro lésbico. O que que/e/r esse cinema? Queer e quer? Apostamos que esse cinema lésbico negro possivelmente não é um antídoto ao cinema que reforça o dano da representação a esse corpo feito carne, mas seria, sim, um anti-doto, um ante-doto. Anti-todo do desejo. Não é

necessariamente não-normativo, mas um ante-normativo, que se coloca ante, diante, antes, não ainda, não mais. Cinema pássara-sem-pés cuja vocação é se colocar diante do dolo, sem querer corrigi-lo, mas investigando o que ainda é possível, o que resta da árvore sem galhos.

REFERÊNCIAS

- BUTLER, Judith. Imitation and gender subordination. *In*: FUSS, Diana. **Inside/out: Lesbian Theories, Gay Theories**. Nova York; Londres: Routledge, 1991. p. 13-31.
- BRANDÃO, Alessandra; SOUSA, Ramayana Lira de. A in/visibilidade lésbica no cinema. *In*: HOLANDA, Karla (org.). **Mulheres de Cinema**. Rio de Janeiro: Numa, 2019. p. 279-302.
- COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**. Trad. de Natalia Luchini. São Paulo: Boitempo, 2019.
- FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Trad. de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- GAINES, Jane. White Privilege and Looking Relations: Race and Gender in Feminist Film Theory. **Cultural Critique**, Minneapolis, v. 4, n. 1, p. 59-79, 1986.
- HALBERSTAM, Jack. **Female masculinity**. Durham: Duke University Press, 1998.
- HOOKS, bell. **Olhares negros: raça e representação**. Trad. de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.
- LORDE, Audre. **Zami: a new spelling of my name**. Nova York: The Crossing Press, 1982.
- LUGONES, María. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 73-102, Dez. 2008.
- MAYNE, Judith. **Framed: lesbian, feminists, and media culture**. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2000.
- MULVEY, Laura. Prazer visual e cinema narrativo. *In*: XAVIER, Ismail (Org.). **A experiência do cinema**. Rio de Janeiro: Graal, 1983. p. 437-454.
- PARIAH. Direção de Dee Rees, 2011.
- REES, Dee. ‘Pariah’ director Dee Rees confronts disapproval. Entrevista concedida a Jessica Zack. **SFGATE**, São Francisco, 25 de dezembro de 2011. Disponível em: <https://www.sfgate.com/movies/article/Pariah-director-Dee-Rees-confronts-disapproval-2420456.php>. Acesso em: 7 ago. 2020.
- RICH, B. Ruby. **New Queer Cinema: Director’s Cut**. Durham; London: Duke University Press, 2013.

SPILLERS, Hortense J. **Black, White, and in Color: Essays on American Literature and Culture.** Chicago: University of Chicago Press, 2003.

STEWART, Jacqueline. Negroes Laughing at Themselves? Black Spectatorship and the Performance of Urban Modernity. **Critical Inquiry**, 29, n. 4, p. 650-77, 2003.

STRAAYER, Chris. **Deviant Eyes, Deviant Bodies: Sexual Re-Orientations in Film and Video.** Nova York: Columbia University Press, 1997.

STUD LIFE. Direção de Campbell X, 2012.

THE WATERMELON WOMAN. Direção de Cheryl Dunye, 1996.

WHITE, Patricia. **Uninvited: Classical Hollywood Cinema and Lesbian Representability.** Indianapolis: Indiana University Press, 1999.

“JOGANDO MEU CORPO NO MUNDO, ANDANDO POR TODOS OS CANTOS”: MALUCOS DE ESTRADA ENTRE UNIFICAÇÃO E DISPERSÃO

Gabriela Barboza

Doutora em Estudos da Linguagem (UFRGS)
Colégio Militar de Porto Alegre (CMPA)
Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

RESUMO: Objetiva-se, com este trabalho, propor um olhar para os discursos produzidos sobre/por os malucos de estrada, movimento de artesãos nômades também conhecidos como “hippies”. Para responder à pergunta: qual é o fio condutor da dispersão desses sujeitos que se colocam/são colocados à margem da cultura hegemônica?, o artigo está organizado em tópicos que pretendem demonstrar os principais pontos de convergência do grupo – o corpo em trânsito, metonimizado pela estrada, e a língua, representada pela disputa entre a designação de si e a designação pelo outro. Com *corpus* de materialidades diversas, as análises empreendidas estão ancoradas e inspiradas por estudos de Rolnik (2014), Le Breton (2000, 2012), Gros (2009) e Benveniste (1995), e procuram apontar respostas possíveis para a necessidade de unificação desses corpos e sujeitos em dispersão.

PALAVRAS-CHAVE: Malucos de estrada. Corpo. Língua.

ABSTRACT: This work proposes a glance at the speeches produced about / by the “road freaks”, a Brazilian movement of nomadic artisans, also known as “hippies”. In order to answer the question “what is the guiding thread for the dispersion of these subjects who place themselves / are placed on the margins of the hegemonic culture?”, the article is organized into topics that aim to demonstrate the main points of convergence of the group – the body in transit, metonymized by the road, and the language, represented by the dispute between the designation of oneself and the designation that is made by the other. With a corpus of diverse materialities, the analyses undertaken are anchored and inspired by studies carried out by Rolnik (2014), Le Breton (2000, 2012), Gros (2009) and Benveniste (1995), and seek to point out possible answers to the need for unification of these bodies and subjects in dispersion.

KEYWORDS: Road freaks. Body. Language.

Recebido em: 03/08/2020

Aceito em: 05/08/2020

Callando nos moríamos, sin palabra no existíamos. Luchamos para hablar contra el olvido, contra la muerte, por la memoria y por la vida. Luchamos por el miedo a morir la muerte del olvido... es necesario hacer un mundo nuevo. Un mundo donde quepan muchos mundos, donde quepan todos los mundos...

Subcomandante Marcos, EZLN

Um dos grandes paradoxos da contemporaneidade transita pela tensão entre a valorização da individualidade, da autonomia e da emancipação, ao mesmo tempo em que se proliferam formas de massificação dos corpos, saberes e sujeitos. As tentativas de padronização estão presentes até mesmo nos enunciados de “seja você mesmo”, “crie seu estilo próprio”, “você tem seu estilo”, que, contraditoriamente, podem ser comprados por diversos preços nas mais diferentes prateleiras. Trata-se de uma individualidade modelada, seriada, massificada, fabricada e consumida.

Apesar da padronização das individualidades, os homens também criam, cada um a seu modo, possibilidades de fuga e reinvenção de modos outros de diferenciação entre si mesmo e o outro. O homem não é simplesmente um terminal no sentido de receber tudo passivamente: ele recebe modelos padronizados de sociabilidade, subjetividade, de ser e estar no mundo, mas também os reinventa e vive a tensão entre a circulação de processos modelares e possibilidades de diferenciação. Os modos pelos quais os homens tensionam suas relações com o mundo engendram diferentes processos de singularização (GUATTARI, ROLNIK, 2010) pelo corpo e pela língua.

Dentre as infinitas possibilidades de tensionamento entre a massificação imposta pelo projeto de sociedade dominante e a potência de vida do homem, uma em específico merece destaque: a dos malucos de estrada¹, que nos dizem e nos mostram, com seus discursos e corpos, que há outros modos de ser e de estar no mundo. De alguma maneira, seus modos de vida trazem à tona a tensão entre os elementos hegemônicos e as possibilidades de (re)invenção de si mesmo.

Ainda que queiram se distanciar do termo *hippie*, palavra pela qual são popularmente conhecidos, a formação do grupo dos malucos de estrada é herdeira do movimento *beat* e *hippie*, originários dos EUA, mas, no Brasil, adquiriu novas influências, encontros e desencontros, miscigenando-se com outras culturas. Em seus modos de vida e práticas cotidianas, empreendem uma constante reinvenção de si, pois andam às avessas do que se entende por modo de vida padrão. Buscam reinventar modos de existência, de estar com o outro, de compreender a natureza e a função do trabalho, de vestir, de morar, de transitar pelo espaço social ou ocupar o espaço público, de produzir e compartilhar conhecimento, de se organizar

¹ Neste trabalho, “malucos”, “malucos de estrada” e “malucos de BR” devem ser vistos como sinônimos, de modo que pode haver oscilação no uso dos três termos para referir-se aos mesmos sujeitos: os artesãos nômades.

socialmente etc. Dito de outro modo, os malucos praticam modos de vida de forma a deixar bastante visível a tentativa de ruptura com os elementos-padrão da sociedade.

Os malucos de estrada caracterizam-se, em síntese, por produzir artesanato² como forma de subsistência e de expressão artística, expor seu trabalho em expositores móveis de pano para a comercialização em locais públicos, quase sempre praças ou feiras nas cidades. Outra característica que lhes é própria é o nomadismo: viajam constantemente pelo Brasil e outros países. Há quem diga, dentre os malucos, que a venda do artesanato é o que garante a viagem, o deslocamento, de maneira que o nomadismo se torna característica anterior à própria produção do artesanato ou que o artesanato é condição para a manutenção de seu modo de vida nômade.

Os malucos de estrada não estão localizados geograficamente em apenas um lugar, não compartilham uma língua específica diferente da língua do Estado, não têm laços consanguíneos estabelecidos; em resumo, não são exatamente aquilo que se costumaria chamar de “grupo social” ou “comunidade”. Entretanto, em virtude de inúmeros conflitos entre Estado (através de seus aparelhos e agentes de repressão) e malucos que colocavam em risco sua sobrevivência, estes decidiram organizar-se, a seu modo, como grupo para que pudessem ter o direito à existência garantido. Dessa organização, surgiu o coletivo *Beleza da margem*³, cujo objetivo inicial era o de denunciar, através de ações midiativistas e legais, a insatisfação dos malucos de estrada em relação às violências constantemente dirigidas a eles nas ruas das mais diferentes cidades do Brasil, impedindo-lhes de trabalhar.

Fruto da insatisfação, o coletivo organizou-se e chegou à conclusão de que, para que fossem garantidos seus direitos de expor seus trabalhos na rua – sem que lhes fosse solicitada uma carteirinha de artesão ou o pagamento de impostos sobre seus produtos (enquadramentos próprios ao modo de vida dominante) – seria necessário que o direito à rua e ao seu modo de vida fosse legalmente reconhecido. Nesse sentido, o grupo construiu linhas de ação cuja culminância deveria ser seu reconhecimento, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (doravante IPHAN), como patrimônio cultural imaterial da humanidade. Para isso, publicaram vídeos denunciando a violência policial em relação a eles, documentário sobre o grupo, organizaram um encontro de malucos, na capital federal, chamado de *Encontro das BR*,

² Há malucos que, além do artesanato, apresentam outros tipos de arte, como malabarismo e outras técnicas circenses, esquetes teatrais, músicas.

³ O coletivo é constituído por malucos e estudantes interessados na temática. Para mais informações a respeito do grupo, acessar <http://belezadamargem.com/>.

para alinharem seus discursos previamente à assembleia pública com o IPHAN, o hoje extinto Ministério da Cultura e a Secretaria de Direitos Humanos.

O IPHAN, no contexto brasileiro, surge para dar conta da demanda de reconhecimento de diversas práticas, lugares e saberes como patrimônios históricos nacionais⁴. Ao preservar seus fazeres e saberes, por metonímia, preservam-se também os povos detentores de tal conhecimento. Diante da possibilidade de preservação dos povos, inúmeros grupos passaram a requerer reconhecimento como patrimônio. Foi esse tipo de movimento organizado por diferentes movimentos étnicos e sociais que transformou, a título de exemplo, as festas ciganas e seus saberes como patrimônio imaterial brasileiro, o que possibilitou a criação de políticas públicas para esses povos⁵.

Oriundos de diferentes lugares do mundo, com influências diversas, como a cultura rastafári, anarco-punk, carcerária, indígena, afrodescendente, além da evidente influência da cultura hippie estadunidense (STRAPPAZON, 2017), os malucos de estrada formam um grupo bastante diverso e disperso, não-coincidente, mas que, mesmo assim, vislumbrou na auto-organização uma possibilidade de garantia de direitos.

Diante dessa dispersão e diversidade de sujeitos e realidades, destaco dois dos elementos que os unem como grupo: a negação da heterodeterminação, que se dá pela língua e pelo corpo⁶. A língua os une não no sentido de que falem todos uma mesma língua – tendo em vista que são um grupo que transcende as fronteiras geograficamente impostas –, mas no sentido de que há 1) palavras que são próprias ao grupo, 2) tensionamento e disputa entre o modo como se dizem e o modo como são ditos. O corpo, aqui, deve ser entendido como um corpo em trânsito, um corpo que se desloca pelas estradas sem ter como objetivo um ponto de chegada, que vê o deslocar-se como o objetivo em si, um corpo que encontra síntese na estrada, na BR.

⁴ Como o reconhecimento de tais práticas, lugares e saberes se dá, de modo geral, pela oralidade e, após isso, é passado para a escrita, não seria exagero propor que a língua fosse vista como patrimônio pelo IPHAN, o que atualmente ainda não ocorre. Há, de fato, o reconhecimento de diversos falares, na medida em que eles contribuem para a construção de determinado saber/fazer, mas a língua ainda não é tratada como elemento cultural fundamental para a construção da identidade dos povos que requerem salvaguarda do IPHAN.

⁵ Atendimento no sistema básico de saúde sem necessidade de comprovação de residência fixa, bem como aceitação de matrícula de crianças e adolescentes nas escolas por onde o grupo passa etc.

⁶ A separação entre língua e corpo que se faz aqui meramente metodológica: a língua está no corpo, o corpo está na língua(gem). “Ambos [corpo e língua] se inserem numa relação estruturalmente próxima perante o mundo. Indissociáveis durante a interação, eles formam dois sistemas que concorrem simultaneamente para a transmissão de sentido. Todo discurso mobiliza corpo e linguagem de forma mutuamente necessária, implicando um vínculo poderosos entre as ocorrências dos dois.” (LE BRETON, 2009, p. 43).

É principalmente sobre esses elementos unificadores – língua e corpo – dos malucos de estrada como grupo que me debruçarei nas seções seguintes. Pretendo observar como esse grupo tão disperso se unifica na e pela língua e no e pelo corpo.

É importante destacar que, embora este estudo esteja inicialmente assentado no bojo dos estudos linguísticos, as reflexões nele presentes e dele decorrentes dialogam e são fortemente atravessadas por saberes outros, de modo que podem e devem ser entendidas como fruto do nomadismo teórico, da mestiçagem de conceitos (GRUZINSKI, 2001), parafraseando Moita Lopes (2006), como uma linguística indisciplinar. O *corpus* de que me valerei para a discussão aqui proposta é, assim como as técnicas de produção artesanal dos malucos, uma bricolagem de diferentes materialidades, como entrevistas (orais e escritas), documentário, *teaser*, além de algumas experiências de campo. A leitura que proponho para as sequências discursivas⁷ (doravante SD) apresentadas neste artigo não deve ser tomada como uma análise em *stricto sensu*, no sentido de dissecar os termos para ver de que são feitos, mas, antes, de ouvir o que os malucos têm a dizer sobre si e sobre seus elementos, para propor um esboço de interpretação.

ESTAMOS VIVOS PORQUE ESTAMOS EN MOVIMIENTO: A UNIÃO DA DISPERSÃO PELO CORPO/ESTRADA

Quant à moi, je voyage non pour aller quelque part, mais pour marcher. Je voyage pour le plaisir de voyager. L'important est de bouger, d'éprouver de plus près les nécessités et les embarras de la vie, de quitter le nid douillet de la civilisation.

Robert Louis Stevenson

Quem tem a força de saber que existe e, no centro da própria engrenagem, inventa a
contra mola que resiste.
Secos & Molhados

De diversas formas, há, no modo de vida adotado pelos malucos de estrada, a expressão de questionamentos dos valores estabelecidos pelo sistema vigente e a criação de olhares sobre o mundo sempre mutantes, que estão em circulação, não fixados necessariamente a territórios, instituições e normas sociais predominantes. A relação com esses valores é estabelecida também por meio da negação. Alguns relatos – expressos em entrevistas com os malucos e vídeos do coletivo *Beleza da Margem* – apontam que, grosso modo, o maluco é o sujeito que

⁷ Chamo de sequência discursiva as sequências retiradas de discursos maiores a respeito do universo dos malucos de estrada, compostas de textos, textos e imagens. A gestualidade, apesar de importante, não será discutida neste trabalho. Aspectos não-linguísticos como imagens estáticas, desenhos poderão ser mencionados e interpretados.

pode se caracterizar por guardar certa insatisfação e um desencanto em relação ao modo como a sociedade está estruturada, na maioria das vezes, não aceitar o trabalho formal, em que se devem cumprir 8 horas por dia, de algum modo apresentar descompasso entre o sistema de educação formal – seja a escola, seja a universidade – o que o leva a não desejar tais práticas de vida para si.

Na esteira dessa reflexão, Rolnik (2014) olha para o universo hippie⁸ e observa que, cansados do inócuo das formas estabelecidas de relação com o outro e de vida, resolvem abandonar tudo – entendido aqui como o modo de vida adequado aos padrões – e partir para a estrada em busca de outros modos de existência. Na cartografia da autora, as expressões de afastamento vão mais longe e, por vezes, ganham outros relevos como a procura pela instituição de outras formas de vida e pela negação de diversas simbologias da sociedade industrial, como as facilidades da vida urbana, a utilização de química nos alimentos etc.

Outra forma de contestação e criação de novos modos de vida se refere à temporalidade. O olhar de Rolnik nos revela que, para os hippies, em contraposição à falta de tempo (ou os problemas de sua gestão) pela qual passamos atualmente, “até seu ritmo é outro: adotam, por princípio, a lentidão. Fruem o prazer de cada gesto e recusam-se a acatar o tempo frenético e homogeneizador da rentabilidade dominante” (2014, p. 141).

Nesse sentido, o ponto de vista de Rolnik a respeito dos hippies vai ao encontro das reflexões apresentadas por Le Breton sobre os caminhantes, o caminhar e a estrada (2000, 2012). Para o antropólogo, o homem urbano contemporâneo está perdendo, paulatinamente e em decorrência do modo de vida adotado, o hábito de caminhar. De acordo com sua compreensão, o ato de caminhar, atualmente, poderia ser considerado uma forma de nostalgia ou de resistência.

O ato de caminhar é uma abertura ao mundo. Andar a pé é muitas vezes uma alternativa para reencontrar-se. Caminhantes são pessoas singulares que decidem deixar seus carros por horas ou dias ou para sempre para se aventurar à nudez do mundo. A caminhada parece um anacronismo em um mundo onde reina o homem apressado. Prazer dos tempos, lugares, a caminhada é uma fuga, uma afronta à modernidade. É um modo de atravessar o ritmo frenético de nossas vidas, um modo próprio de distanciar-se. (LE BRETON, 2000, p. 14-15.)

⁸ Valho-me da terminologia hippie porque este é o termo empregado pela autora.

Desde o ponto de vista dos malucos de estrada, o ato de viajar também pode ser compreendido, para além de uma abertura ao mundo, como um exercício de abertura do corpo a diferentes experiências e intensidades, reconhecendo suas potências e perigos, como nos mostra a SD1⁹. Ainda, a estrada coloca em jogo a relação entre os limites do corpo e um pretense corpo sem limites. Ao optar pela libertação das amarras, os malucos opõem, a seu modo, o sistema – com encarceramento de corpos e ideias – a vida livre – com liberdade de corpos, ideias, enfim, do homem. Ao fazê-lo abdicam da ilusão do controle do que virá, aceitando uma abertura ao desconhecido, como uma radicalização do entendimento de liberdade do ser, que ocorre pela variação dos encontros, dos lugares, dos atravessamentos, sem que se saiba ou se determine de antemão quais são os elementos que conjugam estas variações.

SD1

O interessante da BR é que cada dia você está numa situação diferente. Então você vai se conhecendo cada vez mais, conhecendo seus limites, você vai começando a ter que se superar onde você não tinha mais. Você vai deixando ela te guiar. Então é um processo psicológico que vai muito além do que se você está ali no comodismo. (Documentário¹⁰, 2015, 39’).

A estrada, como síntese entre viagem e viajante, ganha vida, é vista, pelos *malucos*, como *lugar* de transcendência do ser, no sentido de que, através de seu percurso, é possível encontrar respostas a indagações pessoais. Ela também é personificada como alguém que pode mostrar saberes que não se aprendem nos bancos escolares, como um lugar de aprendizagens. A estrada, para o maluco, parece guardar uma relação com o mágico, de onde podem surgir revelações e ensinamentos. “A estrada é uma universidade porque é universalidade, ela não se satisfaz com difundir um sabor, mas também uma filosofia de existência adequada própria a sempre trazer de volta a humildade e a soberania do caminho.” (LE BRETON, 2012, p.32).

SD2

⁹ Devido ao fato de que as SD são materiais de diferentes gêneros e suportes, estabeleci uma convenção de indicação das sequências: ao final de cada uma, estarão referenciados o gênero a que pertence a SD destacada, o ano em que o texto foi produzido, além de uma nota de rodapé indicando a fonte da SD, sempre que ela for pública e recuperável. Quando a SD for uma imagem ou fotograma, sua formatação seguirá o estabelecido pelas normas do periódico.

¹⁰ Documentário Malucxs de Estrada II: a cultura de BR. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=E2xYfyEANMw&t=4858s>.

A mudança foi justamente acontecendo na estrada, cara, porque a estrada que é a escola. Não é que você foi para a estrada porque tinha uma filosofia, não é, não. A estrada é que vai te mostrar a filosofia. (Documentário¹¹, 2015, 37’)

SD3

A estrada é luz, compadre, a estrada é mãe, né. Ela tem grandes oportunidades porque é uma gama de experiências muito variada, acontece coisa o tempo todo, cê tá 24 horas exposto. Aí você pode aprender muito ou você pode não aprender nada. (Documentário¹², 2015, 40’)

SD4

Viver na BR é um ato de fé, porque você tem que botar uma fé no que tá acontecendo, no jeito que você tá sendo guiado, é muito louco, cara. (Documentário¹³, 2015, 39’).

Gros entende que a história do caminhar é a história da humanidade. O filósofo avalia que a caminhada “restaura a dimensão física da relação com o meio ambiente e relembra ao indivíduo a sensação de sua própria existência” (GROS, 2009, p.167)¹⁴. Reconhecer-se como em conexão com a terra, com a história, como parte importante do todo do universo também é um dos motivos que move os malucos a estar em *marcha* constante. Uma vez que não se sentem valorizados, apontam a relevância de seus saberes e andares, reconectando-se à sua ancestralidade, seja pelo nomadismo, seja pela coleta de materiais da natureza, seja pelas histórias orais que narram por onde passam, seja pelas histórias contadas pelo pano onde estão seus trampos. Os *malucos* parecem encarnar alguns elementos sobre a caminhada elencados por Le Breton.

O importante na caminhada não é o seu ponto de chegada, mas o que está em jogo nela o tempo todo, sentimentos, encontros, interioridade, disponibilidade, o prazer de caminhar ... de existir, pura e simplesmente, e senti-lo. Caminhar está muito mais distante dos imperativos contemporâneos que devem beneficiar toda a atividade, ser rentável. A caminhada é inútil, como o são todas as atividades essenciais. (LE BRETON, 2012, p. 31).¹⁵

SD5

¹¹ Documentário Malucxs de Estrada II: a cultura de BR. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=E2xYfyEANMw&t=4858s>.

¹² Documentário Malucxs de Estrada II: a cultura de BR. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=E2xYfyEANMw&t=4858s>.

¹³ Documentário Malucxs de Estrada II: a cultura de BR. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=E2xYfyEANMw&t=4858s>.

¹⁴ Tradução livre.

¹⁵ Tradução livre.

Maluco é nômade, de estrada, queremos ser reconhecidos, queremos viajar e vender nosso trampo sem ninguém importunar. Nós somos a história. (Diário de campo, 2015).

SD6

Nós somos um brilho, um olhar da humanidade. A gente cria a história com os pés, depois nós somos sacudidos dela. (Diário de campo, 2015).

SD7

Temos história bonita pra contar, pra quem nunca saiu da sua cidade, temos uma ancestralidade do caminhar, nós fomos os desbravadores das cachoeiras e dos picos que vocês conhecem agora. O que a gente leva pra rua é uma exposição de arte que conta a história da nossa viagem: uma semente do Pará, um dente de animal morto de Minas, uma pena encontrada em São Paulo. Maluco vende história, vende ideia. (Diário de campo, 2015).

Além disso, há, entre os malucos, o entendimento de que, ao passar pelas cidades e expor seus artesanatos, eles cumprem também uma função de difusores da cultura a lugares remotos, arautos das boas novas, tal qual Melquíades na Macondo de García Márquez. A produção artesanal é, de certo modo, uma síntese de seu corpo em trânsito, o que ocorre através de ensinamentos e aprendizagens, seja na estrada, seja nos lugares em que para, seja com as pessoas com quem interage. O maluco se encharca das mais diversas culturas por onde passa, conta suas histórias de viagens e, ao fazê-lo, revive-as, escuta novas histórias, conhece outras pessoas, segue sua caminhada. O caminhar se torna, assim, além de uma forma de liberdade ligada à escolha de como (re)xistir, um universo de reciprocidade.

ENTRE MALUCO E HIPPIE: DESIGNAÇÕES EM DISPUTA

O que cabe à Linguística na compreensão do grande problema do homem?
Claude Hagège

Para que algo exista, é preciso que tenha um nome; não há nada no mundo que não possa ser nomeado: se existe, tem nome; tem nome porque existe. Essa relação tautológica entre existir e ter nome está inseparavelmente constituída, de modo que, muitas vezes, mesmo que não conheça um ornitorrinco, por exemplo, sei que ele existe, pois está na língua. Ainda que nunca tenha visto uma foto ou um desenho desse animal, sou capaz de lhe dar forma em meu pensamento.

A questão entre nomeação para existência parece-me ser crucial para os malucos de estrada. Há, de um lado, uma espécie de negação da designação que o outro lhes atribui: não se reconhecem como hippies, nomeação que a sociedade que não conhece a realidade desses artesãos nômades lhes atribui. Os *malucos* entendem que, ainda que tenham traços da cultura hippie estadunidense, há um jeito diferente de “ser hippie”, com o qual eles se identificam, cuja designação não dá conta dos sentidos e dos sujeitos que a palavra tenta englobar. De outro lado, há certo consenso sobre o modo pelo qual gostariam de ser chamados: malucos de estrada, malucos de BR.

Émile Benveniste – linguista sírio-francês que passou sua vida profissional em torno das questões do homem na língua, daquilo que compete ao linguista na problemática do humano – apresenta, ao longo de toda sua obra, um dispositivo método-epistemológico (FENOGLIO, 2019) para tratar das relações entre designação e significação das palavras e suas relações com as instituições sociais. Utilizado por Benveniste principalmente para reconstruir relações de línguas aparentadas e ligadas ao indo-europeu, entendo que esse dispositivo possa inspirar a reflexão que ora proponho a respeito dos malucos sobre o modo como se reconhecem e gostariam de ser chamados. Para este trabalho, portanto, a designação e o ato de designar deverão ser entendidos como nomear, indicar, caracterizar, qualificar; a significação e o ato de significar devem ser tomados com valor de ter sentido de, ter valor de, ser a expressão de, informar.

Para alguns estudiosos da linguagem, a designação não lhes interessa enquanto elemento constitutivo das análises dos fatos de língua. A ancoragem no mundo dos objetos, em princípio, não lhes diz respeito, portanto, excluem-se todos os elementos que possam estar diretamente relacionados à realidade concreta das pessoas. Ainda que muitos linguistas desde sempre andem às voltas com questionamentos sobre a relação entre a linguagem e a realidade, muitas vezes, o limite do real é o ser que fala: o sujeito, o falante, o homem na língua. Este não é o limite desta pesquisa: é somente pela tensão criada entre diferentes designações e significações para este grupo social que se pode pensar sua existência como grupo. Os malucos tentam fundar uma realidade discursiva nova para que se vejam reconhecidos na sociedade porque inscritos na língua. Ao evidenciar a necessidade de observar a língua com o seu real, não quero, de nenhuma maneira, dar a entender que a língua seja o reflexo da sociedade, mas, concordar com Benveniste, quando diz que “a língua contém a sociedade” (2006, p.97), o que é coisa muito diferente.

As sequências discursivas discutidas nesta seção estão voltadas, então, à questão de negociação de significados ligados a diferentes designações, ao reconhecimento/desidentificação ligado a cada um dos termos. Vamos às sequências.

SD8

Hippie, hippie, não, né. Porque a galera chama a gente de hippie, mas o conceito hippie pra mim é outro. Acho que os hippie nem trampo não fazia, né? Quando as pessoas comuns me perguntam o que que é, eu falo que a gente é artesão, maluco de estrada, viajante... mas o hippie mesmo, em si, não.[...] Eu me considero uma artesã, uma viajante em busca das culturas mesmo, dos povos, da arte diferente. (Documentário, 2015, 12’)¹⁶.

SD9

A galera que não conhece o movimento não sabe de onde vem o hippie, não sabe o que significa hippie, e não sabe quem é o maluco na verdade, que é o viajero, que, além do artesanato, além de tocar o violão, é o cara que viaja e se impregna de experiência. (Documentário, 2015, 15’)¹⁷.

Na SD8, há uma distinção entre o modo como o outro (a galera) vê o sujeito e como ele se vê. O distanciamento da designação hippie se dá, aqui, pelo fato de que, diferentemente dos hippies, os malucos de estrada trabalham (“acho que os hippie nem trampo não fazia”): esse é um elemento importante e definidor na construção da identidade dos malucos e vai aparecer em outras sequências. Uma das significações construídas para a designação hippie é, então, não trabalhar, o que, na lógica da produtividade, pode ser visto como algo pejorativo. O sujeito se sente identificado com a designação maluco de estrada, que pode, neste caso, ser colocada como semanticamente ligada a “artesão”, “viajante em busca das culturas da arte, do diferente”. Semelhante processo ocorre na SD9, em que o sujeito, apesar de não definir o que seja hippie, entende que a sociedade assim lhe chama porque não entende o que significa; se conhecesse o significado da palavra, não os chamaria desse modo. Nessa sequência discursiva, a designação “maluco” adquire novas significações, como “viajante, que toca violão”. Em comum entre as

¹⁶ Documentário Malucxs de Estrada II: a cultura de BR. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=E2xYfyEANMw&t=4858s>.

¹⁷ Documentário Malucxs de Estrada II: a cultura de BR. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=E2xYfyEANMw&t=4858s>.

duas SD, temos a significação de que o maluco de estrada a) produz artesanato, portanto trabalha, b) viaja e encontra novas culturas, vivências e experiências.

SD10

Nunca houve um estudo sobre os artesãos de rua ou malucos de estrada. Pesquisas, entrevistas, registros, nada. Por isso que até hoje as pessoas chamam a gente de hippie, criam uma imagem estereotipada e cheia de preconceito. Eles não viviam da arte na verdade. Eu posso dizer que eu vivo da arte em si. Eles não, eles não precisavam trabalhar. (Teaser, 2012, 1')¹⁸.

SD11

Eu queria ser hippie mesmo, nas horas vagas eu sou hippie, véio, fico curtindo numa boa. Mas no resto do tempo eu tenho meu trampo, vendo meu artesanato, não sou hippie. (Documentário, 2015, 18')¹⁹.

Nas SD10 e 11, há, novamente, a oposição entre ser hippie e maluco, atribuindo à designação “maluco” os significados relacionados a viver da arte, do artesanato, enfim, de trabalhar; para “hippie”, as significações estão ligadas a “imagem estereotipada e cheia de preconceito” e a alguém que “curte numa boa”. Na SD10, o sujeito atribui o desconhecimento sobre o que sejam os malucos de estrada ao fato de que nunca se tenha feito pesquisa, entrevista, registros sobre esse grupo, de modo que, na falta de melhor modo de referir-se aos *malucos*, os “caretas” utilizam a palavra “hippie”. Essa afirmação, além de buscar respostas para o fato de que o outro não veja o maluco como ele se vê, ao mesmo tempo, justifica a necessidade de produção do documentário que estava sendo divulgado no *teaser* da campanha de financiamento em que a SD é veiculada.

Sobre a vinculação da designação de maluco de estrada à significação de “alguém que trabalha”, uma possível resposta para isto talvez seja o modo como os órgãos de repressão do Estado lidaram e lidam com esses povos que viviam na rua. O conflito entre Estado e malucos de estrada sempre existiu, mas nem sempre foi o mesmo. Este movimento, em sua configuração inicial, no Brasil, quando ainda se denominavam hippies, caracterizava-se pelo deslocamento geográfico, pelo questionamento de valores hegemônicos e pela produção de uma contracultura muitas vezes expressa na forma de vestir, nos cabelos e barbas compridos, que por si só já eram

¹⁸ *Teaser* de divulgação para financiamento coletivo do documentário *Malucxs de estrada – a reconfiguração do movimento hippie no Brasil*. Disponível em: [youtube.com/watch?v=BkOgZ__F2HQ](https://www.youtube.com/watch?v=BkOgZ__F2HQ)

¹⁹ Documentário *Malucxs de Estrada II: a cultura de BR*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=E2xYfyEANMw&t=4858s>.

um elemento de contestação naquela época. O hippie dos anos 70 não produzia artesanato; ficava na praça e nos espaços públicos aparentemente sem fazer nada que fosse considerado produtivo, do ponto de vista econômico: em uma lógica totalmente produtivista, em que o corpo é uma máquina que deve cumprir determinada função, o simples fato de *não fazer nada* é já uma afronta aos valores vigentes, uma forma de resistência. Ocorre que, no contexto da ditadura militar, os hippies estavam sujeitos ao Artigo 59²⁰, da Lei de Contravenções Penais, que se refere ao crime de vadiagem e prevê detenção de até três meses para aquele que não exerce uma profissão. Dessa forma, a produção de artesanato, naquele contexto, surgiu como uma alternativa para que fosse exercida uma profissão e para que se evitasse a detenção.

SD12

[respondendo a um companheiro que lhe disse para escrever “filosofia hippie” na faixa para o I Encontro das BR]: Eu não sou hippie, nunca fui hippie. Não sou filho de industrial americano. A gente tá desvirtuando o que foi decidido no conselho de anciãos ontem. Nós somos brasileiros, queremos ser patrimônio, não somos hippies, assim é como nos chamam, mas a gente trabalha. A gente não se diz ‘e aí, hippie, e aí, hippa, a gente se diz ‘e aí, maluco, e aí, maluca.’ (Diário de campo, 2015).



Figura 1 – SD13 Foto do painel produzido coletivamente para o 1 Encontro de Malucos de BR. Fonte: Coletivo Beleza da Margem (2015)²¹

²⁰ “**Art. 59.** Entregar-se alguém habitualmente à ociosidade, sendo válido para o trabalho, sem ter renda que lhe assegure meios bastantes de subsistência, ou prover à própria subsistência mediante ocupação ilícita: Pena – prisão simples, de quinze dias a três meses.” O artigo permanece em vigência em 2020.

²¹ Disponível em <https://cutt.ly/RdmKzaJ>.

As SD 12 e 13 estão intimamente ligadas, uma vez que provêm do mesmo evento: I Encontro de Malucos de BR, que aconteceu em agosto de 2015, em Brasília. Como parte das estratégias de reconhecimento como patrimônio cultural imaterial, os malucos decidiram reunir-se antes da audiência pública com o IPHAN, o Ministério da Cultura e a Secretaria de Direitos Humanos, para alinhar estratégias e discursos. No encontro com os representantes do sistema, os malucos pretendiam demonstrar, a partir de seus tramos e de suas histórias, os motivos pelos quais suas práticas merecem ter a salvaguarda do tombamento pelos órgãos do Estado. Durante esses dias, acamparam na feira da Torre, expuseram seus tramos em frente ao shopping Conjunto Nacional, realizaram cine-debates, conselhos de anciãos, compartilharam experiências, comidas, bebidas, danças, afetos.

Essa breve contextualização sobre as condições de produção das SD12 e 13 podem nos auxiliar a entender e assentar alguns sentidos nelas veiculados. A SD12 foi dita quando os malucos estavam produzindo o painel para a reunião com o IPHAN. Segundo um dos integrantes do grupo, se eles tivessem cartazes, a mídia não poderia mentir nas fotos. Há, em ambas as SD, a marcação do conflito entre as designações “hippie” e “maluco”. Na primeira, a tensão entre a relação entre designação e significação aparece quando um dos integrantes, ao responder um colega que queria incluir no painel o sintagma “cultura hippie”. Nessa SD, “hippie” tem valor de “filho de industrial americano” e não de “alguém que trabalha”. A negação da palavra hippie também se dá pelo fato de que o sujeito entende que não seja assim que eles chamam uns aos outros: hippie é o modo como os “de fora” lhes nomeiam, quem diz “hippie” não é maluco. Ainda, ser hippie, nesse discurso, parece não se enquadrar com o alinhamento do discurso de quem quer ser reconhecido como patrimônio imaterial, temos então que “hippie” está para “americano”, “maluco”, para “brasileiro”. O fato de reafirmarem a brasilidade, aqui, é importante, na medida em que esse grupo busca os órgãos estatais do Brasil para que seja reconhecido legalmente.

Na SD13, há a unificação das vozes dos malucos presentes no encontro em um painel, que sintetiza alguns dos seus objetivos com a reunião com o IPHAN, o MinC e a SDH: “ser reconhecido legalmente como arte e cultura de rua”, “somos patrimônio cultural”, “queremos respeito! O direito de ir e vir! Liberdade!”. Todas essas palavras de ordem, como “arte”, “cultura de rua”, “patrimônio”, “liberdade”, “respeito”, “direito de ir e vir” parecem, aqui,

incorporar-se aos sentidos de “malucos” – é um grupo com anseios, desejante. Outro elemento importante que integra a construção do painel da SD13 é o símbolo ligado aos ideais de paz e amor. Através dele, os sentidos do universo hippie são reativados, ainda que não haja o uso da palavra.

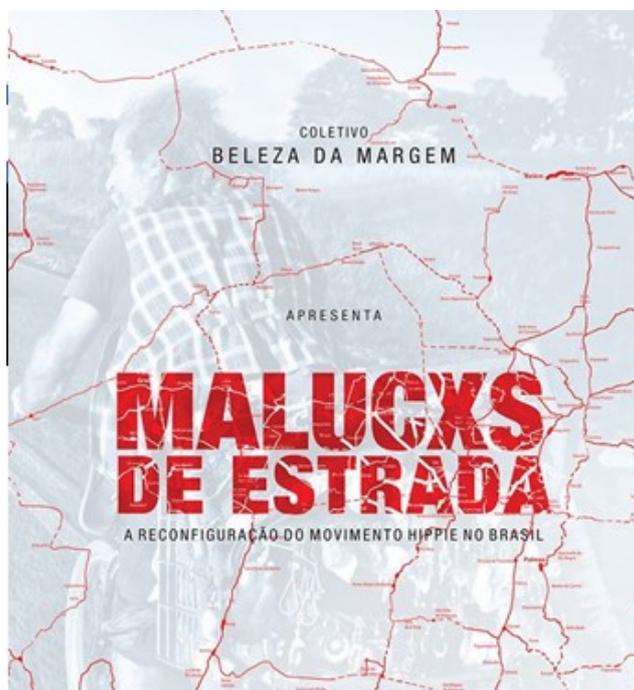


Figura 2 – SD14 Cartaz do projeto Malucxs de Estrada II – a reconfiguração do movimento hippie no Brasil.
Fonte: Coletivo Beleza da Margem (2015)²²

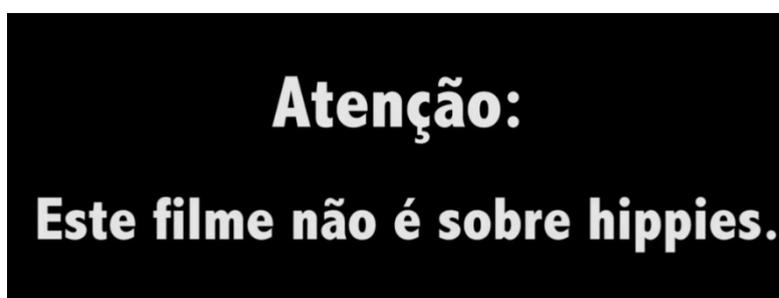


Figura 3 – SD15 Fotograma da *live* A beleza da margem – Malucxs de Estrada I – o hippie mestiço²³. Fonte: Coletivo Beleza da Margem (2015)²⁴

²² Disponível em <https://cutt.ly/GdmKB9T>.

²³ Essa *live* reproduziu um trecho do que seria o documentário I sobre os malucos de estrada, cujo lançamento está suspenso.

²⁴ Disponível em [facebook.com/watch/live/?v=3101071086785789](https://www.facebook.com/watch/live/?v=3101071086785789).

As duas últimas SD dão, de certo modo, um encaminhamento diferente à relação entre as designações “hippie” e “maluco de estrada”: no lugar da negação de um pelo outro, temos a incorporação, a assimilação de um ao outro. Na SD14, podemos ver, entre imagem e palavra, a síntese do movimento dos malucos de estrada: na primeira camada do cartaz, é possível ver a silhueta de um homem montado em uma bicicleta, com seus tramos (brincos, pulseiras etc.) no pano, em uma estrada indeterminada. Na segunda camada, há a sobreposição de um mapa com rotas traçadas; na última camada, temos o título do documentário “Malucxs²⁵ de Estrada II – a reconfiguração do movimento hippie no Brasil” e o nome do coletivo que o produz. Eis os principais elementos em torno do debate entre designações em disputa: malucos, hippies, estrada, artesanato, trabalho. Sobre a oscilação entre “hippie” e “maluco”, há, ao mesmo tempo, um movimento de afastamento e aproximação entre as duas designações: trata-se de um documentário sobre os malucos de estrada, que não são hippies, mas uma reconfiguração desse movimento.

Na SD15, o título do documentário e o aviso inicial podem parecer, inicialmente, estar em contradição, uma vez que há, no título, a utilização da palavra “hippie” e, no aviso inicial, a informação de que “este filme não é sobre hippies”. Há, neste caso, uma negociação sobre os sentidos de “hippie”: no documentário, não se falará de todo e qualquer hippie, mas de um tipo específico, o “hippie mestiço”, que teve influências do movimento americano, mas que, devido à realidade própria ao Brasil, configurou-se de outro modo por aqui.

Em ambas as SD, está em jogo a relação entre identidade e diferença das designações e das significações das palavras; por conseguinte, está em jogo a relação de identidade e filiação desse grupo social. No lugar da negação da identidade hippie, há, nos dois casos, a assunção da presença e da influência, demonstrando que ser maluco não é o mesmo que ser hippie, ainda que o surgimento dos hippies seja a condição para a existência dos malucos; as duas últimas SD seriam o análogo ao conceito hegeliano de *aufhebung*, em que se conservam, de algum modo, as partes do elemento anterior, sem que o elemento atual seja o mesmo de antes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

²⁵ Embora o debate sobre as marcações de gênero na língua seja, mais que pertinente, urgente, entendo que, devido à sua complexidade e importância, necessite de mais espaço para discussão, de modo que o elemento da marcação com “x” e as possibilidades de marcação de gênero por uma língua mais inclusiva não serão abordados neste trabalho.

Los nadies,
Que no hacen arte, sino artesanía
Que no practican cultura, sino folklore
Que no son seres humanos, sino recursos humanos
Que no tienen nombre, sino número
Que no figuran en la historia universal, sino en la
crónica roja de la prensa local
Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata.
Eduardo Galeano

Ao longo deste artigo, procurei demonstrar pontos em que a dispersão de sujeitos e sentidos parece se encontrar no grupo dos malucos de estrada. Os elementos de unificação que decidi destacar foram os relativos ao corpo, metonimizadas pela estrada, e à língua, representados pela oscilação entre as palavras “hippie” e “malucos de estrada”.

Alinhada ao ponto de vista de Moita Lopes, que entende o papel da linguística como uma “possibilidade política de que a pesquisa contemple outras histórias sobre quem somos ou outras formas de sociabilidade que tragam para o centro de atenção vidas marginalizadas do ponto de vista dos atravessamentos identitários.” (MOITA LOPES, 2006, p. 99), tentei dar luz a algumas vozes dos malucos para que falassem como se veem em relação a si e ao outro. A partir dessas vozes, recortadas em SD de materialidades diversas, apontei leituras possíveis para os elementos por eles mencionados: do potencial de transformação da estrada, seus perigos e prazeres, a estrada ligada ao exercício de liberdade dos corpos e dos seres, a busca por uma desassociação dos sentidos atrelados ao termo “hippie”, a criação de novas discursividades para si mesmo, com a designação “maluco de estrada”, que, para o grupo, parece dar conta mais adequadamente do nomadismo, da mestiçagem e da contracultura *à brasileira* desse movimento.

As principais dificuldades dos malucos estão ligadas ao conflito entre Estado e os povos marginalizados. Como reação à repressão da polícia, que, sem motivos concretos (mas simbólicos), tenta retirá-los das cidades com a justificativa de que não se pode comercializar em praça pública sem concessão de alvará, surgiu a necessidade de ter seu trampo, sua arte reconhecida como patrimônio da cultura brasileira, e se viu nos órgãos como IPHAN, MinC e SDH uma possibilidade de diálogo e solução. Queriam o reconhecimento do ser/fazer pelo dizer. O grupo, entretanto, não consegue estabelecer um diálogo real com tais órgãos, pois há uma flagrante dificuldade (?) institucional de lidar com manifestações periféricas: na ausência de vontade/capacidade de entender o diferente e a diferença, opta por eliminá-los, concreta e

simbolicamente: com a violência policial nas ruas, com a violência institucional, exigindo que se cadastrem, que procurem os Centros de Referência em Assistência Social nos municípios por onde passam.

Porque adotam um modo de vida diferente daquele preconizado pelo *status quo*, são considerados à margem da sociedade, com uma cultura, menos que menosprezada, ignorada. Cabe retomar que, até para que um grupo seja menosprezado, é preciso que ele ao menos seja reconhecido como grupo, o que não é o caso dos malucos. O que se pode ver, com os malucos, são movimentos de resistência enquanto corpo: resistência à padronização de corpos e pensamentos, resistência aos percalços e às consequências de adotar um modo de vida ligado ao nomadismo, resistência à institucionalização por meio de cadastros e carteirinhas de artesão, resistência à lógica produtivista que reifica os sujeitos e os obriga a ser um arremedo de máquina. Há, também, movimentos de resistência às e pelas palavras: resistência às palavras quando rejeita a designação que lhe é imposta, pois não se reconhece como hippie, ainda que entenda suas influências; resistência pelas palavras ao ter um falar que lhe é próprio para falar de seu trabalho e de sua vida, também ao fundar um novo jeito de dizer de si: não somos hippies, somos malucos de estrada

Ao mesmo tempo em que procuram estar à margem do sistema que lhes oprime, rouba a arte e violenta a existência, é a esses mesmos aparelhos de Estado que recorrem para ser reconhecidos como patrimônio, para que tenham existência e sobrevivência garantidas. Parece que há duas forças concomitantes nesse gesto: de um lado, a negação do Estado a partir de seus modos de vida, de outro, o reconhecimento desse mesmo Estado ao querer se valer de seus instrumentos para que sejam garantidos seus direitos. É importante reiterar que não há, de nenhum modo, uma contradição entre os malucos nesses movimentos aparentemente opostos: antes de que se possa pensar em contradição, há que se perceber que o que requer esse grupo é o direito à visibilidade, à existência, à cidadania, à dignidade desde sempre negada, que são fundamentais para a manutenção de seus modos de vida. O que o grupo quer é deixar de ser menos que nada, querem poder exercer a autonomia de sua própria existência em plenitude, sem a mão do Estado lhe negando direitos e apontando armas.

REFERÊNCIAS

BELEZA DA MARGEM. Malucos de Estrada II: Cultura de BR. 25 ago 2015. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=E2xYfyEANMw&t=4858s>>. Acesso em 30 jul 2020.

_____. **Malucxs de estrada – a reconfiguração do movimento hippie no Brasil.**

Campanha de

financiamento colaborativo. 16 dez 2012. Disponível em:

<youtube.com/watch?v=BkOgZ__F2HQ>. Acesso em 30 jul 2020.

_____. **A beleza da Margem, à margem da beleza.** Live na página do Facebook do coletivo. 02 ago 2020. Disponível em < <https://cutt.ly/GdmKB9T>>. Acesso em 02 ago 2020.

BRASIL. **Decreto-lei nº 3.688, de 3 de outubro de 1941.** Lei das contravenções penais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del3688.htm>. Acesso em 28/07/2020.

BENVENISTE, E.. **O vocabulário das instituições indoeuropeias** – economia, parentesco, sociedade. Campinas, Sp : Editora da UNICAMP, 1995.

_____. **O vocabulário das instituições indoeuropeias** – poder, direito, religião. Campinas, Sp: Editora da UNICAMP, 1995.

GROS, F. **Marcher, une philosophie.** Paris : Flammarion, 2011.

GRUZINSKI, S. **O pensamento mestiço.** São Paulo: Cia das Letras, 2001.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do Desejo.** Petrópolis: Vozes, 2010.

LE BRETON, D. **Éloge de la marche.** Paris: Éditions Métailié, 2000.

_____. **As paixões ordinárias: antropologia das emoções.** Trad. Alberto Salton Peretti. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. **Marcher: éloge des chemins et de la lenteur.** Paris: Éditions Métailié, 2012.

MOITA LOPES, L.P. Linguística Aplicada e vida contemporânea: problematização dos construtos que têm orientado a pesquisa. In.: _____ (org.). **Por uma linguística aplicada INdisciplinar.** São Paulo: Parábola Editorial, 2006. p.85-108.

ROLNIK, S. **Cartografia sentimental** – transformações contemporâneas do desejo. 2. ed. Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS, 2014.

STRAPPAZON, A. L. **Malucos de estrada: experiência nômade e produção de modos de vida.** (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Florianópolis, 2017.

CORPO-LINGUAGEM, LINGUAGEM-CORPO¹

Atilio Butturi Junior

Doutor em Linguística.

Programa de Pós-Graduação em Linguística.

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

Jair Zandoná

Doutor em Literatura.

Realiza estágio de Pós-Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Linguística

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

Renata Trindade Severo

Doutora em Estudos da Linguagem

Instituto Federal do Rio Grande do Sul (IFRS) Porto Alegre/RS, Brasil

Realiza estágio de Pós-Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Linguística

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

INTRODUÇÃO

Michel Foucault (2013a) inicia seu *Vigiar e Punir* com uma descrição minuciosa do suplício de um corpo. Damiens, parricida condenado em 1757, aparece ali como marcador da ordem régia e de um poder de morte, espetacularizado no corpo do condenado esquartejado e lançado ao fogo. No entanto, o corpo de então era apenas uma marca do rei, não um problema em si mesmo. Foucault (2009 [1975]) ensinará que é apenas no século XIX que o corpo se tornará um objeto de disputa, de saber e de poder. Esse investimento do corpo, então, será uma espécie de modelo com que o filósofo enfrentará os deslocamentos do poder e suas formas cada vez menos rígidas – “[...] as sociedades industriais [a partir dos anos sessenta do século XX] poderiam se contentar com um poder muito mais tênue sobre o corpo” (FOUCAULT, 2009 [1975], p. 148).

Abrimos este texto – que é também uma abertura, um *mise-en-abyme* – com Michel Foucault a fim de estabelecer uma relação e um deslocamento. A primeira, que diz respeito à centralidade do corpo, em suas mais diversas aparições e tratamentos teórico-metodológicos, cujo vértice é a problematização com a linguagem. A segunda, a de um deslocamento dos

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, por meio de bolsa de pós-doutoramento concedida a Jair Zandoná, do CNPq, por meio de bolsa de Produtividade em Pesquisa concedida a Atilio Butturi Junior, e com o apoio do Instituto Federal do Rio Grande do Sul, Processo nº 23368.002516/2019-43, por meio do afastamento para estudos concedido a Renata Trindade Severo para realização de estágio de pós-doutoramento no PPGLin/UFSC.

objetos que, nas ditas Ciências Humanas, na Filosofia e, finalmente, nos estudos discursivos, permite que o corpo – e as corporalidades e os novos materialismos – tome aquele espaço genealógico que solicitava Foucault (2009 [1971], p. 22): “O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as idéias os dissolvem), lugar de dissociação do eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume de perpétua pulverização”. É esse deslocamento a que ainda assistimos e que, desde a década de setenta, tem se avolumado nos campos de estudo que açambarcamos com a publicação deste número.

Queremos, sob a égide dessas duas problemáticas, lançar um olhar (essa forma metonímica da presença corporal) sobre o corpo como objeto de pesquisa, mas também sobre o corpo em sua potência epistêmica, que faz com que se desloquem práticas de saber e conhecimento. É nesse sentido que reunimos os dezenove artigos e a entrevista deste número e é segundo as urgências que levantam que leremos o corpo segundo três ordens: i) das relações entre poder, materialidade e tecnologias; ii) das relações entre linguagem, enunciação e corpo; iii) das relações entre as corporalidades, o gênero e suas intersecções.

TECNO-BIO-CORPO

Além da presença da genealogia de Nietzsche, dois outros textos foram fundamentais para incluir o corpo como questão para o século XX. Foucault (1994 [1963]), já em *O Nascimento da Clínica*, dirá que a partir do século XVIII o primeiro acesso ao homem como objeto do conhecimento se deu a partir da possibilidade de observar o corpo morto na anatomia e que esse deslocamento reverberou em áreas tão distintas quanto a filosofia e a literatura – daí, o duplo “homem e morte”. Depois de Nietzsche, a cisão entre corpo e alma cara à filosofia daria lugar, por um lado, à leitura de uma história que é cinza, inscrita na memória dos monumentos (FOUCAULT, 2009 [1971]) contra a transcendência do sujeito do conhecimento e, ainda, à dissolução da interioridade numa relação corporal: – “e, de fato, é ao estômago que o ‘espírito’ mais se assemelha” (NIETZSCHE, 2002 [1886], p. 150).

Uma lacuna temporal vai, porém, ser lançada sobre as investigações acerca/do/com o corpo. No século XX, a antropologia e a filosofia voltarão paulatinamente a ele. Em 1934, Marcel Mauss publicara o seu *Técnicas do Corpo* que aponta para os atos repetidos e para o habitus que conformam modalidades específicas de corpo, visto como “[...] o primeiro e mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico, do homem [...]” (MAUSS, 2003 [1934], p. 407). Essa imposição de técnicas é também um princípio de classificação dos homens e de suas atividades – uma forma de moldar e esquadrihar corporalidades.

Já no campo da filosofia – mais exatamente, da fenomenologia, quase um antípoda da arqueogenealogia de Foucault, Merleau-Ponty vai chegar ao corpo justamente questionando a percepção do mundo. Se a percepção é indeterminada e não pode ser reduzida ao que chega aos olhos, é preciso fazer uma inversão a fim de perscrutar esse “mais”. Daí aparece o corpo, que o filósofo desloca do cartesianismo e seus derivados, como a biologia: “[...] o cartesianismo, querendo ou não, inspirou uma ciência do corpo humano, que também o decompõe num entrelaçamento de processos objetivos, prolongando essa análise, juntamente com a noção de sensação, até o “psiquismo”. Ambas as idealizações são solidárias e devem ser destruídas juntas (MERLEAU-PONTY, 2009 [1962], p. 36).

Merleau-Ponty solicita um gesto em relação à objetividade: questionar o *what* ou o *that* que incidem sobre o corpo e pensá-lo a partir de um vínculo primeiro e necessário com o mundo. Nesse caso, a percepção é sempre situada num mundo a partir de um corpo – num movimento de incorporação, de *embodiment*. Conhecer, então, está na dependência dessa relação necessária: “[...] the knower is embodied” (DREYFUS; RABINOW, p. 166).

Essa noção de *embodiment* será fundamental para as problematizações do corpo. É, aliás, um mote central das discussões sobre os limites da normalização, por um lado, e sobre a intrincada dualidade entre o corpo material e a linguagem – que encontraremos entre aqueles autores caros ao campo de estudos desta edição, como Foucault, Butler ou Benveniste. Como descreve Crossley (1996), não obstante as diferenças entre Ponty e Foucault, sobretudo relacionadas ao papel histórico e social nas práticas de disciplina e controle que abundam no segundo, é na produção de um *body-subject* (em Ponty) e na dissolução dos dualismos que ambos convergem, naquilo que oferecem como condição de existência para o acontecimento da corporalidade.

Gostaríamos, a partir desse panorama brevíssimo, de pontuar os dois problemas que já enunciamos na filigrana: o primeiro, o da normalização e das regulações biopolíticas. Se, com Foucault (2010), estamos na senda de um corpo duplo, ao mesmo tempo social e individual sobre o qual as relações de poder e saber são instituídas, é mister repensar o papel das tecnologias que sustentam esse corpo vivo. Fazer viver, então, deve ser tomado da perspectiva de uma biopolítica ampliada, segundo a ordem de uma tecno-vida que, no limite, coloca em xeque os limites da própria biologia. Estamos aqui na senda aberta por Preciado (2008) ou Lazzaratto (2006), no interior do tecnobiodiscursivo (BUTTURI JUNIOR, 2019). É dessa perspectiva que poderemos ler algumas contribuições deste número, como as de Aline Cristina de Souza Folloni e Nívea Rohling, que se volta para a materialização do corpo pelos dispositivos fotográficos e por sua presença on-line; ou as de Lucília Maria Abrahão e Sousa,

Dantielli Assumpção Garcia, Maria Eduarda Alves da Silva e Elaine Pereira Daróz, que se voltam para as imagens da moda – a grife *Think Blue* – como possibilidade de resistir a partir de uma inscrição tecno-corporal onde a indumentária tem papel destacado.

Ora, este primeiro problema redundando num segundo: no papel da linguagem na constituição dos *embodiments* tecno-corporais. Talvez seja Butler (2020) a que tem enfrentado os limites dos efeitos construtivistas que os agenciamentos do corpo e das subjetividades incorporadas deixam entrever nas problematizações do discurso e da performatividade. Dito de outro modo, o que está em jogo aqui é tanto um determinismo – cuja injunção é a linguagem como construção de mundos irreduzível – quanto a própria expulsão da materialidade corporal. Para os dois casos, aparecem os debates dos novos materialismos, cuja centralidade está na reivindicação de outros agentes – corpos, máquinas, instrumentos – que não apenas a linguagem-discurso-poder (BARAD, 2017; MEISSNER, 2017).

Como se vê, estamos sempre no limite do dizer o corpo. De outro modo, ao dizê-lo, de criar uma espécie de ilusão transcendental: um corpo impossível a que não se tem acesso. Diante dessa bifurcação, o que as análises fazem é pensar nos regimes de existência dos corpos, em sua intersecção com a linguagem e a biopolítica.. Assim é que aparecem, neste Dossiê, os corpos negros capturados em exceção na pintura *Libertação dos Escravos*, de 1889, tema do texto de Walker Douglas Pincerati, e os corpos em sua relação com o vírus da COVID-19: lidos a partir dos dispositivos-máscara inscritos na disputa legal que apresenta Bruno Deusdará, nos limites entre o corpo que adoce e a norma escrita; nos dispositivos legais que normalizam os corpos das mulheres durante a pandemia, como descreve o artigo de Bianca Franchini da Silva; e na materialização da disputa corpo-classe que se dá nas redes sociais, tema do artigo de Arthur Vinicius Anoroza Nunes. Ou, ainda, os corpos enunciados no projeto *Não tem cabimento*, às voltas com a produção de discursos sobre a gordofobia, descritos no artigo de Virginia Barbosa Lucena Caetano e Luciana Iost Vinhas.

Como se verá, naquele espaço de uma linguagem e de um discurso, especificamente, também sonda – fantasmaticamente – um corpo. É desse corpo-enunciador que trata a próxima seção.

CORPO-ENUNCIADOR

Pensar corpo e enunciação pressupõe, em diferentes medidas, as relações corpo-discurso, corpo-língua e corpo-linguagem – cada uma dessas relações pode ser abordada em quadros teóricos variados histórica, geográfica e epistemologicamente e mobiliza conceitos e

percepções sensivelmente heterogêneas. O sujeito da enunciação, se entendermos enunciação pelo viés benvenisteano, é um sujeito de linguagem que se deixa notar linguisticamente ao apropriar-se da língua e enunciar-se “eu” em direção a um “tu” (BENVENISTE, 2005). Apesar de mostrar-se na e pela língua na forma “eu”, esse sujeito, que se confunde com a própria categoria de pessoa, não é apenas linguístico, ele é um sujeito de linguagem, que tem existência também fora dela – é o próprio Benveniste quem nos alerta: “A instalação da ‘subjetividade’ na linguagem cria na linguagem e, acreditamos, **igualmente fora da linguagem**, a categoria de pessoa” (BENVENISTE, 2005, p. 290, grifos nossos). A corporalidade desse sujeito, no entanto, não é tematizada no pensamento do linguista sírio. O corpo do sujeito que se enuncia só aparece, por assim dizer, nos detalhes: como referência na localização em relação aos dêiticos, como alteridade em relação ao *tu* do interlocutor, como corpo que sente na paixão que o mobiliza a enunciar(-se) (COQUET, 1997).

A enunciação tomada como momento de produção do discurso ou acontecimento de linguagem é também referida como evento evanescente: seu caráter efêmero e a intangibilidade da língua são reforçados nessa expressão que pode criar a impressão de que a enunciação é incorpórea, emissão pura, sem origem em um corpo. Assim, pensar o corpo em relação à enunciação – enquanto instância de produção do discurso, não enquanto teoria linguística – exige um aparato teórico complexo, que convoque olhares a partir de perspectivas outras, capazes de lançar luz sobre aspectos obscuros. Dentro do quadro do pensamento benvenisteano, a semiologia esboçada no Curso de Linguística Geral (SAUSSURE, 2004), ou CLG, e retomada por Benveniste ao final de sua vida acadêmica (BENVENISTE, [1969] 2006) nos dá pistas (SEVERO; BARBOZA, 2020) para essa abertura. Ao postular que os sistemas de significação relacionam-se à linguagem e são interpretados pela língua, essa semiologia convida a se pensar esses outros sistemas e a(s) maneira(s) como significam, inclusive, na enunciação. O **intentado**, a ideia que se quer expressar na enunciação (BENVENISTE, 2006), é o que integra esses sistemas em prol de um querer dizer que se manifesta não apenas e nem sempre linguisticamente.

Pensar “enunciação” – nomeando-a ou não –, por estranho que possa parecer, não é exclusividade das pesquisadoras do campo enunciativo. Enquanto esse último diz respeito a arcabouços teóricos ancorados em pensadores como Émile Benveniste, Mikhail Bakhtin ou Michel Pêcheux – para citar apenas os mais eminentes –, a enunciação como evento de produção do discurso pode tornar-se objeto de campos variados, inclusive estranhos à linguística enunciativa. Ao pensar o corpo-terreiro, Nina Fola propõe um corpo que significa em um âmbito específico, o dos terreiros da Nação, religião afro-gaúcha (ORO, 2008) dos

Orixás. Associando-se presença a enunciação² (SOUZA, 2018), temos que esse corpo torna-se ato enunciativo constante, em uma instância de discurso marcada por coordenadas precisas. É o corpo enquanto origem da intersubjetividade independentemente da língua, mas não da linguagem, um corpo-enunciador.

O corpo que se produz no tensionamento entre unificação e dispersão enuncia-se no seu movimento no mundo. Colocar seus corpos em movimento é o ato que instaura esses sujeitos na linguagem, gesto que não se esgota no linguístico. Gabriela Barboza nos mostra as marcas discursivas de unificação e dispersão que dão contornos móveis aos corpos das e dos malucas/malucos de BR.

Já o corpo explicado que Marcelo dos Santos Mamed nos apresenta é introduzido no discurso heterogêneo (AUTHIER-REVUZ, 1990) de profissionais da saúde. De maneira que, já que não se enuncia, mas é enunciado, está presente à maneira de um ele, a não-pessoa (BENVENISTE, 2005) silenciosa.

No extremo oposto ao silêncio de um ele, a presença do corpo-travesti de Érika D'Luna grita. É um corpo que se enuncia ruidosamente em sua diferença. Se o locutor se apropria da língua para tornar-se sujeito e faz da língua a sua língua (BENVENISTE, 2005), no artigo de Aline Ferraz da Silva observamos o corpo de Érika ao apropriar-se de algo que torna seu enquanto produz-se em Corpo sem Órgãos (DELEUZE; GUATTARI, 2012) em uma relação de intersubjetividade sob o signo de um desafio que o eu lança ao tu: decifra-me.

A poeta Audre Lorde (2019), pensa o caminho entre significados produzidos no e pelo corpo em seu interior escuro e profundo e sua vinda à superfície em forma de poema. Essa enunciação que cria sua própria linguagem é analisada no artigo de Renata T. Severo a partir da perspectiva da semiologia benvenistiana.

Que a linguagem e não a língua revele a possibilidade de enunciação é o que torna possível essa leitura alternativa de alguns dos trabalhos que compõem essa edição. Longe de desviar nossa atenção daquilo originalmente proposto pelas autoras e autores dos artigos mencionados, tal leitura busca apenas evidenciar o que poderia ser óbvio, mas não é: a enunciação – ainda que não os estudos enunciativos – está sempre em jogo, mesmo que não se fale nela. Ela pressupõe um eu que se torna sujeito ao apropriar-se de um sistema de significação, seja por meio da língua ou do corpo.

² Ressaltamos que essa associação é nossa, não feita pela autora.

Nesse cadinho, o corpo pode produzir uma série de intersecções: com o gênero, com a raça, com a classe. São as relações possíveis entre o corpo e a exterioridade, na forma de um *embodiment*, que trataremos a seguir.

CORPO-GENDRADO

Antes de nos voltarmos às intersecções desta seção, queremos fazer ainda uma rápida – mas necessária – incursão a algumas conhecidas proposições com relação à sistematização conceitual do gênero, especialmente a partir da tradução e/ou circulação de alguns textos que hoje são considerados fundamentais para o pensamento feminista – os quais contribuíram e vêm contribuindo desde os anos 1980-90 – para mobilizarmos e tensionarmos os debates em torno dessa “categoria útil para análise”, como certamente sintetizou Joan Scott em seu publicado inicialmente em 1986 e que se tornou referência no Brasil³ sobretudo a partir de sua publicação na Educação & Realidade em 1995, e que extrapola, não obstante, o campo da história. Nessa proposta de aproximação, além desse texto de Joan Scott, o marcante “A tecnologia de gênero”, de Teresa de Lauretis (1987), e o verbete-ensaio “Gênero”, de Maria Consuelo Cunha Campos, fazem parte desse exercício de revisitação do conceito/método. Ao passo que o texto de Lauretis fez-se conhecido pela tradução da professora aposentada da UFSC Susana Bornéo Funck⁴ no, hoje referência, *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura* (Rocco, 1994), livro organizado por Heloisa Buarque de Hollanda⁵, a pioneira reflexão feita por Maria Consuelo Cunha Campos, então professora na UERJ, sobre gênero integrou *Palavras da crítica*, organizado por José Luis Jobim (Imago, 1992), de maneira a marcar o termo como questão importante neste último decênio do século XX não apenas para os estudos literários, mas também para as ciências humanas⁶.

³ O campo dos estudos de gênero no Brasil é muito mais extenso e se consolidou por meio de diferentes ações e projetos e não haveria como contemplá-lo aqui. Para fins de ilustração, é possível citar, a partir da UFSC, a Revista Estudos Feministas e a série de evento do Seminário Internacional Fazendo Gênero são exemplos de projetos realizados desde os anos 1990 (cf. <https://ieg.ufsc.br/>). Ver: SORJ, 2004; PEDRO; LEMES, 2019.

⁴ Susana Bornéo Funck foi responsável por editar o número temático 14 (1985) da revista *Ilha do Desterro* A Journal of English Language, Literatures in English and Cultural Studies, intitulado “Mulheres escritoras” (disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/desterro/issue/view/618>). A apresentação elaborada por ela é especificamente interessante para situar o debate realizado nesse momento no Brasil. Uma versão traduzida desse texto foi publicada sob o título “Mulher e literatura” (FUNCK, 2016).

⁵ Responsável pela organização do volume *Pensamento feminista: conceitos fundamentais* (Bazar do Tempo, 2019), no qual também figuram os textos de Joan Scott e Teresa de Lauretis – “Gênero: uma categoria útil para análise histórica e “A tecnologia de gênero” – integram a seção “Gênero como método”.

⁶ Conforme o organizador, o propósito do livro era o de oferecer “uma ideia mais detalhada das diversas questões envolvidas na conceituação dos termos literários selecionados como verbetes”, cujos termos também são

Estamos longe de pretender mapear exaustivamente todas as discussões que permeiam essa categoria de análise, a qual está atravessada pelas concepções culturais de masculino e feminino, que formam um sistema de gênero, um sistema simbólico ou de significações que, como sugere Teresa de Lauretis “[...] relaciona o sexo a conteúdos culturais de acordo com valores e hierarquias sociais” de modo que, embora possa variar entre uma cultura e outra, “qualquer sistema sexo-gênero está sempre intimamente interligado a fatores políticos e econômicos em cada sociedade” (LAURETIS, 2019, p. 126). O que nos interessa é tomar a assertiva tão precisa de Norma Telles elaborada há quase 30 anos no verbete-ensaio “Autor+a” incluído no mesmo *Palavras da crítica*: “Gênero pode ou não importar para mim e para os outros; em nosso meio sociocultural, importa sempre.” (TELLES, 1992, p. 50).

Na análise feita por Joan Scott sobre gênero – remontando o processo e seus usos nos anos 1980 nas pesquisas historiográficas como sinônimo ou substituto para mulheres (SCOTT, 2019, p. 53-54) – lançar mão dessa perspectiva se tornaria

[...] uma maneira de indicar as “construções sociais” – a criação inteiramente social das ideias sobre os papéis próprios aos homens e às mulheres. É uma maneira de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas dos homens e das mulheres. O gênero é, segundo essa definição, uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado. (SCOTT, 2019, p. 54).

Seu raciocínio contribui para estabelecer as relações feitas em torno do gênero considerando reprodução, patriarcado e sexualidade – e a maneira como esses vetores são mobilizados a depender dos aspectos do gênero destacados, mas que – considerando o trabalho historiográfico – acabam por oferecer diferentes perspectivas e possibilidades quanto às desigualdades de gênero. Outros elementos, como capitalismo, família, experiência doméstica, público e privado, entre outros, exigem atenção para o sistema de significados utilizados para representar o gênero e para articular regras entre as relações sociais. Daí porque Scott define gênero levando em conta a articulação entre duas proposições, quais sejam: “o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos; e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder.” (SCOTT, 2019, p. 67). Por sua vez, o gênero, conforme argumenta, implica quatro aspectos relacionados entre si: as representações simbólicas culturalmente disponíveis; as quais estão vinculadas a conceitos normativos, “expressos nas doutrinas religiosas, educativas, científicas, políticas ou jurídicas e tipicamente tomam a forma de uma oposição binária que afirma, de forma categórica e sem

“importantes para diversas áreas das Ciências Humanas.” (JOBIM, 1992, p. 9). Integram o volume os termos: Autor, Autor+a, Cânon, Desconstrução, Gênero, História da Literatura, Ideologia, Insciente, Influência, Leitor, Literatura, Literatura Negra, Nacionalismo Literário, Popular, Tempo, Teoria da Literatura, Texto, e Tradução.

equivoco, o sentido do masculino e do feminino.” (SCOTT, 2019, p. 67); a tentativa de grupos religiosos fundamentalistas em vincular suas práticas a uma certa manutenção do que seria o papel “tradicional” das mulheres; e, por fim, a identidade subjetiva. Esses aspectos se articulam, mas não requerem ser operados simultaneamente, ao entendimento de que o “gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder.” (SCOTT, 2019, p. 69).

Nesse caminho, a imagem proposta por Teresa de Lauretis, para exemplificar a questão de como o sistema sexo-gênero é aderido ao corpo, quando preenchemos um formulário com nossos dados pessoais, somos rapidamente lidos e lidas com M ou F. Essa autoidentificação gruda justamente na pele, ao corpo tal qual “um vestido de seda molhado”:

a partir do momento que assinalamos o F em um formulário, ingressamos oficialmente no sistema sexo-gênero, nas relações sociais de gênero, em que fomos “engendradas” como mulheres, isto é, não são apenas os outros que nos consideram do sexo feminino, mas, a partir daquele momento, nós passamos a nos representar como mulheres. Agora, pergunto, isso não é o mesmo que dizer que a letra F do formulário grudou em nós como um vestido de seda molhado? (LAURETIS, 2019, p. 134)

Dito de outra forma, e retomando Maria Consuelo Cunha Campos, “o *sistema gênero-sexo*, enquanto constituição simbólica sócio-histórica [...] através do qual uma realidade social se organiza, divide-se e é vivenciada simbolicamente” funciona como “prisma através do qual se lê uma identidade incorporada, *modo de ser no e de vivenciar o corpo*.” (CAMPOS, 1992, p. 111, grifos do original). O corpo é chave nesse processo, considerando as relações de poder já mencionadas, não apenas ao gênero, mas à raça, às sexualidades, à etnia, à geração, às deficiências, às classes, às identidades... – e aqui a crítica feminista negra merece destaque para girar o caleidoscópio para além de uma “tradição literária feminina branca de classe média ou alta” (CAMPOS, 1992, p. 117) no que diz respeito, por exemplo, aos abalos necessários ao cânone literário⁷:

[...] nas sociedades ocidentais contemporâneas, sistemas gênero-sexo têm sido sistemas de dominação, sua utilização conceitual não pode ter apenas aspecto crítico, devendo tê-lo, também compensatório, isto é, de recuperação do excluído pela perspectiva dominante. (CAMPOS, 1992, p. 123-124).

Temporalmente, esse também é o momento em que as primeiras e revigorantes contribuições de Judith Butler (2003, 2020) chegam até nós. Primeiro, com *Problemas de gênero*, de modo que tornou o debate sobre o gênero ainda mais complicado, por assim dizer,

⁷ Não parece redundante repetir, com relação ao cânone, a observação aguçada de Maria Consuelo Campos: “Cânon androcêntrico, modos ou estratégias de leitura androcêntrica geram um círculo vicioso: o que se ensina a leitura não é o ler textos, mas, em verdade, paradigmas, tendentes à reprodução canônica de outros textos androcêntricos e à exclusão dos demais.” (CAMPOS, 1992, p. 117).

com a performatividade de gênero⁸ já em 1990 – 1993, no Brasil. Daí que as discussões que têm sido provocadas no cenário brasileiro perpassam e se vitalizam de maneira muito mais complexa. Não basta mais suscitar uma estratégia compensatória, de recuperação dos discursos dos e das excluídos/as pela perspectiva dominante. Tal como lembra Grada Kilomba – também ela muito recentemente traduzida para nós –, o ato de escrita é ato político (a escrevivência de Conceição Evaristo) “[...] um ato de descolonização no qual quem escreve se opõe a posições coloniais, tornando-se a/o escritora/escritor ‘validada/o’ e ‘legitimada/o’ e, ao reinventar a si mesma/o, nomeia uma realidade que fora nomeada erroneamente ou sequer fora nomeada.” (KILOMBA, 2019, p. 28), de maneira a suscitar contranarrativas. Ir ainda além nesse giro pós-des-decolonial requer outras estratégias para que o *modo de ser no e de vivenciar o corpo*, alargando as proposições iniciais de Maria Consuelo Campos, não seja limitado ou circunscrito ao *cistema* (RODOVALHO, 2017) heteronormativo eurocentrado.

É em atenção a esse cenário, sempre tão múltiplo, que algumas das contribuições deste número especial pretendem pensar outros modos de ser e de vivenciar os corpos. Anselmo Peres Alós dedica-se ao livro de poemas *Um útero é do tamanho de um punho*, de Angélica Freitas, publicado pela primeira vez em 2012, no qual é possível ler “[...] sobre a condição feminina, o corpo feminino e os desejos de mulheres heterossexuais e lésbicas, de modo a desconstruir estereótipos binários de sexo, gênero e sexualidade” (cf. *infra*). O romance *O meu amante de domingo* (2014), de Alexandra Lucas Coelho, é analisado por Jorge Vicente Valentim, levando em conta alguns aspectos da escritura feminina, a partir dos postulados de Hélène Cixous, considerando a protagonista, uma mulher já madura, a vida privada portuguesa, de maneira a provocar reflexões acerca do corpo-personagem e do corpo-texto.

Jair Zandoná e Bianca Rosina Mattia propõem possibilidades de leituras para o romance *Luanda, Lisboa, Paraíso*, de Djaimilia Pereira de Almeida, para tensionar, do passado colonial, as práticas de racismo impregnadas nas dinâmicas e políticas sociais. Daí que a “descolonização do pensamento se impõe como imperativo para o começo de um novo tempo” (cf. *infra*), possível também via literatura enquanto prática de resistência (KILOMBA, 2019).

Para além da literatura, revistas femininas brasileiras e britânicas são analisadas por Gabrielle Bittelbrun e Ivana Ebel, com o propósito de estabelecer um panorama sobre a representatividade de mulheres negras e de outros grupos admitidos como minoritários, considerando também os ideais de vida e de aparência que são propostos nas páginas dessas revistas.

⁸ A tradução e circulação de sua produção se deu de modo descontínuo. Sobre isso, ver: Rodrigues (2019).

Carla Rodrigues e Gabriel Henrique Lisboa-Ponciano, em seu artigo, oferecem uma interpretação do primeiro capítulo de *A vida psíquica do poder*, de Judith Butler, que, ao retomar a filosofia de Hegel, identifica uma forma paradoxal de sujeição corporal, questão que tomam “como chave de inteligibilidade para pensar ‘o corpo infeliz’ das mulheres, tomando como paradigma a relação entre dona de casa e empregada doméstica.” (cf. *infra*)

Problematizar a (in)existência e a (re)existência de um cinema negro lésbico, motivadas pela questão central “O que que/e/r o cinema negro lésbico?” é o propósito de Alessandra Soares Brandão e Ramayana Lira de Sousa ao tentarem “entender a sobrevivência e criação de mundos em três obras cinematográficas, *Pariah*, *The watermelon woman* e *Stud life*” (cf. *infra*), na interseção entre gênero, raça e sexualidade. Corpo negro e poesia erótica de autoria feminina negra é o interesse de Luciana Borges, de maneira que “na relação entre estética e política nos projetos literários analisados, deslocamentos sobre o corpo, o prazer sexual, a autonomia, a ancestralidade e outras nuances estão presentes na reconfiguração de um contexto marcado pela histórica desumanização e objetificação do corpo feminino negro.” (cf. *infra*).

QUE CORPO?

Como se pode notar por este sobrevoo, estamos aqui diante de um questionamento em aberto: quais os limites e as possibilidades de pensar um corpo que insiste em não se inscrever? Dito de outro modo, o que o conjunto de reflexões que apresentamos oferece é mesmo uma parataxe, um não-lugar investigativo paradoxalmente inscrito necessariamente na *topia* – aquele corpo do mesmo Michel Foucault (2013b) com que abrimos este breve escrito.

Nessa investigação em curso, este número se encerra justamente com a entrevista realizada com Denise Bernuzzi de Sant’Anna, pesquisadora da PUC-SP e da FAPESP que tem se dedicado àquela topologia nietzscheana: um corpo que come, que sofre, que se embeleza. Sant’Anna afirma que o corpo “[...] é extremamente familiar a nós e nunca completamente conhecido, desvendado.”. Dentre as ilusões, estaria a de “[...] acreditar que a potência de mutação do corpo – graças aos progressos científicos e tecnológicos – o tornaria sem limites” (*infra*). Ao que chama de “corpo sem limites”, ela vai aproximar dos regimes totalitários e do “embotamento” do pensamento que nos sonda e que permite tornar cotidiano o assassinato de certos corpos, seu vilipêndio, sua exclusão.

Diante disso que não se desvende, mas que solicita uma análise, uma ética e uma política é que este Dossiê se constitui, na urgência histórica em que, hoje, nos encontramos.

REFERÊNCIAS

- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. Heterogeneidade(s) enunciativa(s). **Cadernos de Estudos Linguísticos**, Campinas, v. 2, n. 19, p. 25-42, jul./dez. 1990. Semestral.
- BARAD, Karen. **Performatividade pós-humanista**: para entender como a matéria chega à matéria. Trad. Thereza Rocha. *Vazantes*, v. 1, n. 1, p. 5-34, 2017.
- BENVENISTE, Émile. **Problemas de Linguística Geral I**. Campinas: Pontes, 2005.
- BENVENISTE, Émile. **Problemas de Linguística Geral II**. Campinas: Pontes, 2006.
- BUTLER, Judith. **Corpos que importam**. Trad. de Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli. Rev. técnica Daniel Yago Françoli, Carla Rodrigues e Pedro Taam. São Paulo: N-1 Edições, 2020.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Trad. de Renato Aguiar. Rev. técnica Joel Birmann. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTTURI JUNIOR, Atilio. O HIV, o ciborgue, o tecnobiodiscursivo. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, Campinas, v. 58, n. 2, p. 637-657, 2019. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-18132019000200637&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 24 nov. 2020.
- CAMPOS, Maria Consuelo Cunha. Gênero. In: JOBIM, José Luís (org.). **Palavras da Crítica**. Rio de Janeiro: Imago, 1992. p. 111-126.
- CROSSLEY, Nick. Body-subject/body-power: agency, inscription and control in Foucault and Merleau-Ponty. **Body and Society**, London, Nova Delhi, v. 2, n. 2, p. 99-116, 1996.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia, v. 3. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DREYFUS, Hurbert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, beyond structuralism and hermeneutics**. 2. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1992 [1983].
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: história da violência nas prisões. Trad. de Raquel Ramallete. 41. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2013a.
- FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico, as heterotopias**. Trad. de Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013b.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade** – curso no Collège de France, 1975-1976. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da clínica**. 4. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1994 [1963].

FOUCAULT, Michel. Poder-corpo. *In*: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 14. ed. Trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2009 [1975]. p. 145-152.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. *In*: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 14. ed. Tradução. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2009 [1971]. p. 15-37.

FUNCK, Susana Bornéo. “Mulher e literatura”. *In*: FUNCK, Susana Bornéo. **Crítica literária feminista: uma trajetória**. Florianópolis: Insular, 2016. p. 19-26.

JOBIM, José Luís (org.). **Palavras da crítica**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Trad. de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia de gênero. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 121-155.

LAZZARATO, Maurizio. **As revoluções do capitalismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LORDE, Audre. **Irmã outsider**. São Paulo: Autêntica, 2019. Tradução: Stéphanie Borges.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 399-422.

MEISSNER, Hannah. La política como encuentro y responsabilidad: aprender a conversar con los otros enigmáticos. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 2, p. 935-944, maio-ago. 2017.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d’Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2009 [1962].

NIETZSCHE, Friedrich. **Para além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2002 [1886].

ORO, Ari Pedro. As religiões afro-gaúchas. *In*: SILVA, Gilberto Ferreira da; SANTOS, José Antônio dos; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha (org.). **RS Negro: cartografias sobre a produção do conhecimento**. Porto Alegre: Edipucrs, 2008. p. 123-133.

PEDRO, Joana Maria; LEMES, Luana Borges. A “primavera das mulheres” nos impasses atuais da democracia no Brasil. *In*: PEDRO, Joana Maria; ZANDONÁ, Jair. **Feminismos e democracia**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2019. p. 67-86.

PRECIADO, Paul Beatriz. **Texto yonque**. Madrid: Espasa, 2008.

RODRIGUES, Carla. “Para além do gênero: anotações sobre a recepção da obra de Butler no Brasil”. **Em construção**, n. 5, p. 59-72, 2019. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/emconstrucao/article/view/40523>. Acesso em: 25 out 2020.

RODOVALHO, Amara Moira. O cis pelo trans. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 1, p. 365-373, 2017. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2017000100365&lng=en&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 02/11/2020.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de lingüística geral**. São Paulo: Cultrix, 2004.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 49-82.

SEVERO, Renata Trindade; BARBOZA, Gabriela. **O homem na língua, o humano na linguagem**: pistas benvenisteanas para pensar cultura e significação. Florianópolis, 24 set. 2020. Projeto Linguística Live. Instagram: @linguisticaufsc. Disponível em: https://www.instagram.com/tv/CFiCnGPBSZr/?utm_source=ig_web_copy_link. Acesso em: 01 out. 2020.

SORJ, Bila. Estudos de gênero: a construção de um novo campo de pesquisas no país. In: COSTA, Albertina de Oliveira; MARTINS, Angela Maria; FRANCO, Maria Laura Puglisi Barbosa. **Uma história para contar: a pesquisa na Fundação Carlos Chagas**. São Paulo: Annablume, 2004. p. 119-140.

SOUZA, Pedro de. O efeito de presença que se produz na e pela voz. **Linguagem e Ensino**, v. 21, n. 2, p. 134-144, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/rle/article/view/15166>. Acesso em: 03 nov. 2020.

TELLES, Norma. Autor+a. In: JOBIM, José Luis (org.). **Palavras da crítica: tendências e conceitos no estudo da Literatura**. Rio de Janeiro: Imago, 1992. p. 45-63.

CORPO - TERREIRO – COMO PODEM SE VERIFICAR AS CATEGORIAS OCIDENTALIZADAS DE GÊNERO, SEXUALIDADE E HIERARQUIAS NESTE CONTEXTO¹

Janine Nina Fola Cunha

Mestre em Sociologia

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

RESUMO: Este artigo tem por objetivo trazer para a discussão o corpo dentro das comunidades de terreiro, organizações sociais reelaboradas pela diáspora negra promovida pela selvageria escravocrata nas Américas. Dialogaremos brevemente com alguns conceitos importantes para a discussão sobre corpo que são gênero, sexualidade, patriarcado e feminismo, tensionando essas concepções formadoras e mantenedoras da colonialidade. Também, apropriadas da filosofia de vida instaurada nos Terreiros, ampliaremos e proporemos novas formas possíveis de viver num corpo: o corpo iniciado, o corpo vivente nas comunidades, o corpo-terreiro. O faremos, estabelecendo sempre a possibilidade de vida, questão tão importante para negras e negros afrodiaspóricos, que recriaram possibilidades nessas comunidades.

PALAVRAS-CHAVE: corpo-terreiro, comunidades de terreiro, corporalidades negras

ABSTRACT: This article aims to bring to the discussion the body within the terreiro communities, social organizations reworked by the black diaspora promoted by the slavery savagery in the Americas. We will briefly dialogue with some important concepts for the discussion on the body: gender, sexuality, patriarchy and feminism, tensioning these conceptions that shape and maintain coloniality. Also, appropriating the philosophy of life established in the Terreiros, we will expand and propose new possible ways of living in a body: the initiated body, the living body in the communities, the terreiro body. We will do so, always establishing the possibility of life, an issue so important for Afrodiasporic black women and men who have recreated possibilities in these communities.

KEY WORDS: terreiro body, terreiro communities, black corporealities

¹ Este texto é parte adaptada de minha dissertação de mestrado intitulada “Poder e política sob o ponto de vista das mulheres de terreiro do RS”, orientada pelo Prof. Dr. José Carlos dos Anjos e defendida em fevereiro de 2020.

INTRODUÇÃO

É fundamental que conheçamos alguns elementos presentes na realidade afro-brasileira para percebermos o que pode ser corpo dentro dessa cosmopolítica, para as e nas percepções filosóficas, históricas e sociais que permaneceram na historicidade negra diaspórica. Assim, os valores civilizatórios trazidos de África são os elementos que compõem uma mandala de estruturas que estabelecem paradigmas e epistemologias outras sobre corpo, indicam corporalidades, abrem o diálogo sobre sexualidades e gênero e colocam o corpo numa importância estrutural no que tange ao que podemos chamar de atuação política negro-africana na diáspora. Portanto, neste artigo, pretende-se informar algumas categorias de análises, refletir sobre outras e abrir o espírito a fim de formar novas categorias de análises sobre questões tais como feminismo, gênero, hierarquia de gênero, política e patriarcado, entre outras. Para as ciências sociais, atualmente, esse debate tem se colocado juntamente com os estudos decoloniais produzidos nas Américas, usando principalmente a categoria cunhada por Lélia González (GONZALEZ, 2019) – a amefricanidade.

Corpo e Terreiro

Comunidade de Terreiro, como afirma Sodré (1988), é um complexo cultural e político que, instituído nas precariedades advindas do esquema social escravocrata, proporcionou, inicialmente à população negra no Brasil, um conjunto de possibilidades que replicavam formas de vivência em terras estrangeiras. Portanto, como podemos rapidamente pensar, quando ouvimos a palavra “terreiro”, este não é somente um lugar físico onde se realiza cultos de matriz africana, e sim, um complexo memorial ancestral capaz de preservar vivas as relações materiais e imateriais de uma África deixada abruptamente no passado.

Radicalmente inferiorizados pelo racismo, os terreiros e suas comunidades são presentes no imaginário social como espaço de produção de magia negra. De fato, a população majoritária nesses espaços, pelo menos até o final do século XX, foi constituída por negras e negros e, sem sombras de dúvidas, produzindo-se e pensando-se magia dentro do contexto imaterial de acontecimento das coisas. Uma magia capaz de preservar, na memória coletiva, saberes e fazeres africanos expostos a todo tipo de violência que vulnerabiliza extremamente a vida dessas pessoas. Essa magia negra não é a carregada de fantasias macabras e sanguinolentas, presente no imaginário colonial. Essa magia que é localizada na prática do terreiro e que onde há o uso de animais para o culto, além do que já

afirmei, serve, como diria Wanderson Flor do Nascimento, para uma alimentação socializante da comunidade religiosa (FLOR, 2015).

Portanto reitero o que venho defendendo em meus escritos vindos da experiência vivida e pesquisada (CUNHA, 2020), afirmando que o Terreiro é o espaço onde a promoção de vidas negras se deu e se dá mais fortemente. Terreiro é o espaço em que foram promovidas a saúde física e mental de muitas pessoas que, à margem da sociedade, acharam neste espaço o encontro com pares, com sua humanidade, seus desejos e valores filosóficos e espaço para produzir arte e cultura de forma reconhecida e digna; ainda hoje cumprem com esse compromisso filosófico, político, cultural e social.

A manutenção dessas vidas, para além de meramente uma descrição subjetiva, se faz no entendimento integral e complementar do Ser. Nas percepções afrodiáspóricas, há elementos diversos e práticas diversas para conectar pessoas e coisas haja visto que essa conexão é fundamental para a manutenção da força vital – o axé² para os que cultuam dentro da cosmologia yorubá.

Através do corpo é que se torna possível ser realizada toda a transmissão do axé, do conhecimento e da manutenção da memória ancestral. São formas de agir que dão valores diferenciados para o corpo ocidental. Nesse corpo que carrega uma memória e, por isso mesmo, já é sagrado, se realizam diversos rituais, processos necessários de “aprontamento” ou “confirmação”³ da sacralização dos corpos que se enchem de axé, responsabilidades e consciências individuais e coletivas. O corpo iniciado toma outras dimensões que são percebidas no cotidiano, pela comunidade, fazendo com que conhecimentos vindos do mundo de fora das porteiras do terreiro, sejam, a cada dia, mais facilmente esquecidos ou tenham minorizados os seus valores, dando espaço à cosmogonia afrocentrada.

As dimensões que esse corpo abarca se constituem muito aproximadamente às questões imateriais e arquetípicas das divindades e seres encantados. Em outras palavras, os sentidos serão ampliados e sensibilizados e as comunicações entre vivos e não vivos, racionais ou não, podem se dar com mais frequência, assim como podem se potencializar mediante o exercício de cada um e cada uma que se disponibiliza.

² Axé é o que os yorubanos trazem como força vital, aquela força necessária em todos os elementos pertencentes nos cosmos.

³ Estes dois termos são presentes nas comunidades de terreiros do Brasil, que designam as pessoas que passam por todos ou quase todos os rituais iniciáticos.

CORPO, GÊNERO E SEXUALIDADE NO TERREIRO

Terreiro, portanto, é o cosmo que, pelos grupos unidos de pessoas durante séculos, se reorganizam para recriar seus espaços de humanidade referencialmente estruturados pelas divindades africanas. O terreiro é mais que uma situação e localização, um ser e estar no mundo com humanidade e pertencimento. Dali se projetam identidades e vidas. Essa projeção é social, é para a vida, para o mundo e para as relações. Dentro dessa complexidade descrita e também dentro do forte e poderoso esquema de opressão, a identificação na união entre negros e negras se deu e ainda se dá devido a essas condições.

O feminismo⁴, como é reconhecido de uma maneira geral, entende-se por uma luta de mulheres por direitos iguais aos dos homens. Na verdade, o feminismo se consolida hoje como uma teoria social crítica, que, na medida da compreensão de suas críticas, vem se implantando nas produções acadêmicas e lutas sociais (COLLINS, 2019).

Atualmente, se apresenta no Brasil em sentido plural, feminismos, dadas as diversas lutas de protagonistas que se compuseram dentro do feminismo, tensionando o que originalmente tinha o recorte racial e social bem definido. Quando reconhecemos que temos diversidades de propostas de feminismos, podemos então pensar que mulheres e homens estão se colocando em análise⁵. Enquanto isso, nas Américas, as mulheres indígenas e negras eram classificadas como coisas, portanto passíveis de nenhum direito, a não ser o dever de servidão à branquitude⁶.

O lugar da luta social negra e indígena ainda é pela manutenção da humanidade (COLLINS, 2019) e pelo pertencimento social – a luta antirracista e humanitária é reforçada e conhecida principalmente pelas e nas comunidades nas quais esses povos se organizam e são sempre pensadas entre mulheres e homens. Portanto, a luta social de mulheres negras e indígenas passa pelo debate

⁴ Que tem um surgimento bem caracterizado na luta de mulheres na Europa e EUA, durante as mudanças econômicas em que as mulheres foram postas ao trabalho industrial em massa e continuavam banidas de direitos, principalmente aos de votar e trabalhistas.

⁵ Os feminismos negros, principalmente a vertente afrocentrada - Mulherismo, inclui seriamente a discussão sobre a existência dos homens e a masculinidade como chave fundamental para a busca de igualdades de sexo e gênero.

⁶ A branquitude é sempre um lugar de vantagem estrutural do branco em sociedades estruturadas pelo racismo, ou seja, todas aquelas colonizadas pelos europeus, porque a ideia de superioridade surge ali e se espalha via colonização, diz Lia Vainer Schucman em <https://agencia.fiocruz.br/pesquisadora-explica-conceito-de-branquitude-como-privilegio-estrutural> (acessado em 27/07/2020).

com os homens, dado que o entendimento sobre gênero e sexualidade não os hierarquizam como grupos diferenciados que são, muito pelo contrário, se reconhece a complementaridade dessas diferenças.

Esse debate é muito novo no Brasil⁷, em relação a toda essa construção hierárquica sexista que é secular. Não só o debate sobre feminismo, mas o de gênero, assim como o debate sobre racismo dentro do movimento feminista. Neste processo, inicialmente, tivemos nossas mulheres negras entendendo que era necessária a luta dentro do movimento feminista tradicional que é branco. Lá, nossas lideranças perceberam a dimensão estrutural do racismo, onde havia a dificuldade de espaço para equiparação na luta entre mulheres negras e brancas, haja vista que as últimas pensavam diferentemente das primeiras. Assim, surge o movimento de mulheres negras. Esse, independente inclusive do movimento social negro que, na década de 1990 em diante, toma força e ganha grandes dimensões no Brasil, na Américas e no Caribe e que hoje pauta a dinâmica social antirracista nesses países. Surge então o movimento feminista negro⁸, mulheres negras que demarcam dentro do feminismo a questão de raça⁹, enegrecem o feminismo (CARNEIRO, 2003).

Se, para mulheres negras, sujeitas dos movimentos políticos advindos da segunda metade do século XX, havia uma linha tênue e bem determinada sobre o recorte raça/gênero, este debate é diferente dentro dos terreiros, ou ele não é, não existe. Gênero é uma categoria que é desconstruída pela vivência e pelos saberes das religiosidades afro-brasileiras e o que comumente se entende por feminismo e/ou feminismo negro, para mulheres de terreiro, é, no mínimo, uma questão sensivelmente diferente (FOLA, 2018).

No terreiro, vivem-se diariamente as influências múltiplas de energias femininas e masculinas. Essas energias podem ser orixás, divindades da natureza, espíritos, ancestrais, encantadas e encantados. Entende-se, pela liturgia, que há uma multiplicidade de possibilidades que se materializam nos corpos. Talvez por isso a discussão atual e dominante sobre gênero e sexualidade entra nos terreiros de forma enviesada, pois para os que vivem suas vidas a partir dessas dinâmicas, estão em jogo outras formas de viver com e nas forças dinamizadoras. O paradigma negro africano

⁷ Me refiro ao debate sobre a diversidade de feminismo.

⁸ Movimento como entendemos na contemporaneidade.

⁹ Não pretendo aqui demarcar historicamente as ondas do feminismo e nem datas históricas desse desenvolvimento, mas destacar algumas questões importantes para o debate.

instaurado nas comunidades tradicionais de terreiro sobre o tema se mostra diverso daqueles hegemônicos, permite-se, multiplica-se, encruzilha-se.

A sexualidade é onde cada indivíduo se encontra em felicidade. O sexo, momento máximo de exercermos nossa sexualidade e que pela concepção do povo de terreiro também é sagrado, de acontecer com quem sentimos a felicidade e não pelo o que é determinado socialmente que deva ser. O tabu ou regra da heterossexualidade veio acompanhado com os malefícios da colonização.

Destaco também que no terreiro há uma lógica própria das relações sociais que não coaduna com a denúncia de machismo, pois o terreiro não é um lugar de poder do homem. As mulheres nos terreiros trazem, na orixalidade, a marca de orixás masculinos e femininos sempre e com a mesma influência e necessidade. Mulheres fortes, cavalos de santo, corpos colocados à disposição da ancestralidade para organizar suas vidas, espíritos, famílias e agregadas (BOTELHO, 2005).

As divindades do terreiro, as potências divinas, são arquétipos de homens e mulheres, com muitos atributos semelhantes aos humanos, com sensibilidades, impropriedades, idiossincrasias, que vivenciam conflitos e mantêm estreito diálogo de aproximações e afastamentos, como escreve Renato Nogueira (2017). As histórias dos orixás revelam uma humanidade próxima de uma integralidade divina que também apresenta fragilidades masculinas, poderes femininos, sexualidades diversas, gêneros em conflito, sentimentos e atributos pessoais dos mais conhecidos entre os humanos.

Os corpos iniciados são captadores, transportadores e emanadores das potências cultuadas no terreiro. A naturalização dessas presenças faz-se com tanta força e permanência que o indivíduo se percebe múltiplo, em si e enquanto comunidade. Múltiplo em si, por seus caminhos de axé, nas encruzilhadas, por sua orixalidade, por seus protetores, por seus padrinhos, pela ancestralidade que nele se manifesta. Múltiplo na comunidade porque em um terreiro, todos os dias, em todas as tarefas, a primeira lição é de que “nada se faz sozinho” ou de que “sozinhos não temos a dinamização do axé”. Axé é essa força vital capaz de transformar a dinâmica da vida e da morte.

Dentro dessas tantas possibilidades, o corpo é completamente “interseccionado”¹⁰. Em outras palavras, uma pessoa que tem relações com as energias de Ogum, de Xangô, de Exú Tirirí e também de Oxum e Iyemanjá e uma Cigana, contém uma diversidade tão grande de elementos e energia, que

¹⁰ Estou utilizando uma terminologia cara às feministas negras, e atualmente das feministas em geral, não em relação a opressões, mas em relação às energias diversas que coabitam, a fim de determinar a harmonia espiritual do responsável por esse corpo.

esse corpo é capaz de garantir que a vida é um acontecimento e que o corpo acompanha as dinâmicas e as inconstâncias dos momentos vividos.

A filosofia africana vivenciada nos terreiros nos diz que somos semelhantes à natureza e o que há na natureza é semelhante à humanidade. Nesta relação sincronizada, não há hierarquia ou a centralidade humana. Há a complementariedade necessária para que o cosmo possa existir. Há uma relação temporal do ser-sendo (VASCONCELLOS, 1999).

Esses são dizeres sobre os saberes do lugar das energias que habitam e atravessam o corpo-terreiro. Entendo como corpo-terreiro o corpo iniciado e em processo de senioridade durante a vida aqui na terra – *ayiè* – que, ao final da vida material, vai para o mundo imaterial – *órùn* – e se ancestraliza. O corpo-terreiro constitui-se pela oralidade vivida na dinâmica de um terreiro, na dinâmica de coexistência com outros seres presentes material e imaterialmente, em ordem complementar entre seres animais, vegetais, minerais e espirituais.

O conceito calcado pelo feminismo negro, interseccionalidade, pode ser portanto, rearticulado sobre o corpo que recebe entidades cósmicas. Dessa forma, demonstra o alcance limitado da proposta feminista tradicional ao paradigma “mulher de terreiro”, que não tange a essas mulheres que se localizam sob uma cosmologia, em um universo de possibilidades existenciais.

CORPO-TERREIRO

Quando entramos em um terreiro, tiramos os sapatos. Colocamos o *lessé* (pés) em contato com a nossa maior fonte de energia: a terra de onde vem a vida e para onde ela volta para que se possa amalgamar a vidas novas e refazer o ciclo de vida cósmica. Descalças e descalços, batemos a cabeça no quarto de santo – *peji* – e pedimos o reforço da proteção que caminha continuamente conosco em nossos ombros, em nossas cabeças – *oris* – e em nossos pescoços com nossos fios de contas. De pés descalços, dançamos ao som do tambor e cantamos sorrindo – em língua mãe, em linguagem comunitária, em linguagem garimpada dos resquícios de memória coletiva de línguas exterminadas: resquícios de memória da convivência coletiva de resistentes à violência que, juntos em comunidades, amalgamaram um novo falar, que hoje se eterniza a cada *xirê* – festa –, em cada momento de cântico e de resposta, em cada relato memorial e ancestral. Portanto, para quem se converte nas religiosidades de matriz africana, a simbologia de nascer de novo é material, imaterial, verdadeira e trabalhosa para o resto da existência. Quem é atendido em um terreiro se agrega a uma nova família de intensa

convivência com novos primos, irmãos, tios e tias, padrinhos e madrinhas e, depois de um tempo, o que parece ser uma confusão para novatos, estabelece-se como um local seguro de uma vida com outras possibilidades.

Para se impregnar do *ethos* cultural de matriz africana, é necessário recuperar a atenção das crianças recém-nascidas, que se dispõem em tudo aprender. O iniciante deve ter a atenção de quem não tem fala e precisa poder ouvir muito e com muita dificuldade; com o tempo, aprende a falar e começa a se comunicar pedindo. E, depois de muito tempo, pode, então, dialogar e, mais tarde ainda, poderá opinar, sugerir e encetar diálogos com os novos parentes. Mas a comunicação transcendental dá-se quando rezamos cantando, tocando tambores e dançando. Essa é a maneira pela qual a energia reverbera e se movimenta pelo lugar e pelos corpos.

Os corpos de santo, os corpos iniciados, os corpos de terreiro, são corpos-território precisam desse movimento contínuo para que se faça o aprendizado, o entendimento e a comunicação com aqueles e aquelas em quem cremos. No terreiro, entramos de pés descalços porque ali somos todos percebidos como vindos do mesmo lugar, que iremos para esse mesmo lugar. São mulheres como minhas antepassadas, que dedicaram bom tempo de suas vidas a estar de pés descalços, a estar em diálogo com divindades tão próximas dos humanos e que estão dispendo seus corpos para não somente fluir a energia dessas divindades, como também do corpo-terreiro.

Acredita-se, no terreiro, que pessoas, ervas, plantas, animais, elementos minerais e ancestrais sejam complementares. Para a subjetividade dilacerada pelas violências cotidianas, o fato de nos afirmarmos complementares, e não principais fontes de tudo que é positivo, apresenta um gatilho para a reconstituição de humanidade, de autoestima e de sanidade mental. A palavra complementa o corpo. Assim, o ser se constitui integralmente no desdobramento de relações. Por isso afirma-se que, para conhecer a tradição, há que vivê-la na oralidade. Não há como se impregnar efetivamente desse conhecimento, sem a vivência, sem a experiência. Ter vivenciado, presenciado, é condição de superioridade, de respeito e reverência que cresce à medida do tempo. Essa superioridade torna-se generosa quando ela reconhece a necessidade da existência do mais novo para que ela se complete.

O tempo vivido dentro do terreiro, vivido com as divindades, não é diretamente relacionado à idade cronológica. Crianças que nascem dentro de um terreiro, por óbvio, vivenciam-no com intensidade diferente de quem entra adulto, convertido, para essa dinâmica. A única diferença é que o adulto recém iniciado deve realizar um esforço para se (re)ontologizar, para adquirir o

conhecimento com outra dinâmica e olhar e partilhar sempre com os seus mais velhos para que todos possam ser e estar, integralmente, neste espaço-vida. Por isso, eu, depois de crescer entendendo bem o que podia e não podia no terreiro: impedimentos alimentares, conversas e revelações, horários próprios e impróprios; depois de tentar “sair da religião” e tentar outras práticas; depois de julgar a partir de olhos embaçados pela lente da hegemonia branco-heteronormativa, volto e renovo minhas alianças ancestrais, renovo o percurso a ser trilhado no caminho que sempre foi meu e desenvolvo em mim a humana que Oxalá projetou mitologicamente, Epaô Babá.

O corpo nesse contexto, de renascimento, de observação, de disritmia com o cronológico da vida social fora do terreiro, sofre transformações. Transmuta, dialoga com o imaterial e deve permitir que o invisível, mas sensível, seja naturalizado e faça parte do cotidiano.

O patriarcado, o capitalismo e o racismo são linhas de opressão que, se interseccionadas, produzem o que Patricia Hill Collins (2019) denomina “matriz de dominação”. O feminismo negro, nos Estados Unidos, provoca essa discussão há alguns anos e considera necessário que se percebam as diversas formas de injustiças sociais que atingem as mulheres negras. Essa não é uma forma de análise diferente da que pode ser encontrada entre as mulheres negras no Brasil. Várias intelectuais negras desenvolveram linhas paralelas desse pensamento no país sob uma agenda de enegrecimento do feminismo (CARNEIRO, 2018). Segundo Patricia Hill Collins:

As mulheres negras estadunidenses encontram um conjunto específico de práticas sociais que acompanham nossa história particular no interior de uma matriz de dominação exclusiva caracterizada por opressões interseccionais. A raça está longe de ser o único marcador significativo de diferenças entre grupos: classe, gênero, sexualidade, religião e condição de cidadania são muito importantes nos Estados Unidos. No entanto para as mulheres afro-americanas, os efeitos do racismo institucionalizado permanecem visíveis e palpáveis (COLLINS, 2019, p. 63-64).

Sendo a vivência da mulher negra à margem dos espaços públicos, sua relação com o poder e a política tende à radicalidade na luta por justiça social, inclusão e democracia. Sem dúvidas, as mulheres, por conta da tomada da consciência sobre essa situação e sem as ferramentas consagradas para os espaços públicos de luta por direitos, mobilizam armas políticas de sua experiência religiosa. Sendo o terreiro um espaço que se torna público, e também de articulação de lutas contra as opressões impostas para as pessoas de terreiro.

FEMININO, MASCULINO E PODER

Obviamente, não estou afirmando que não há a presença de machismos e de racismo na realidade dos terreiros. Estou afirmando que esse local/comunidade se estrutura em esquemas filosóficos ancestrais que engendram outros tipos de relações possíveis, diferentes das que se estabeleceram na realidade colonial e na colonialidade. Obviamente que não estou atestando que a masculinidade tóxica não tenha atingido os terreiros e nem aos homens negros, pois as pessoas estão e vão para os terreiros interagindo em sociedade e mudar, nessas perspectivas, principalmente se estas lhe dão alguns privilégios, não é algo que aconteça de forma nítida e rápida para todas as pessoas. Aponto que o pensamento elaborado dentro dos terreiros tem potência de se contrapor à hegemonia dos padrões de gênero da modernidade.

O espaço do terreiro não se apresenta tão somente como o espaço da religião individual, íntima e privada; assim como também não é somente o espaço público da tradição, socialização e comunhão entre seres. A comunidade de terreiro, o terreiro, a terreira com o Povo de Terreiro vivencia, o tempo todo, o dismantelamento de categorias de opressão e subordinação construídas para a hierarquização racial, econômica e política. Esse espaço é, majoritariamente, vivenciado por mulheres e, por sua história de marginalidade, vulnerabilidade e opressão, as discussões sobre os vetores dessa matriz de dominação sempre foram pauta para o alinhamento de suas condutas. A afirmação de Patricia Hill Collins de que o racismo é algo cotidiano e que permeia a vida das mulheres negras é sentida e pensada por essas mulheres, fazendo dessa racionalidade, conhecimento empírico.

Sob a perspectiva dessas mulheres, os espaços de luta negra e periférica, desde a década de 1970, forjaram os movimentos sociais negros que, durante um tempo, denunciaram um dos vetores de opressão e, talvez, o mais proeminente, que era o de raça. Mas o vetor de sexo/gênero, inicialmente, ficou fora do foco de luta e do movimento social negro e, por um tempo, resistiu (ou ainda resiste), demonstrando a estrutura patriarcal presente nos espaços de luta. Cientes disso, as mulheres negras fundaram o movimento de mulheres negras em todo o Brasil, criando organizações que, até hoje, resistem, promovem discussões e protagonizam pautas nas políticas públicas.

A ONG Criola (organização de mulheres negras carioca, atuante há mais de 25 anos), ao eleger como presidente emérita a Ìyá N'la Agba Beata de Yemanjá¹¹, abre espaço para a atuação mais contundente das Ìyás neste universo de movimentos sociais. Estes movimentos, organizados no

¹¹ N'la agbá é título honorífico de sacerdotisa que já partiu para a massa de origem – morreu – dado a Beatriz Moreira, mais conhecida como Beata de Iyemonja, mãe de santo fundadora do Ile Ase Omi Oju Aro no RJ.

paradigma político vigente e institucionalizado, ganham espaço na política de esquerda partidária e na elaboração de políticas de governo em todos os níveis: municipais, estaduais e federais.

As propostas conceituais imanentes da epistemologia da matriz africana não se colocam como universalizantes, mas pretendem chegar ao povo donde se originam. Assim, a política, na perspectiva de mulheres de terreiro, não é somente identitária e muito menos classista. Não é identitária porque não se está preocupada em falar somente em si mesma; nem é classista porque o debate não se estrutura a partir da divisão do trabalho e suas teorias.

Angela Davis fez um pronunciamento na Universidade Federal da Bahia, em 2018, em que chama a atenção sobre essa característica dos movimentos de mulheres negras no Brasil. Alê Alves assim o relata:

Davis foi ovacionada ao dizer que considera o movimento das mulheres negras o mais importante do Brasil hoje "na busca por liberdade". Antes de Salvador, num encontro internacional sobre feminismo negro e decolonial em Cachoeira, ela já havia defendido o poder de transformação da mobilização: "Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela, porque tudo é desestabilizado a partir da base da pirâmide social onde se encontram as mulheres negras, muda-se a base do capitalismo" (ALVES, 2017).

A filósofa Angela Davis afirma ter visto nas mulheres negras brasileiras um grande potencial de resistência e busca de uma democracia radical. Davis cita a Irmandade da Boa Morte¹², assim como algumas intelectuais brasileiras, entre elas Lélia Gonzalez e Carolina Maria de Jesus, como precursoras dos pensamentos mais atuais sobre feminismo negro e sobre a luta por justiça social que envolve as mulheres negras da diáspora. Da mesma forma, é potente afirmarmos que mudaremos a base do capitalismo promovendo ações afirmativas para as mulheres negras e de terreiro. Promovendo a mudança dos paradigmas do poder e, portanto, da política. Não estamos nos referindo a mulheres poderosas – as de terreiro –, que vivenciam um patriarcado de baixa intensidade (SEGATO, 2012), estamos nos referindo a mulheres que têm poder e que elaboram, em suas políticas, uma particular perspectiva de gênero.

Quando Rita Segato (2012, p. 118) afirma que não considera “nem eficaz e nem oportuna a liderança do feminismo eurocêntrico”, ela, ainda assim, considera que existe um patriarcado de baixa intensidade na religiosidade afro-brasileira. Esse patriarcado de baixa intensidade é modificado perigosamente no contato com os padrões hegemônicos derivados da colonialidade. Ele intervém na

¹² Irmandade da Boa Morte é uma confraria religiosa afrocatólica de mulheres negras sediada na cidade de Cachoeira, na Bahia, que completará 100 anos no ano de 2020.

estrutura de relações de gênero e, ao capturá-las, as reorganiza a partir de dentro, mantendo a aparência de continuidade, mas transformando seus sentidos.

Para as mulheres do terreiro, o pressuposto de subordinação é diuturnamente fragilizado. Mesmo que o terreiro seja regido por um homem, são as mulheres que dão sustentabilidade, não só nas tarefas diárias que uma comunidade-terreiro exige, mas nas diretrizes filosóficas das comunidades. É comum pensar que há uma divisão ‘sexual’ do trabalho rígida, mas o que há é a autoridade compartilhada no ocupar-se das tarefas mais importantes nas quais é obrigatória a presença feminina. Existe uma grande variedade de posições de autoridade (BOTELHO & CORACIARASTADLER, 2012) e cada pessoa, dentro de uma comunidade de terreiro, pode situar-se dependendo de sua experiência.

O corpo iniciado é o local das resistências, de eclosão do poder delas, ao ser e suportar tanto feminilidades como masculinidades. Collins nos diz:

Quando mulheres negras escolhem valorizar os aspectos da condição feminina afro-americana que são estereotipados, ridicularizados e criticados na academia e mídia popular, elas estão na verdade questionando algumas das concepções básicas que são usadas para controlar grupos dominados em geral. Uma coisa é aconselhar mulheres afro-americanas a resistirem ao estereótipo de Sapphire, alterando o seu comportamento para se tornarem mansas, dóceis e estereotipadamente “femininas”. Outra coisa bastante diferente é aconselhar mulheres negras a abraçarem sua assertividade, a valorizarem sua ousadia, e a continuarem a usar essas qualidades para sobreviverem e transcenderem os ambientes hostis que circunscrevem as vidas de tantas mulheres negras. Ao definir e valorizar a assertividade e outras qualidades “não femininas” como atributos necessários e funcionais da condição feminina afro-americana, a autoavaliação das mulheres negras desafia o conteúdo de imagens controladoras externamente definidas (COLLINS, 2016, p. 104).

Portanto, valorizar e se apoderar de sua herança para forjar uma autoavaliação e uma afirmação de si com efeitos de autoestima, superação e força, como afirma Collins, são habilidades que derivam da dualidade da condição de se ser uma estrangeira de dentro¹³.

O PODER DOS TERREIROS

São outras as perspectivas e as lógicas de reprodução de estruturas de poder nos terreiros. Historicamente, os terreiros de candomblé são organizados pela linhagem matriarcal; para compreendermos nitidamente o que isso significa e quais os pressupostos implicados, é preciso dar

¹³ Estrangeira de dentro é uma denominação dada por Patrícia Hill Collins – Aprendendo com a outsider within, que descreve, a partir de sua pesquisa com empregadas domésticas negras americanas, esse lugar de observação e vivência crítica das mulheres que vivenciam realidades extremas, disponível em <https://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00099.pdf>

atenção ao fato de que, em alguns terreiros tradicionais, só são nomeadas como Ìyálorixás as filhas de santo e, em casos mais extremos, só se iniciam na tradição as mulheres (THEODORO, 2008). Em outros casos, os terreiros chegam ao ponto de fechar por conta de não terem uma sucessora¹⁴.

No Batuque do Rio Grande do Sul, ainda não se tem registro de que há algum terreiro com esta linha ética/hierárquica de sucessão. Aliás, esse arranjo, que tem a premissa da herança cultural, patrimonial e religiosa de uma comunidade de terreiro, dá-se de forma muito mais informal.

Nessas situações, é preciso enfatizar que está em jogo o poder político. Portanto, dentro das casas de religião, a política é uma constante, mesmo que a comunidade não tenha plena consciência sobre isso. E, certamente, a forma com que se joga politicamente no terreiro é aprendida e colocada em prática nas esferas públicas. Se o terreiro é uma comunidade grande e dialoga mais diretamente com as políticas institucionais, pode-se pensar a partir disso.

Sueli Carneiro (2018), em *Mulheres negras e o poder: um ensaio sobre a ausência*, aponta o poder sob o ponto de vista das políticas públicas e sua gestão, contextualizando duas mulheres negras que estiveram à frente em espaços decisórios do governo, nas políticas da Secretaria de Mulheres e da Secretaria da Igualdade Racial, ambas dadas como aporte de Ministério pelo Governo Lula, desde 2003. Relata que, apesar de elas terem alcançado o poder, em algum momento, as forças das determinações de raça e gênero as conduziram para trajetórias erráticas e diferenciadas. Carneiro sugere o empoderamento das mulheres negras por meio de suas organizações sociais e movimentos de mulheres negras:

Esses processos de formação e capacitação de mulheres negras devem se voltar para as necessidades concretas ditadas pelos objetivos estratégicos definidos pelas mulheres negras organizadas [...] para promover o fortalecimento político e o processo de busca de autonomia das mulheres negras às instâncias de decisão e poder, e ao fortalecimento estadístico-institucional das organizações de mulheres negras, de cujo protagonismo depende o avanço dessa agenda e que foi força motriz para pautar o tema da mulher negra tanto na esfera pública como na agenda governamental (CARNEIRO, 2018, p. 280).

Sueli Carneiro afirma, em outras palavras, que o empoderamento de mulheres negras dar-se-á a partir do trabalho das próprias mulheres negras, que deve ser sempre crítico à sociedade e às injustiças sociais geradas nela. O pensamento feminista negro ressalta a importância do conhecimento para o empoderamento; segundo Patrícia Hill Collins (2019) isso somente acontecerá com ênfase à autodefinição e à autodeterminação das mulheres negras diante das opressões interseccionais.

¹⁴ É o caso da Casa das Minas, no Maranhão. Após a morte da matriarca, a Casa ainda está sem a uma matriarca vondunsi.

A forma de poder apontada por Patricia Hill Collins e ressaltada por Sueli Carneiro diz “respeito à relação dialética que conecta opressão e ativismo, na qual grupos com mais poder oprimem grupos com menos poder” (COLLINS, 2019, p. 63). Collins pondera que essa relação entre opressão e ativismo é muito mais complexa, considerando uma segunda maneira de abordagem de poder que:

Considera não inerente aos grupos, e sim uma entidade intangível que circula em uma matriz particular de dominação, e com a qual os indivíduos se relacionam de formas variadas. Este tipo de abordagem enfatiza como a subjetividade individual enquadra as ações humanas em uma matriz de dominação. Os esforços das mulheres negras estadunidenses para lidar com os efeitos da dominação na vida cotidiana ficam evidentes nos espaços seguros que criamos para resistir à opressão, bem como em nossas lutas para estabelecer relações de amor plenamente humanas umas com as outras, com nossos filhos, pais e irmãos, bem como com indivíduos que não vêm valor nas mulheres negras (COLLINS, 2019, p. 435).

Collins conduz à percepção de que à medida que as opressões são estabelecidas na vida das mulheres negras, essas devem, de forma urgente, desenvolver para si e para os seus, mecanismos seguros para vencer a dominação. Procurar, fazer, tornar um espaço seguro é a constituição que cada Ìyálorixá faz quando abre uma casa de santo, uma terreira, um terreiro. Ali, além de dialogarem de forma diferente com as opressões, elas estabelecem uma outra estrutura de poder que é dada a elas mesmas e/ou às outras mulheres que ali se organizam. Ali no terreiro, se organiza uma família, uma família de santo, como Leni Silverstein diz:

A família pode ser vista como uma fonte de poder, particularmente para as mulheres. É através da manutenção desta família que as mulheres preservam algum senso de autonomia, especialmente dão o crescimento da esfera pública separada de produção especializada, administração, comércio, educação, etc., que investe contra a organização dos recursos centrados na família [...] assim, a família de santo, com mulheres, com seus pontos focais, se torna crucial para a perpetuação de um sistema alternativo de valores, costumes e culturas (SILVERSTEIN, 1979, p. 160).

Inclusive, a família não é vista como lugar de reforço à lógica hierárquica patriarcal. As famílias de santo, que se parecem com a chamada “não genérica” (LOPES, 2004), não se relacionam com as mesmas normas de poder patriarcal, muito ao contrário, há uma inversão nos valores familiares e esses são também valorizados dentro do terreiro.

Assim a organização social do candomblé procurará reviver a estrutura social e hierárquica de reinos africanos (especialmente o de Oyó) que a escravidão destruiu; porém, na diáspora, esta forma de organização visará reorganizar a família negra, perpetuar a memória cultural e garantir a sobrevivência do grupo e, ainda a transmutação nos deuses africanos será a fonte de sustentação dessas mulheres para o confronto com uma sociedade hostil (CARNEIRO, 2018, p. 78)

As Ìyálorixás são as grandes detentoras do conhecimento do axé. Isso é poder dentro da comunidade e, se a família de santo é seu lugar, é dele que ela se projeta. É desse lugar que projeta e

usa seu artefato-olho (CUNHA, 2020)¹⁵. É dali que ela dialoga e entende o poder. Criam-se laços religiosos com um contingente de pessoas, que extrapolam a questão religiosa e estendem-se às relações pessoais e ao projeto de vida dos membros da comunidade. Sueli Carneiro continua discorrendo sobre isso:

Isto se deve aos mistérios que a Ìyálorixá domina e manipula, e que constituem o seu poder religioso, político e social. Elas são grandes depositárias e transmissoras dos conhecimentos do culto, de seus mistérios e segredos, de sua magia. Elas conhecem as formas de manipulação das forças da natureza [...] as mulheres encontram no candomblé uma nova dimensão da esfera doméstica. As ações que realizam no cotidiano, repetitivas e desvalorizadas socialmente são, no candomblé, ritualizadas e sacralizadas [...] Saber fazer comidas de orixás, saber atender a necessidades e perguntas dos mais novos, projeta um poder que conferido na hierarquia dos terreiros, presentes também no Batuque, que não tem a determinação de cargos e funções dentro da casa, mas valoriza a senioridade. Quando o domínio do conhecimento e a eficiência no saber fazer se acumulam em alguém, o poder é estabelecido nesta pessoa, e ela o utiliza para realizar as ações do coletivo terreiro. (CARNEIRO, 2018, pp. 79-80)

Portanto, a compreensão sobre como fazer, quem faz e quando faz são umas das primeiras ferramentas necessárias para o desenvolvimento do aprendizado para quem vive a oralidade de terreiro. Entendendo tudo isso, fica mais fácil fazer as leituras sobre poder em qualquer esfera social.

Estas colocações já são indicadoras de que a disputa pelo poder é permanente no seio da comunidade. Acima dessas disputas se encontra o pai e a mãe de santo, quase sempre aquele que delega o poder que está sendo disputado, ou o divide para melhor reinar. O processo de sucessão de um pai ou mãe de santo sempre se configura numa verdadeira guerra pela hegemonia da roça. Com isso, podemos dizer que os cargos hierárquicos são também políticos (CARNEIRO, 2018, p. 82).

Portanto, poder e política pertencem ao mundo das religiosidades afro-brasileiras. Ou, como diria José Carlos dos Anjos (ANJOS, 2008), é a cosmopolítica afro-brasileira na qual o terreiro se organiza com a perspectiva de vida do povo negro, pobre e periférico. Tem, por vários motivos, a iminência feminina de ser. Sim, feminino. Porque é majoritariamente constituído por mulheres. Feminino porque é de inclusão, de fertilidade e de vida. Feminino porque entende a complementariedade masculina e o insere no contexto. Feminino porque se permite mudar e conceber, de acordo com as mudanças da esfera social, formas novas de pensar política e poder. Feminino porque é criativo e dinâmico, mas com autoridade e senioridade de saber distinguir o que invade ou não o seu espaço de poder.

¹⁵ Na minha dissertação de mestrado (disponível em <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/211437>) desenvolvo a idéia do artefato-olho, inspirado na divindade Orunmilá, que tudo vê e projeta sabedoria para a sua comunidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANJOS, José Carlos Gomes dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. **Debates do NER: As religiões afro-brasileiras**, v. 1, Nº 13, pag. 77-96, jan/jun, Porto Alegre, 2008

ALVES, Alê. **Angela Davis: Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela**. Entrevista ao site El País, disponível em :<https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/27/politica/1501114503_610956.html>. Acesso em 10 agosto 2020.

BOTELHO, Denise Maria. **Educação e Orixás: Processos Educativos no Ilê Axé Iya mi Agbá**. São Paulo. Tese (doutorado) Universidade de São Paulo - USP, 2005.

BOTELHO, Denise, CORACIARASTADLER, Hulda. Os orixás fazem gênero dentro dos rituais. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 3, n. 7, p. 171-190, jun. 2012. ISSN 2177-2770. Disponível em: <<http://www.abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/371>> Acesso em: 02/08/2020

CARNEIRO, Sueli Aparecida. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Boitempo, 2018.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro**. São Paulo: Boitempo, 2019.

CUNHA, J. N.F. **Poder e política sob o ponto de vista das mulheres de terreiro**. Porto Alegre. Dissertação (mestrado), UFRGS, 2020.

FIGUEIREDO, Ângela. Somente um ponto de vista. **Cadernos Pagu** nº.51 , pag 1-9 Epub Dec 18, 2017 Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/cpa/n51/1809-4449-cpa-18094449201700510017.pdf> acessado em 11/08/2020

NASCIMENTO, Wanderson Flor. Alimentação socializante: Notas acerca da experiência do pensamento tradicional africano. **das Questões**, V. 2, Nº 2, pag. 62-74. 2015 Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/18323> acessado em 10/08/2020.

FOLA, Nina. Feminismo negro: de Dandara à Marielle, ancestralidade presente. **Revista Empodere**, v.3 pag. 53-57 , 2017.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera das Rosas Negras**. Rio de Janeiro: Sankofa, 2019

LOPES, Juliana Araújo (tradução). Conceituando gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Em OYEWUMI, Oyeronke. *Conceptualizing Gender: The eurocentric foundations os feminist conscepts and the challenge of African gender scholarship: concepts, methodologies an paradigms* (pp. 1-8). Dakar: CODESRIA 2004. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9_oy%C4%Bw%C3%B9m%C3%AD_-_conceitualizando_o_g%C3%AAnero.os_fundamentos_euroc%C3%AAntrico_dos_conceitos_feministas_e_o_desafio_das_epistemologias_africanas.pdf acessado em 08/08/2020.

NOGUERA, Renato. **Mulheres e Deusas: como as divindades e os mitos femininos formaram a mulher atual**. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *e-cadernos ces*, pag. 106-131. Dez/2012

SILVESTEIN, Leni. Mãe de todo mundo: modos de sobrevivência nas comunidades de candomblé da Bahia. **Religião e sociedade**, nº 4 - pag.142-169, 1979.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade. A forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.

THEODORO, Helena. Religiões Afrobrasileiras. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin, **Guerreiras da Natureza Mulher Negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

VASCONCELLOS, Arnaldo (tradutor). **A filosofia Ubuntu e Ubuntu como uma filosofia**. Em Mogobe. B. RAMOSE, *African Philosophy through Ubuntu* (pag. 49-66). Harare: Mond Books, 1999.

PARA ALÉM DOS CORPOS E TRÓPICOS: RAÇA E REPRESENTATIVIDADE EM REVISTAS FEMININAS BRASILEIRAS E BRITÂNICAS¹

Gabrielle Bittelbrun

Doutora em Literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

Ivana Ebel

Doutora em Ciências Midiáticas e da Comunicação pela Universidade de Leipzig, na Alemanha. Pesquisadora e Senior Lecturer em Jornalismo na Universidade de Derby (University of Derby), Derby, Derbyshire, Reino Unido

RESUMO: Os debates feministas vêm conquistando espaço na mídia, atingindo também as revistas femininas mais tradicionais. Mas isso nem sempre significa mais visibilidade a diferentes grupos de mulheres nas páginas. Com base na gramática do design visual, proposta por Gunther Kress e Theo van Leeuwen (2006), nos estudos feministas e nos estudos culturais, analisam-se capas de magazines voltados para as mulheres do Brasil e do Reino Unido. A investigação traz um panorama sobre a representatividade de mulheres negras e de outros grupos admitidos como minoritários, a partir de edições da revista brasileira *Claudia* e de seis revistas britânicas no período que contempla julho de 2015 e janeiro de 2020, totalizando 611 edições. Com base nos ideais de vida e de aparência que são propostos, discorre-se também sobre aspectos sociais, culturais e históricos revelados a partir dos corpos e discursos das primeiras páginas.

PALAVRAS-CHAVE: Feminismo. Revista. Imagem. Representatividade. Raça.

ABSTRACT: Despite the popularisation of feminist debates, that now are reaching out even the most traditional niched publications, it does not translate into more diversity or inclusivity across the pages of women's magazines. This article uses the grammar of visual design method, developed by Gunther Kress and Theo van Leeuwen (2006), together with a background in feminist and cultural studies, to analyse popular women's magazines published in Brazil and the United Kingdom. The research provides an overview of the representation of Black women and other ethnic groups classified as minorities. It analyses the covers of 611 editions of the Brazilian magazine *Claudia* and six British publications from 2015 to 2020. The research also considers the beauty standards, traditional roles, and historical aspects of behavioural rules suggested by the models portrayed in the covers of the publications.

KEYWORDS: Feminism. Magazine. Image. Representation. Race studies.

INTRODUÇÃO

Se em toda a história da arte houve a exposição compulsória dos corpos das mulheres (NOCHLIN, 1988), as últimas quatro décadas demonstraram que os contornos corporais

¹ O presente trabalho recebeu financiamento da Newton Mobility Grant, da British Academy (2018-2020).

femininos seriam sistematicamente reproduzidos nas plataformas midiáticas. Mais do que isso, eles seriam continuamente atravessados pelos discursos midiáticos e, como não poderia deixar de ser, pelos discursos de revista, em diversas partes do globo. Entender a posição social relegada às mulheres e as categorias que as atravessam, notadamente a de raça², na contemporaneidade passa, necessariamente, portanto, por observar a forma como essas mulheres vêm sendo representadas nas páginas, sejam impressas ou virtuais, neste século 21.

Em um breve olhar pelo retrovisor, é possível observar como desde a pioneira publicação inglesa *Lady's Mercury*, de 1693, as revistas já indicavam sobre o que elas deveriam almejar em termos de ideais de vida e de estética corporal. E o modelo de feminilidade foi essencialmente reduzido às ilustrações dos corpos brancos e magros – embora nem tão magros como se viu posteriormente (BORDO, 2003) –, subjugados a regras que se renovaram e se estreitaram, em alguma medida, ao longo dos séculos, atravessando continentes e abrangendo das minúcias do tratamento aos fios de cabelo às unhas dos pés.

Pesquisadoras dos estudos feministas, a exemplo de Susan Bordo (2003) e Elizabeth Grosz³ (2015), vêm denunciando há décadas os impactos psicológicos e as frustrações decorrentes da inevitável falta de correspondência dos modelos exaltados nos meios de comunicação e as mulheres das ruas. Mas é necessário considerar ainda como essas operações se mantêm e se replicam e, principalmente, quem são aquelas mulheres que aparecem nos privilegiados espaços de revista. Para dar uma dimensão de aspectos referentes à representatividade de grupos de mulheres, a partir dos corpos destacados e, mais do que isso, desestabilizar mecanismos de opressão, lança-se o olhar sobre as primeiras páginas de revistas femininas dos últimos cinco anos, quando foram conferidos uma visibilidade e um alcance inéditos aos debates feministas, por meio de movimentações na internet e nas redes sociais – autoras como Joana Pedro e Luana Lemes (2020), entre outras, falam em uma “Primavera das Mulheres”. Afinal, esses mecanismos recentes contribuíram para a eclosão de novas agendas feministas e a intenção é analisar o quanto isso pode ter auxiliado para que diversos grupos de mulheres fossem vistos nas páginas.

² A intenção aqui é lançar mão do termo “raça” em uma postura política, para se discutir a situação de ser negro e branco nas sociedades e para se subverterem antigas associações, sem perder de vista toda a heterogeneidade que esta categoria, como tantas, pressupõe. Como expõe Kia Lilly Caldwell (2000, p. 5), é justamente a ausência de discussão pública sobre raça e racismo que resultou no apagamento discursivo das realidades de dominação racial.

³ Destacam-se também os trabalhos com essa temática de Aveiro (2015); Novelli (2014); Gill e Elias (2014); Kitch (2001), Winship (1987), entre muitos outros.

Estipulando como foco as revistas femininas com ênfase em publicações não-franqueadas mas não restrita a elas – ou seja, priorizando revistas que são genuinamente de seu país de origem ou que, quando compartilham seu nome com edições internacionais, o mesmo não se dá no conteúdo, que segue majoritariamente local ao país de publicação – do Brasil e do Reino Unido, o objetivo é apresentar e discutir resultados de uma pesquisa que traçou um panorama sobre as capas dos magazines nas duas regiões (EBEL; BITTELBRUN, no prelo).

Nestas abordagens, admite-se uma análise multimodal de conteúdo (SERAFINI; REID, 2019), partindo de uma investigação de aspectos visuais⁴ (KRESS; LEEUWEN, 2006) para discussões envolvendo os estudos feministas e os estudos culturais sobre edições que compreendem o período de julho de 2015 a janeiro de 2020. O espaço de capa da revista precisa, então, ser entendido à luz do contexto social em que está inserido, considerando ainda as dinâmicas sociais. Tendo-se em vista uma perspectiva interseccional⁵ (CRENSHAW, 2002), pretende-se debater quem são as mulheres que aparecem, quais são os corpos exaltados e o que essas escolhas podem dizer sobre sociedades de um lado do oceano e de outro.

AS REVISTAS FEMININAS NO BRASIL E NO REINO UNIDO

As publicações voltadas para as mulheres se consolidaram por duas vias principais: as revistas feministas e as revistas femininas. Enquanto as primeiras ficaram conhecidas por questionar a *condição das mulheres* na sociedade, reivindicando sua maior participação, as últimas justamente se fundamentaram sobre a naturalização do que é *ser mulher* e do que seria um *feminino*. Mas, como lembra Constância Lima Duarte (2016, p. 14), tanto a imprensa dirigida e pensada para as mulheres, portanto, a feminina, como a imprensa feminista, protestando contra a opressão e a discriminação e exigindo a ampliação de direitos civis e políticos, tiveram atuação decisiva na “formação intelectual da mulher e na construção cultural e discursiva de sua identidade”. Seja no contexto latino-americano, portanto, ou no contexto europeu, os magazines ditaram e ditam as diretrizes do que as mulheres poderão aspirar (MESCH, 2014).

⁴ A metodologia de Kress e Leeuwen (2006) foi utilizada em análises similares de Ferreira e Heberle (2013) e de Mota-Ribeiro (2010), entre outros autores.

⁵ Essa proposta defende um olhar sobre como as diversas formas de opressão e dominação que atingem as mulheres, como sujeitos, a exemplo do sexismo e do racismo, estão relacionadas. Esse pensamento defende, então, a busca por estratégias de enfrentamento que sejam abrangentes.

No entanto, as revistas femininas chegaram ao século 21 transformadas não só pelas novas aspirações das mulheres na sociedade como também pelas plataformas digitais que impuseram mudanças e trouxeram uma inevitável queda de circulação dos exemplares impressos. No Brasil, essa queda foi intensificada pelas crises econômicas que atingiram o país a partir de 2016. Desde então, várias revistas se restringiram ao meio digital ou simplesmente deixaram de existir, endossando a lista de portais fantasmas na internet. Mesmo títulos franqueados, ou seja, que seguiam modelos de matrizes internacionais, como *Elle* e *Cosmopolitan*, abandonaram as versões brasileiras. Assim, se no início deste século, o *hall* de títulos era vasto (MIRA, 2001), nesta segunda década dos anos 2000, são poucos os magazines impressos voltados para as mulheres, entre os quais se destacam, em 2020, *Glamour*, *Vogue*, *Marie Claire*⁶ e, como única não-franqueada, *Claudia*. As vendas de edições dessas líderes do setor no país beiram, juntas, os 391 mil exemplares mensais⁷.

As dificuldades do mercado editorial sinalizam a façanha de *Claudia*, a revista feminina brasileira mais antiga que permanece também em versão impressa. O magazine que tinha um alcance de público de 1,8 milhão em 2011, sendo distribuído em salões de beleza e consultórios médicos, hoje se aproxima de sua tiragem inicial, com 177 mil edições vendidas por mês nos meios impresso e digital⁸. Mesmo assim, ainda tem uma inegável influência, reforçada pelas plataformas digitais, as quais reúnem conteúdos exclusivos ou replicados do meio impresso⁹.

É possível observar algumas semelhanças e aproximações entre o mercado editorial brasileiro e aquele do Reino Unido, quando se falam em revistas femininas, embora a quantidade de títulos seja muito maior em território britânico. As franqueadas, como *Cosmopolitan*, *Vogue* e *Elle*, perduram em terras inglesas em suas versões impressas e digitais, embora registrem queda nas vendas – tanto que *Marie Claire*, lá, foi extinta recentemente. Por outro lado, veículos genuinamente ingleses voltados para as mulheres tiveram ligeira alta na distribuição, indicando uma maior chance de sobrevivência nos novos cenários. Em 2018, as

⁶ Todas têm periodicidade mensal. Porém, em função da pandemia do novo coronavírus, *Marie Claire* passou a ter circulação bimestral, a partir de março de 2020, no Brasil. A Editora Globo anunciou que a medida se estenderia até julho de 2020.

⁷ Em 2019, *Glamour* contava com cerca de 50,5 mil de exemplares impressos e digitais, de acordo com seu *Mídia Kit*, *Vogue* com 43 mil, também segundo *Mídia Kit* da revista daquele ano, e o *Mídia Dados* (SCHWARTZ, 2019) sinalizava que *Marie Claire* registrava 121,1 mil de circulação em 2018. Esses números certamente registraram queda nos últimos meses, em função da intensificação da crise do mercado editorial no país.

⁸ Quando lançada, em 1961, eram 164 mil exemplares impressos vendidos mensalmente (MIRA, 2001).

⁹ São 1,2 milhões de seguidores no *Instagram* e 14,7 milhões de visitantes no portal da revista, segundo o *Mídia Kit 2020* de *Claudia*, material voltado para os anunciantes e que reúne informações sobre a circulação da revista.

10 líderes no setor¹⁰ bateram a marca de 1,07 milhão de edições vendidas por mês (JOHNSON, 2019). Assim como no Brasil, a maior parte das mais populares têm circulação mensal.

A redução das tiragens das revistas femininas tradicionais tem vindo acompanhada pela emergência de títulos notadamente feministas, que surgiram principalmente na internet nos últimos anos. Nesse sentido, é possível admitir que as reivindicações, por parte das mulheres, mais alinhadas às pautas feministas, como pela equidade de oportunidades no mercado de trabalho e mesmo pela maior representatividade de corpos além do padrão estético referendado pela mídia tradicional, têm caminhado juntamente com o enfraquecimento de magazines mais conhecidos e com o surgimento de novos canais, especialmente portais independentes com conteúdos feministas. No Brasil, destacam-se títulos como *Capitolina*, *Portal Catarinas* e *AzMina*, entre muitos outros, enquanto no Reino Unido, entre as maiores está a *Gal-Dem*. Aliás, de tanto sucesso, a revista passou a circular também com exemplares impressos, o que está sendo analisado em outro trabalho (EBEL; BITTELBRUN, no prelo).

De qualquer maneira, em ambos os contextos, não há como ignorar que os veículos mais tradicionais ainda desempenham um papel fundamental na formação das identidades e na consolidação de padrões aceitos socialmente, atingindo um público tão largo quanto fiel. E um dos motores principais dessas engrenagens têm sido, sem dúvida, as imagens de capa.

AS PRIMEIRAS PÁGINAS E SUAS IMAGENS

As capas são as vitrines das publicações. E, especialmente após 1950, as imagens se tornaram grande ferramenta desses espaços para atrair psicologicamente o público e garantir a compra de cada magazine (KITCH, 2001).

Nas imagens das revistas femininas mais tradicionais, as mulheres herdaram a mesma posição de passividade historicamente associada a elas nas artes visuais. Mulheres com a aparência codificada para “provocar forte impacto visual e erótico, de tal maneira que possam ser conotadas com a qualidade de serem olhadas” (MULVEY, 2011, p. 124) são frequentes nas obras de arte, nos filmes e nos magazines voltados a elas. Nas primeiras páginas destes veículos, os ideais de felicidade, realização pessoal e sucesso são transmitidos por meio de

¹⁰ Entre franqueadas (F) e não-franqueadas (NF), são elas: *Cosmopolitan* (F), *Yours* (NF), *Good Housekeeping* (F), *Woman & Home* (NF), *Prima* (F), *Red* (NF), *Hello!* (F), *Vogue* (F), *Elle* (F), e *Marie Claire* (F), recentemente extinta no Reino Unido.

personalidades sorridentes, de corpo trabalhado por tratamentos estéticos e pelo retoque de programas de computador.

Tais imagens propagandeiam não apenas produtos de beleza, roupas e sapatos, como também aspectos fundamentais de aparência e estilos de vida, por meio de figuras replicadas com frequência, de mulheres que são mães, casadas, profissionais de sucesso da mídia e, como se pretende debater, magras e brancas. Dessa forma, embora indiscutivelmente venham contribuindo para os debates sobre os direitos das mulheres na sociedade ao longo das décadas (DUARTE, 2016) e embora se digam como produzidas pelas e para as mulheres, os magazines femininos seguem na valorização de formas muito determinadas de ser e parecer mulher, construídas a partir de determinados referenciais que são explicitados nas capas.

Nesse sentido, tendo-se em vista uma análise multimodal de conteúdo (SERAFINI; REIDI, 2019), é preciso considerar a gramática do design visual proposta por Kress e Leeuwen (2006). Pela perspectiva desses autores, as imagens de capa devem ser compreendidas como algo heterogêneo, que envolve signos icônicos, assim como plásticos e linguísticos, que se relacionam e transmitem discursos. É necessário observar o todo em que três coisas são desenhadas simultaneamente: uma formação de discurso ou combinações de discursos; uma particular (inter)ação, na qual o discurso é inserido, e um modo particular de combinar modos semióticos (KRESS; LEEUWEN, 2006). A gramática do design visual, assim, pontua essas três frentes de representações básicas: representacional, interacional e composicional. Nesta breve investigação, discorre-se especialmente a partir de questões referentes à dimensão representacional nas capas, ou seja, sobre “estruturas visuais que estão disponíveis para representar o mundo” (MOTA-RIBEIRO, 2010, p. 109), tendo-se ainda em vista discussões referidas nos estudos feministas e nos estudos culturais.

MAGREZA COMO PRÉ-REQUISITO

Apesar de ser um dos atributos mais debatidos e criticados nas revistas femininas, a magreza ainda é a máxima vigente nas páginas, passando das chamadas de capa às personalidades destacadas. Susan Bordo (2003) explica que o controle do apetite das mulheres é, na verdade, a expressão mais concreta da norma geral em que se baseia a feminilidade, a de que a fome feminina – seja ela por poder, por independência ou gratificação sexual – deve ser contida e o espaço público que se destina às mulheres, limitado. Afinal, ao recomendar a

redução de medidas, sugere-se que a mulher diminua o tamanho de seu corpo, seu tamanho, diante da sociedade, o que tem inclusive um peso metafórico. Ao mesmo tempo, trata-se de uma anulação feminina, com a contínua submissão ao olhar externo. Como destaca ainda Naomi Wolf (1992), o padrão físico imposto culturalmente às mulheres é uma das vias que mantêm o controle sobre os corpos femininos e o submete a um intenso aparato de regras e restrições.

Em *Claudia*, os corpos muitos magros estão na maioria das capas¹¹. As atrizes Paolla Oliveira, Giovanna Antonelli, Mariana Ximenes reiteram esse padrão, assim como ex-modelos de passarela, a exemplo de Anna Hickmann, que tanto estampou as primeiras páginas desde os anos iniciais deste século (BITTELBRUN, 2018). Porém, é importante acrescentar que parece haver um movimento pelo afrouxamento do imperativo da magreza na revista. Assim, nos últimos cinco anos, escaparam do padrão capas com a atriz Regina Casé (CLAUDIA, nov. 2017), com a apresentadora Oprah (CLAUDIA, fev. 2018), e com a apresentadora Paola Carosella (CLAUDIA, mar. 2017), representando corpos que se aproximam mais àqueles que se encontram nas ruas. Também houve edições com a apresentadora Tatá Werneck, grávida (CLAUDIA, maio 2019), e com a cantora Gaby Amarantos¹² (CLAUDIA, nov. 2019), afirmando “desafiar os padrões”: ““Na internet, usam meu corpo como exemplo do que não se deve ter””. Já nas 552 capas britânicas analisadas, nenhuma mulher grávida é representada.

Além disso, embora ainda haja referências a dietas de emagrecimento na revista brasileira, as capas com chamadas incentivando a redução de medidas se tornaram claramente mais raras, na comparação com edições dos anos iniciais do século 21 (BITTELBRUN, 2018) e, especialmente, na comparação com as revistas britânicas, em que são recorrentes chamadas como “Pareça magra em segundos – estilos para corrigir todos os tipos de corpos¹³” (YOURS, ago. 2016).

Tanto nas edições brasileiras como britânicas, no entanto, o corpo magro ainda é o

¹¹ As análises e aferições foram realizadas com base nas capas disponibilizadas no aplicativo de *Claudia* para celular e *tablet* ao longo do mês de maio de 2020.

¹² Nesta edição, haveria ainda uma chamada remetendo a histórias de *bullying* que levam as adolescentes a fazerem cirurgias bariátricas, indicando que se tratava de exemplar dedicado ao debate aos padrões estéticos. Importante destacar que, aparentemente, a imagem de Gaby Amarantos não apresenta retoques de computador. Isso confere um grande mérito à edição, já que esse recurso usado à exaustão nas publicações endossa o caráter de irreal dos corpos apresentados, ao mesmo tempo em que contribui para um senso de inadequação das mulheres em relação ao que é considerado referencial de beleza.

¹³ Do original: “Look slimmer in seconds – Figure-fixing style for all shapes”. Vale dizer que os dois países têm índices de sobrepeso e obesidade próximos: 64% dos adultos britânicos (NHS Digital, 2019) e entre, os brasileiros adultos, de acordo com o Ministério da Saúde (2020), 55,7% estão acima do peso considerado ideal.

referencial muito mais lembrado, ao mesmo tempo em que os magazines parecem comprometidos com um “encontrar o melhor de você” (CLAUDIA, nov. 2016). Rosalind Gill e Ana Elias (2014, p. 3) discorreram que o que elas sinalizam como “discursos de ame seu corpo¹⁴”, surgiram nas últimas décadas como uma resposta às críticas aos padrões estreitos e irreais exaltados pelos magazines. Portanto, estipular o amor próprio é sugerir que as revistas seriam, na verdade, parceira das leitoras e promotoras de uma autoaceitação. Porém, esse viés sugere o corpo feminino como algo que exige esforço para ser amado e, não raramente, essas construções vêm acompanhadas por recomendações estéticas – “Ame suas formas! Perca 7 quilos em seis semanas¹⁵” (PRIMA, jul. 2019)” – e personalidades que seguem consolidando os ideais de magreza ou ainda de branquidade, como se verá especialmente a seguir. “Ame você mesma”, então, torna-se uma obrigação a mais e quase esquizofrênica, já que o amor deve vir a um corpo branco e magro, independentemente de qual corpo, afinal, tem a leitora.

REPRESENTATIVIDADE RACIAL NO BRASIL

A necessidade de um olhar sobre questões de raça é evidente no país composto em 56,1% por pessoas negras – sendo 42,7% brancas e 1,2% indígenas, orientais ou pessoas sem declaração (IBGE, 2018). País que, aliás, foi um daqueles com mais longa convivência com a escravidão, tendo recebido 3,6 milhões de africanos/as e, como debate ainda Lilia Schwarcz (2012), tem em seu cerne a falácia de um harmonioso convívio entre os povos, o que mascara os sistemas de opressão e discriminação que perduram na sociedade brasileira.

Mas é preciso observar também além das fronteiras, no que se referem às mulheres das capas. O Reino Unido, além de berço das revistas femininas no mundo, já foi a referência política e econômica de Portugal, país que colonizou o Brasil. Russell Hamilton (2008, p. 115) explica que isso fez com que a identidade dos brasileiros colonizados por vezes fosse construída com base em um “outro duplo”: o “outro” do colonizado português direto e aquele do inglês. Os referenciais ingleses se consolidaram em território brasileiro como uma forma de colonialidade, ou seja, como configuração propagada a partir do colonialismo e como um padrão de poder que opera pela naturalização de hierarquias territoriais, culturais, epistêmicas e raciais, possibilitando a reprodução de relações de dominação (QUIJANO, 2007).

¹⁴ ‘Love your body’ (LYB) discourses, no original.

¹⁵ No original: “Love your shape! Lose up to a stone in 6 weeks”.

Somando-se a isso há o fato que, embora no Reino Unido os grupos de pessoas não-brancas não sejam tão expressivos como no Brasil, o país é composto em pelo menos 13% em minorias étnicas, índice que não pode ser ignorado (GOV.UK, 2011). Na Inglaterra e no País de Gales somados, esse índice é de 19,5% (GOV.UK, 2011). É importante avaliar, dessa forma, até que ponto os ideais de colonialidade, com a supremacia dos corpos caucasianos, seguem reverberando nos produtos midiáticos contemporâneos.

Para dar uma dimensão da representatividade, em termos de raça¹⁶, em revistas brasileiras, trabalho anterior destacou que, entre 132 edições de 2004 a 2014, *Claudia* trouxe mulheres brancas com traços caucasianos predominantes em pelo menos 81% das primeiras páginas, enquanto apenas 5% das capas contaram com mulheres negras (BITTELBRUN, 2018). Em 14% dos casos, o destaque foi conferido àquelas personalidades que, embora apresentem traços de outras etnias, como indígenas ou negras, podem ser igualmente consideradas brancas no contexto brasileiro, endossando a valorização da branquidade na revista, por meio dos cabelos alisados, de recursos de iluminação clareando a pele ou com a maquiagem afinando os traços do nariz e da boca, por exemplo (BITTELBRUN, 2018).

Trazendo essas investigações para a revista *Claudia* dos últimos anos, como única revista não-franqueada no Brasil, é possível notar que houve um certo movimento por maior representatividade. Entre julho de 2015 e janeiro de 2020, houve um total de 59 capas, que retrataram 69 personalidades¹⁷. Entre elas, 62,3% foram com mulheres brancas com traços caucasianos predominantes¹⁸, 20,3% com mulheres negras¹⁹ e 17,4% destacaram personalidades que podem ser consideradas brancas mas carregam traços de mais de uma

¹⁶ Seguindo proposições de trabalhos como de Bastos e equipe (2008) e Dalcastagnè (2005), as considerações quanto à raça das personalidades são feitas com base nas imagens de capa e na própria autoclassificação das celebridades, explicitadas em entrevistas no meio midiático. É inegável que essas categorizações abarcam dificuldades, em função da intensa miscigenação, no caso do Brasil, que multiplica o espectro de cores em que sua população pode ser classificada, ou mesmo em decorrência de questões culturais que carregam de significado as escolhas em relação às personagens. No entanto, seguem-se nos esforços de dar uma dimensão em relação às questões de representatividade, na busca por cenários mais igualitários.

¹⁷ Em pelo menos duas oportunidades, a revista trouxe três opções de capa: em maio de 2016 e em maio de 2017. Os dois meses reforçavam a proposição “Mãe não é tudo igual”. No primeiro ano, a leitora poderia optar por comprar capa protagonizada pela atriz Alinne Moraes, pela jornalista Fátima Bernardes ou pela cantora Sandy. Já em maio de 2017, foi possível comprar a revista com capa que trouxe a atriz Débora Falabella, a atriz Glória Pires ou a apresentadora Bela Gil. Também houve cinco capas com duas ou mais celebridades retratadas.

¹⁸ Celebridades como as apresentadoras Angélica e Fernanda Lima, e as atrizes Paolla Oliveira e Ana Paula Arósio, por exemplo, estão nesse *hall*.

¹⁹ Foram consideradas aqui mulheres que se autointitulam negras, a exemplo de Taís Araújo, Camila Pitanga, Maju Coutinho. A apresentadora Bela Gil foi admitida entre aquelas com traços de mais de uma etnia, por afirmar em entrevista que “não se considera negra nem branca” (CÔRTEZ, 2016, on-line).

etnia²⁰. Nas capas com apenas uma protagonista, a porcentagem de pessoas brancas aumenta para 66,6%, enquanto as personalidades negras são apresentadas em 12,9%, e aquelas que trazem personalidades com traços de diferentes etnias alcançam os 20,3%.

Os esforços pela maior variedade de grupos representados se intensificaram especialmente nos últimos dois anos. Assim, em todo o ano de 2017, as mulheres que se autointitulam negras foram vistas apenas na capa de dezembro, quando a atriz Taís Araújo e a ativista e escritora Djamilia Ribeiro dividiram o espaço com a atriz Maria Clara Spinelli, que é branca. De julho de 2015 até janeiro de 2018, entre as mulheres que se autointitulam negras, além de Taís Araújo²¹ e Djamilia Ribeiro, apenas a jornalista Maju Coutinho e a atriz Camila Pitanga integraram o *hall* de mulheres negras no espaço. Mas após 2018, a lista foi ampliada com a apresentadora norte-americana Oprah, a atriz Sheron Menezes, as cantoras Gaby Amarantos e Iza, e a ativista e miss Monalysa Alcântara, que dividiu capa com outras cinco feministas ativistas em edição de março de 2018, comemorativa ao dia das mulheres.

Algumas personalidades são muito recorrentes na revista. Se, entre as celebridades brancas, as atrizes Grazi Massafera e Giovanna Antonelli e a jornalista Renata Vasconcellos estão entre aquelas que mais aparecem, entre as mulheres negras, Maju Coutinho (CLAUDIA, dez. 2015; abr. 2019), e Taís Araújo (CLAUDIA, jun. 2016; dez. 2017; abr. 2018) foram as que mais apareceram.

Aliás, Taís Araújo foi, seguramente, a mulher negra mais lembrada pela revista da Editora Abril. Nos últimos anos, a atriz vem debatendo com frequência as questões raciais no país em entrevistas²², o que talvez justificasse sua aparição recorrente nas capas, não fosse essa repetição em *Claudia* datar dos anos mais iniciais deste século 21. Se raça é inevitavelmente vivida e experimentada pelo corpo (ALI, 2004) e, se discriminações levam em conta os traços corporais, também os mecanismos de aceitação social no país consideram aspectos que remetem à branquidade. Portanto, é de se questionar até que ponto as características físicas de Taís, que tem o nariz mais fino e a pele um pouco mais clara na comparação com outras celebridades negras, não teriam contribuído em alguma medida para que ela fosse a mulher negra que aparece de forma mais recorrente na revista.

²⁰ Entre elas, foram admitidas celebridades que carregam traços mais evidentes de mais de uma etnia, sejam traços indígenas, negros ou orientais, a exemplo das atrizes Juliana Paes e Luiza Brunet e da apresentadora Sabrina Sato.

²¹ Em junho de 2016, Taís Araújo dividiu o espaço com o marido, o também ator Lázaro Ramos.

²² A postura mais contundente nos debates sobre questões de raça foi explicitada pela própria atriz, que destacou a necessidade de se posicionar mais nesse sentido principalmente após a maternidade (OLIVER, 2019, on-line).

REPRESENTATIVIDADE RACIAL NO REINO UNIDO

Os índices relacionados à representatividade de mulheres negras nos magazines da terra da Rainha são ainda mais chocantes, na comparação com o contexto brasileiro²³. Tendo como foco revistas femininas entre julho de 2015 e janeiro de 2020, esta pesquisa considerou os seguintes títulos do Reino Unido: a mensal *Good Housekeeping* (tiragem de 422,7 mil e editada mensalmente), a mensal *Women and Home* (274,9 mil edições/mês), a quinzenal *Yours* (233,4 mil/edição), mensal *Prima* (214,8 mil/mês), e a mensal *Red* (175,9 mil/mês) (TOBITT, 2019). A fim de se complementarem as discussões, também foi acrescentada às investigações a revista mais antiga da Inglaterra, *The Lady*, publicada desde 1885, que circulava semanalmente até 2018, quando passou a ser quinzenal. No total, foram analisadas 552 capas²⁴, em uma amostra bem maior na comparação com a do Brasil, tendo em vista também o extenso mercado de publicações inglesas. De todo modo, elas compartilham linha editorial similar à *Claudia*, sendo todas voltadas para mulheres de 35 anos ou mais, reunindo dicas de beleza, cuidados com o corpo, além de receitas culinárias e recomendações de moda e bem-estar.

No Reino Unido e no País de Gales somados, como se destacou, a população é formada em 19,5% por minorias étnicas e em 80,5% por pessoas autointituladas “britânicas brancas” (GOV.UK, 2011). É importante pontuar que, no Brasil, consideram-se especialmente os traços corporais nas nomenclaturas de raça, enquanto em terras britânicas, assim como nos Estados Unidos, a origem de cada um é preponderante, sobressaindo-se à aparência física²⁵. Enquanto no Brasil, então, a categoria de pessoas negras é formada por pretos e pardos, no Reino Unido, distinguem-se pretos, que representam 3,33% da população, e *mixed ethnicity*, algo que se

²³ Estudo anterior de Hirsch e Cherubini (2018) que investigou 214 capas publicadas em 2017 de revistas femininas franqueadas e não-franqueadas, masculinas e voltadas para as crianças já havia sinalizado que os títulos britânicos *Marie Claire* e *HomeStyle* não trouxeram uma pessoa negra sequer em destaque em todo aquele ano.

²⁴ Foram contempladas 55 edições de *Good Housekeeping*, 55 de *Prima*, 55 de *Red*, 55 de *Women and Home*, 120 de *Yours* e 212 de *The Lady*, todas disponibilizadas no aplicativo *Readly* em janeiro e fevereiro de 2020.

²⁵ Esses países de língua inglesa se baseiam na *one drop rule*, regra histórica segregacionista fundamentada na ideia de que basta ter uma gota de sangue de ascendência africana em oito gerações para que a pessoa se tornasse imediatamente negra (NOGUEIRA, 1985). Como explica Oracy Nogueira (1985), nesses locais impera, portanto, o preconceito de origem. No Brasil, pela intensa miscigenação da população, prevalece um preconceito de marca, que considera a aparência de cada um, ou seja, a identificação racial no país envolve características como a forma do nariz a cor da pele (TELLES, 2012). Mas essas classificações abarcam ainda subjetividades no Brasil, de modo que a escolaridade, a região e mesmo a classe social também têm peso e, em determinados contextos brasileiros, quando mais rica é uma pessoa, maior a chance de ser considerada branca.

aproximaria aos mestiços e/ou pardos, representando 2,2%. Pessoas de origem asiática são 7,5%, pessoas brancas de origem não-britânica são 4,4%, pessoas de origem muçulmana são 4,8% na Inglaterra e no País de Gales somados, mas apenas 1,45% na Escócia; outros grupos são 1%.

Outra diferença é que, não raro, as revistas inglesas trazem fotos e composições com mais de uma personalidade em uma única capa, aproximando-se ao tão conhecido formato dos jornais tabloides. Nas investigações, foram considerados todos esses rostos, embora eles tenham sido classificados de forma diferenciada: capa, quando na foto principal, e elementos de capa (fotos secundárias), excluindo as ilustrações. O foco da análise é, no entanto, para as protagonistas de cada capa. No total, foram 1.180 rostos que apareceram em diferentes tamanhos, nas 552 capas analisadas. Entre todos eles, apenas 31, ou seja, 2,69%, são de pessoas não-brancas²⁶. Mantém-se, portanto, uma evidente hegemonia branca nas páginas. Os números são ainda piores quando se consideram as grandes protagonistas de capa, ou seja, aquelas que ocupam o maior espaço das primeiras páginas. Entre todas elas, 14 retrataram pessoas negras, asiáticas ou de outros grupos considerados minoritários, representando apenas 2,53% do total.

Entre as minorias, pessoas de origem asiática são as que mais aparecem, em sete momentos. Assim, a atriz Anita Rani, que nasceu no Reino Unido mas tem essa ascendência, apareceu em quatro capas (WOMEN&HOME, ago. 2016; ago. 2018; jul. 2019; YOURS, nov. 2015). Há, inclusive, a participante do *reality show* inglês de culinária *The Great British Bake Off*, Nadiya Hussain, que aparece usando um *hijab* em duas edições (GOOD HOUSEKEEPING, ago. 2016; WOMEN&HOME, ago. 2017). A composição de pessoas de origem muçulmana na população britânica, beirando os 5% na Inglaterra, e a popularidade do show vencido pela participante certamente influenciaram nesse sentido.

Assim como em *Claudia*, as poucas mulheres não-brancas que aparecem tendem a ser as mesmas. Além das quatro capas protagonizadas pela atriz Anita Rani, três têm o rosto da duquesa de Sussex Meghan Markle, depois do noivado com o príncipe Harry. Importante notar que, embora talvez no Brasil fosse considerada negra, a ex-atriz norte-americana se intitula como *biracial*, termo usado nos Estados Unidos e que indica uma dupla origem. Vale acrescentar que a posição de Meghan Markle na realeza é indiscutivelmente determinante para que apareça nas primeiras páginas. A preocupação em se conferir protagonismo a uma mulher

²⁶ Entre os quais estão 25 mulheres, um homem e cinco crianças, sendo três meninas e dois meninos.

que não fosse branca foi, no mínimo, secundária. Houve momentos, aliás, em que ela e até o filho, Archie, chegaram a ser alvo de comentários altamente racistas da mídia britânica²⁷, indicando posturas extremamente preconceituosas mesmo para figuras de tamanho *status* naquela sociedade.

Entre todas as 552 capas, há apenas três mulheres que se autointitulam *Black*²⁸ entre as protagonistas: a escritora e ex-primeira-dama dos Estados Unidos, Michelle Obama (GOOD HOUSEKEEPING, jan. 2019), a apresentadora Oprah Winfrey (GOOD HOUSEKEEPING, abr. 2017), e Lana Turner (THE LADY, jan. 2017). Esta última é identificada só na carta do editor. Na capa e no interior da revista, Lana atua apenas como modelo e não há qualquer depoimento dela na matéria de moda em que um fotógrafo branco é o entrevistado²⁹. As três são norte-americanas, não havendo, portanto, uma britânica sequer que se autodenomine *Black* e que esteja em destaque nas capas. Entre as imagens secundárias, no entanto, a apresentadora Alison Hammond apareceu em tamanho bem reduzido, nas edições de maio de 2017 e abril de 2018 de *Yours*.

Vale acrescentar que o fato de haver mulheres negras nas capas nem sempre significa que suas características físicas ou seus aspectos identitários têm sido contemplados. Assim, no caso do Brasil, apesar de Taís Araújo ser a mulher negra mais lembrada por *Claudia* ao longo dos anos iniciais do século 21, os seus cabelos não apareceram nas primeiras páginas se não sob uma grande intervenção, fosse por meio do alisamento, tirando o volume, ou pelo próprio enquadramento da foto (BITTELBRUN, 2018). Apenas muito recentemente, a partir de 2016, é que, de fato, foi dado destaque aos volumosos fios afro da atriz. Na edição de dezembro de 2017, por exemplo, o volume dos fios foi trabalhado de tal maneira que se torna um elemento de notoriedade na capa, chegando até mesmo a se sobrepôr à logomarca da revista.

Exaltar os cabelos afro se trata de uma poderosa ferramenta de afirmação de identidade, afinal, como coloca Nilma Gomes (2008), os cabelos e os traços corporais das mulheres negras são fortes ícones identitários. Por outro lado, invisibilizar ou interferir nesses aspectos, muito mais do que mera intervenção estética, é uma intervenção identitária que, aliás, é recorrente nos

²⁷ Em um dos casos mais extremos, um jornalista da BBC postou nas redes sociais uma foto de chimpanzé em tuiúte sobre o bebê de Meghan e Harry.

²⁸ Considerando as diferenças de nomenclatura, é possível admitir aproximações entre *Black* e a classificação de “preta” do IBGE, enquanto *mixed ethnic* pode se aproximar mais à não-branca ou parda, em termos de aparência.

²⁹ Pesquisa posterior, no entanto, sinalizou que ela é uma personalidade da moda, vinda do bairro Harlem, em Nova York (BOBB, 2018).

magazines do Reino Unido. Além das mulheres que se autointitulam *Black* terem aparecido em apenas três capas entre as 552 edições de lá, em nenhum momento o cabelo afro foi retratado. Assim, a escritora e ex-primeira dama Michelle Obama e a apresentadora Oprah apareceram com os cabelos bem lisos, já a modelo Lana Turner aparece com os fios completamente escondidos sob um chapéu.

INVISIBILIDADES REPETIDAS

Enquanto poucas mulheres não-brancas apareceram mais de uma vez, como se fossem as únicas autorizadas para os espaços de destaque, entre as mulheres brancas, o *hall* de repetições de determinadas celebridades chega à exaustão no Reino Unido. As apresentadoras de televisão Mary Berry e Julie Walters e a atriz Joanna Lumley compõem o time das que mais aparecem em revistas. As três somadas foram protagonistas de 34 capas, 242% a mais do que todas as mulheres de grupos minoritários nos magazines britânicos.

Na comparação entre os países, há, no entanto, uma diferença em termos de faixa etária, de modo que Mary Berry já ultrapassa os 85 anos, enquanto entre as personalidades brasileiras mais populares em *Claudia*, a faixa etária não costuma passar dos 40 anos. Entre duas das revistas britânicas analisadas (*Yours* e *The Lady*), também é comum o destaque a homens nas primeiras páginas, de tal modo, mesmo entre esses magazines voltados para as mulheres, eles aparecem entre os personagens principais em 51 momentos, mais de três vezes mais do que as mulheres de grupos considerados minoritários.

No caso das revistas britânicas, a única real diversidade que parece ser retratada nas primeiras páginas é relacionada à fauna. Entre as imagens principais e as secundárias, 96 animais foram retratados³⁰, representando 15,1% das figuras nas capas. A tal ponto que, entre as capas das revistas femininas do Reino Unido, houve mais flamingos do que mulheres que se autointitulam *Black*, no período que compreende os anos de 2015 e 2020.

A invisibilidade se estende a outros grupos minoritários, e isso também no contexto brasileiro. Assim como nas revistas do Reino Unido, em *Claudia* não foram encontradas

³⁰ Entre os quais estiveram 58 cachorros, 16 gatos, quatro flamingos, três ovelhas, dois burros, dois pássaros, dois coelhos, dois cavalos, um porco, um golfinho, uma tartaruga, um leão, um porco-espinho, um esquilo e um pinguim.

pessoas com deficiência visível³¹ no período. A representatividade LGBTQI+, na revista brasileira, ficou restrita à atriz Maria Clara Spinelli, que dividiu a capa com Taís Araújo e Djamila Ribeiro na edição de dezembro de 2017³². Ainda assim, *Claudia* passou na frente, na comparação com publicações do Reino Unido, que trouxeram todas as capas com personalidades cisgênero³³, reiterando-se a heterossexualidade compulsória também por meio de chamadas³⁴. No âmbito das revistas femininas, portanto, embora ainda precisem avançar muito em termos de representatividade, as primas mais novas dos trópicos ainda trazem alguns índices melhores e têm algumas lições a ensinar aos precusores títulos britânicos.

ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES

Os discursos feministas vêm ganhando a grande mídia (MATOS, 2017) e conquistaram as páginas das revistas femininas mais tradicionais, que se mantêm firmes nos mercados editoriais do Reino Unido e do Brasil. No entanto, como se observou, isso não foi o suficiente para garantir índices de representatividade de mulheres negras e de outros grupos minoritários nas capas. Nem o longo histórico e o vasto mercado editorial da terra da Rainha bastaram para que os magazines se desfizessem de modelos eurocêtricos, que seguem privilegiando sistematicamente corpos magros e brancos.

Tamanho abismo entre o público das ruas e as protagonistas das revistas extrapola qualquer possível justificativa de que as seleções feitas pelos títulos seguem apenas as questões de mercado, para vender mais exemplares ou atrair mais anunciantes, ainda mais considerando essas novas dinâmicas, com a emergência das proposições feministas e as reivindicações em prol da igualdade.

³¹ No Brasil, 45,6 milhões de pessoas declaram ter pelo menos um tipo de deficiência, seja visual, auditiva, motora, mental ou intelectual, representando 23,9% da população (IBGE, 2010). No Reino Unido, esse percentual abrange 22% da população, ou seja, 13,9 milhões de pessoas (GOV.UK, 2018, p. 7).

³² Em março de 2020, em período que extrapola o *corpus*, *Claudia* também destacou em capa a cantora Liniker, mulher trans e negra.

³³ Curiosamente, o apresentador de televisão e comediante Paul O’Grady, o homem que esteve mais vezes nas capas britânicas, aparecendo em sete momentos no total, é abertamente gay e famoso por seu personagem *drag queen* de comédia Lily Savage, aspectos que não são mencionados nas capas.

³⁴ Para citar exemplo de dezembro de 2018 de *Prima*: “Shirley Ballas: ‘Topo da minha lista de pedidos para o Papai Noel? UM HOMEM!’” (No original: “Shirley Ballas: ‘Top of my Santa wish list? A MAN!’”). Na verdade, houve uma capa britânica de *Yours* que escapou da convenção de gênero binária, rendendo críticas por seu sexismo, por trazer a *cross-dresser* Mrs Brown, uma personagem interpretada pelo ator Brendan O’ Carroll que remete a uma dona de casa irlandesa que faz piadas que reforçam preconceitos relacionados à sexualidade.

É possível perceber uma tentativa de *Claudia* em se mostrar diferenciada e alinhada aos princípios de maior representatividade, como indicam, inclusive, edições protagonizadas por mulheres negras, que tendem a destacar mais o feminismo e os debates raciais³⁵. O lugar que essas personalidades negras ocupam como grupo admitido como minoria é potencializado, portanto, em muitos momentos, justamente pelos debates que tratam de questões de raça e gênero³⁶, sugerindo, dessa forma, uma intenção da revista de se autoafirmar em termos de diversidade. Enquanto as capas com mulheres brancas em *Claudia* tendem a destacar todo o aparato de assuntos perenes tão conhecidos desses magazines, como cuidado com os filhos, relacionamentos amorosos etc., as personalidades negras são potencializadas como símbolos de luta pela igualdade.

Os magazines britânicos, no entanto, seguem pelo outro extremo e, em capas protagonizadas por mulheres negras, os assuntos perenes se mantêm entre os destaques, em referências a matérias com dicas de moda, decoração etc.; ou seja, as celebridades negras são totalmente esvaziadas de suas posições como sujeitos³⁷. Ignoram-se, então, as diferentes perspectivas e experiências, o que é silenciar totalmente sobre os preconceitos sofridos em contextos sociais que ainda hierarquizam e discriminam conforme categorias como gênero e raça, admitindo uma falsa harmonia que contribui para a consolidação dessas engrenagens.

As discriminações que sofrem não podem ser a única via para que essas celebridades negras sejam autorizadas a falar e nem ser o único caminho para serem reconhecidas como sujeitos. Da mesma forma, os preconceitos que as atingem e suas experiências não devem ser invisibilizados.

É preciso entender a dimensão da falta de representatividade como um ponto de partida

³⁵ A capa de *Claudia* com Maju Coutinho integraria uma “edição-manifesto por menos ódio, violência, intolerância” (CLAUDIA, dez. 2015), enquanto Camila Pitanga destacaria na primeira página “crio minha filha para lidar com a diferença” (CLAUDIA, mar. 2016), já Oprah Winfrey seria associada à chamada falando sobre os direitos das mulheres (CLAUDIA, fev. 2018), e Sheron Menezes seria apresentada com o “compromisso de fortalecer a autoestima das mulheres desde meninas”, em capa que falaria sobre o feminismo negro (CLAUDIA, nov. 2018). Na capa de abril de 2018, Taís Araújo afirmaria: “a questão social me move. Quando provoço o público, também estou me forçando a pensar”.

³⁶ Entre aquelas com personagens negras, apenas duas capas não mencionam assuntos feministas ou sobre o combate ao racismo: em junho de 2016, em que Taís Araújo e Lázaro Ramos ilustram a edição de junho de 2016, mês dos namorados, e em abril de 2019, em que Maju Coutinho destaca: “ela enfrenta medos e abre caminhos com leveza e serenidade”.

³⁷ A única que parece fazer alguma referência, embora indireta, aos debates raciais é a capa com Michelle Obama. Embora indique receitas e dicas para relaxar, aquela edição traria Michelle Obama sendo um “modelo completo” e “suas aventuras da vida e os conselhos honestos para Meghan³⁷” [Markle], sugerindo que haveria recomendações, provavelmente sobre como enfrentar as discriminações, a serem compartilhadas com a esposa do Príncipe Harry.

para questionar também como os diferentes grupos de mulheres são apresentados na mídia. Como lembrou Simpson (2012), não basta reivindicar visibilidade, é necessário questionar que tipo de visibilidade é conferida. Discursos que se propõem feministas e voltados para as mulheres precisam ir além de estereótipos e fórmulas excludentes e trazê-las sob diversas perspectivas e de forma recorrente para que, de fato, esses títulos possam se dizer revestidos de uma função social e comprometidos com a garantia de direitos e com a busca por cenários mais igualitários.

REFERÊNCIAS

ALI, Suki. Reading racialized bodies: learning to see difference. *In*: THOMAS, Helen; AHMED, Jamilah. **Cultural bodies: ethnography and theory**. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, 2004. p. 76-95.

AVEIRO, Giovanna Lícia R. T. **Mulheres na revista TPM: análise discursiva da construção da singularidade feminina**. 2015. 207p. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Semiótica) – Programa de Estudos Pós-Graduados de Comunicação e Semiótica, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2015.

BASTOS, João Luiz; et al. Diferenças socioeconômicas entre autoclassificação e heteroclassificação de cor/raça. **Revista de Saúde Pública**, São Paulo, v. 42, n. 2, p. 324-334, abr. 2008.

BITTELBRUN, Gabrielle V. **Cores e contornos: gênero e raça em revistas femininas do século 21**. Florianópolis: Insular, 2018.

BOBB, Brooke. For Harlem Fashion Icon Lana Turner, Dressing Up for Sunday Service Means Vintage Yves Saint Laurent. **Vogue**, fev. 2018. Disponível em: <https://finance.yahoo.com/news/harlem-fashion-icon-lana-turner-161452174.html>. Acesso em: 28 jun. 2020.

BORDO, Susan. **Unbearable weight: feminism, western culture, and the body**. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 2003.

CALDWELL, Kia L. Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil. **Revista Estudos Feministas**, v. 8, n. 2, p. 91-108, 2000.

CLAUDIA. São Paulo: Editora Abril, dez. 2015-nov. 2019, n. 652, n. 654, n. 656, n. 657, n. 662, n. 666, n. 668, n. 674, n. 675, n. 677, n. 678, n. 679, n. 686, n. 691, n. 692, n. 698.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

CÔRTEZ, Natacha. A Bela Gil que os memes não mostram. **TPM**. São Paulo: Editora Trip,

19/10/2016. Disponível em: <https://revistatrip.uol.com.br/tpm/entrevista-com-bela-gil-para-alem-dos-memes-ela-se-considera-preta-ou-branca-qual-e-o-segredo-de-seu-casamento>. Acesso em: 28 jun. 2020.

DALCASTAGNÈ, Regina. A personagem do romance brasileiro contemporâneo: 1990-2004. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 26, p. 13-71, 2005.

DUARTE, Constância L. **Imprensa feminina e feminista no Brasil: Século XIX – Dicionário Ilustrado**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

EBEL, Ivana; BITTELBRUN, Gabrielle V. (Re)presenting cover girls: exploring female diversity in the best-selling non-franchised glossy magazines in the UK after 2015. **Journalism Education** [2021]. No prelo.

FERREIRA, Sidnéa N.; HEBERLE, Viviane M. Text linguistics and critical discourse analysis: a multimodal analysis of a magazine advertisement. **Ilha do Desterro**, n. 64, p. 111-134, 2013.

FRANÇA, André (dir. resp.). **Mídia Dados Brasil 2019**. São Paulo: Grupo de Mídia São Paulo, 2019. p. 322-323.

GILL, Rosalind; ELIAS, Ana Sofia. “Awaken your incredible”: “love your body” discourses and postfeminist contradictions. **International Journal of Media & Cultural Politics**, s/l, v. 10, n. 2, p. 179-188, 2014.

GOOD HOUSEKEEPING. London: Hearst Magazines House, ago. 2016; abr., 2017; jan. 2019, s/n.

GOV.UK. UK population by ethnicity – 2011. Disponível em: <https://www.ethnicity-facts-figures.service.gov.uk/uk-population-by-ethnicity>. Acesso: 31 jan. 2020.

GOMES, Nilma L. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GROSZ, Elizabeth. Inscriptions and body-maps: representations and the corporeal (1990). In: ROBINSON, Hilary (Orgs.). **Feminism, art, theory: an anthology (1968-2010)**. Oxford: Brackwell, 2015. p. 320-322.

HAMILTON, Russell G. European Transplants, Amerindian in-laws, African settlers, Brazilian creoles: a unique colonial and postcolonial condition in Latin America. In: MORÑA, Mabel; DUSSEL, Enrique; JÁUREGUI, Carlos A. **Coloniality at large: Latin America and the Postcolonial Debate**. London: Duke University Press, 2008. p. 113-129.

HIRSCH, Afua; CHERUBINI, Elena. Glossies so white: the data that reveals the problem with British magazine covers. **The Guardian**, 10. abr. 2018. Disponível em: <https://www.theguardian.com/media/2018/apr/10/glossy-magazine-covers-too-white-models-black-ethnic-minority>. Acesso: 28 jun. 2020.

IBGE. Pesquisa Nacional por Amostras de Domicílios Contínua Trimestral, 2018. Disponível

em: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/6403#resultado>. Acesso em: 29 jun. 2020.

IBGE. Pessoas com deficiência – Dados de 2010. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/20551-pessoas-com-deficiencia.html>. Acesso em: 29 jun. 2020.

JOHNSON, Joseph. Top selling women’s lifestyle and fashion magazines in the UK 2018. **Statista**. 17/09/2019. Disponível em: <https://www.statista.com/statistics/321619/women-s-lifestyle-magazines-ranked-by-sales-volume-uk/>. Acesso em: 28 jun. 2020.

KRESS, Gunther; LEEUWEN, Theo van. **Reading images: the grammar of visual design**. London; New York: Routledge, 2006.

KITCH, Carolyn. **The girl on the magazine cover: the origins of visual stereotypes in American Mass Media**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2001.

MATOS, Carolina. Rosalind Gill: “não queremos só mais bolo, queremos toda a padaria!”. **Matrizes**, v. 11, n. 2, p. 137-160, 2017.

Mídia Kit **Claudia** 2020. Disponível em: http://publiabril.abril.com.br/midia_kits. Acesso em: 28 jun. 2020.

Mídia Kit **Vogue** 2019. Disponível em: https://irp-cdn.multiscreensite.com/43f3dabf/files/uploaded/VG_MIDIKIT_2019.pdf. Acesso em: 28 jun. 2020.

Mídia Kit **Glamour** 2019. Disponível em: https://irp-cdn.multiscreensite.com/43f3dabf/files/uploaded/GL_MIDIKIT_2019.pdf. Acesso em: 28 jun. 2020.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. “Metade dos brasileiros está acima do peso e 20% dos adultos estão obesos”, 04/03/2020. Disponível em: <https://www.saude.gov.br/noticias/agencia-saude/46485-mais-da-metade-dos-brasileiros-esta-acima-do-peso>. Acesso em: 18 jul. 2020.

MIRA, Maria Celeste. **O leitor e a banca de revistas: a segmentação da cultura no século XX**. São Paulo: Olho d’Água e Fapesp, 2001.

MESCH, Rachel. **Having It All in the Belle Epoque: How French Women’s Magazines Invented the Modern Woman**. Stanford: Stanford University Press, 2014.

MOTA-RIBEIRO, Silvana. **Do outro lado do espelho: imagens e discursos de gênero nos anúncios das revistas femininas** – uma abordagem socio-semiótica visual feminista. 2010. 689p. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Instituto de Ciências Sociais. Universidade do Minho, Braga, 2010.

MULVEY, Laura. Prazer visual e cinema narrativo. *In*: MACEDO, Ana Gabriela; RAYNER, Francesca (Orgs.). **Gênero, Cultura Visual e Performance: Antologia Crítica**. Famacão: Edições Humus e Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho. 2011. p. 121-

132.

NHS Digital. Statistics on obesity, physical activity and diet, England, 2019. **HS Digital**, 08/05/2019. Disponível em: <https://digital.nhs.uk/data-and-information/publications/statistical/statistics-on-obesity-physical-activity-and-diet/statistics-on-obesity-physical-activity-and-diet-england-2019/part-3-adult-obesity>. Acesso em: 18 jul. 2020.

NOCHLIN, Linda. **Women, art, and power and other essays**. Boulder: Westview Press, 1988.

NOGUEIRA, Oracy. **Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1985.

NOVELLI, Daniela. **A branquidade em Vogue (Paris e Brasil)**. 2014. 345p. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas) – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

OLIVER, Rafael. “Com a maternidade, eu tive coragem de me expor”, diz Taís Araújo. **Hypeness**, 2019. Disponível em: <https://www.hypeness.com.br/2019/12/com-a-maternidade-eu-tive-coragem-de-me-expor-diz-tais-araeujo/>. Acesso em: 27 jun. 2020.

PEDRO, Joana M.; LEMES, Luana B. A “primavera das mulheres” nos impasses atuais da democracia no Brasil. *In*: PEDRO, Joana; ZANDONÁ, Jair (Orgs.). **Feminismos e democracia**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2020. p. 67-86.

PRIMA, London: Hearst Magazines House, dez. 2018; jul. 2019, s/n.

QUIJANO, Anibal. Coloniality of power, eurocentrism, and Latin America. *In*: MORAÑA, Mabel; DUSSEL, Enrique; JÁUREGUI, Carlos A. **Coloniality at large: Latin America and the Postcolonial Debate**. London: Duke University Press, 2008. p. 181-224.

SCHWARCZ, Lilia. M. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SERAFINI, Frank; REID, Stephanie F. Multimodal content analysis: expanding analytical approaches to content analysis. **Visual Communication**, p. 1-27, jul. 2019.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. From eurocentrism to polycentrism. *In*: SHOHAT, Ella; STAM, Robert. **Unthinking eurocentrism: multiculturalism and the Media**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2014. p. 13-54.

SIMPSON, Jenniffer. Resistências epistemológicas feministas: subjetivações emergentes como estéticas do existir. **E-cadernos**. Coimbra: Universidade de Coimbra, n. 18, p. 33-50, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/1516>. Acesso: 28 jun. 2020.

TELLES, Edward. E. **O significado da raça na sociedade brasileira**. Trad. de Ana Arruda Calado e Rev. Técnica e Formatação Daniel França. Princeton: Princeton University, 2012.

THE LADY, London: The Lady Magazine Ltd., n. 64232, jan. 2018.

TOBITT, Charlotte. Women's mags ABCs: Cosmopolitan sees biggest circulation fall + full figures. **Press Gazette**, 15 ago. 2019. Disponível em:
<https://www.pressgazette.co.uk/womens-mags-abcs-cosmopolitan-sees-biggest-circulation-fall-full-figures>. Acesso em: 29 jun. 2020.

WINSHIP Janice. **Inside women's magazines**. London; New York: Pandora Press Popular Culture, 1987.

WOLF, Naomi. **O mito da beleza**: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres. Trad. de Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

WOMEN&HOME, London: TI Media, ago. 2016; ago. 2017; ago. 2018; jul. 2019, s/n.

YOURS, London: Bauer Media Group, nov. 2015 – abr. 2018, n. 232; n. 252; n. 271; n. 296.

DOIS CONTRA UM: ANUNCIAÇÃO DA GUERRA NA LIBERTAÇÃO DOS ESCRAVOS

Walker Douglas Pincerati

Doutor em Linguística (UNICAMP). Docente da Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA), campus Jaguarão, Jaguarão, Rio Grande do Sul, Brasil

RESUMO: Toma-se o ‘discurso’ como campo e a ‘guerra’ como discurso, tal como trabalhados em 1976 por Michel Foucault, para ver uma guerra na *Libertação dos Escravos*, do Pintor das Batalhas: Pedro Américo. Pontua-se essa guerra a partir da oposição branco *versus* negro. Objetiva-se mostrar que nessa relação o ‘negro’ não é apenas cor, mas também figura da manifestação do Mal. Escuta-se entre textos e imagens uma constante nesse embate: *dois contra um*. Constante que se escuta nos números contemporâneos da Violência no Brasil em 2018, contra os quais há de se desfazer de uma ilusão e tomar posição.

PALAVRAS-CHAVE: Guerra. Discurso. Pintura. Racismo. Libertação dos Escravos.

ABSTRACT: ‘Discourse’ is taken as field and ‘war’ is taken as discourse – as Michel Foucault did it in 1976 – in order to see a war on the canvas *Liberation of Slaves*, by the Painter of Battles, Pedro Américo. This war is observed from the opposition between white and black. The objective is to show that in this relation ‘black’ is not only color, but also the manifestation of Evil. Among texts and images, something is constantly heard in the clash: *two against one*. That constant something is heard in Brazilian Violence figures in 2018: numbers against which illusions must come undone and against which we need to take a stand.

KEYWORDS: War. Discourse. Painting. Racism. Liberation of Slaves.

NO CAMPO DO DISCURSO¹

Na investigação sobre a formação do discurso racista brasileiro e sua especificidade no Brasil pode-se escutar uma conjunção de dizeres políticos com os religiosos: ambos anunciam a maldição que recai no corpo negro, cuja salvação é sua *conversão* (ver PINCERATI, 2016), e que aqui aparecerá sob a forma de uma *inversão*. Nessa perspectiva, o negro não é apenas cor, mas a metáfora do corpo do ser infernal. Assim, a oposição branco *versus* negro alinha-se a outras: céu *versus* inferno – superior *versus* inferior – bom *versus* mal... O que esse par opositivo revela sobre o discurso dito “racista”?

¹ Este texto é uma versão ampliada e modificada de versões anteriores dele discutidas em eventos. Confesso que me incomodo com ele por ser um texto faltante pela natureza exploratória da análise que se quer construir: do racismo enquanto desdobramento do discurso da guerra a partir da visão de uma imagem. Quaisquer comentários, críticas, sugestões ou elogios, favor escrever para pincerati@gmail.com.

Um desvio levou-me a uma resposta onde não esperava encontrá-la. Os argentinos traduziram o curso *Il faut défendre la société* (1975-1976), de Michel Foucault, com o título *Génealogia del Racismo* (1996 [1976]). Tradução estranha, sobretudo pelo fato de o próprio Foucault enfatizar no princípio da aula de 28 de janeiro de 1976 que seu foco não é o racismo, que ele aparece em sua investigação sobre o poder como relação de força, como guerra:

[...] não foi em absoluto do discurso racista que eu quis fazer o elogio e a história, mas, antes, do discurso da guerra ou da luta das raças. Eu creio que convém reservar a expressão “racismo” ou “discurso racista” a algo que no fundo não passou de um episódio, particular e localizado, desse grande discurso da guerra ou da luta das raças. Para dizer a verdade, o discurso racista foi apenas um episódio, uma fase, a variação, a retomada em todo caso, no final do século XIX, do discurso da guerra das raças, uma retomada desse velho discurso, já secular naquele momento, em termos sociobiológicos, com finalidades essencialmente de conservadorismo social e, pelos menos em certo número de casos, de dominação colonial. Tendo dito isto para situar, a um só tempo, o vínculo e a diferença entre discurso racista e discurso da guerra das raças, era mesmo o elogio desse discurso da guerra das raças que eu queria fazer. O elogio, no sentido de que eu queria ter-lhes mostrado como, durante um tempo pelo menos – isto é, até o fim do século XIX, até o momento em que se converte num discurso racista – esse discurso da guerra das raças funcionou como uma contra-história. (FOUCAULT, 2016 [1976], p. 55; grifos meus)

No princípio da aula de 4 de fevereiro de 1976, reenfatiza seu objetivo, dizendo um pouco mais:

Para mim não se trata, aqui, de fazer por ora uma história do racismo no sentido geral e tradicional do termo. Não quero fazer a história daquilo que pôde ser, no Ocidente, a consciência de pertencer a uma raça, nem a história dos ritos e mecanismos pelos quais se tentou excluir, desqualificar, destruir fisicamente uma raça. O problema que eu quis colocar é outro, e não diz respeito ao racismo nem, em primeira instância, ao problema das raças. Tratava-se – e continua sempre se tratando para mim – de tentar ver como apareceu, no Ocidente, uma certa análise (crítica, histórica e política) do Estado, de suas instituições e de seus mecanismos de poder. Essa análise é feita em termos binários: o corpo social não é composto por uma pirâmide de ordens ou por uma hierarquia, não constitui um organismo coerente e unitário, mas é composto por dois conjuntos, não só perfeitamente distintos, mas também opostos. E essa relação de oposição existente entre esses dois conjuntos que constituem o corpo social e que trabalham o Estado é, de fato, uma relação de guerra, de guerra permanente, pois o Estado nada mais é que a maneira mesma pela qual continua a travar-se essa guerra, sob formas aparentemente pacíficas, entre os dois conjuntos em questão. (FOUCAULT, 2016 [1976], p. 74; grifos meus)

Passar pelo erro de tradução acabou por levar ao âmago do problema. Ao colocar o racismo como um desdobramento do discurso da guerra ou discurso da luta entre raças, pode-se desde então encarar de outro modo a relação de oposição entre brancos e negros como mecanismo estruturante de outro discurso. Neste campo, a outra perspectiva permite ultrapassar a noção de o racismo ser apenas oposição brancos *versus* negros. Essa oposição já está no

discurso, forçando-nos ampliar a dimensão do campo de inquirição. Ensaio então em avançar ao menos um pouco nesta direção.

A tese de que o poder é uma relação de guerra e de que deve ser analisado nesse tipo de relação, nasce da negação de analisá-lo na perspectiva do direito natural e na marxista. Naquela concepção, o poder é um direito que se possui e que pode ser transferido ou alienado em relações contratuais. Pode ser cedido total ou parcialmente com fins de constituição de uma soberania (política). Já na perspectiva marxista, está nas relações de trocas e na funcionalidade econômica que mantém as relações de produção; “[...] e, ao mesmo tempo, reconduz a uma dominação de classe que o desenvolvimento e as modalidades próprias da apropriação das forças produtivas tornaram possível.” (FOUCAULT, 2016 [1976], p. 14).

Foucault propõe que o pensemos de outro modo. Propõe, em primeiro lugar, que “o poder não se dá, nem se troca, nem se retoma, mas que ele se exerce e só existe em ato.” (FOUCAULT, 2016 [1976], p. 15). Em segundo lugar, diz que “o poder não é primeiramente manutenção e recondução das relações econômicas, mas, em si mesmo, primariamente, uma relação de força.” (FOUCAULT, 2016 [1976]). Se é assim, isto é, se é em si mesmo emprego e manifestação da relação de força, devemos, prossegue Foucault, analisá-lo antes e acima de tudo em termos de combate, de enfrentamento, de guerra.

Sua hipótese é a de que, tomado como relação de força, “o poder é a guerra, é a guerra continuada por outros meios.” Por consequência, é a política:

[...] diríamos que a política é a guerra continuada por outros meios. O que significaria três coisas. Primeiro isto: que as relações de poder, tais como funcionam numa sociedade como a nossa, têm essencialmente como ponto de ancoragem uma certa relação de força estabelecida em dado momento, historicamente precisável, na guerra e pela guerra. E, se é verdade que o poder político para a guerra faz reinar ou tenta fazer reinar uma paz na sociedade civil, não é de modo algum para suspender os efeitos da guerra ou para neutralizar o desequilíbrio que se manifestou na batalha final da guerra. O poder político [...] teria como função reinserir perpetuamente essa relação de força, mediante uma espécie de guerra silenciosa e de reinseri-la nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, até nos corpos de uns e de outros. (FOUCAULT, 2016 [1976], p. 15-16)

Diz mais! Diz que “no interior dessa “paz civil”, as lutas políticas, os enfrentamentos a propósito do poder, com o poder, pelo poder, as modificações das relações de força [...], tudo isso, num sistema político, deveria ser interpretado apenas como as continuações da guerra.” (FOUCAULT, 2016 [1976], p. 16)

A proposição “*a política é a guerra continuada por outros meios*” tem seu fundamento histórico. Precisamente, está na aurora da Modernidade. Resumindo, na Idade Média a guerra era cotidiana e “privada”. Com o surgimento do Estado, nasce Exército e com ele a guerra afasta-se do interior do território e passada às fronteiras. Entretanto, paradoxalmente, surge no Ocidente um discurso... Nas palavras de Foucault, um discurso “novo”, “estranho”, “o primeiro discurso histórico-político sobre a sociedade”, “um discurso sobre a guerra entendida como relação social permanente, como fundamento indelével de todas as relações e de todas as instituições de poder.” (FOUCAULT, 2016 [1976], p. 42) Esse discurso surge primeiro no século XVI, nas lutas dos ingleses contra os franceses, isto é, quando ingleses estavam sob o julgo dos franceses. Eles, os ingleses, começaram uma luta contra a monarquia francesa, que dominavam a Inglaterra – causando sofrimento linguístico, pois o direito, as leis, os rituais eram em francês. Uma profusão de dizeres e textos foram reativados, e na escrita da história se fez intervir a luta política. Nessa época surge a sensibilidade para a existência de duas raças, no sentido histórico-social (e não médico-biológico, como ocorrerá no século XIX)

Que “discurso” é esse? É o discurso da guerra, o discurso das lutas entre as raças. Um discurso que diz que...

[...] a guerra é que é o motor das instituições e da ordem: a paz, na menor das engrenagens, faz surdamente a guerra. Em outras palavras, cumprir a guerra sob a paz: a guerra é a cifra mesma da paz. Portanto, estamos em guerra uns contra os outros; uma frente de batalha perpassa a sociedade inteira, contínua e permanentemente, e é essa frente de batalha que coloca um de nós num **campo** ou no outro. Não há sujeito neutro. Somos forçosamente adversários de alguém. (FOUCAULT, 2016 [1976], p. 43, ênfases minhas)

É um **discurso** de cunho histórico-jurídico que estrutura um **campo** com lados opostos – com perspectivas opostas. Nesse campo a **verdade** é privada porque está em função da posição que o **sujeito** ocupa nele. O sujeito que fala, que diz “eu” ou que diz “nós” não pode ocupar um lugar neutro porque “[...] aquele que fala, aquele que diz a verdade, aquele que narra a história, aquele que recobre a memória e conjura os esquecimentos, pois bem, ele está forçosamente de um lado ou de outro: ele está na batalha, ele tem adversários, ele trabalha para uma vitória particular.” (FOUCAULT, 2016 [1976], p. 44). O direito que reclama é o seu; “[...] é um direito a um só tempo arraigado numa história e descentralizado em relação a uma universalidade jurídica.” (FOUCAULT, 2016 [1976], p. 44). Seu discurso é sempre de perspectiva. A verdade, então, se manifesta a partir de sua posição de combate. É porque se está num **campo** – numa posição descentralizada – que se vai decifrar a verdade nessa perspectiva

(FOUCAULT, 2016 [1976], p. 45). Então, a verdade é liberada numa relação de força e atua como arma na relação de força. “A verdade é um mais de força.” (FOUCAULT, 2016 [1976], p. 45). Percebe-se, com isso, que nesse novo discurso, um discurso exclusivamente histórico-jurídico, em contraste com o discurso filosófico-jurídico, “[...] a verdade funciona explicitamente como arma para uma vitória exclusivamente partidária.” (FOUCAULT, 2016 [1976], p. 49).

Esse novo discurso é historicamente arraigado e politicamente descentralizado. Nele, o direito é e está marcado pela dissimetria. Nele, “o sujeito que está falando é um sujeito guerreador.” (FOUCAULT, 2016 [1976], p. 45). Introduce no princípio da história, ou seja, em sua narrativa da história uma série de fatores brutos, físicos e biológicos, dentre eles a “proliferação de uma raça e a fraqueza da outra” e os procedimentos técnicos para se manter a vitória, para fazer calar aparentemente a guerra e para conservar ou inverter as relações de força (FOUCAULT, 2016 [1976], p. 46).

A dimensão histórica desse discurso consiste em descobrir “[...] o passado esquecido das lutas reais, das vitórias efetivas, das derrotas que talvez tenham sido disfarçadas, mas que continuam profundamente inseridas.” (FOUCAULT, 2016 [1976], p. 47). Com ele, nasce a sensibilidade de que há vencedores e vencidos, há dominadores e dominados. A noção de “invasão” intervém em oposição a de “conquista”. Com isso, a própria ideia de soberania no campo da política é deslocada.

O deslocamento se dá na reescrita da história por aqueles – no princípio, filósofos e historiadores ingleses – que empreenderam a luta política. Fizeram intervir o discurso da guerra, da luta das raças na luta política. Até então, a história narrada visava fortalecer e intensificar o brilho do poder. Ela não conhecia descontinuidades ou rupturas entre a história romana e a deles. Tinha a função política de “ser um ritual de fortalecimento da soberania.” (FOUCAULT, 2016 [1976], p. 58). O “novo discurso” se opôs à história da soberania tal como contada até então. Por isso é nesse sentido que Foucault o chama de “contra-história”, por ser “a primeira história não romana, antirromana que o Ocidente tinha conhecido.” (FOUCAULT, 2016 [1976], p. 59). Na contra-história “vai se aprender que o que é vitória para uns é derrota para outros.” (FOUCAULT, 2016 [1976], p. 59). O direito, a lei e a obrigação geral se desfazem e se tornam “abuso”, “violência”. Nesse novo discurso da guerra das raças, segue Foucault, a memória decifra a história “desenterrando” uma verdade escondida e para dizer que o poder nasceu “no acaso e na injustiça das batalhas” (FOUCAULT, 2016 [1976], p. 61), com o propósito de atacar

o poder e reivindicá-lo. Nesse sentido, o novo discurso “[...] dilacera a sociedade e só fala do direito justo para declarar guerra às leis.” (FOUCAULT, 2016 [1976], p. 62). Instaura, conseqüentemente, a percepção de uma organização binária da sociedade e dos homens: de um lado *uns* e do outro, *os outros*.

Esse discurso sofrerá algumas transformações ao longo dos séculos. Será objeto de disputa. Será enunciado pela boca de uns e de outros e culminará, no século XVII, no discurso revolucionário (FOUCAULT, 2016 [1976], p. 50-52). Não obstante, no século XIX se converterá em discurso racista, no racismo de Estado, após ser transcrito em termos biológicos e filológicos. Por isso mesmo, Foucault (2016 [1976], p.65) o caracteriza como um discurso polivalente, porque serviu a propósitos contraditórios e a senhores diversos.

Muito cedo, encontramos os elementos fundamentais que constituem a possibilidade da guerra e que lhe garantem a manutenção, o prosseguimento e o desenvolvimento: diferenças étnicas, diferenças das línguas; diferenças de força, de vigor, de energia e de violência; diferenças de selvageria e de barbáries; conquista e servidão de uma raça por uma outra. O corpo social é no fundo articulado a partir de duas raças. (FOUCAULT, 2016 [1976], p. 51)

É um discurso que constitui, se se pode assim dizer, um *campo de dizeres* que não simplesmente traduzem as lutas ou os sistemas de dominação. Como disse Foucault (1996 [1970], p. 10) em *A ordem do discurso*, o discurso é outra coisa, ele é “[...] aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar.” Todo o argumento ou a tese desenvolvida e defendida *Em defesa da sociedade* (2016 [1976]) é uma demonstração disso. Isto basta para nos situar e caracterizar esse *campo*, a fim de instrumentalizar sua visualização na tela aqui em questão.

Não ignoro os desdobramentos do curso de 1976 para se pensar na biopolítica e mesmo na necropolítica, mas isso foge ao escopo deste trabalho. O objetivo aqui é explicitar uma noção de discurso que subsidie uma visão de uma guerra. Para isso, vale o exercício preliminar de afastá-lo do entendimento simples que o toma como fala proferida ou como instanciação do texto. No confronto entre imagem e discurso, olhando para algumas figuras, para uma dada configuração que formam e escutando nisso uma constante, arrisca-se aqui uma leitura do quadro no conjunto aberto de leituras possíveis.

À GUERRA

A Libertação dos Escravos (Figura 1; ver esta e todas as figuras no Anexo A) é um quadro pintado pelo célebre pintor e escritor paraibano Pedro Américo de Figueiredo e Mello [Areia, PB, 1843 – Florença, Itália, 1905]. Em torno dele e sobre ele há alguns silêncios sintomáticos.

Diferentemente de **A Batalha do Avahy** (Figura 2), executado entre 1872 e 1877 e ao qual Lilia Moritz Schwarcz (2013) dedicou um estudo robusto; de **Independência ou Morte!** (Figura 3), de 1888, que conta com um estudo de Cecília Salles de Oliveira e Cláudia Valladão de Mattos (1999), sob os auspícios do Museu Paulista; e de **Tiradentes Suplicado** (ou Esquartejado) (Figura 4), de 1893, que foi estudado por Maraliz de Castro Vieira Christo (2005) – citando poucos exemplos –, **A Libertação dos Escravos** é muito pouco comentado ou estudado; o que talvez possa a ser atribuído por Pedro Américo ser o Pintor das Batalhas (BEZERRA DA SILVA, 2006, p. 11). As poucas biografias de Pedro Américo existentes, excetuando-se, claro, as que não tive acesso, não falam nada sobre essa obra, com exceção da **Coleção FOLHA Grandes Pintores Brasileiros 16** (DIAS, 2013), que ao contextualizar a execução de **Independência ou Morte!**, diz que, na mesma ocasião, P. Américo pintou “uma tela sobre a abolição da escravatura” (DIAS, 2013, p. 26) – pintura que é mostrada e comentada depois (DIAS, 2013, p. 78-79).

Esse silêncio é intrigante, sobretudo porque o quadro da **Libertação** é considerado uma alegoria da abolição da escravidão. Abolição, porém, que gerou insatisfação nas elites agrárias e outras autoridades; insatisfação que foi reforçada porque, comentam Lilia Schwarcz e Heloisa Starling em **Brasil: uma biografia** (2015), as elites não obtiveram a indenização por elas exigida. Insatisfeitas, apoiaram a queda da monarquia em novembro de 1889. Esse silêncio torna-se mais inquietante diante do que foi a escravidão no Brasil. Scharwcz, em entrevista dada em 2017 ao **Nexo Jornal**, disse que ela é “[...] a pedra de toque fundamental para se compreender o Brasil” e que “foi uma linguagem”. Isso porque, ela disse, “[...] não se passa pelo fato de ter sido um país que teve escravos durante 4 (quatro) séculos, que teve escravos em todo o seu território, que recebeu 40% da população que saiu compulsoriamente do continente africano sem consequências graves.” Uma das consequências é justamente a naturalização da perversão e do sofrimento que o racismo acarreta. Ademais, tomar a escravidão como uma linguagem significa encerrar o fato de que a “experiência colonial” estruturou uma “engenharia social e linguagem” que classificava e categorizava as populações não brancas – as *peças de cor* – para marcá-las socialmente, discriminando sua origem, seu passado

escravocrata e sua “[...] condição social moralmente instável, uma vez que tais indivíduos lembravam o resultado de relações [sexuais] não oficiais.” (SCHARWCZ, 2015, p. 40). Dizer que foi uma linguagem significa, então, dizer que a civilização brasileira foi edificada num idioma da cor da pele e em função da oposição entre preto e branco, estruturando um par lógico operante, o par *branco.negro*². Diante essa história, como pode o quadro ser tão ignorado?

Há, ainda, três dificuldades que cercam a feitura do quadro: quanto à datação, quanto à finalidade e quanto à natureza. É fácil encontrar que é fruto de uma encomenda do Governo Imperial datada de 1886. O arquiteto e historiador Rafael Alves Pinto Júnior (2010), bastante citado, inclusive na **Coleção FOLHA**, reafirma essa data referindo outro artigo, onde se lê o seguinte: que, em 1886, P. Américo aceitou “a encomenda de uma tela com o tema abolicionista a qual chega a esboçar”, mas que recusou-se a continuar por querelas com o Ministro do Império e que: “Somente em 1889, ele realiza o estudo ‘*Libertação dos escravos*’.” Contudo, no estudo sobre **Independência ou Morte!**, Cecília Salles de Oliveira e Cláudia Valladão de Mattos (1999) reproduzem documentos fac-similados que dão notícias sobre a execução dessa obra. Dentre eles, há cartas. Numa dessas cartas, a datada de 30 de agosto de 1888, em que P. Américo consultava o Barão de Ramalho se deveria ou não pintar **O Brado do Ipiranga**, começou-a escrevendo isto: “Tenciono partir no dia 10 de setembro para o norte de Paris e dali para Florença, onde vou compor para o Governo Imperial o grande quadro da Libertação.” (OLIVEIRA; MATTOS, 1999, p. 57). A questão parece, com essa carta, estar resolvida, mas deixa dúvidas intrigantes sobre as duas outras. No catálogo da Pinacoteca de São Paulo lemos que é “evidente que a alegoria comemoraria leis como a do Ventre Livre (1871)³ e a Saraiva-Cotegipe (1885)⁴”, mas que com a assinatura da Lei Áurea, de 13 de maio de 1888, pintou a **Libertação...** em comemoração a essa lei. Ou seja, o problema da finalidade engendra o problema da datação. Diante disso, questionemos: trata-se de um esboço ou não? A obra teria sido interrompida porque foi proclamada a República? Toda essa história me parece muito mal contada.

Objetivo, todavia, pontuar tais silêncios, os quais creio estar prenhes de lutas. Tentarei mostrar algumas delas aqui, e fundamentalmente uma. Para tanto, olhemos mais atentamente

² Lembro que esse *ponto* que alia x e y é chamado “cartesiano”. Então, o par deve ser lido: *branco cartesiano negro*. Essa leitura deverá ser melhor justificada em trabalhos futuros.

³ ...que libertou os filhos e filhas dos escravizados.

⁴ Também conhecida como a Lei dos Sexagenários, que libertou os escravizados com ou maiores de sessenta anos mediante indenização.

para a **Libertação!** Há nela três níveis ou planos.⁵ No superior, no alto, à esquerda está a Vitória acompanhada pela Música e o Amor e à direita, mais ao fundo, se vê uma Cruz fulgurante carregada por alvos anjos. A branquidão é ululante nesse plano, onde até mesmo é branca a luz do fogo da tocha da Vitória. No central, com todos os corpos brancos, há um colorido que o anima. Nele, formando um semicírculo da frente ao fundo, dispõem-se figuras femininas. No fundo – no ponto de fuga – está a Princesa, que veste um manto verde com um galão de ouro, respectivamente as cores dos escudos das famílias Bragança (do Avô) e Habsburg (da Avó).⁶ É no chão do quadro, na base, no plano inferior e parte frontal dele que vemos figuras negras: um anjo caído, pintado como se fosse uma sombra à esquerda – bem abaixo da Vitória; uma criança, um homem e uma mulher no centro e à direita está a única exceção de toda essa negridão e a única figura que, neste plano, está ereta: a Liberdade, diante da qual estão os “escravos” ajoelhados e encurvados.

Se, como diz o historiador da arte, o inglês Ernest Gombrich (2013, p. 30), “[...] quando se trata de combinar formas ou compor cores, o artista nunca é “meticuloso” demais; deve, muito pelo contrário, ser meticuloso ao extremo”, algumas observações devem ser feitas dessa, digamos, colorida posicionalidade em perspectiva dos corpos em tela. A primeira observação a ser feita é a vigência potente do par opositivo *branco.negro* mencionado por Schwarcz e Starling (2015); lembrando com elas que “a palavra ‘negro’ era a designação genérica de ‘escravo’” (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 68) – o que permite ler no nome do quadro outro nome: de *Libertação dos Escravos* para *Libertação dos Negros*. Disso tudo decorrer uma evidente relação de força, afinal são *dois* planos brancos *contra um* negro. Terceira observação: se olharmos bem, a Liberdade não pertence ao último nível, o nível basal ou inferior, mas ao intermediário: há um lugar vazio que ela deixa, que, a propósito, está a quatro lugares antes da História, situada na extrema direita do quadro. Isso quer dizer ao menos uma coisa: tal como a História, a Liberdade é branca.

Notemos, em quarto lugar, que em cima do lugar vazio da Liberdade há uma estátua que, diferentemente das outras que têm espadas nas mãos direitas, tem um ramo de oliveira. Esse cruzamento de símbolos – com a Vitória mais a Cruz – não lembraria outro símbolo, o da

⁵ Esse número não é contabilizado em nenhum trabalho até então consultado. O texto da Pinacoteca, por exemplo, contabiliza dois planos. (cf. PINCERATI, 2018).

⁶ ...cores presentes na nossa bandeira nacional: o retângulo verde e o losango amarelo. Vale a pena assinalar que o losango é um símbolo antigo do órgão sexual feminino.

Paz? A propósito ele aparece exatamente nesse lugar em outro quadro de P. Américo: **Pax et Concordia** (figura 5), de 1895, considerado uma alegoria do advento da República. Nele aparecem dois triângulos constantes na **Libertação** formados por quatro figuras: no alto, a *Vitória* à esquerda e a *Cruz* à direita, no chão o *Anjo Caído* à esquerda, e descendo degraus a *Liberdade* à direita substituída pela *Paz*, em **Pax et Concordia**. Segundo Rafael Alves Pinto Júnior, a Paz, à direita do quadro, seguida pela Maternidade, é a representação da República. Ela vai se encontrar com a Concórdia, que a saúda com uma coroa de louros.

Observemos, em quinto lugar, o triângulo formado pela *Vitória*, a *Cruz* e o *Anjo Caído*. Ele pode ser lido *Vitória* mais *Cruz* contra *Anjo Caído*: **dois contra um**. O que significa o Anjo Negro Caído? Todas as interpretações concordam com a que dá Rafael Alves Pinto Júnior (2010). Ele diz que, enquanto em **Pax et Concordia** – em cujo monumento se vê **Independência ou Morte!** – representa “a guerra e as desgraças dela decorrentes”, na **Libertação dos Escravos** representa “a escravidão”. Em ambos os quadros é, porém, um demônio “vencido” e “morto”. Em suma, há guerra de uns contra os outros e nela se desenha um destino: há brancos e negros tal como há vencedores e vencidos.

A DEFESA

Há nisso tudo algumas transposições significativas. A primeira aparece sob a forma de um paradoxo. Ora, se a escravidão no Brasil foi uma instituição branca, que serviu aos brancos, por que na tela é negra? O historiador Walter Fraga escreveu, no “verbete” *Pós-abolição; o dia seguinte* do *Dicionário da Escravidão e Liberdade* (2018, p. 352, folha 28a) que com isso se realiza uma inversão, cito:

Nesta tela do conhecido pintor acadêmico Pedro Américo, Isabel aparece travestida de divindade grega, o cenário tem a forma de uma acrópole, a Lei Áurea parece lembrar uma providência divina. Os escravizados, num movimento constantemente repetido, como se a liberdade fosse um presente e não uma conquista, se ajoelham e agradecem. Já a escravidão é simbolizada como um diabo negro. Nada mais alegórico e investido.

Nessa inversão, aquilo que era bom e branco foi transformado no contrário: em mal e negro. Há também, digamos, uma tomada da palavra, afinal a *Liberdade* e a *História* são brancas e pertencem a um nível superior ao dos negros. Nesse sentido, a *Liberdade* nesse quadro distancia-se da **Liberdade guiando o povo** de Delacroix (figura 6), que, como diz Jorge Coli (1987), “está misturada com a luta popular”. Essa inversão não delinea um destino?

A historiografia mostra que a libertação dos negros levantou uma *defesa* branca...⁷, dos brancos, e rapidamente. Isso está no quadro: as histórias do negro, de suas lutas, revoltas e resistências contra o cativo foi negada, foi pacificada e seu corpo deverá ser vigiado e/ou eliminado. Fraga (2018, p. 356-357) conta que após o Treze de Maio a *repressão* atingiu não só os então libertos, os “treze de maio”, mas sim toda a população negra. Cito:

Nos anos iniciais do Brasil republicano recrudescer o controle sobre os candomblés, batuques, sambas, capoeiras e qualquer outra forma de manifestação identificada genericamente como “africanismo”. Esse antiafricanismo teve implicações dramáticas para as populações negras, pois reforçou as barreiras raciais que dificultavam o acesso a melhores condições de vida e a ampliação dos direitos de cidadania.

De benéfica, a presença negra passou a ser maldita, sobretudo porque os senhores não foram indenizados. Políticas eugênicas, higiênicas, imigratórias e branqueadoras foram formuladas e fomentadas. A república, um estado racista, fez viver alguns e deixar morrer outros. Era preciso defender a sociedade contra seus inimigos internos e perigosos. Parece-me ser exatamente essa a significação da triangulação Vitória mais Cruz contra Anjo Negro: **dois contra um**.⁸ Trata-se da anunciação de uma guerra, de guerra de uns contra os outros, de uma guerra que não é ‘santa’, como supus (PINCERATI, 2016, p. 69), mas ‘justa’.

Em *Histoire de l'idée de guerre sainte (História da ideia de guerra santa)*, o historiador e museólogo, o canadense Jacques Ruelland (Saint-Denis/FR, 2015), assevera que, diferentemente da ‘guerra santa’, aquela empreendida pelo próprio Deus, a ‘guerra justa’ é empreendida “em legítima defesa” e “para manter a paz na harmonia, para o bem de todas as nações.” “A noção de ‘guerra justa’, ele diz, justificou as cruzadas, a Inquisição, as guerras de religião do século XVI, as guerras coloniais, etc.” Essa noção remete a uma afirmação encontrada tanto em Freud (1932) quanto em Foucault (1976): a de que a paz só se faz pela guerra. Melhor dizendo, é sob o signo da Paz que se vê a Guerra.

⁷ ...atentando-se que Freud, no texto *Pulsões e seus destinos* ([2013], 1915, p. 35), diz que a defesa é um dos destinos da pulsão.

⁸ Devo fazer outra observação. Foucault (1996 [1970], p. 78-79), ao longo do curso supracitado, diz que Thomas Hobbes [1588 – 1679] distingue dois tipos de república e três tipos de soberania. Bem resumidamente, o primeiro tipo é a *república de instituição*, cujos membros escolhem um representante. O segundo tipo é a *república de aquisição*, que era uma república de instituição, mas que, duma de guerra real, saiu vencedora. Nela, deixar viver os sobreviventes vencidos constitui a soberania dos vencedores. Já no terceiro tipo de soberania, Hobbes vale-se da situação que ocorre entre mãe e bebê: a vida do bebê depende da mãe, de sua soberania que o deixa viver. Esse tipo de soberania do outro materno deixá-lo viver equivale à da república de aquisição. Pois, parece-me que a triangulação em questão delinea exatamente esse último tipo de soberania, sobretudo porque atrás dos negros – e nessa cor – jaz o símbolo da Morte.

HÁ LIBERDADE?

Os efeitos dessa guerra anunciada se fazem sentir hoje no corpo social brasileiro e tais efeitos se expressam em números; e em tais números se vê a constante *dois contra uma* sob fórmula inversa. No *Atlas da Violência 2018*, produzido pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, o Ipea, e o Fórum Brasileiro de Segurança Pública, o FBSP, pode-se ler seu destino e essa constante:

Uma das principais facetas da desigualdade racial no Brasil é a forte concentração de homicídios na população negra. Quando calculadas dentro de grupos populacionais de negros (pretos e pardos) e não negros (brancos, amarelos e indígenas), as taxas de homicídio revelam a magnitude da desigualdade. É como se, em relação à violência letal, negros e não negros vivessem em países completamente distintos. Em 2016, por exemplo, a taxa de homicídios de negros foi duas vezes e meia superior à de não negros (**16,0% contra 40,2%**). Em um período de uma década, entre 2006 a 2016, a taxa de homicídios de negros cresceu 23,1%. No mesmo período, a taxa entre os não negros teve uma redução de 6,8%. Cabe também comentar que a taxa de homicídios de mulheres negras foi de 71% superior à de mulheres não negras. (CERQUERIA *et al.*, 2018, p. 40, ênfases minhas)

Tais números mostram o destino e a força da defesa e ofensiva branca – no Brasil, esta é a detentora do poder político, econômico e bélico. Os números expressam a potente continuação da guerra como política e que, neste país, é empreendida contra o corpo negro – em sua materialidade anatômica e discursiva. Pode-se, então, entender que a tela mais os números demonstram a vigência de um discurso estruturante da política como continuação da guerra. Discurso racista porque é destinada a eliminação do outro, no caso o corpo negro: símbolo do ser infernal. Corpo destinado à morte e à destruição para o bem e em defesa da sociedade.

S. Freud diz, em *Considerações atuais sobre a guerra e a morte* (2010 [1914]), que nos iludimos em esperar da civilização branca, “as nações de raça branca que dominam o mundo” (FREUD, 2010 [1914], p. 212), a resolução por outras vias das desinteligências e conflitos de interesses. Iludimo-nos porque a civilização recalca e exige a renúncia à satisfação pulsional; o que é exigido de cada “recém-chegado”. Ou seja, ela exige a renúncia das “pulsões agressivas”; o que acaba levando a uma espécie de hipocrisia. Mas a guerra possibilita que essa “coação externa” promovida pela cultura sofra transformações; isto é, que ela se desfaça e que venha à tona o “primitivo” que nos habita. A guerra muda o tratamento que damos à morte. “Não é mais possível negar a morte; temos de crer nela.” (FREUD, 2010 [1914], p. 233). Contudo, nosso

inconsciente não crê na própria morte, mas a admitimos facilmente para os estranhos “com a mesma disposição e leveza que o homem primitivo.” O “Vá para o inferno!”, que podemos dizer de modo brincalhão é, em nosso inconsciente, um desejo sério e vigoroso de morte. “Nós, se formos julgados por nossos desejos inconscientes, somos um bando de assassinos.” (FREUD, 2010 [1914], p. 243).

Em **Por que a guerra?**, texto que na verdade é a correspondência de A. Einstein com Freud em 1932, publicada em 1933, Freud, em sua resposta, retoma esse historicismo. Reafirma que sempre houve conflitos e que a paz só se faz na e pela guerra: a guerra é o meio de se estabelecer a paz. Então, evocando a teoria das pulsões, diz haver duas: a sexualidade ou erótica e a agressiva ou destrutiva, que pode ser chamada “de morte” porque procura o aniquilamento da vida, “[...] reduzir a vida à condição original da matéria inanimada.” (FREUD, 2010 [1914], p. 204) Ele diz que quando somos incitados à guerra, nos deixamos levar por uma gama de motivos nobres e vis. “Entre eles está certamente o desejo de agressão e destruição.” (FREUD, 2010 [1914], p. 203). Eles exigem satisfação, que é facilitada por sua mistura com outros motivos de natureza erótica e idealista.

E, nesse sentido, Freud responde a Einstein: “de nada vale tentar eliminar as inclinações agressivas dos homens” (FREUD, 2010 [1914], p. 204). Entretanto, Freud constrói um caminho que vai em direção a uma ilusão ou esperança, por “métodos indiretos”, para desviar essas pulsões para Eros, a saber: (i) o estreitamento dos laços emocionais, praticando o mandamento do amor ao próximo; (ii) pela “educação da camada superior dos homens dotados de mentalidade independente”, que se preocupam em dirigir as massas dependentes (FREUD, 2010 [1914], p. 205) e (iii) “a situação ideal” (FREUD, 2010 [1914], p. 206): a comunidade humana subordinar sua vida pulsional ao domínio da razão.

Nada mais poderia unir os homens de forma tão completa e firme, ainda que entre eles não houvesse vínculos emocionais. No entanto, com toda a probabilidade isto é uma expectativa utópica. Não há dúvida de que os outros métodos indiretos de evitar a guerra são mais exequíveis, embora não prometam êxito imediato. Vale lembrar aquela imagem inquietante do moinho que mói tão devagar, que as pessoas podem morrer de fome antes de ele poder fornecer a farinha. (FREUD, 2010 [1914], p. 206)

Em face disso, se, para Foucault, o projeto genealógico consiste em reconhecer que o discurso é um campo de batalha; se a liberdade implica luta e luto e, destarte, implica numa relação com a morte, talvez devamos aprender com o que diz Freud: não alimentar ilusões nem falsas esperanças, mas sim efetuar uma tomada de posição e da palavra na e pela *reconstrução*

de uma história soterrada e denegada, na qual a oposição racista não seja só considerada numa simples oposição de cor, mas sobretudo numa posição e oposição bélica de corpos num campo de lutas: o campo do discurso.

REFERÊNCIAS

- BEZERRA DA SILVA, Silvano Alves. Pedro Américo e o processo de construção nacional das belas-artes. *In*: FIGUEIREDO E MELO, Pedro Américo de. **Considerações filosóficas sobre as belas-artes entre os antigos**. Estudo introdutório, conformação textual e notas de Silvano Alves Bezerra da Silva. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2006, p. 9-41.
- BRANCO, Enio. **Pedro Américo – Estudo para Libertação dos Escravos, 1889**. Fotografia, color., tirada em 23 de junho de 2012. Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/brutamonte/7454142144/in/photostream/>. Acesso em: 15 mai. 2015.
- CERQUEIRA, Daniel *et al.* **Atlas da violência 2018**. Rio de Janeiro: Ipea e FBSP. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/180604_atlas_da_violencia_2018.pdf. Acesso em: 14 dez. 2018.
- COLI, Jorge. “A alegoria da liberdade”. **Artepensamento/IMS**, 1987. Disponível em: <https://artepensamento.com.br/item/a-alegoria-da-liberdade/>. Acesso em: 14 dez. 2018.
- CHRISTO, Maraliz de Castro Vieira. **Pintura, história e heróis no século XIX**: Pedro Américo e “Tiradentes Esquartejado”. Tese (Doutorado em História Social), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2005.
- DIAS, Eliane. **Pedro Américo. Coleção Folha Grandes Pintores Brasileiros**, v. 16. São Paulo: Folha de São Paulo: Instituto Itaú Cultura, 2013.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Aula inaugural do Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 9. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- FOUCAULT, Michel. **Genealogía del racismo**. Trad. Alfredo Tzveibel. La Plata, Argentina: Editorial Altamira, 1996.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- FRAGA, Walter (2018). “Pós-abolição; o dia seguinte”. *In*: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 351-357.
- FRAZÃO, Dilva. “Biografia de Pedro Américo”. **e-biografia**. Disponível em: https://www.ebiografia.com/pedro_americo/. Acesso em: 10 out. 2018.
- FREUD, Sigmund. **As pulsões e seus destinos**. Edição bilingue. Trad. Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2013 [1915].

FREUD, Sigmund. Considerações atuais sobre a guerra e a morte *In*: FREUD, Sigmund. **Introdução ao narcisismo**: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Trad. e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 [1915]. p. 209-246.

FREUD, Sigmund. Por que a guerra? (Einstein e Freud). *In*: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das obras completas de Sigmund Freud, v. XXII**. São Paulo: Imago, 1996 [1932-1933], p. 191-210.

GOMBRICH, Ernest Hans. **A história da arte**. Trad. Cristina de Assis Serra. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

LIMA, Heloisa Pires. “A presença negra nas telas: visita às exposições do circuito da Academia Imperial de Belas Artes na década de 1880”. **19&20**, v. 3, n. 1, 2008. Disponível em: http://www.dezenovevinte.net/obras/obras_negros.htm. Acesso em: 15 dez. 2018.

OLIVEIRA, Cecília Helena de Salles; MATTOS, Claudia Valladão de (org.). **O Brado do Ipiranga**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Museu Paulista da Universidade de São Paulo, 1999.

PINCERATI, Walker Douglas. “Negro é o inferno! Um ensaio sobre as cores dos homens, dos demônios e dos deuses”. **Working Papers em Linguística**, v. 17, n. 2, p. 46-71, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/1984-8420.2016v17n2p46>. Acesso em: 15 dez. 2018.

PINCERATI, Walker Douglas. “Silêncio na Pinacoteca! Estudo para Libertação dos Escravos no campo dos discursos”. **Revista Linguagem & Ensino**, v. 21, n. 2, p. 159-167, 2018. Disponível em: <http://www.rle.ucpel.tche.br/index.php/rle/article/view/2138>. Acesso em: 15 dez. 2018.

PINTO JÚNIOR, Rafael Alves. “Pax et Concordia: A arquitetura como caminho da alegoria.” **19&20**, v. 5, n. 3, p. 2010. Disponível em: http://www.dezenovevinte.net/obras/obras_paxconcordia.htm. Acesso em: 19 dez. 2016.

RUPELLAND, Jacques. **Histoire de l'idée de guerre sainte**. Édition numérique. Saint-Denis: Éditions Connaissances et Savoirs, 2015.

SÃO PAULO (SP). Secretaria da Cultura. **Arte no Brasil**: uma história na Pinacoteca de São Paulo. 2. ed. São Paulo, 2013.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **A Batalha do Avaí. A beleza da barbárie**: a Guerra do Paraguai pintada por Pedro Américo. Com Lúcia Klück Stumpf e Carlos Lima Júnior. Rio de Janeiro: Sextante, 2013.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. **Brasil**: uma biografia. 1. ed., 5. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. “As consequências do racismo para o Brasil.” **Nexo Jornal**. Série sobre “Temas Fundamentais do Brasil”. 9’49 min, publicado em 13 de janeiro de 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yVLqCIDFNQ>. Acesso em: 14 dez. 2018.

TR-ART-1. **Pedro Américo**. Blog tr-art-1. 2012. Disponível em: <http://tr-art-literature.blogspot.com/2012/04/pedro-americo.html>. Acesso em: 10 out. 2018.

WIKIPEDIA. “Tiradentes Supliciado.” 2020 Disponível em:
[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4f/Tiradentes_escuartejado_\(Tiradentes_supliciado\)_by_Pedro_Américo_1893.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4f/Tiradentes_escuartejado_(Tiradentes_supliciado)_by_Pedro_Américo_1893.jpg). Acesso em: 24 dez. 2018.

WIKIPEDIA (2013). “La Liberté guidando le peuple.” Usuário Crisco 1492. 2013. Disponível em:
https://en.wikipedia.org/wiki/File:Eugène_Delacroix_-_La_liberté_guidant_le_peuple.jpg. Acesso em: 10 out. 2018.

ANEXOS A – PINTURAS:

Figura 1: Reprodução fotográfica da obra *Libertação dos Escravos* (1889)



Fonte: Branco (2016)

Figura 2: Reprodução fotográfica da obra *A Batalha do Avaí* (1872-1877)



Fonte: tr-art-1 (2012)

Figura 3: Reprodução fotográfica da obra *Independência ou Morte!* (1888)



Fonte: Frazão (2018)

Figura 4: Reprodução fotográfica da obra *Tiradentes Supliciado* (1893)



Fonte: Wikipédia (s/d)

Figura 5: Reprodução da obra *Pax et Concordia* (1902)



PEDRO AMÉRICO DE FIGUEIREDO E MELLO (1843-1905): *Pax et Concordia*, 1902.
Óleo sobre tela, 300 × 431 cm
Rio de Janeiro, Palácio do Itamaraty.

Fonte: Pinto Jr. (2010)

Figura 6: Reprodução da obra *La liberté guidant le peuple* (1830)



Fonte: Wikipédia (2013)

DE FRONTEIRAS, DISCURSOS E LINHAS DE FUGA: O CORPO TRAVESTI COMO RESISTÊNCIA¹

Aline Ferraz da Silva²

Dra. em Educação pela Universidade Federal de Pelotas (UFPEL)
Instituto Federal do Rio Grande do Sul (IFRS)
Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

RESUMO: Neste artigo, fruto de pesquisa de doutorado em Educação, apresentamos algumas ferramentas teóricas deleuzianas para tratar da constituição da diferença travesti tecida por linhas de fuga. Utilizamos o método cartográfico sobreposto à narrativa de vida de Érika D'Luna na intenção de problematizar os regimes de verdade do sexo e do gênero na atualidade. A partir das concepções foucaultianas do discurso, da verdade e do poder, destacamos o processo de invenção de si que o Corpo Travesti realiza com sua potência desestabilizadora da suposta naturalidade biológica dos corpos, bem como os problemas que a travestilidade coloca para a política da cisheteronormatividade. Afirmamos, em última análise, o corpo como um território político de resistência e o trânsito dos corpos da diferença em territórios normativos como estratégia que permite pensarmos em possibilidades outras de vida que combatam, mesmo que provisoriamente, o controle das condutas pelos regimes de verdade.

PALAVRAS-CHAVE: Travestilidade. Cisheteronormatividade. Foucault.

ABSTRACT: In this article, result of a doctoral research in Education, we present some theoretical tools from deleuzian philosophy to approach the constitution of the travesti difference woven with lines of flight. We use the cartographic method overlapping Erika D'Luna's life narrative in order to question the regimes of sex and gender in the present days. We apply foucauldian analysis of discourse, truth and power to highlight the process of self invention that the Travesti Body creates within its disestablishing potential against the so called biological nature of bodies as well as the troubles that travestility presents to the cis-heteronormativity politics. Finally, we claim the body as a political territory of resistance and the movement of the bodies of difference as a strategy that allow us to think in other kinds of life that fight, even if provisionally, the control of oneself conduct by the regimes of truth.

KEY-WORDS: Travestility. Cis-heteronormativity. Foucault.

INTRODUÇÃO

Qual a primeira imagem, conceito, significado a que nos remete a palavra “travesti”? Homem vestido de mulher? Prostituição? Criminalidade? Sexo? Transgressão? Imoralidade? Prazer? Nojo? (In)Diferença? Ódio? Talvez todas as alternativas ou nenhuma? As travestis embaçam

¹ Este artigo é uma compilação de trechos e de algumas discussões presentes em minha tese: “Currículo e Diferença: cartografia de um corpo travesti” (SILVA, 2014).

² Professora em estágio de pós-doutorado no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGEdu - UFRGS) com fomento do Instituto Federal do Rio Grande do Sul, Processo nº 23368.002515/2019-07.

as fronteiras entre homem/mulher/hetero/homo, atrasam o significado e demoram a ser apreendidas pelo outro. Apresentam-se como diferença que atravessa a norma; aquela diferença irreduzível à identidade, que borra a separação entre natureza e cultura: diferença que não possui referente (DERRIDA, 1991)³ nem oposto binário, não se fixa nem remete à identidade, diferença que não pode ser capturada no jogo do ou isto ou aquilo, multiplicidade que está ligada ao processo, à disseminação de sentido. Talvez a travesti também possa ser vista como uma das espécies monstruosas de difícil classificação das quais trata Jeffrey Cohen: “[...] híbridos que perturbam, híbridos cujos corpos externamente incoerentes resistem às tentativas para incluí-los em qualquer estruturação sistemática” (COHEN, 2000, p. 30) e que profanam a anatomia organicista ordenadora dos corpos.

Porém, as práticas discursivas da sociedade da *scientia sexualis* (FOUCAULT, 2009a), inaugurada na modernidade europeia e da qual somos herdeiras/os, operam de forma a “[...] não poder haver uma identidade sem o sexo e [...] é precisamente através de sermos sexuados que nos tornamos inteligíveis como seres humanos” (BUTLER, 2008, p. 91). Nessa perspectiva, a diferença derridiana aplicada a pessoas Trans⁴ – e/ou intersex e não-binárias⁵ – problematiza as supostas funções e organicidade natural dos corpos, desafiando o próprio conceito de humano. No discurso da cisheterossexualidade compulsória – componente indispensável do dispositivo da sexualidade⁶ que visa ao controle e à (re)produtividade do corpo social e do individual (FOUCAULT, 2006a) —, esses corpos só possuem legitimidade quando vinculados à prostituição, à marginalidade e/ou à criminalidade. Em tal versão, explicativa dos corpos transgressores de fronteiras generificadas, a cisnormatividade também funciona de forma decisiva quando o exercício do poder define quais corpos são passíveis de luto (BUTLER,

³ A diferença derridiana destaca a construção social e histórica do significado, ela é “[...] simultaneamente espaçamento e temporização” (DERRIDA, 1991, p. 45). Por não possuir referente, ela quebra com a lógica platônica da presença metafísica, opondo-se à diferença relacional da identidade que sempre necessita do outro do par binário em sua constituição. Nesse sentido, diferir é não ser idêntico, é ser o traço que se posiciona na passagem entre os termos da oposição binária. É essa diferença que consideramos potência criadora e transgressora no Corpo Travesti.

⁴ Utilizamos o prefixo “Trans” para referir aos corpos travestis, transsexuais, transgêneros e outros que talvez ainda não tenham sido nomeados pela discursividade identitária.

⁵ Corpos que permanecem no limbo feliz de uma não identidade (FOUCAULT, 2006b).

⁶ Um dispositivo histórico, conceito que para Michel Foucault engloba discursos, instituições, classificações, enunciados, normas e que tem função estratégica no exercício do poder/saber ao encadear estímulos aos corpos, intensificar prazeres, reforçar controles e produzir resistências (FOUCAULT, 2006a; 1999).

2015), quais vidas importam e quais são descartáveis⁷.

O prefixo “cis” foi reclamado por grupos do ativismo Trans com o objetivo de problematizar os corpos supostamente normais que se encontram em conformidade – e, portanto, em situação de privilégio social em relação aos corpos dissidentes do enquadramento normativo – com o sexo que lhes foi atribuído ao nascimento. Quando o discurso sério (FOUCAULT, 2009b) da medicina enuncia ‘é um menino!’ ou ‘é uma menina!’ instala-se “um processo que, supostamente, deve seguir um determinado rumo ou direção” (LOURO, 2004, p. 15) e que estimula performances de masculinização ou de feminização do corpo que se destinem a compatibilizar gênero, sexo biológico e identidade sexual (LOURO, 1999). Assim, a cisheteronormatividade faz parte do dispositivo da sexualidade e opera para que corpos Trans sejam constante e reiteradamente transformados em abjetos pelo mesmo discurso que os agencia como fronteiras definidoras da dita normalidade sexual e de gênero. Nesse regime de verdade, o discurso normativo escrutina os corpos em busca de qualquer sinal que possa ser interpretado como fuga da cisheteronormalidade e pune simbólica e concretamente todos os que escapam do padrão.

Porém, vale lembrar que aquilo que o dispositivo histórico combate também o compõe e se, como afirma Foucault, onde há relação de poder, há resistência, os corpos Trans – e, em nossa pesquisa, o corpo travesti – tornam-se uma ameaça à produção tranquila do discurso do corpo biológico transcendental e a-histórico. Este artigo apresenta parte das discussões que compuseram a pesquisa de minha tese em Educação (SILVA, 2014), construída a partir da narrativa de vida de Érika D’Luna – o Corpo Travesti problematizador e mobilizador do trabalho –, Corpo que criou para si linhas maleáveis e de fuga que desafiaram a conduta a que se destinam os corpos dóceis e produtivos almejados pelo dispositivo da sexualidade. Esse Corpo de transgressões e de experimentações cria problemas para o discurso da cisheterossexualidade compulsória ao transitar entre os pólos homem e mulher da equação binária que separa o mundo entre masculino e feminino, pois seus processos de montagem e de permanente constituição identitária destacam a artificialidade e o caráter performático e transitório de todos os corpos e identidades.

⁷ Dados de organizações nacionais e internacionais demonstram que a cisheteronormatividade (que, em última instância, produz a transfobia), além de impedir o acesso a bens materiais e imateriais, é responsável pelos altos índices de violência – de todos os tipos – a qual a população Trans está exposta. Ver: CUNHA *et al.* (2020), BENEVIDES (2020) e SÃO PAULO (2020).

Sob influência do alerta de Foucault a respeito da indignidade de se falar em nome dos outros (DELEUZE, 2010), e seguindo a linha não interpretativa que propomos ao utilizar o método cartográfico para desenhar a narrativa de Érika D’Luna, apresentamos os vetores por meio dos quais ela tentou escapar das linhas discursivas sérias que marcavam – e ainda marcam – seu corpo como inadequado aos padrões cisheterossexistas da aceitação social: “Trata-se de inventar modos de existências, segundo regras facultativas, capazes de resistir ao poder bem como se furta ao saber, mesmo se o saber tenta penetrá-los e o poder tenta apropriar-se deles” (DELEUZE, 2010, p. 120-121). Consideramos que a criação singular do seu Corpo Travesti nos acontecimentos narrados, um corpo de intensidades, foi a estratégia de Érika para inventar possibilidades de vida em territorialidades⁸ hostis. Por conta de tal preocupação metodológica, optamos por uma narrativa não linear, ora tramada com conceitos e discursos, ora utilizada como ilustração. Buscamos aproximações possíveis entre um corpo fluido e um corpo acadêmico mais duro, porém permeável, “[...] encontros possíveis, acasos, casos fortuitos, e não alinhamentos [...]” (DELEUZE, 2010, p. 21). O que emerge é um texto cheio de infiltrações a respeito do qual ainda não estamos seguras – e talvez nunca estejamos – que seja um território livre de fórmulas interpretativas.

AS LINHAS, O CORPO, A VERDADE

Partimos das teorizações de Gilles Deleuze e de Félix Guattari de que os corpos são atravessados e constituídos por linhas cuja flexibilidade depende do agenciamento nos próprios corpos:

[...] tento explicar que as coisas, as pessoas são compostas de linhas bastante diversas e que elas não sabem, necessariamente, sobre qual linha delas mesmas elas estão, nem onde fazer passar a linha que estão traçando: em suma, há toda uma geografia nas pessoas, com linhas duras, linhas flexíveis, linhas de fuga etc. (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 18)

A predominância de uma ou de outra linha é uma questão de cartografia, de olhar. As linhas “[...] nos compõem, assim como compõem nosso mapa. Elas se transformam e podem mesmo penetrar uma na outra” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 84). As linhas são constitutivas e

⁸ “Territorialidad es una metáfora para designar el 'espacio' en el que se producen los movimientos del pensamiento, la circulación de intensidades deseantes y los impulsos humanos y no humanos. Es el soporte formal (o lógico no binario) que configura el sentido y posibilita el acontecimiento.” (DÍAZ, 2010, p. 91, grifo da autora).

operam ao mesmo tempo, são elas que permitem dizer que cada coisa tem uma cartografia própria (DELEUZE, 2010). São diferentes fios condutores: “[...] linhas de vida, linhas de sorte ou infortúnio, linhas que criam a variação da própria linha de escrita [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 72). Linhas flexíveis e de fuga escapam à territorialidade⁹ demarcada pelas linhas duras que constituem tanto as convenções quanto as identidades pré-fixadas e as estratégias de controle que buscam estabilizar corpos e saberes. As linhas de fuga provocam deslocamentos e são provocadas por deslocamentos, mudanças de posição, de pensamento. Talvez sejam as primeiras “[...] com sua desterritorialização absoluta” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 86). Consideramos que tais linhas permitem ao Corpo Travesti criar para si um modo de vida que possibilita sua viagem por territórios de linearidade dura: família, escola, prisão.

Para desenhar o mapa provisório de Érika D’Luna desenredamos algumas de suas linhas de fuga constituintes do que consideramos ser seu processo de criação de um Corpo sem Órgãos – conceito desenvolvido por Deleuze e Guattari (2012) a partir do trabalho de Antonin Artaud com o Teatro da Crueldade – e que nomeamos Corpo Travesti. Um Corpo sem Órgãos (CsO) não apresenta organizações prévias, fixas, reguladas pela biologia, genética ou hereditariedade; é um corpo atravessado por matérias não-formadas, singularidade vagante: corpo vagamundo antropofágico que se constitui a partir da confluência com vários outros corpos, misturando linhas e territórios. Um CsO não se limita pela funcionalidade dada pela ordenação dos órgãos e atribuída previamente aos corpos (DELEUZE; GUATTARI, 2012), é, pois, um corpo que foge aos automatismos, um corpo de invenção e de experimentação (LINS, 2002).

Já que um organismo pretensamente verdadeiro, aquele legitimado pelo discurso médico-biológico, caracteriza-se pelo sedentarismo e por preservar o Mesmo, Artaud defende que destruir órgãos – e, por conseguinte, o organismo – é destruir as convenções sociais: cria-se um CsO que é nômade e promotor de mudanças (DÍAZ, 2010), pois “[...] não existe coisa mais inútil que um órgão” (WILLER, 1986, p. 161). Portanto, se concordamos que a cisheteronormatividade é parte do regime de verdade em que vivemos, o Corpo Travesti é um destruidor de convenções, pois desconhece a ordem classificatória binária dos corpos e do pensamento: sua linguagem é a dos fluxos e linhas que se encontram e se cruzam em

⁹ De acordo com Esther Díaz (2010), trata-se de uma metáfora de espaço onde se produzem os movimentos do pensamento e a circulação de intensidades e de impulsos humanos e não humanos. É um suporte formal, não binário, que possibilita o acontecimento.

movimentos contínuos de invenção e de resistência. A criação de si¹⁰ (FOUCAULT, 2009c), em diversas situações em que se viu cercada pela normatividade, foi a estratégia de luta de Érika, sua linha de fuga, para existir – e resistir – enquanto corpo que se recusa a apagar sua diferença em nome da verdade do sexo.

Para Michel Foucault, a construção de regimes de verdade sobre o sexo (ato e anatomia) iniciou na Europa do século XVIII, desde então, é possível apontar alguns conjuntos estratégicos de poder que desenvolveram discursos específicos nessa produção da verdade e que fazem parte do dispositivo da sexualidade (FOUCAULT, 2006a)¹¹. A partir do discurso psiquiátrico, por exemplo, foi nomeada e constituída a identidade do adulto perverso, da mulher histérica, da criança masturbadora, do sodomita. Esses indivíduos se tornaram objeto contínuo de investimento do saber/poder e da vigilância. Toda a *scientia sexualis* desenvolvida pelo ocidente produziu verdades a respeito do sexo que permitem um controle permanente da sexualidade humana, produzindo pânico moral e miséria sexual não somente através da repressão, mas também, e, sobretudo, através da incitação dos prazeres, da proliferação de estudos, de discursos e de saberes sobre o tema (FOUCAULT, 1999; 2006a; 2012).

Tais verdades são contingentes e mutáveis, mas, em seu tempo, funcionam como verdades absolutas e inquestionáveis – sejam elas de ordem moral, religiosa ou científica. Em Foucault (1999), esses regimes de verdade fazem parte do instrumental através do qual o poder se exerce ao controlar e disciplinar a sociedade, também, por meio da sexualidade que se assenta na encruzilhada entre o corpo individual e o corpo social.

Aqui é necessário destacarmos que, na concepção foucaultiana, o poder não é somente repressor, negativo, localizado nas instituições estatais; tampouco é algo que alguém possui, mas algo que se exerce nas relações sociais. Ele também é positivo, é um exercício cotidiano entre indivíduos, instituições, governantes, discursos, está ramificado e enredado na produção social: “[...] o poder não é uma instituição e nem um estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (FOUCAULT, 2006a, p. 89). As relações de poder são produtivas: ao incitar o

¹⁰ “[...] um exercício de força sobre si mesmo, de um trabalho intelectual, ético e estético, que nos coloca numa posição quase de Sísifos, aceitando começar sempre e outra vez nossa jornada, no sentido de um desprendimento de nós mesmos, de uma modificação lenta e árdua em relação àquilo que somos e pensamos” (FISCHER, 2015, p. 947).

¹¹ Parte desta discussão está presente em meu trabalho de mestrado em Educação: “Pelo sentido da vista: um olhar gay na escola” (SILVA, 2008).

saber, o poder institui verdades e se fortalece (FOUCAULT, 1999) ao mesmo tempo em que produz resistências.

O sexo foi, assim, transformado em campo de conhecimento, em um objeto do saber, a partir de relações de poder que o constituíram como tal. O exercício estratégico de diversos discursos que se complementam (médico, psiquiátrico, jurídico, biológico, reprodutivo, pedagógico, etc.) tornou o sexo “lugar de inscrição da “nossa ‘verdade’ de sujeito humano” (FOUCAULT, 1999, p. 229):

Vivemos em uma sociedade que em grande parte marcha "ao compasso da verdade" – ou seja, que produz e faz circular discursos que funcionam como verdade, que passam por tal e que detêm por este motivo poderes específicos. A produção de discursos "verdadeiros" (e que, além disso, mudam incessantemente) é um dos problemas fundamentais do Ocidente. (FOUCAULT, 1999, p. 231, grifos do autor)

A sexualidade tornou-se um “domínio a conhecer” (FOUCAULT, 2006a, p. 93), foi problematizada e, ao criar um regime de verdade, também criou corpos nomeados como fora da conduta considerada normal que, por isso mesmo, são indispensáveis para a construção dos limites dessa mesma normalidade. Nesse processo de individuação dos corpos, as diferenças são apagadas em nome da identidade que interessa ao momento histórico de produção da verdade e o indivíduo – conceito tão caro às ciências que se ocupam do humano social – passa a ser um produto do poder (FOUCAULT, 1977) que pretende a constituição de organismos dóceis e produtivos (FOUCAULT, 2013).

Já o Corpo Travesti de Érika D’Luna, com suas experimentações que criam multiplicidades e deslocamentos, desafia a construção tranquila do indivíduo do dispositivo da sexualidade quando visibiliza outras condutas possíveis que vão de encontro ao regime de verdade do sexo cisheteronormativo da atualidade. Em sua criação de um CsO, Érika se desindividualiza: uma das ações necessárias para se viver uma vida não fascista (FOUCAULT, 1977).

PRAZERES E PERIGOS DA CONFUSÃO DE FRONTEIRAS¹²

Se concordamos que os discursos se inscrevem nos corpos (FOUCAULT, 2009a), moldam suas linhas e constituem o indivíduo da cisheteronormatividade, percebemos por que o Corpo Travesti, em sua dimensão CsO, torna-se um problema tão grande para a produção das

¹² Todas as citações diretas sem referência bibliográfica são de Érika D’Luna em entrevista concedida à autora em abril de 2014.

identidades estáveis do corpo normativo. Ao apresentar-se como diferença, o Corpo Travesti evidencia a possibilidade de criação de um estilo de vida não alinhado ao dispositivo da sexualidade que, mesmo assim, promete prazer – e talvez seja essa potência criativa o que mais produz pânico moral na sociedade da ciência sexual. Na perspectiva do dispositivo, o Corpo Travesti mistura verdade e falsidade, embaralhando binários que devem necessariamente definir as identidades homem e mulher do regime da cisheteronormatividade.

Esse corpo da diferença desequilibra a lógica do dispositivo da sexualidade. Por vezes, essa desestabilização desencadeia violentas reações, especialmente quando ele transita por territórios onde é considerado obsceno, fora de lugar: escolas, empregos formais, “luz do dia”, universidades. A seguir, apresentamos algumas das linhas de fuga – vetores de resistência, estratégias de Érika D’Luna na criação de seu CsO – que pinçamos para cartografar o Corpo Travesti em seu trânsito por territorialidades duras.

PRIMEIROS MOVIMENTOS

Érika nasceu em 1968, “[...] e é uma conquista de 68: que as pessoas falem em seu próprio nome” (DELEUZE, 2010, p. 114). O ano das microrrevoluções estudantis em Paris, do assassinato de Luther King nos Estados Unidos, da Primavera de Praga, da passeata dos cem mil no Brasil também entrou para a História como marco da irrupção dos novos movimentos sociais que colocaram a política identitária como foco de suas pautas: “Será que é por isso que eu sempre lutei pelos meus direitos?”, pergunta nossa sujeita. O estilo de vida narrado por Érika trata de festas, de burlar leis, de sexo e de amor, de prazer, de aventuras viajadoras, de alegrias mais que de tristezas. É uma narrativa leve e divertida na maior parte do tempo, que lembra inúmeras histórias que os corpos organizados em linearidades duras vivem através de livros, filmes, músicas, poemas.

Filha mais nova de uma família com seis crianças, Érika – nome escolhido com a ajuda da irmã doze anos mais velha – diz que já estava lá mesmo quando era Joel quem sofria na escola. Ela partilha histórias de vidas travestis (VALE, 2005; BENEDETTI, 2005; KULICK, 2008) que alimentam estatísticas sobre essa população: abandonou a escola, saiu de casa aos quinze anos de idade, começou a se prostituir na praça de sua cidade natal, mudou-se para São Paulo, onde trabalhou na pista e em boates, e de lá voou para a Europa. Érika correu cidades, burlou fronteiras e papéis, transitou, viajou, casou, enviuvou, acumulou corpos, criou linhas de fuga. “Passageiro clandestino de uma viagem imóvel. Devir como todo o mundo, mais exatamente,

esse só é um devir para aquele que sabe que é ninguém, que não é mais alguém” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 76). Nesses cruzamentos de fronteiras ela criou linhas de vida – por vezes muito próximas às linhas de morte – e esgarçou o tecido de significações que confere verdade aos corpos.

PAULISTANA

Dois dias e meio de carona até a cidade de São Paulo onde uma amiga a esperava. Nunca pensou em voltar antes de cumprir o caminho traçado. “Tenho de chegar lá onde eu idealizei, depois eu vejo. Se for bom eu fico, se não eu volto, mas antes tenho que ver como é”.

Corpo vagamundo, que sabe aonde quer chegar, mas não sabe de que maneira, seu percurso é criado durante a viagem. “Ultrapassar fronteiras constitui o mote dessa experiência, feita de passagens e itinerâncias” (VALE, 2005, p. 133). Trabalhando nas ruas e boates da capital paulista – “eu tava acostumada a sair com desde o assalariado até o juiz” – Érika acumulou capital para outras transposições de fronteiras: “Em São Paulo, a gente não parava na pista”.

NARRATIVA

Érika utiliza a segunda pessoa do singular em várias de suas formulações. Com seus “tus” ela nos convida a ocupar seu lugar, aproxima o outro de si. “A lei ajudou a TU frequentares uma escola. A lei TE ajudou a chegar em uma delegacia, chegar na frente do juiz e ter o TEU direito garantido”. A institucionalização escolar e a igualdade perante a lei são direitos há muito tempo, pelo menos desde o século XIX, exercidos por e sobre os corpos legitimados pelo dispositivo da sexualidade. O marcador linguístico que joga o interlocutor para dentro do discurso de Érika mostra o quão estranho soaria narrar a recente obtenção de direitos civis básicos se o falante, ao invés de um Corpo Travesti, fosse um corpo organizado e marcado como um dos componentes da dupla binária do sexo: homem ou mulher.

Nas histórias que ela conta e incorpora, estão outras travestis tramadas em sua narrativa de si histórias de uma amiga assassinada pelo namorado michê e de outra, cuja família devolvia seus presentes, histórias das amigas que não sabiam ler ou escrever, de uma colega expulsa de casa pela mãe e de uma outra, que teve de matar um cliente para não ser morta, da amiga que foi para o presídio por tráfico e da sobrinha transgressora de um famoso político.

ESCOLA I

Érika estudou na rede pública. Permaneceu na escola até a quarta série do primeiro grau (atualmente, equivalente ao quinto ano do ensino fundamental), quando desistiu da educação formal depois de ter frequentado a terceira série por três anos consecutivos. Conta que foi forçada a deixar a escola por causa das ameaças de agressão física que recebia de estudantes das outras turmas e do preconceito dos agentes educacionais que se omitiam frente ao sofrimento que lhe era imposto. “Já que eles não me aceitaram, eu não tinha que aceitar viver da maneira que eles queriam. Se eu tivesse que ir para uma escola, eu ia ter que fazer, ser, da maneira que eles queriam.”

Em seu caráter universalista do saber, a escola opera como uma das principais estratégias daquilo que pode ser chamado de dispositivo das identidades e que “busca definir para cada indivíduo um conjunto de traços corporais, uma história, um nome, uma série de lugares e classificações que o venha localizar e prender numa rede de poderes e saberes” (ALBUQUERQUE JR., 2009, p. 101). Seguindo essa linha pedagógica, saberes, corpos e vidas são posicionados como autênticos ou não em uma hierarquia de conhecimento que procura dispensar tudo que possa ameaçar a formação regrada do corpo educado: esse deve ser marcado pelos saberes validados universalmente e pelos princípios da autorreflexão e da autorrealização (HUNTER, 1998).

O Corpo Travesti Érika engendrou um estilo de vida diferente daquele que comumente se espera dos corpos educados: “O que eu aprendi não foi com a escola. A escola serviria para eu me formar, para eu ser uma advogada, dentista, o que fosse. Mas não assim para eu conhecer as pessoas e saber como eu deveria agir”. Um CsO, em sua inventividade, valoriza outras concepções de saber: saberes não institucionalizados que passam ao largo da instrumentalização que autoriza o exercício de uma profissão, por exemplo. Em um território marcado pelas respostas certas ou erradas, a diferença que o Corpo Travesti carrega é capaz de criar linhas de fuga que levem ao questionamento das identidades sexuadas e generificadas da cisheteronormatividade, cuja produção também é responsabilidade do dispositivo escolar.

Mecanismos pedagógicos de controle das condutas também operam pelo silenciamento. A invisibilização dos corpos que não correspondem aos objetivos do currículo normalizador é uma prática que procura apagar a diferença. Aquilo que não se vê não existe, não ameaça e ignorar passa a ser uma das estratégias curriculares mais potentes na perpetuação da violência institucional contra quem difere.

POLÍCIAS E ESTRATÉGIAS I

Enquanto Érika vivia em Milão, o governo italiano “inventou uma cadeia para estrangeiros”. Qualquer um que fosse pego pelas autoridades sem o visto era encaminhado para a delegacia que fazia a triagem entre aqueles que seriam deportados e os que seriam enviados para o presídio à espera de processo judicial. Essa medida atingiu em cheio as prostitutas que, em sua maioria, com ou sem pênis, eram estrangeiras. Nessas delegacias, a humilhação era estratégia recorrente dos agentes policiais: “Falavam horrores da nossa vida, nos humilhavam. Veja bem! Europa: primeiro mundo! E tu tinhas que ficar quieta. Eles nos torturavam psicologicamente. Quando viravam as costas eu chorava”.

Porém, como sabemos, onde há poder, há resistência e o humor foi a ferramenta utilizada por Érika para transitar no território prisional. Quando era levada para a delegacia, ficava observando as condutas policiais “até eu achar uma fresta onde eu pudesse conseguir a simpatia das pessoas”. Corpo Travesti que racha o discurso sério da autoridade institucional, infiltra-se pelas frestas e inverte a relação de poder pelo humor. “E no final acabava tudo em brincadeira: eles riam e me mandavam embora. Perguntavam as coisas e eu mentia horrores, falava o que eles queriam escutar”. Mentira potencializadora da vida.

Usando uma estratégia parecida com a da travesti que exige mais dinheiro do cliente e ameaça arrancá-lo do armário caso não seja atendida – pouco importando se o homem em questão é homossexual, já que a mera insinuação dessa possibilidade já seria motivo de vergonha pública (KULICK; KLEIN, 2010) –, Érika D’Luna cria linhas de fuga que rumam para mundos de festas intermináveis em sua casa luxuosa e convida os policiais para visitá-la. Invenção de um mundo que lhe permite transitar entre a legalidade e a ilegalidade, cruzar fronteiras e sair ilesa, enquanto cria suas linhas de vida.

POLÍCIAS E ESTRATÉGIAS II

Érika conta que durante seus anos como paulistana, a perseguição policial era constante e ela e as colegas tinham que se cuidar “vinte e quatro horas por dia”, não somente quando estavam trabalhando na pista. Uma das estratégias adotadas pelos policiais era vigiar a porta de estabelecimentos comerciais na espera por alguma cliente travesti: “no momento que eu saia eles nem perguntavam nada e me colocavam na viatura. Foi nessa época que a mídia começou a focar na gente porque era muita morte”.

MONTAGEM

Desde quando se lembra, Érika gostava de usar roupas e sapatos das irmãs. “Tudo quanto é adulto via que eu tinha um jeitinho, né amor?!” Foi com cerca de doze anos, em um carnaval, que ela começou a se montar. Usava a festa como desculpa para viver a “vontade de se vestir de mulher” publicamente.

A montagem é afirmação e fonte de prazer para as travestis. Ao mesmo tempo, a valorização desse processo aproxima-se daquilo que Foucault chamou de dessexualização do prazer: “Se consideramos, por exemplo, a construção tradicional do prazer, constata-se que os prazeres físicos, ou os prazeres da carne, são sempre a bebida, a comida e o sexo. É aí que se limita, penso eu, nossa compreensão dos corpos, dos prazeres” (FOUCAULT, 2004, p. 264). A montagem cria outro tipo de prazer. Gozo que, dissociado da dietética e da erótica, quebra a lógica que organiza o regime dos prazeres corporais. Prazer do Corpo sem Órgãos. A criação do Corpo Travesti destaca que é possível disseminar o prazer para além do sexo e isso atinge a cisheteronormatividade em um ponto estratégico: a produção da identidade estável calcada no discurso do corpo biológico. “Acham que o cara 'tá se vestindo de mulher pra fuder e não é”¹³. Muitas vezes, esse estremeamento gerado no dispositivo da sexualidade acaba por expulsar as travestis da casa dos pais.

Na invenção de si, Érika fabricou corpos eventuais. O Corpo Travesti, ao escapar da regra do sexo biológico e problematizar o pressuposto cisheterossexual, destaca que todos os corpos são montagens, performatividades (BUTLER, 1999) diárias. O homem que deixa a barba crescer ou a mulher que se depila realizam um processo produtor e reiterador de suas identidades sexuais tal qual a travesti que se maquia. Essa capacidade em contestar as identidades ditas estáveis é uma ameaça à imposição tranquila da cisheteronormatividade sobre os corpos. Ao mesmo tempo, nem sempre esse corpo cria linhas de fuga, por vezes, ele inclusive reforça segmentaridades duras como padrões de beleza e condutas femininas estereotipadas. E isso faz parte do jogo.

¹³ Fala de uma das participantes do documentário “Voo da Beleza” (O VÔO, 2012).

VERGONHA

“Aqui na cidade nem salão de beleza admitia travesti naquela época”. Érika passou a viver montada a partir de meados dos anos 1980, década em que a ditadura civil-militar que governava o Brasil chegou oficialmente ao fim, período de efervescência dos movimentos sociais. Na mesma época, organizações de homossexuais apostavam na dimensão subversiva da homossexualidade – androginia, liberdade sexual, promiscuidade, afetação – que deveria ser celebrada publicamente por sua força criativa e antiautoritária, somando-se à luta pelo fim da ditadura e pela transformação da sociedade (KULICK; KLEIN, 2010).

Essa foi a mesma época em que Roberta Close, eleita a mulher mais bonita do Brasil, e outras travestis faziam sucesso na mídia. Aquelas que alcançam fama tornam-se exceções que confirmavam a regra do desprezo e da marginalização vivida pela maioria das travestis (KULICK, 2008): “Às vezes, a gente passava na frente de uma loja e os vendedores iam para porta e ficavam rindo da gente”. A ambivalência de sentimentos que a nossa sociedade apresenta com relação às travestis pode ser o resultado da confusão identitária sexual e de gênero que elas geram (KULICK; KLEIN, 2010). Dificuldade de apreensão de si mesmas que elas criam dentro do sistema classificatório do dispositivo da sexualidade.

Muitas travestis invertem a relação de poder ao utilizar o escândalo e a vergonha alheia como tática de resistência contra seus desafetos (KULICK; KLEIN, 2010). Algumas vezes, clientes que se recusam a pagar são intimidados com a possibilidade de serem arrancados do armário pela profissional que os atendeu. Outras vezes, essa mesma tática é utilizada contra qualquer homem que tente constranger uma travesti em público. O deboche sobre a passividade sexual que ameaça a masculinidade, e a conseqüente vergonha produzida nesses homens pela mera possibilidade de serem identificados como gays enrustidos, funcionam como estratégias que permitem às travestis criar meios de sobrevivência que vão além de um bom pagamento.

ESCOLA II

Um dia Érika faltou na autoescola. Na próxima aula, achou que a turma estava diferente, muito mais receptiva, mais simpática com ela do que de costume e ficou se perguntando o que teria acontecido. No intervalo para o cigarro, conversando com colegas, Érika soube que, no dia de sua ausência, algumas colegas questionaram a professora da turma a respeito de como deveriam tratar e referir-se à ela: ele ou ela? A professora contou que a aluna já havia lhe solicitado ser nomeada Érika na hora da chamada oral, ao que a professora concordou desde que nos testes e

documentos oficiais Érika assinasse como Joel. O que mudou? As colegas tinham ouvido, na voz da professora, o discurso autorizado (FOUCAULT, 2009a) afirmar que era mais apropriado tratar Érika como mulher, já que ela mesma havia se manifestado nesse sentido. “Eu entrei na sala de aula e senti que **algum acontecimento tinha acontecido** por causa minha”.

Érika não poderia ter usado expressão mais exata: algo se passou (DELEUZE, 2010), o Corpo Travesti movimentou a curiosidade, o pensamento se descolou e os colegas se preocuparam em saber como ela gostaria de ser chamada. Os colegas precisavam de uma certeza, a dúvida sobre a categorização os afastava daquele corpo de diferença, daquela intensidade. Um acontecimento aconteceu. Uma linha dura flexionou, o regime de verdade cisheterossexista foi infiltrado, rachado, pelo Corpo Travesti. E se a resposta tivesse sido outra? “Então as pessoas acham que você gasta uma grana em peito, bunda, maquiagem para ser chamada de João?! Respeite meus peitos!”¹⁴. Muitas travestis e transexuais concordam que a insistência institucional em dar tratamento masculino aos seus corpos marcadamente femininos é uma das maiores violências praticadas na escola¹⁵. O poder exercido pelo discurso que nomeia um corpo como homem ou mulher chama a autoridade biológica e não admite nada entre esses dois pólos, pois o processo de produção do corpo educado passa pela anulação das dúvidas, das indecisões.

Na escola, lugar de luta pela imposição da igualdade formal, é preciso ter certeza. Mas o Corpo Travesti é outra coisa. É o corpo de invenção do qual nos falamos Deleuze e Guattari (2012), um corpo criativo a operar por outros códigos que não os da lei, do contrato ou das instituições. Um corpo em estado nômade, posição que se define pela “subversão das convenções estabelecidas” (BRAIDOTTI, 2000, p. 31). Ao se apresentar nômade, vagante, vagabundo, esse corpo em constante movimento ora transgride, ora reafirma a cisheteronormatividade. Composto por todas as segmentaridades – duras, flexíveis, de fuga – que não cessam de se misturar e de produzir umas às outras (DELEUZE; GUATTARI, 2012).

EUROPEIA

A linha de fuga da prostituição levou Érika para Milão acompanhada por uma amiga da Bahia a quem conheceu em São Paulo. A Baiana tinha batalhado na França e voltou para o Brasil no final da década de oitenta, quando o governo francês iniciou uma campanha contra a

¹⁴ Fala de uma das entrevistadas no documentário *O voo...* (2012).

¹⁵ Tema amplamente explorado por Luma Andrade (2012) em sua tese “Travestis na escola: assujeitamento e resistência à ordem normativa”.

prostituição travesti. Foi nessa época que a expressão “voo da beleza”¹⁶ tornou-se conhecida entre as travestis brasileiras: “É da beleza porque tu não paga passagem: volta belíssima e de graça”.

Érika chegou à Europa de virada com café, álcool e estimulantes: “Quando me dei conta eram quatro da manhã e eu estava em um avião indo para Europa. Dura!”. Ainda no Brasil, trocou a cirurgia para implante de silicone pelas passagens rumo a Itália onde, segundo a amiga Baiana com quem viajou, prostituindo-se poderia em pouco tempo ganhar dinheiro suficiente para por dez peitos. “A Europa enseja o coroamento de uma vida vivida em fronteiras e ultrapassagens, [...] se apresenta como ‘sonho dourado’ de pessoas que cedo conheceram a injúria, a violência doméstica e encontraram na venda de serviços sexuais uma fonte de renda” (VALE, 2005, p. 20, grifo do autor). Mantido no passaporte, Joel obrigou Érika a lavar o rosto no banheiro do aeroporto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tentamos cartografar o Corpo Travesti utilizando algumas das suas linhas constitutivas arbitrariamente destacadas por nós durante o mapeamento que partiu da narrativa de si de Érika D’Luna. O mapa que desenhamos foi constituído por encontros que foram marcados em uma territorialidade dura: a dos estudos acadêmicos, delimitada por linhas disciplinares e teóricas que demarcam as fronteiras da produção do conhecimento científico; mas também buscamos as linhas flexíveis e as de fuga. A cartografia foi, portanto, o instrumento de trabalho que possibilitou viajar pelo território ordenado da academia em busca desse encontro e, ao mesmo tempo, destacar algumas das linhas duras, flexíveis e de fuga que compõem a categoria Corpo Travesti. Ao propor uma cartografia que parte de narrativas de si, procuramos mapear linhas de força, estratégias de poder, regimes de verdade e intensidades que se cruzam, tensionam e marcam a produção do Corpo Travesti como ferramenta de resistência aos processos normativos.

Se “a melhor maneira de viajar é sentir” (PESSOA, 2009, p. 13), talvez as viagens cotidianas em linearidades duras por caminhos que estreitam o pensamento sejam as mais custosas. Essas são as que passam por territorialidades onde a viajante sente constantemente a agressão, a

¹⁶ Expressão utilizada no meio travesti como referência às viagens para Europa e aos rendimentos obtidos com a prostituição internacional que possibilitam a criação de si através de plásticas, cirurgias, implantes (VALE, 2005).

indiferença e a exclusão produzidas por vetores que pretendem disciplinar o corpo, submetê-lo à norma e dificultar seu trânsito. Alguns corpos são interrompidos por essas dificuldades e, como forma de sobrevivência, tentam aproximar-se o máximo possível da norma; muitos transformam-se nela e esvaziam seu potencial criativo.

A partir da singularidade da narrativa de Érika D’Luna podemos destacar o corpo enquanto território político de disputas pela verdade, de exercício das relações de poder e de resistência. Também é possível ouvir ecos de outros corpos que destoam, que realizam a criação de si em suas viagens diárias como estratégia de sobrevivência. Corpos que fogem, que escapam ao controle das condutas, capazes de inventar a vida em um mundo de discursos objetificadores e produtores de abjeção de todas e todos que não correspondam às taxionomias pré-determinadas por esses mesmos discursos redutores e invisibilizadores da diferença.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. A Bela ou a Fera: os corpos entre a identidade da anomalia e a anomalia da identidade. In: RAGO, M. e VEIGA-NETO, A. (org). **Para uma vida não-fascista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

BENEDETTI, Marcos Renato. **Toda feita: o corpo e o gênero das travestis**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BENEVIDES, Bruna. **Assassinatos de pessoas trans voltam a subir em 2020**. 2020.

ANTRA Associação Nacional de Travestis e Transexuais. Disponível em:
<https://antrabrasil.org/2020/05/03/assassinatos-de-pessoas-trans-voltam-a-subir-em-2020/>.
Acesso em: 26 jun. 2020.

BRAIDOTTI, Rosi. **Sujetos nómades: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea**. Buenos Aires: Paidós, 2000.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo". In: LOURO, Guacira Lopes (org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. p. 151-172. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva.

_____. Inversões sexuais. In: PASSOS, Izabel C. Friche. **Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a atualidade**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

_____. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

COHEN, Jeffrey. A cultura dos monstros: sete teses. In: SILVA, Tomaz. Tadeu. (org.). **Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

CUNHA, Thaís *et al* (ed.). **Transexuais no Brasil: uma luta por identidade: os desafios que travestis e transexuais enfrentam por viverem no brasil, um dos países mais intolerantes do mundo. Os desafios que travestis e transexuais enfrentam por viverem no Brasil, um dos países mais intolerantes do mundo**. Elaborado por Correio Braziliense. Disponível em: <http://especiais.correio braziliense.com.br/luta-por-identidade>. Acesso em: 26 jun. 2020.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, vol. 3. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, Gilles.; PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

DERRIDA, Jacques. A Diferença. In: **Margens da Filosofia**. Campinas: Papyrus, 1991.

DÍAZ, Esther. **Entre la tecnociencia y el deseo: La construcción de una epistemología ampliada**. 2. ed. Buenos Aires: Biblos, 2010.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. Arte, pensamento e criação de si em Foucault: breve ensaio. **Currículo sem Fronteiras**, São Paulo, v. 15, n. 3, p. 945-955, set./dez. 2015. Disponível em: ><http://www.curriculosemfronteiras.org/vol15iss3articles/fischer.htm><. Acesso em: 30 out. 2019.

FOUCAULT, Michel. **Introdução à vida não fascista**. In: Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, 1977, pp. XI-XIV.. 1977. Tradução: wanderson flor do nascimento. Disponível em: ><http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/vidanaofascista.pdf><. Acesso em: 26 mar. 2020.

_____. **Microfísica do poder**. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e política da identidade. In: **VERVE**, n. 5, p. 260-277. São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC-SP, 2004.

- _____. **História da sexualidade 1:** A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 2006a.
- _____. **Ditos e Escritos vol. V:** Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.
- _____. **História da Sexualidade 2:** O uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 2009a.
- _____. **A ordem do discurso:** aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 19. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009b.
- _____. **História da Sexualidade 3:** O cuidado de si. 10. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2009c.
- _____. O retorno da moral. In: **Ditos e Escritos vol. IV:** Estratégia, Poder-Saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- _____. **Vigiar e Punir:** o nascimento da prisão. 9. ed. Lisboa: Edições 70, 2013.
- HUNTER, Ian. **Repensar la escuela:** subjetividad, burocracia y crítica. Barcelona: Pomares Ediciones, 1998.
- KULICK, Don. **Travesti:** prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008.
- KULICK, Don; KLEIN, Charles. Scandalous Acts: the politics of shame among brazilian travesti prostitutes. In: HALPERIN, David; TRAUB, Valerie (orgs). **Gay Shame.** Chicago: University of Chicago Press, 2010. p. 215-238.
- LINS, Daniel. **Que pode o corpo.** Rio de Janeiro: 2002.
- LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho:** ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- _____. **O corpo educado:** pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.
- O VOO da beleza. Direção de Alexandre Câmara Vale. Produção de Alexandre Câmara Vale. Paris: Clan do Cinema, 2012. Son., color. Legendado. Disponível em: ><https://www.youtube.com/watch?v=k2g5DfY6kpo><. Acesso em: 29 nov. 2017.
- PESSOA, Fernando. **Livro de Viagem:** a melhor maneira de viajar é sentir. Lisboa: Guerra e Paz, 2009.
- SÃO PAULO. LETYCIA BOND. (ed.). **Pesquisa mostra aumento da violência contra**

peças trans no Brasil. 2020. Elaborado por Agência Brasil. Disponível em:
<https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2020-06/pesquisa-mostra-aumento-da-violencia-contra-pessoas-trans-no-brasil>. Acesso em: 30 jun. 2020.

SILVA, Aline Ferraz da. **Pelo sentido da vista**: um olhar gay na escola. 2008. 89 f.
Dissertação (Mestrado) - Curso de Educação, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2008.
Disponível em: ><http://hdl.handle.net/123456789/1709><. Acesso em: 18 abr. 2019.

SILVA, Aline Ferraz da. **Currículo e diferença**: cartografia de um corpo travesti. 2014. 104 f.
Tese (Doutorado) - Curso de Educação, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2014.
Disponível em: ><http://repositorio.ufpel.edu.br/handle/ri/2741><. Acesso em: 20 mar. 2019.

VALE, Alexandre Fleming Câmara. **O Voo da Beleza**: travestilidade e devir minoritário..
2005. 308 f. Tese (Doutorado) - Curso de Sociologia, Universidade Federal do Ceará,
Fortaleza, 2005.

WILLER, Cláudio. **Escritos de Antonin Artaud**. Porto Alegre: L&PM, 1986.

A FÚRIA LÍRICA INTERTEXTUAL DE ANGÉLICA FREITAS*

Anselmo Peres Alós

Doutor em Letras. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq, Categoria PQ-2.
Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Departamento de Letras Vernáculas, Santa Maria, RS,
Brasil.

RESUMO: Angélica Freitas é uma das mais proeminentes vozes da poesia contemporânea brasileira. Em seu livro *Um útero é do tamanho de um punho*, publicado pela primeira vez em 2012, ela escreve sobre a condição feminina, o corpo feminino e os desejos de mulheres heterossexuais e lésbicas, de modo a desconstruir estereótipos binários de sexo, gênero e sexualidade. No que diz respeito aos procedimentos retóricos por ela utilizados, pode ser encontrada uma linguagem aparentemente simples que articula questões complexas, as quais estabelecem conexões intertextuais simultaneamente com a tradição literária ocidental e com a filosofia feminista do século XX.

PALAVRAS-CHAVE: Angélica Freitas. *Um útero é do tamanho de um punho*. Poesia contemporânea brasileira. Corpo. Gênero. Filosofia feminista.

ABSTRACT: Angélica Freitas is one of the most prominent female voices of the Brazilian contemporary poetry. In her book *Um útero é do tamanho de um punho*, first published in 2012, she writes about the female condition, the female body and the desires of straight and lesbian women, undoing binary stereotypes of sex, gender and sexuality. When it comes to the rhetoric procedures that she uses, we can find an apparently simple language that articulates complex questions that establish intertextual connections with the literary tradition of the Occident as well as the feminist philosophy of the twentieth century.

KEYWORDS: Angélica Freitas. *Um útero é do tamanho de um punho*. Brazilian contemporary poetry. Body. Gender. Feminist philosophy.

*todas as leituras de poesia
são equivocadas*

(Angélica Freitas, versos do poema “metonímia”, 2012)

Angélica Freitas nasceu em Pelotas, em 1973. Formou-se em Jornalismo na Universidade federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), em Porto Alegre. Antes de sua estreia em livro individual, atuou como jornalista em São Paulo, escrevendo para o jornal *O Estado de São Paulo* e a revista *Informática Hoje*. Depois de participar em algumas coletâneas e antologias com poemas seus, lança, em 2007, o seu primeiro livro individual de poemas, intitulado *Rilke shake*, em uma coleção dos novíssimos nomes da poesia brasileira do início dos

* Uma primeira versão desse trabalho, bastante reduzida, foi apresentada oralmente no IX Colóquio Internacional *Leitura e Cognição*, na Universidade de Santa Cruz do Sul (RS), em 27 de agosto de 2019, no simpósio *Subversões do sexismo e da heteronormatividade na literatura e a cultura*.

anos 2000, publicada pela editora Cosac Naify, sob a curadoria do poeta Carlito Azevedo. Em 2012, novamente pela Cosac Naify, e na mesma coleção sob a curadoria de Carlito Azevedo, Angélica Freitas publica *Um útero é do tamanho de um punho*, coletânea de poemas que dialoga simultaneamente com os estereótipos femininos, o discurso feminista e a tradição literária ocidental. Uma “poeta do feminismo”, nas palavras de Heloísa Buarque de Hollanda (Cf. HOLLANDA, 2018, p. 106). Ainda em 2012, lança, em parceria com Odyr, a *graphic novel* *Guadalupe*. Finalmente, em 2017, a editora Companhia das Letras lança a segunda edição de *Um útero é do tamanho de um punho*.

Freitas magistralmente articula uma falsa facilidade na enunciação poética, problematizando questões pungentes tais como a heteronormatividade, o construcionismo linguístico das identidades gendradas e a filosofia pós-estruturalista. É a coletânea de poemas de 2012 que aqui nos interessa, e sobra a qual nos deteremos com mais atenção. A título de sinalização das reações da crítica aos poemas de *Um útero é do tamanho de um punho*, cabe abrir um breve espaço para as palavras de Gabriel José Innocentini Hayashi, tanto pela sua eficácia em sintetizar brevemente o projeto poético do livro de Angélica Freitas quanto por sinalizar os traços que vêm sendo reiteradamente salientados pelos leitores da poeta pelotense:

Freitas corrói estruturas binárias (sendo a principal delas a oposição homem x mulher), ao assumir ironicamente discursos preconceituosos e desvelar a violência ainda em voga na linguagem e na sociedade. O procedimento crítico de desvio e desestabilização do signo “mulher” e de suas interpretações e fantasias faz de *Um útero é do tamanho de um punho* um dos livros mais comoventes e impactantes da literatura brasileira contemporânea. São realmente notáveis a beleza satírica e a alegria com que [Angélica Freitas] empreende a demolição de discursos ultrapassados a partir de *dentro*, expondo a lógica que subjaz a nossas estruturas sociais e culturais (HAYASHI, 2015, p. 91-92).

Como muitos outros escritores da cena “Geração 00”¹, antes de emergir como escritora publicada com um livro individual, a autora lançou mão exaustivamente da *internet* como plataforma para a divulgação de seus primeiros poemas, usando para tanto o espaço de seu *blog* (loop.blogspot.com). Uma das marcas mais evidentes da poética de Angélica Freitas é a sua aparente “facilidade”, uma vez que está marcada pelo uso de coloquialismos e de uma

¹ O termo “Geração 00” foi consagrado por Karl Erik Schøllhammer, em seu livro *Ficção contemporânea brasileira* (2009), para se referir aos (à época, obviamente) novíssimos nomes da literatura brasileira, que começam a publicar após 2000. Ainda que o foco de Schøllhammer seja a narrativa de ficção, o termo parece-me bastante apropriado para pensar também a poesia e a dramaturgia do início do século XXI. A base para a argumentação desenvolvida por Schøllhammer assenta-se na compreensão do contemporâneo como o *intempestivo*, assentada no famoso ensaio do filósofo italiano Giorgio Agamben intitulado “O que é o contemporâneo?” (2009).

linguagem que se aproxima muito do prosaico. Todavia, essa “facilidade” é apenas aparente, uma vez que grassa na poesia da escritora pelotense um sem números de referências à tradição poética ocidental.

Um útero é do tamanho de um punho está dividido em sete “blocos”, compostos por um único poema, como é o caso de “UM ÚTERO É DO TAMANHO DE UM PUNHO” (p. 57-66), ou por um conjunto de poemas, como é o caso de “UMA MULHER LIMPA” (p. 9-30), “MULHER DE” (p. 29-42), “A MULHER É UMA CONSTRUÇÃO” (p. 43-56), “3 POEMAS COM O AUXÍLIO DO GOOGLE” (p. 67-72), “ARGENTINA” (p. 73-80) e “O LIVRO ROSA DO CORAÇÃO DOS TROUPAS” (p. 81-92). Os “blocos” são todos intitulados com maiúsculas, ao contrário dos poemas propriamente ditos, que são inteiramente grafados com letras minúsculas, o que provoca já de partida um contraste digno de nota. As páginas de entrada em cada um dos “blocos” são pretas, com o título do respectivo bloco em branco, ao contrário das demais páginas, nas quais estão os poemas, impressos com tinta preta sobre o branco do papel². Mais uma vez, um jogo de oposições (maiúsculas vs. minúsculas, preto vs. branco, claro vs. escuro) que não pode ser deixado de lado. Nessas pequenas escolhas aparentemente idiossincráticas, já se percebe a insinuação irônica da questão dos binarismos, que será fartamente explorada ao longo dos poemas com um registro lírico que oscila do irônico ao sarcástico, do trágico ao cômico, estabelecendo um profundo jogo de tensões textuais que, já de partida, põe em xeque a aparente “facilidade” dos versos do primeiro poema, “*porque uma mulher boa*”³:

porque uma mulher boa
é uma mulher limpa
e se ela é uma mulher limpa
ela é uma mulher boa

há milhões, milhões de anos
pôs-se sobre duas patas
a mulher era braba e suja
braba e suja e ladrava

² Cabe ressaltar que na segunda edição do livro, de 2017, esse esquema não se mantém.

³ Este é o título do poema que abre o primeiro bloco do livro, “UMA MULHER LIMPA”. Apenas dois poemas desse bloco são titulados pela autora: “uma canção popular (séc. XIX-XX)” e “alcachofra”. Tradicionalmente, na crítica, quando um poema não é titulado, ele é referido por seu primeiro verso. Todavia, a própria autora articula esse procedimento no sumário do livro, referindo-se aos poemas não titulados por seu primeiro verso, grafado em itálico, à guisa de título. Assim sendo, quando os poemas dessa seção forem mencionados, ao longo desse trabalho, serão grafados em itálico e em minúsculas, tal como sua autora faz no sumário, e “entre aspas”, como é de praxe ao se mencionar o título de um poema ao longo de um artigo ou ensaio crítico.

porque uma mulher braba
não é uma mulher boa
e uma mulher boa
é uma mulher limpa

há milhões, milhões de anos
pôs-se sobre duas patas, não ladra mais, é mansa
é mansa e boa e limpa (FREITAS, 2012, p. 11).

A primeira coisa que chama a atenção do leitor nesse poema é uma espécie de tom cosmogônico dado pela repetição, na abertura da segunda e da quarta estrofes, do verso “há milhões, milhões de anos”. A imagem de uma mulher erguendo-se e colocando-se sobre “duas patas”, iniciando seu andar bípede, também colabora para a criação dessa atmosfera de tempos imemoriais e de infância da humanidade. Camuflada entre as estrofes encontra-se a construção de um silogismo frequente no senso comum, que vai sendo eviscerado pelo sujeito lírico do poema: *se uma mulher boa é uma mulher limpa, uma mulher braba não é uma mulher limpa (pois uma mulher braba não é uma mulher boa); logo, uma mulher suja é uma mulher braba (e má)*. Evidencia-se o deslizar dos juízos de valor entre um significante e outro, retomando aqui o jogo do valor discutido por Jacques Derrida em *A escritura e a diferença* (2010) – que, ao reler Ferdinand de Saussure, propõe que tanto o valor quanto o significado não estão situados no interior do signo linguístico, mas na *exterioridade*, isto é, nos jogos diferenciais que se estabelecem entre os signos, entendidos como unidades discretas constitutivas de um sistema (língua).

A aparente banalidade do silogismo torna explícito o quanto a misoginia se faz presente na articulação do binarismo como grade de avaliação para o sujeito feminino ao longo da história. A mulher que se ergue bípede em tempos imemoriais, qualificada pelo sujeito lírico como uma mulher “braba, suja e [que] ladrava” evoca o par opositivo natureza vs. cultura, deslindando uma das bases estruturantes do pensamento ocidental: a associação da mulher e do feminino à natureza e à selvageria, enquanto o homem e o masculino são associados à cultura, à razão e à civilização⁴. Se a mulher é o objeto representado ao longo do poema, e o homem está fora do poema e do mundo do texto, o que isso implica? Implica na sugestão que o homem está no polo externo ao texto, articulando os juízos de valor que são enunciados pelo sujeito lírico, definindo quem é e quem não é “uma mulher boa”.

⁴ Cf. Luce Irigaray, *Yo, tú, nosotras* (1992); ver também Hélène Cixous, *La risa de la Medusa* (1995).

Cabe ainda mencionar os possíveis desdobramentos de sentido para o que significa ser “uma mulher boa”, em oposição a uma mulher “braba, suja e [que] ladrava”. Os versos que compõem as estrofes estão relacionados por procedimentos sintáticos aparentemente banais e pouco complexos, tais como a adjetivação simplista (quase *simplória*) e a coordenação aditiva (responsável por gerar *paralelismos*, mas não *subordinação* ou *encadeamentos*, fundamentais para a construção de argumentos complexos), bem como um uso simplificado da *negação*. Ao final da leitura do poema, constatamos a construção de duas ideias paralelas e opositivas: de um lado, a mulher que “é mansa e boa e limpa”, em oposição à mulher “braba, suja e [que] ladra”. Não há espaços para tons de cinza entre os extremos; apenas preto, ou apenas branco.

Poder-se-ia julgar o poema “*porque uma mulher boa*” quase pueril e *nonsense*, caso não fosse possível rapidamente recuperar, a partir do senso comum da cultura ocidental, o conjunto de qualificativos que facilmente se constelam em torno dos adjetivos “limpa” e “suja” – especialmente quando declinados no feminino e associados às mulheres. Cabe aqui extrapolar o meramente textual e seguir no jogo de associações metonímicas sugerido pela poeta. O campo semântico da “sujidade”, quanto colocado como qualificativo para as mulheres, não raro sugere uma condição animalesca. Pensar a mulher como animal, ou o corpo feminino como um corpo animalizado, equivale a, concomitantemente, circunscrever a mulher à condição de inumanidade (um animal não humano, desprovido de vontade humana) e à condição de mercadoria, de corpo a ser consumido. Não é gratuitamente que alguns dos insultos mais degradantes para as mulheres são termos que designam animais domesticados para o consumo humano: *vaca, potranca, galinha, porca*⁵.

Já no poema “a mulher é uma construção”, uma querela de longa data, profundamente discutida pela teoria e crítica feministas desde a década de 1980, é recuperada pela poeta: trata-se do debate essencialismo vs. construcionismo:

a mulher é uma construção

a mulher é uma construção
deve ser

a mulher basicamente é pra ser
um conjunto habitacional
tudo igual
tudo rebocado

⁵ Para melhor compreender as arraigadas relações entre masculinismo e carnivorismo dentro de um esquema colonialista-predatório, cf. Carol J. Adams, *A política sexual da carne: uma teoria feminista-vegetariana* (2018).

só muda a cor

particularmente sou uma mulher
de tijolos à vista
nas reuniões sociais tendo a ser
a mais mal vestida

digo que sou jornalista

(a mulher é uma construção
com buracos demais

vaza

a revista nova é o ministério
dos assuntos cloacais
perdão
não se fala em merda na revista nova)

you é mulher
e se de repente acorda binária e azul
e passa o dia ligando e desligando a luz?
(you gosta de ser brasileira?
de se chamar virginia woolf?)

a mulher é uma construção
maquiagem é camuflagem
toda mulher tem um amigo gay
como é bom ter amigos

todos os amigos têm um amigo gay
que tem uma mulher
que o chama de fred astaire

neste ponto, já é tarde
as psicólogas do café freud
se olham e sorriem

nada vai mudar –

nada nunca vai mudar –

a mulher é uma construção (FREITAS, 2012, p. 45).

Passo agora à discussão desse poema. Já em seu título, “**a mulher é uma construção**”, percebe-se o eco do famoso postulado feminista enunciado em 1949 por Simone de Beauvoir: “NINGUÉM nasce mulher, torna-se mulher” (BEAUVOIR, 1980, p. 9)⁶. A frase citada (aqui, na tradução de Sérgio Milliet) abre o segundo volume de *O segundo sexo*, que traz como subtítulo a sintomática expressão “a experiência vivida”. Para a filósofa, a condição feminina

⁶ A primeira publicação em francês é de 1949.

não se define pela biologia, mas pela cultura, pela experiência, ou ainda, pelo somatório de experiências que um sujeito acumula ao longo de sua existência. Mesmo que correndo o risco do anacronismo, ao relacionar Beauvoir a filósofos bastante posteriores, poder-se-ia dizer que é possível aproximar essa definição de *mulher* à noção de *dever*, se remontarmos a Gilles Deleuze e Félix Guatarri (1995-1997). Na primeira estrofe do poema, repete-se o título, “a mulher é uma construção”, seguida do verso “deve ser”. A expressão “deve ser” instala a dúvida a partir de um enunciado que, ademais de frequente e bastante aceito na filosofia, ecoa também no discurso feminista de caráter mais ativista e militante. Entre o *é* e o *deve ser*, entre o espaço para *incerteza* e o domínio da *normatividade* – o dever e o poder – instala-se a questão da norma, e o questionamento na norma. Entre aquilo que *é* e aquilo que *deveria ser*, o poema já anuncia, em seus primeiros e quase banais versos, todo um discurso lírico de desestabilização das certezas ancoradas na norma binária do gênero.

A discussão entre o modelo idealizado de feminilidade que impede a emersão da singularidade dos sujeitos continua na estrofe seguinte. O sujeito lírico do poema afirma: “a mulher basicamente é pra ser / um conjunto habitacional / tudo igual”. Há aqui uma evidente problematização da noção transcendentalizada do feminino, em oposição à pluralidade e à heterogeneidade de experiências vividas pelas mulheres (no plural), entendidas como sujeitos históricos singulares e historicamente situados no tempo. Essa oposição da “Mulher”⁷ como entidade transcendental vs. “mulheres” (no plural) realizada pela voz poética evoca a reivindicação de muitas intelectuais e ativistas do feminismo, cujas reivindicações são muito anteriores à formulação da noção de *interseccionalidade* feita por Kimberlé Crenshaw (1991). Mesmo sem falar em interseccionalidade, Rigoberta Menchú (1984), Domitila Barrios de Chungara (1978), Audre Lorde (1984) e Angela Davis (1982) já apontavam para a questão das diferenças irreduzíveis que existem entre diferentes coletividades de mulheres, e mesmo entre as diferentes mulheres que constituem uma dada coletividade.

O poema segue com os versos “tudo rebocado / só muda a cor”. O “reboco” aponta tanto para o revestimento da construção (entendida como alvenaria), que deixa todas as casas com uma mesma fachada, e o “reboco” entendido como termo vulgar para se referir à maquiagem tida como exagerada que é utilizada por algumas mulheres. Dito de outra maneira, é o reboco

⁷ Faço aqui o uso deliberado da maiúscula alegorizante para opor a “Mulher” (entendida como ideia abstrata, como essência, como ideal) às “mulheres” (no plural, sem maiúscula, para evidenciar as diferenças, singularidades e heterogeneidades que atravessam os sujeitos históricos do gênero feminino.

(casas rebocadas / faces “rebocadas”) que torna tanto as casas e quanto as mulheres iguais umas às outras, havendo apenas uma leve variação na *cor*. Veja-se o quanto esse inocente jogo de palavras estabelece uma cadeia metonímica de associações que nos leva a pensar a questão da performatividade de gênero: se o “reboco” constrói a verdade da mulher, sua identidade e sua feminilidade, então as travestis “rebocadas” são tão ou mais mulheres do que as mulheres cisgêneras. Torna-se quase irresistível a construção de um argumento por hipérbole: já que as travestis usam mais reboco, muito provavelmente as travestis sejam *mais iguais* ao ideal de feminilidade hegemônico que as mulheres cisgêneras.

Essa associação permite que se invoque a discussão sobre a construção das categorias de gênero, bem como o uso do gênero como uma tecnologia social de regulação e controle. Essa discussão pode ser vista em nomes hoje clássicos do feminismo, tais como Teresa de Lauretis (que discute as “tecnologias de gênero” a partir das teorias do aparato cinematográfico e da construção das representações e do olhar das mulheres no cinema), Jane Flax (importante filósofa que discute a questão relacional relativa à categoria gênero) e Linda Nicholson (que problematiza certos entendimentos pós-estruturalistas mais radicais no que diz respeito à filosofia feminista).

Já no trecho “particularmente sou uma mulher / de tijolos à vista / nas reuniões sociais tendo a ser / a mais mal vestida”, o sujeito lírico que se expressa no poema deliberadamente marca a sua diferença com relação ao coletivo de mulheres, “todas iguais e rebocadas”. O sujeito lírico insinua que a ausência de reboco (isto é, a falta de maquiagem) a marca negativamente, dando a entender, com a menção às “reuniões sociais”, que o olhar do outro tem um espaço fundamental na construção da identidade do sujeito, tanto para a sociedade como para o próprio sujeito: “o modo como os outros me veem ajuda a constituir a imagem que eu tenho de mim mesmo” (Cf. o livro de ensaios de Teresa de Lauretis, *Alice doesn't*, 1984, bem como, da mesma autora, o volume *Technologies of gender*, 1989). Cabe ainda ressaltar que o sujeito lírico do poema dá pistas que levam o leitor a associá-la com a autora empírica do poema, como no verso “digo que sou jornalista”. Essa marcação autobiográfica joga com a questão dos limites entre fato e ficção (bastante presente na literatura contemporânea, em especial na prosa de ficção); cabe ainda lembrar que os limites entre vida e arte, problematizados desde a emergência da crítica literária feminista, como uma espécie de evocação

indireta da questão da *experiência*, trabalhada por feministas como a historiadora Joan Scott e a semiótica Teresa de Lauretis, anteriormente mencionada.

Ao enunciar “a mulher é uma construção / com buracos demais”, o poema evoca o papel simbólico do falo e da ausência, fundamentais para a ideia da mulher definida como falta, tal como na psicanálise lacaniana. Se é verdade que os pais fundadores da psicanálise (e aqui a metáfora à paternidade não é casual, tampouco inocente) reiteradamente definiram a mulher e a subjetividade feminina como derivadas da *falta* (a ausência do falo e a inveja do pênis), também é verdade que uma série de psicanalistas alinhadas ao feminino colocaram essas definições em xeque, como no trabalho de crítica à psicanálise feito pelas psicanalistas feministas Luce Irigaray (1992) e Hélène Cixous (1995). E se essa mulher “com buracos demais // vaza”, é possível que se leia esse “vazamento” (assim como o faz Angélica Freitas e a voz poética por ela construída) não como um defeito, mas como capacidade de resistência através da *reterritorialização* (Cf. *Mil platôs*, de Deleuze e Guatarri, 1995-1997): vazar, desterritorializar, e contaminar, nesse *frame* semântico, implica escapar da grade disciplinante e normatizadora.

Já na estrofe “a revista nova é o ministério / dos assuntos cloacais / perdão / não se fala em merda na revista nova”, não sem um certo sarcasmo, a voz poética manifesta-se avessa a uma certa compreensão higienizada do lugar das mulheres consideradas “liberadas” na sociedade contemporânea, como se pode ver em uma certa imprensa dirigida ao público feminino (nomeadamente, é citada a revista *Nova*, periódico impresso mensal que circulou no Brasil entre 1973 e 2015⁸). A crítica dirige-se aos dispositivos de disciplinamento da subjetividade feminina que terminavam por pautar o eixo das discussões publicadas no periódico. Na estrofe seguinte, essa mesma crítica estende-se aos regimes binários da matriz heteronormativa de gênero e sexualidade: “você é mulher / e se de repente acorda binária e azul / e passa o dia ligando e desligando a luz? / (você gosta de ser brasileira? / de se chamar virginia woolf?)”. A questão da performatividade de gênero e da subversão das expectativas sociais em torno da feminilidade, por sua vez, são retomadas na estrofe seguinte: “a mulher é uma construção / maquiagem é camuflagem”. Pode-se pensar aqui, a partir de aparentemente simples jogo de palavras (maquiagem/camuflagem), em questões de longa data presentes no

⁸ Publicada no Brasil pelo grupo editorial Abril, a partir de 2015 a revista passa a ser publicada sob título de *Cosmopolitan* (*Nova* era a versão brasileira da revista norte-americana *Cosmopolitan*). A revista continua em circulação até agosto de 2018, quando a Abril cancela a publicação da revista.

pensamento feminista, tais como a resistência oculta sob uma fachada de complacência, ou mesmo sob a “resistência sob o véu”, que caracteriza uma parte significativa do feminismo islâmico (Cf. FERREIRA, 2013).

A crítica ao papel de metanarrativa ocidental ocupado pela psicanálise também, é alvo de críticas no poema: “neste ponto, já é tarde / as psicólogas do café freud / se olham e sorriem”. Por “café freud”, pode-se pensar em uma certa vertente bastante neoliberal do feminismo, o assim chamado “feminismo de butique”, transformado em *commodity* (para vender publicações como as revistas *Nova/Cosmopolitan*, por exemplo), pasteurizando assim o papel de práxis efetiva e emancipadora do discurso feminista. Há aqui uma crítica à reificação de certas ideias com potencial subversivo e revolucionário que, no entanto, “vendem bem”. Cabe lembrar aqui que certos debates intelectuais não conseguem sair da “torre de marfim” do universo acadêmico e, quando o conseguem, perdem no caminho o potencial subversivo e revolucionário que tinham em sua origem⁹.

Finalmente, nas três últimas estrofes, cada uma delas constituída por um único verso (“nada vai mudar – // nada nunca vai mudar – // a mulher é uma construção”), vê-se um eco de uma expressão popular francesa, quase lugar comum, que traduz o pessimismo mesmo diante de alguns avanços teóricos nas discussões feministas, mas que não alcançam a efetiva mudança social: *plus ça change, plus c'est la même chose* [“quanto mais muda, mais é a mesma coisa”]. É digno de nota que essa expressão francesa é utilizada por Heleieth Saffioti em *Gênero, patriarcado, violência* (2018, p. 15), para criticar a emersão do termo *globalização* a partir de um olhar feminista-marxista, que mesmo gerando novos processos e produtos, não consegue banir a lógica de poder/dominação/exploração do capitalismo industrial.

Coerente com a sua geração, Angélica Freitas produz uma poesia que está de olhos atentos às mazelas de seu tempo. O escritor contemporâneo esforça-se para desconectar-se de seu tempo, de modo que se torne possível ver em perspectiva e instaurar uma voz enunciativa

⁹ Algumas produções no cenário da comunicação de massa brasileira que podem ser criticadas nesses mesmos termos, ainda que não sejam mídia impressa, mas sim audiovisual, são programas de televisão tais como *Café filosófico* (TV Cultura), *Roda vida* (TV Cultura), *Filosofia pop* (SESC TV), e *Saia justa* (GNT/Globo). Se, por um lado, esses programas possuem o mérito de colocar em circulação certos debates, alcançando o grande público e popularizando temas que dificilmente circulam fora das universidades, por outro eles reiteradamente pasteurizam e edulcoram os aspectos mais espinhosos e subversivos das pautas que abarcam, não raro simplificando temas e questões complexas a um regime de polêmica fácil, onde o público é conduzido a “concordar” ou “discordar”, ser “a favor” ou “contra”, favorecendo os extremismos binários e auxiliando no esquecimento de que, entre o preto e branco, há vários matizes de cinza.

que seja capaz de expressar e de representar o seu próprio tempo. Concordo aqui com a afirmação de que “a literatura contemporânea não será necessariamente aquela que representa a atualidade, a não ser por uma inadequação, uma estranheza histórica que a faz perceber as zonas marginais e obscuras do presente” (SCHØLLHAMMER, 2009, p. 10), e estendo essa afirmação ao trabalho literário de Angélica Freitas. O uso que a poeta faz das imagens estereotipadas das mulheres (e, particularmente, das mulheres lésbicas) foi um tanto incompreendido por alguns de seus leitores, que leem “literalmente” tais estereótipos como a perpetuação de imagens negativas sobre as mulheres. Na verdade, esses leitores não conseguem alcançar a repetição crítica que caracteriza a dimensão paródica da expressão lírica de Angélica Freitas.

Não me refiro aqui à crítica especializada, que vem publicando artigos e resenhas sobre Angélica Freitas em periódicos da área, mas em experiências de leitura realizadas em sala de aula na Licenciatura e no Bacharelado em Letras da UFSM, na disciplina “Literatura Brasileira D” (em que se discute a produção literária brasileira contemporânea, entendendo-se aqui por “contemporâneo” o período que se estende de meados dos anos 1970 até a atualidade). Ao incluir alguns poemas de *Um útero é do tamanho de um punho* para leitura em classe, sem mediação de aparato crítico, fui surpreendido por um grande desconforto de boa parte das alunas, que se manifestou desconfortável, quando não abertamente incomodada, com o que entenderam como uma postura explicitamente misógina da autora. Parece-me – e arrisco aqui um palpite sem maiores aprofundamentos – que a recorrência *explícita* de um certo discurso feminista edulcorado e pasteurizado nas mídias, em especial nas redes sociais, tais como Instagram™, Facebook™ e Twitter™, tem prejudicado a capacidade dos jovens leitores de ler textos menos óbvios, que reiteradamente se utilizam do pastiche, da paródia, da paráfrase subversiva e da ironia. Cabe ressaltar que a ironia e o sarcasmo – ainda que com alguns riscos, tal como aponta Linda Hutcheon (2000) – também são ferramentas importantes para a crítica e a contestação do *status quo*. E tratam-se de ferramentas utilizadas com maestria por Angélica Freitas.

REFERÊNCIAS

- ADAMS, Carol J. **A política sexual da carne**: uma teoria feminista-vegetariana. Trad. de Cristina Cupertino. São Paulo: Alaúde, 2018.
- AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? (e outros ensaios)**. Chapecó: Argos, 2009.
- BARRIOS DE CHUNGARA, Domitila. **Let me Speak**: The Testimony of Domitila, a Woman of the Bolivian Mines. With Moema Viezzer. Trans. Victoria Ortiz. New York and London: Monthly Review Press, 1978.
- BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**: a experiência vivida. Trad. de Sérgio Milliet. 9. Reimp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- CRENSHAW, Kimberlé. “Mapping the margins: interseccionalidade, identity politics, and violence against women of color”. **Stanford Law Review**. V. 43, n. 6, p. 1241-1299, jul. 1991.
- CIXOUS, Hélène. **La risa de la Medusa**: ensayos sobre la escritura. Trad. de Ana María Moix. Rev. Miriam Díaz-Diocaretz. San Juan: Universidad de Puerto Rico, 1995.
- DAVIS, Angela. **Women, race and class**. London: The Woman’s Press Ltda, 1982.
- DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **Mil platôs**. São Paulo: Ed. 34, 1995-1997 (5 volumes).
- DE LAURETIS, Teresa. **Alice doesn’t**: Feminism Semiotics, Cinema. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- DE LAURETIS, Teresa. **Technologies of Gender**: Essays on Theory, Film and Fiction. Bloomington: Indiana University Press, 1989.
- DE LAURETIS, Teresa. “A tecnologia de gênero”. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Tendências e impasses**: o feminismo como crítica cultural. Rio de Janeiro, Rocco, 1994. p. 206-242.
- DE LAURETIS, Teresa. **Théorie Queer et Cultures Populaires**: de Foucault à Cronenberg. Paris: La Dispute, 2007.
- DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. Trad. de Maria B. M. Nizza da Silva *et al.* 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. “Diálogos sobre o uso do véu (*hijab*): empoderamento, identidade e religiosidade”. **Perspectivas**, São Paulo, v. 43, p. 183-198, jan./jun. 2013.

- FLAX, Jane. **Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West**. Berkeley: University of California, 1990.
- FLAX, Jane. “Pós-modernismo e relações de gênero”. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.) **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. p. 217-250.
- FLAX, Jane. **Disputed Subjects: Essays on Psychoanalysis, Politics, and Philosophy**. New York: Routledge, 1993.
- FREITAS, Angélica. **Rilke shake**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- FREITAS, Angélica. **Um útero é do tamanho de um punho**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- FREITAS, Angélica; Odyr. **Guadalupe**. Roteiro de Angélica Freitas; arte de Odyr. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- FREITAS, Angélica. **Um útero é do tamanho de um punho**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- HAYASHI, Gabriel José Innocentini. “Acerca de ‘Três poemas com o auxílio do Google’, de Angélica Freitas”. **Fórum de Literatura Brasileira Contemporânea**. v. 7, n. 13, p. 91-112, 2015. Disponível em <https://revistas.ufrj.br/index.php/flbc/article/viewFile/17309/10584>. Acesso em: 15 jul. 2019.
- HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Explosão feminista**. 2. ed. Rev. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- HUTCHEON, Linda. **Teoria e política de ironia**. Trad. de Julio Jeha. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- IRIGARAY, Luce. **Yo, tú, nosotras**. Trad. de Pepa Linares. Madrid: Cátedra, 1992.
- LORDE, Audre. **Sister Outsider**. Berkeley: Crossing Press, 1984.
- MENCHÚ, Rigoberta. **I, Rigoberta Menchú: An Indian Woman in Guatemala**. With Elizabeth Burgos-Debret. London and New York: Verso, 1984.
- NICHOLSON, Linda. “Interpretando o gênero”. **Estudos Feministas**, v. 8, n. 2, p. 9-41, 2000.
- SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, patriarcado, violência**. 2. ed. 4. reimp. São Paulo: Expressão Popular/Fundação Perseu Abramo, 2018.
- SCHØLLHAMMER, Karl Erik. **Ficção brasileira contemporânea**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2009.

SCOTT, Joan W. “Experiência”. *In*: SILVA, Alcione Leite; LAGO, Mara Coelho de Souza; RAMOS, Tânia Regina Oliveira (Orgs.). **Falas de gênero**. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999. p. 1-23.

SCOTT, Joan W. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. **Educação e Realidade**, v. 16, n. 2, p. 5-22, 1990.

O CORPO COMO LUGAR DO SENTIDO: UMA ANÁLISE SEMIOLÓGICA INSPIRADA EM AUDRE LORDE

Renata Trindade Severo¹

Doutora em Estudos da Linguagem (UFRGS)
Instituto Federal do Rio Grande do Sul
(IFRS)
Porto Alegre/RS, Brasil.

RESUMO: Como significa o corpo? A partir desse questionamento, este artigo mobiliza o pensamento enunciativo derivado de Émile Benveniste para refletir sobre a significação do/no/pelo corpo na cena enunciativa; recorre à Antropologia do Corpo de David Le Breton como camada significativa que se cola ao corpo e à noção de testemunho de Giorgio Agamben como tradutora de significados entre culturas e indivíduos. Inspirando-se em reflexões da poeta Audre Lorde sobre o sentido que transpira do corpo ao poema, procura-se um olhar sobre a linguagem poética que ilumine uma nova face da reflexão que vem sendo empreendida desde outros trabalhos sobre corpo e significação. Os resultados apontam que a linguagem poética age como um sistema de significação que traduz sentidos do corpo em poema tornando-os compartilháveis.

PALAVRAS-CHAVE: Enunciação. Língua e linguagem. Semiologia.

ABSTRACT: How does body mean? From this question, this article mobilizes the enunciative thought derived from Émile Benveniste to reflect on the meaning of / within / by the body in the enunciative scene; it applies David Le Breton's Anthropology of the Body as a significant layer that sticks to the body and Giorgio Agamben's notion of testimony as a translator of meanings between cultures and individuals. Inspired by the poet Audre Lorde's reflections on the meaning that transpires from the body to the poem, we seek a look at the poetic language that illuminates a new face of the reflection that has been carried out since other works on body and meaning. The results show that the poetic language acts as a system of meaning that translates the body's senses into a poem, making them shareable.

KEY-WORDS: Enunciation. Language and language. Semiology.

INTRODUÇÃO

Pensar o corpo pode não parecer, inicialmente, uma tarefa para a linguística. O sintagma “ciência da língua” tem aspecto restritivo e, talvez, até soe proibitivo a tudo que não esteja absolutamente contido nas estruturas desse sistema. Um pouco mais de atenção, no entanto, nos revela que não é de hoje que as e os linguistas vêm refletindo sobre as fronteiras, no sentido de bordas, e os limites, no sentido de possibilidades e capacidades, dessa ciência. O próprio gesto de fundação da ciência linguística nos revela a relação dessa ciência com o que não está encerrado em seu centro.

¹ Professora em estágio de pós-doutorado no Programa de Pós-graduação em Linguística da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGLing - UFSC) com fomento do Instituto Federal do Rio Grande do Sul, Processo nº 23368.002516/2019-43.

Este artigo reflete tal gesto na medida em que investiga como o corpo significa ao explorar os contornos da significação linguística.

Na primeira parte deste artigo, procurarei recuperar brevemente a separação metodológica entre língua e linguagem a fim de evidenciar como esse corte, que dá apenas pistas para a criação de uma ciência dos sistemas de significação, resulta, mais de meio século mais tarde, na inepção da Semiologia, novamente apenas esboçada, no pensamento de Émile Benveniste. A seguir, apresentarei a Semiologia como Benveniste a pensou a partir de Saussure, enfatizando a abrangência que ela proporciona ao abordar sistemas de significação não-linguísticos. Na segunda seção, procurarei mostrar como, a partir de tal ampliação, pensar o corpo em sua relação com a língua, mas não apenas de forma restrita a essa relação, se torna possível dentro da linguística benvenistiana. A fim de ilustrar tal possibilidade, apresentarei brevemente resultados de minha pesquisa de doutorado concluída em 2016. Na terceira seção, a partir da noção de sistemas de significação, abordarei a poesia como um sistema que, embora intimamente relacionado ao sistema linguístico, constitui um sistema de significação por si próprio. Finalmente, na quarta seção, analisarei excertos de textos em prosa da poeta afro-americana Audre Lorde a fim de, inspirada em suas observações sobre o papel do corpo na origem do poema, investigar como o corpo significa na e pela linguagem poética.

A LÍNGUA PARA A LINGUÍSTICA, A LINGUAGEM PARA A SEMIOLOGIA

A invenção da linguística moderna – que remonta a Ferdinand de Saussure e à obra cuja origem foram suas aulas no início do século XX, o *Curso de Linguística geral* (SAUSSURE², 2004) – é marcada pela definição do objeto da ciência que Saussure procurava instaurar, o que é operado pela separação entre língua e linguagem:

Mas o que é a língua? Para nós, ela não se confunde com a linguagem; é somente uma parte determinada, essencial dela, indubitavelmente. É, ao mesmo tempo, um produto social da faculdade de linguagem e um conjunto de convenções necessárias adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos. Tomada em seu todo, a linguagem é multiforme e heteróclita; o cavaleiro de diferentes domínios [...]

A língua, ao contrário, é um todo por si e um princípio de classificação. (SAUSSURE, 2004, p. 17).

À língua é atribuído um caráter unitário, à linguagem, o de multiplicidade. Tal multiplicidade abrigaria entidades além da língua: “[...] é necessário colocar-se primeiramente no terreno da língua

² Como se sabe, o *Curso de Linguística Geral* não foi escrito por Saussure, mas por Bally e Sechehaye, razão pela qual prefere-se atribuir autoria ao CLG e não a Saussure; no entanto, em respeito às regras de publicação, indicarei a autoria nos moldes da ABNT.

e tomá-la como norma de todas as outras manifestações da linguagem.” (SAUSSURE, 2004, p.16s, itálicos do original). Que outras manifestações seriam essas não está explícito aqui. Mais adiante, ao tratar do “lugar da língua nos fatos humanos” (SAUSSURE, 2004, p. 23), após ser ratificada a heterogeneidade da linguagem, em contraste com a homogeneidade da língua, afirma-se que “[a] língua, assim delimitada no conjunto dos fatos de linguagem, é classificável entre os fatos humanos, enquanto que a linguagem não o é” (SAUSSURE, 2004, p. 23) e, a seguir, que “[a] língua é um sistema de signos que exprimem idéias, e é comparável, por isso à escrita, ao alfabeto dos surdos-mudos [sic], aos ritos simbólicos, às formas de polidez, aos sinais militares, etc. **Ela é apenas o principal desses sistemas.**” (SAUSSURE, 2004, p. 24, grifos meus). Têm-se aí “as outras manifestações da linguagem” mencionadas anteriormente: os “sistemas de signos que exprimem ideias” aos quais a língua é comparada.

Embora saliente que a língua é apenas um desses sistemas, o CLG é categórico em afirmar repetidamente que é a língua – não a linguagem ou qualquer de suas “outras manifestações” – o objeto de estudo da Linguística. Segundo Benveniste (2006, p. 47), o que está em jogo aqui “é descobrir o princípio de unidade que domina a multiplicidade de aspectos com que nos aparece a linguagem” pois apenas “[...] este princípio permitirá classificar os fatos de linguagem entre os fatos humanos”, daí a necessidade da “redução da linguagem à língua”: “colocar a língua como princípio de unidade e ao mesmo tempo encontrar o lugar da língua entre os fatos humanos”³.

Ainda segundo o linguista sírio, a circunscrição da língua como objeto da linguística é o que permite a introdução da semiologia – “[...] uma ciência que estude a vida dos signos no seio da vida social” (SAUSSURE, 2004, p. 24). Enquanto a Linguística é a ciência que estuda a língua, um sistema de signos, a Semiologia é a “ciência dos sistemas de signos” (BENVENISTE, 2006, p. 49), portanto, o “destino da linguística será o de se ligar à semiologia” (BENVENISTE, 2006, p. 49). Ao retomar “[...] este grande problema no ponto em que Saussure o deixou”, Benveniste (2006, p. 50) propõe analisar o que considera o problema central da semiologia, qual seja: o lugar da língua entre os sistemas de signos⁴; para tanto, inicia o exame pelos sistemas não linguísticos.

³ O caráter antropológico do pensamento benvenisteano, revelado aqui na preocupação em encontrar o lugar da língua entre os fatos humanos, tem sido vastamente explorado na produção de pesquisadoras e pesquisadores da área da enunciação juntamente com a abertura desse linguista a diversas áreas das ciências humanas (psicanálise, filosofia, história etc.); por exemplo, nos trabalhos de Meschonnic citados neste artigo, em Silva (2013), em Flores (2017), dentre outros. Por questão de espaço, neste texto, ressaltarei apenas que uma das formas como tal caráter se apresenta na produção do linguista sírio é justamente via relação de interpretância: a língua, além de interpretar a si própria e a aos outros sistemas semiológicos, interpreta a sociedade e a contém (BENVENISTE, 2006).

⁴ Em *Semiologia da língua*, Benveniste usa as expressões “sistemas de signos”, “sistemas semióticos” e “sistemas semiológicos”, as duas últimas de forma indiferenciada. Além dessas, Silva (2020) propõe “sistemas de significação”

Entre os sistemas analisados, Benveniste diferencia dois grupos: o sistema linguístico – a língua – e os sistemas não linguísticos – todos os outros: a música, as artes visuais, etc. Nessa diferenciação, a existência ou não de **semiótico** e **semântico** em cada sistema é crucial tanto para descrever os sistemas quanto a relação ou relações que eles possam manter entre si. A língua é o único sistema que possui ambos, todos os outros sistemas seriam descritos pelo sintagma famoso entre estudiosas da enunciação: semântico sem semiótico⁵.

Como se sabe, no pensamento benvenisteano, semiótico e semântico são definidos inicialmente como as duas formas de ser da língua: o semiótico é o universo dos signos, é o próprio sistema linguístico em suas características mais saussureanas: é social, por isso, compartilhado no universo dos falantes/sinalizantes⁶, é possibilidade; já o semântico, diz respeito ao universo da enunciação: é a língua-discurso, língua em uso, o domínio da frase, espaço da troca de sentidos – a passagem de um universo a outro se dá no mesmo ato em que o locutor, ao apropriar-se da língua, enuncia(-se), tornando-se sujeito. Em *Semiologia da língua*, um dos últimos textos publicados durante a vida do autor, em 1969, vemos um deslocamento dessas noções para a descrição de sistemas não linguísticos. O que permanece de cada um é a forma como significam – por meio de unidades significativas, no semiótico; na instância de uso, no semântico: “o semiótico (o signo) deve ser RECONHECIDO; o semântico (o discurso) deve ser COMPREENDIDO” (BENVENISTE, 2006, p. 66, ênfase do autor). Tais funcionamentos, de reconhecimento e de compreensão, se aplicam aos sistemas semiológicos não linguísticos nas análises apresentadas pelo autor no artigo de 1969.

Talvez agora seja um bom momento para nos colocarmos um primeiro conjunto de questionamentos: se o semântico é o universo da enunciação e todos os sistemas têm semântico, pode-se daí depreender que todos os sistemas significam na enunciação? no discurso? ou – já que enunciar é apropriar-se da língua, pondo-a em funcionamento – a significância enunciativa estaria restrita ao sistema linguístico? Ainda, em outras palavras: se um sistema é não-linguístico, isso resulta, necessariamente, que ele seja não-enunciativo? Nesse caso, como se caracterizaria o semântico para os sistemas não-linguísticos, portanto, não-enunciativos? Responder a tais questionamentos implica compreender de que maneira os sistemas concorrem para a produção de significados: se há uma interação entre sistemas para a produção de um significado global, discursivo; se cada sistema é

como uma alternativa que torna o significado da expressão mais evidente. A expressão “sistemas de signos”, no entanto, refere-se apenas aos sistemas cujas unidades são signos, o que não inclui a música e as artes visuais, por exemplo.

⁵ Ver Meschonnic (1997).

⁶ Na tradição saussureana-benvenisteana, a palavra empregada é “falante”, que se aplica aos indivíduos – que “têm língua”; propomos “falante/sinalizante” a fim de incluir pessoas que “têm línguas” não orais.

responsável por um tipo de significado como peças em um mosaico; se algo como um significado global seria um significado enunciativo ou se há algo em jogo que não está contido na enunciação. Retornaremos a esse ponto na próxima seção.

Embora cite diversos sistemas, no artigo mencionado, Benveniste analisará apenas a música e as artes visuais. Nessas análises, ocupa-se em descobrir se há uma unidade para esses sistemas, se essa unidade é um signo e qual é o funcionamento do dito sistema a fim de estabelecer se há ou não um semiótico e, a partir daí, que tipo de relação semiológica esse sistema estabeleceria com a língua. Da análise da música, conclui que “ela é semiótica em sua ordem própria [...] Mas nesse caso ela não tem nenhuma relação com a semiótica do signo linguístico” (BENVENISTE, 2006, p. 56), ainda na mesma página, ao tratar das unidades dos sistemas, retoma a música para diferenciá-la da língua: “Temos aqui um princípio discriminador: os sistemas fundados sobre unidades dividem-se entre sistemas com unidades significantes e sistemas com unidades não significantes. Na primeira categoria coloca-se a língua; na segunda, a música”. Ser dotado de “unidades significantes”, ou seja, de signos, é o que determina se um sistema possui semiótico ou não. Dessa forma, conclui Benveniste que apenas a língua é dotada de semiótico. O que é determinante aqui não é que haja unidades – a música tem unidades: o som, a gama etc. – mas que essas unidades tenham um significado compartilhado socialmente, como o semiótico da língua – “[...] tesouro depositado pela prática da fala em todos os indivíduos pertencentes à mesma comunidade” (SAUSSURE, 2004, p. 21). O significado das unidades dos sistemas artísticos, segundo Benveniste (2006), é atribuído pelo autor da obra e tem sentido estabelecido seja ao longo de seu trabalho seja em uma obra específica.

Justamente por ser “[...] o único sistema em que a significação se articula assim em duas dimensões,” isto é, porque comporta “[...] simultaneamente a significância dos signos e a significância da enunciação” é que à língua é possível “[...] sustentar propósitos significantes sobre a significância”, em outras palavras: “É nessa faculdade metalinguística que encontramos a origem da relação de interpretância pela qual a língua engloba os outros sistemas” (BENVENISTE, 2006, p. 66).

Vimos como a operação que separou metodologicamente língua e linguagem tornou possível não apenas o estabelecimento da ciência linguística no início do século XX, mas também estabeleceu a base sobre a qual, mais de meio século mais tarde, Benveniste procuraria desenvolver a semiologia apenas insinuada no CLG. O artigo *Semiologia da língua*, apesar de concentrar-se sobre o lugar da língua na ciência dos sistemas de significação, abre as portas para que se pensem os sistemas de significação que não são língua e suas relações com o sistema linguístico. Na esteira do artigo de

1968, *Estrutura da língua, estrutura da sociedade*, a língua é postulada como o sistema que interpreta todos os outros, a sociedade e a si própria. A partir daí, como diria o linguista sírio em outro artigo dessa época, “amplas perspectivas se abrem” (BENVENISTE, 2006, p. 90).

OS SISTEMAS DE SIGNIFICAÇÃO E O CORPO

A abertura proporcionada pelo artigo *Semiologia da língua* se torna mais evidente com a publicação das notas para as aulas que deram origem a esse texto. Em “Dernières leçons” (2012), observamos a reflexão benvenistean sobre significado em pleno funcionamento. Aqui fica mais explícita uma abertura à linguagem e a um viés antropológico em sua obra. Inspirada nessa abertura, em minha tese de doutorado (SEVERO, 2016a), desenvolvi estudos sobre uma enunciação particular em que a língua não detinha o protagonismo da significação. Os elementos (eu-tu/aqui/agora) da instância de discurso (ID) do que nomeei “enunciação do sagrado” se definem em sua relação com um momento específico de rituais de religiões afro-gaúchas (ORO, 2008): o transe de possessão por entidades da Umbanda e da Quimbanda.

Nessa enunciação, além da língua, o corpo significa de maneira determinante. A semantização, isto é, a expressão do sentido, não está restrita à língua. O sentido daquilo que se quer expressar, o intentado, não se realiza apenas linguisticamente:

Em virtude de um intentado, sobre o tecido significativo da instância de discurso, instaura-se a categoria da pessoa e, com ela, a intersubjetividade, por meio de uma semantização que não é exclusiva da língua. O enunciador se vale de sistemas semiológicos cuja materialidade é expressa pelo/no corpo, seja com a voz, com o olhar, com gestos e com formas ainda mais sutis e específicas de determinada enunciação — o balanço do corpo, sua vibração, por exemplo. (SEVERO 2016a, p. 68).

Aquele conjunto de perguntas apresentado na seção anterior tem aqui uma possibilidade de resposta: a enunciação, compreendida como a instância discursiva definida por elementos (eu-tu/aqui/agora) singulares, comporta modos de significar que não estão restritos ao sistema linguístico e que interagem trans-sistematicamente em função de um querer dizer, um intentado. No trabalho concluído, essa afirmação se aplica a uma enunciação particular, que se dá em um momento muito específico – a enunciação do sagrado⁷. Embora não seja prudente generalizar tal formulação para toda e qualquer enunciação, o fato de que ela se aplique a, ao menos, um tipo de enunciação mostra que

⁷ Trata-se do momento ritual em que o corpo da pessoa de religião comporta o corpo espiritual das entidades que vêm ao mundo nesse momento e lugar sacralizados.

ela é possível, isto é, que tem lugar. Cabe a nós, pesquisadoras da área, avaliarmos em que medida tal formulação se aplica ou não a outras enunciações que possamos investigar.

Ao estudar a enunciação do sagrado, pude verificar que o semiótico constitutivo do sistema linguístico-corporal de que se valem os sujeitos do sagrado é um semiótico compartilhado pelas pessoas iniciadas nas religiões em questão. Esse semiótico abrange signos linguísticos e do corpo, via afetividade (LE BRETON, 1998). A afetividade é um sistema de significação que atribui sentido às emanações do corpo no seio de uma determinada cultura: os processos de aquisição da língua e da afetividade (corpo) se dão na vivência dentro da cultura de pertencimento. A partir daí, outra questão se propõe: haveria um lugar – e, em caso afirmativo, qual seria ele – para o corpo nos estudos enunciativos baseados em Benveniste?

Um dos pontos centrais da teoria da enunciação depreendida dos textos benvenistianos é a inter/subjetividade: o efeito causado pelo fato de o falante apropriar-se da língua e enunciar-se “eu”, nela e por ela, em direção a um tu. A quase ausência da palavra “corpo” nos textos que compõem os dois volumes dos *Problemas de Linguística Geral* (PLG) indica o lugar a que os corpos de “eu” e “tu” são relegados. A palavra “corpo” aparece nos textos dos PLGs com mais frequência com o significado de coleção ou de compilação, como na expressão “corpo de definições”, presente em diversos textos (BENVENISTE, 2005, p. 14, p. 37, p.192, p. 319; BENVENISTE, 2006, p. 16, p. 22, dentre outras) ou “corpo de emissões sonoras” (BENVENISTE, 2005, p. 17). Há ocorrências em que “corpo” significa a parte central de algo, como em “corpo do ofício” (BENVENISTE, 2006, p. 275, p. 276 – essa última, no plural). Há, ainda, o emprego de “corpo” com o significado de prover de concretude, como em “é o termo que dá corpo, em latim, à noção de ‘cidade’” (BENVENISTE, 2006, p. 279) ou, de forma um pouco surpreendente, justamente o contrário, como em “Esta, corpo abstrato, Estado, fonte e centro da autoridade, existe por si mesma” (BENVENISTE, 2006, p. 285). Registram-se também empregos de adjetivos derivados de “corpo”, como “corporal” (BENVENISTE, 2005, p. 29, p. 30, p. 335 e p. 369), “incorporante” (BENVENISTE, 2005, p. 55) e “incorporado” (BENVENISTE, 2005, p. 55) além de variações desses.

No entanto, empregos da palavra “corpo” com o sentido de “corpo humano”, que são os que nos interessam aqui, ocorrem poucas vezes: apenas nos textos “Os níveis de análise linguística”, “Vista d’olhos sobre o desenvolvimento da linguística”, “Problemas semânticos da reconstrução” e “A noção de ritmo na sua expressão linguística”. Além da própria palavra “corpo”, algumas das ocorrências do adjetivo “corporal” referem-se a corpo humano: é o corpo do *Homo* que ascende na série animal em “Vista d’olhos sobre o desenvolvimento da linguística”, o corpo em relação ao *self*

em “Problemas semânticos da reconstrução” ou o corpo que se movimenta do artigo “A noção de ritmo na sua expressão linguística”.

Esse último texto – justamente o que apresenta mais ocorrências de “corpo” no sentido que nos interessa –, serve de base para que Henri Meschonnic derive toda uma teoria que ressalta o caráter antropológico do pensamento benvenisteano justamente a partir da noção de ritmo relacionada a corpo⁸, no entanto, para o próprio Benveniste, pensar o corpo não significa pensar o sujeito⁹. O sujeito benvenisteano é um sujeito de linguagem, cujo estatuto se torna aparente como sujeito de língua: “é na linguagem e pela linguagem que o homem se constitui como sujeito. [...] É “ego” que diz ego. Encontramos aí o fundamento da “subjetividade” que se determina pelo status linguístico da pessoa.” (BENVENISTE, 2005, p. 286). O corpo no artigo sobre a noção de ritmo é mencionado para esclarecer a etimologia da palavra *ritmo* e desfazer os equívocos sobre ela, não para pensar o locutor tampouco o sujeito da linguagem.

O corpo aparece no pensamento benvenisteano já na língua – é o que vemos, por exemplo, em um estudo que o linguista francês Jean-Claude Coquet (1997) desenvolve sobre o discurso da paixão em Benveniste, a partir de uma análise de quatro textos: *Eufemismos antigos e modernos* (1949), *O sistema sublógico das preposições em latim* (1949), *A blasfemia e a eufemia* (1966/1969) e *Para uma semântica da preposição alemã vor* (1972). Embora a palavra “corpo” seja rara nos textos dos PLGs, o corpo surge, ao menos nos textos analisados, como o lugar das sensações, dos sentidos e dos sentimentos que movem o humano e, portanto, seu enunciar(-se). Em suas notas para o artigo “Blasfemia e eufemia” (ONO, 2012), Benveniste emprega palavras do campo semântico das emoções revelando o corpo que mobiliza a enunciação.

Por outro lado, é possível observar que, para Benveniste, o corpo também expressa o que não passa pela língua: “A forma linguística é, pois, não apenas a condição de transmissibilidade, mas primeiro a condição de realização do pensamento. [...] Fora isso, não há senão **obscura volição, pensamento que se descarrega em gestos, mímica.**” (BENVENISTE, 2005, p. 69, grifos meus). O corpo aqui é aquilo que não passa “pelos moldes” da língua, está em contraste com o pensamento, mas não em oposição a ele, pois o pensamento pode, via corpo, ser descarregado – caberia

⁸ Para um estudo aprofundado da noção de ritmo relacionada a corpo desenvolvido a partir desse artigo de Benveniste, ver Meschonnic (2009).

⁹ Está por ser feito um estudo que relacione a noção de locutor à corporeidade; pistas para tal estudo certamente há nos textos de Coquet (1997) e Ono (2012) aqui referidos. Me ocupo do lugar do corpo em Benveniste, principalmente em seus textos ligados ao sagrado, tanto na minha tese de doutorado (SEVERO, 2016a) quanto em artigos derivados dela (SEVERO, 2015; 2016b), sem, no entanto, abarcar a noção de locutor.

perguntarmo-nos: “pensamento” aqui é um avatar para significação, isto é, uma das formas como ela se ‘manifesta’?

Percebemos aí um eco do pensamento atribuído a Saussure, especificamente em um trecho do *Curso de Linguística Geral* (CLG) em que se afirma que o pensamento, antes de passar pela língua, é apenas uma “massa amorfa e indistinta”, “uma nebulosa” (SAUSSURE, 2004, p. 130). Obscura volição, massa amorfa, nebulosa saussureana: aquilo que não foi recortado pelo sistema linguístico. Para o Benveniste de “Categorias do pensamento, categorias da língua”, o pensamento existe uma vez informado pela língua. O que há entre pensamento e obscura volição é língua, assim como, no CLG, o que há entre a “massa amorfa” e os sons que tornam possível expressar as ideias é língua. Em *Semiologia da língua*, essa visão é alargada com a possibilidade de significação dos sistemas não linguísticos: tem-se o posicionamento da **linguagem** no lugar de língua, relegando essa ao lugar de uma possibilidade dentre outras e tornando possível outros avatares para significação: música, artes visuais etc.

Vê-se que, em Benveniste, o corpo significa na língua: é o que move o falante/sinalizante a enunciar(-se), mas também significa fora da língua: em gestos, mímicas. Se o corpo emerge na língua ou permanece fora dela, é importante refletirmos sobre a relação do corpo com a linguagem e com outros sistemas semiológicos para pensarmos a maneira como o corpo significa. Partimos do princípio de que há uma relação do corpo com a linguagem, isto é, o corpo significa. Se, como vimos, o corpo significa **na** língua, isso só pode se dar via relação de interpretância – a capacidade da língua de interpretar todos os outros sistemas, a sociedade e a si própria – logo, o corpo é um sistema ou, ao menos, **funciona como** um sistema que pode ser interpretado pela língua, que, por sua vez, materializa os significados produzidos no corpo.

Quando o sistema de significação que manifesta os significados do corpo é a língua, o corpo significa na enunciação. O que acontece, entretanto, quando não é a língua o sistema em jogo? Cabe-nos ainda aprofundar a investigação sobre como o corpo significa na enunciação – a significação do/no/pelo corpo se dá via que sistemas de significação? No trabalho concluído em 2016, exploramos a afetividade (LE BRETON, 1998) como um sistema por meio do qual o corpo significa. Essa significação é cultural: embora não haja um semiótico, uma “gramática do corpo”, há uma cultura corporal, a cultura afetiva compartilhada. A fim de sondar os limites da formulação já proposta sobre a significação trans-sistemática na enunciação, propomos agora uma investigação que partirá de um outro tipo de sistema de significação: a poesia.

POESIA: UM SISTEMA DE SIGNIFICAÇÃO

Poesia, linguagem poética ou literária ou, ainda, linguagem artística: expressões empregadas por Benveniste tanto no PLG II (BENVENISTE, 2006, p. 37, por exemplo) quanto em suas notas sobre Baudelaire (BENVENISTE, 2011) para se referir a um sistema de significação que é ponto de convergência entre sistema linguístico e sistema não-linguístico: a poesia toma emprestado o semiótico da língua, contudo, na linguagem poética, a relação já não se estabelece entre significante e significado, mas entre evocante e evocado¹⁰. O semiótico da poesia é o semiótico do poema, da/do poeta. Nas notas sobre Baudelaire, Benveniste fala frequentemente na “língua de Baudelaire”: não se trata mais do francês, mas de uma língua única criada na enunciação poética desse poeta. É o que revela a redundância da expressão “fazer poético”: *poiesis* (ποίησις) é criação de algo que não existia. A poesia cria enquanto se produz: além da significação efêmera do semântico, da língua-discurso, a poesia cria a significação de sua língua-sistema, seu próprio semiótico, ainda que, para tanto, necessite apoiar-se sobre o semiótico linguístico. Essa é uma das relações que Benveniste aborda em *Semiologia da língua* ao examinar os sistemas de significação não linguísticos: não se trata aqui da interpretância, mas da relação de engendramento, que “[...] vale entre dois sistemas distintos e contemporâneos, mas de mesma natureza, sendo que o segundo é construído a partir do primeiro e preenche uma função específica” (BENVENISTE, 2006, p. 61) – ao tomar emprestado o semiótico da língua, a linguagem poética é engendrada por ela. A poesia cria e se cria no mesmo gesto.

Esse aspecto da criação de uma nova língua via poesia é frequentemente citado entre poetas das mais diferentes escolas e origens. Analisaremos aqui os comentários da poeta afro-americana Audre Lorde, para quem essa criação está intimamente ligada ao corpo, a fim de explorar as relações da poesia com a linguagem – corpo e língua – na produção de sentido. A partir dessas observações, procuraremos estabelecer a poesia como um sistema de significação que: não é a língua, embora dependa dela; parte do corpo; privilegia “sentimento” e relativiza “pensamento”. Investigar a linguagem poética como espaço de transição entre o não-verbal – corpo / sentimento – e o verbal – língua / pensamento – deve nos permitir delinear de forma mais refinada os contornos que separam / unem esses modos de significar e as relações, aparentemente dicotômicas, entre corpo e língua ou sentimento e pensamento. Se não estamos inteiramente no espaço do corpo, tampouco estamos inteiramente no espaço da língua – trata-se, antes, de um contínuo em que a produção de significado

¹⁰ Ver Vier (2016) para um estudo aprofundado sobre as noções de evocação esboçadas por Benveniste nas notas sobre a poesia de Baudelaire.

se dá entre os elementos de cada um desses pares: não no corpo ou na língua, mas situando-se entre corpo e língua, por exemplo.

Poesia: corpo e linguagem em Audre Lorde

Em 1979, Adrienne Rich entrevista Audre Lorde. Desse diálogo entre poetas, uma discussão sobre o fazer poético se dá em termos particulares. O texto resultante da entrevista e outros dois citados nela – *A poesia não é um luxo* (1977) e *Usos do erótico: o erótico como poder* (1978) – constituem o *corpus* com o qual trabalharei nesta análise¹¹. Tal recorte se baseia em uma junção proposta pela própria Audre Lorde: “[esses textos] são claramente progressões na exploração de algo relacionado ao primeiro texto em prosa que escrevi¹². Um fio condutor na minha vida é a batalha para preservar minhas percepções – prazerosas ou desagradáveis, dolorosas ou o que for...” (LORDE, 1979/2019, p. 101).

Na entrevista mencionada, Lorde conta a Rich que os poemas foram, durante muito tempo, sua forma de responder quando era questionada:

Audre: [...] eu recitava um poema, e em alguma parte daquele poema estaria o sentimento, a informação essencial.

Adrienne: Como se o poema traduzisse algo que você já sabia existir numa forma pré-verbal. E, então, o poema se tornou a sua linguagem?

Audre: Sim. [...]
(LORDE, 1979/2019, p. 102).

A ideia de que a poesia / o poema constitua a linguagem que torna possível expressar algo que não está organizado verbalmente aparece repetidamente nos textos desse *corpus*. Há, visivelmente, uma contraposição entre o que se sente e não está verbalizado – que a poeta resume aqui por “sentimentos” – e o que se expressa de forma linguística. “Sentimentos” constituem a “informação essencial”: estamos aqui no terreno do *intenté* Benvenisteano – o intentado, aquilo que se quer significar – algo a que Rich se refere como “pré-verbal” – e que precisa ser traduzido. Para Lorde, a língua-sistema não oferece a possibilidade para essa tradução, uma nova língua precisa ser criada: “onde não existe ainda essa linguagem [língua], é a poesia que ajuda a moldá-la.” (LORDE,

¹¹ Há, nos textos selecionados, um aspecto importante da obra dessa poeta que será, neste trabalho, deliberadamente evitado: a questão metafísica da origem da poesia no corpo da poeta negra que, segundo ela, existe em todos nós e que é silenciada por um pensamento capitalista, masculino, branco, europeu que valoriza o pensar e desvaloriza o sentir. Não abordar tal aspecto é uma opção metodológica, mas também respeitosa: não seria possível, no espaço e no contexto teórico em que este trabalho se produz, dar conta de discutir esse pensamento com a profundidade necessária.

¹² Trata-se do texto *La llorona*, publicado na revista *Venture* sob o pseudônimo Rey Domini (LORDE, 2019). Infelizmente, não foi possível acessar esse texto.

1977/2019, p. 47). O idioma em que a entrevista foi concedida, o inglês, dispõe de apenas uma palavra, “*language*”, para designar os conceitos de língua e linguagem. Por não se tratar de uma obra da área da linguística, é provável que a palavra “*linguagem*”, escolhida pela tradutora, não tenha valor de termo, mas constitua antes o emprego comum e indiferenciado de linguagem e língua como sinônimos.

A poesia é uma língua criada na mesma medida em que cria: o poema inventa sua própria língua ao dar nome àquilo que sequer tem forma: “[...] é através da poesia que damos nome àquelas ideias que – antes do poema – não têm nome nem forma, que estão pra nascer, mas já são sentidas.” (LORDE, 1977/2019, p. 45). “Sentir” é a relação da poeta com esse significado – “ideias” – sem forma: é o corpo como origem de uma significação não-linguística: a “massa amorfa” do CLG, a “obscura volição”, de Benveniste. Se, tanto no CLG quanto no pensamento benvenisteano, tínhamos a língua entre o corpo e o pensamento – enunciação, em Benveniste, sons, no CLG –, em Lorde, é a poesia que **traduz**, como indica Rich, que nomeia o que é sentido e não tem forma em algo que “pode ser pensado” – o poema: “É da poesia que nos valem para nomear o que ainda não tem nome, e que só então pode ser pensado.” (LORDE, 1977/2019, p. 47). A imagem da poesia como tradutora adquire um sentido especial quando observada à luz da seguinte passagem de *A forma e o sentido na linguagem* (BENVENISTE, 2006, p. 233): “Pode-se transpor o semantismo de uma língua para o de outra, ‘salva veritate’; é a possibilidade da tradução; mas não se pode transpor o semiótico de uma língua para o de outra; é a impossibilidade da tradução”. Na passagem citada, Benveniste se refere a língua enquanto idioma, pode-se, no entanto, substituir “língua” por “sistema de significação”: pode-se transpor o semantismo – “a ideia”, como o autor se refere ao sentido semântico no artigo citado – de um sistema de significação para outro, mas não se pode transpor o semiótico – as unidades do sistema – de um sistema a outro. Nessa perspectiva, o que o poema traduz ao nomear é o sentido que nasce no corpo, não os humores, as emoções ou os sentimentos – possíveis unidades do sistema do corpo¹³ – em si.

Ao inserir o elemento “poesia” entre corpo (“o que não tem nome nem forma”) e expressão da ideia (o que “pode ser pensado”), traça-se aí um limite, não apenas de separação, mas também de junção, pois se trata de um estágio em um percurso transformativo. A poesia é o que permite aos

¹³ Definir unidades para o corpo enquanto sistema é um corte um tanto impreciso, principalmente, se considerarmos que a realidade do corpo como sistema não está devidamente estabelecida. Ainda que, neste artigo, tenha se concluído que o corpo é um sistema, porque só assim a língua poderia interpretá-lo, descrever esse sistema é um trabalho que está por ser feito. Provisoriamente, me valho aqui das categorias propostas por Le Breton para pensar a afetividade, a que o antropólogo chama de traços: “humor”, “emoção” e “sentimento” (LE BRETON, 1998, p. 93, tradução minha).

sentidos do corpo emergir como poema para que sejam compartilhados. Desloca-se aí um significado individual, íntimo, do universo do sentir em direção à produção de um semiótico que torne possível o compartilhar: “Podemos nos condicionar a respeitar nossos sentimentos e transpô-los em linguagem [língua-poema] para que sejam compartilhados.” (LORDE, 1977/2019, p. 47). Esse “compartilhar” é o que caracteriza o semiótico da língua benvenisteano e a língua saussureana: para Benveniste, “[...] a língua é produzida e recebida nos mesmos valores de referência por todos os membros de uma comunidade” (BENVENISTE, 2006, p. 63), para Saussure, repetiremos a citação, ela é o “[...] tesouro depositado pela prática da fala em todos os indivíduos pertencentes à mesma comunidade” (SAUSSURE, 2004, p. 21). Trata-se, em ambos casos, de uma manifestação da linguagem que torna possível a “comunicação intersubjetiva” (BENVENISTE, 2006, p. 63), o compartilhar significados entre “eu” e “tu”.

Vimos que o corpo significa na língua e na poesia. Nas análises dessas significações, recorri ao sistema afetivo para compreender de que maneira aquilo que o corpo sente se traduz em pensamento ou poema. Quando recorremos ao sistema afetivo, recorremos à cultura de pertencimento, pois é culturalmente que a afetividade, assim como a língua, produz sentido (LE BRETON, 1998). Ao investigar a enunciação do sagrado, percebi que a ela eu não teria acesso, justamente por não pertencer à cultura em que ela tem lugar. A experiência não linguística que dá origem a essa enunciação só pode ser compartilhada entre aqueles que pertencem a essa cultura; aos de fora, o único acesso possível se dá via testemunha de um auctor (AGAMBEN, 2008). O conceito de auctor, desenvolvido por Agamben para se referir às testemunhas da shoá, recobre o de *testis*, a terceira pessoa em um acontecimento, e o de *superstes*, aquele que (sobre)vive o acontecimento, desde que eles decidam dar testemunho. O auctor é aquele que se propõe a atravessar as barreiras da cultura e traduzir para os **de fora** algo que é **de dentro** dela.

A língua, via relação de interpretância, torna possível essa tradução. O poema, ao criar uma nova língua para si, toma de empréstimo o que há de compartilhável – o semiótico linguístico – e traz **para fora** aquilo que está **dentro** do corpo da poeta e que só assim pode ser expresso. O poema, materialização da linguagem poética, é a testemunha que permite que o que não tinha nome nem forma possa ser não apenas pensado, mas dito, colocado no mundo e compartilhado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Certamente, ao retomar a Semiologia no ponto em que Saussure a deixou para levá-la adiante, Benveniste não poderia prever que questões como os sentidos do corpo poderiam ser estudadas a

partir da abertura que seu gesto operava. Considerar o corpo um sistema de significação em si próprio e investigar as maneiras como ele significa são tarefas que certamente não constavam dentre aquelas listadas no CLG para os linguistas. No entanto, as bases que esses dois linguistas estabeleceram para a linguística e para a semiologia nos permitiram criar sobre elas arcabouços teóricos que, amparados nas ciências vizinhas – como diria o Saussure do CLG –, estimulam reflexões e admitem conclusões sobre como significam os sistemas de significação não-linguísticos, dentre eles, o corpo.

Os sentidos do corpo têm origem naquilo que, por um lado, há de mais singular e íntimo e, por outro, é compartilhado socialmente. O que o corpo sente é construído dentro da cultura de pertencimento (LE BRETON, 1998), mas é também único de um ser que sente. Aprender o corpo e seus significados como objeto de análise não tem sido tarefa fácil: o corpo escorrega quando se tenta agarrá-lo. Ainda que não seja fácil falar sobre o corpo, mais difícil é deixar o corpo falar. Um dos caminhos encontrados foi compreender os sentidos do corpo via sistema de afetividade em sua relação com a língua e explorar essa relação, que Benveniste nomeou “de interpretância”. Neste artigo, procurei trazer um novo olhar para a maneira como o corpo significa, inspirada em observações da poeta Audre Lorde sobre como o poema traz à tona os significados do corpo. Por questões de espaço e de contexto acadêmico, deliberadamente evitei abordar o aspecto metafísico explorado pela autora quando fala sobre a origem da palavra poética no corpo negro da poeta que habita todos nós. Provisoriamente, opto por manter as reflexões em um âmbito sutilmente mais restrito e apontar para as relações semiológicas implicadas na significação do corpo: de interpretância e de engendramento. Assinalo como o papel de testemunha desempenhado pelo poema traduz os sentidos do corpo em uma língua que cria e se cria ao mesmo tempo.

Entregar-se a uma análise ainda mais distante daquilo que uma linguística canônica poderia prever talvez seja o próximo passo nessa busca pelos sentidos do corpo. Buscar ferramentas de percepção na metafísica do corpo da poeta negra proposta por Audre Lorde nos textos cujos excertos analisei talvez seja revelador desse corpo que não se deixa apreender por ferramentas linguística ou até mesmo semiológicas.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**. São Paulo: Boitempo, 2008.

BENVENISTE, Émile. **Dernières Leçons**. Paris: Seuil/ Gallimard, 2012.

_____. **Baudelaire**. Limoges: Lambert-Lucas, 2011.

_____. **Problemas de Lingüística Geral II**. Campinas: Pontes, 2006.

_____. **Problemas de Lingüística Geral I**. Campinas: Pontes, 2005.

COQUET, Jean-Claude. “Benveniste et le discours de la passion” in NORMAND, C., ARRIVÉ, M. **Benveniste vingt ans après**. Número especial da revista LINX. Nanterre, Université Paris X. p. 295-306, 1997.

FLORES, Valdir. **Saussure e Benveniste no Brasil**: quatro aulas na École Normale Supérieure. São Paulo: Parábola, 2017.

LE BRETON, Davi. **Les passions ordinaires**: Anthropologie des émotions. Paris: Armand Colin, 1998.

LORDE, Audre. “Adrienne Rich e Audre Lorde: uma entrevista” (1979) in _____. **Irmã outsider**. São Paulo: Autêntica, 2019. Tradução: Stéphanie Borges.

_____. “Usos do erótico: o erótico como poder” (1978) in _____. **Irmã outsider**. São Paulo: Autêntica, 2019. Tradução: Stéphanie Borges.

_____. “A poesia não é um luxo” (1977) in _____. **Irmã outsider**. São Paulo: Autêntica, 2019. Tradução: Stéphanie Borges.

MESCHONNIC, Henri. **Critique Du rythme** - Anthropologie historique du langage. Lagrasse: Verdier, 2009

_____. “Benveniste: sémantique sans sémiotique”. In NORMAND, C. ARRIVÉ, M. **Benveniste vingt ans après**. Número especial da revista LINX. Nanterre, Université Paris X, p. 307-325, 1997.

ONO, Aya. Le nom c’est l’être: Les notes préparatoires d’Émile Benveniste à l’article « La blasphémie et l’euphémie ». **Genesis: Le geste linguistique**, Paris, n. 35, p. 77-84, 05 dez. 2012. Semestral.

ORO, Ari Pedro. As religiões afro-gaúchas. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; SANTOS, José Antônio dos; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha (Orgs.). **RS Negro**: Cartografias sobre a produção do conhecimento. Porto Alegre: Edipucrs, 2008. p. 123-133.

SAUSSURE, F. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2004.

_____. **Escritos de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2002.

SEVERO, Renata Trindade. Língua e corpo: enunciação e afetividade. In: 4º Simpósio Nacional Discurso, Identidade e Sociedade 2º Simpósio Internacional Discurso, Identidade e Sociedade, 2015, Fortaleza. **Anais [...]**. Fortaleza: Uece/ufc/unilab/fa7, 2015. v. 1, p. 420-432. Disponível em:

<https://eventos.uece.br/siseventos/processaEvento/evento/exibeDocumentosEvento.jsf?id=163&texto=sidis2015>. Acesso em: 17 jul. 2020.

_____. **Semiologia da linguagem:** a enunciação do sagrado e o corpo afrorreligioso. 2016. 156 f. Tese (Doutorado) - Curso de Estudos da Linguagem, Instituto de Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016a. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/143595>. Acesso em: 17 jul. 2020.

SEVERO, Renata Trindade. “A enunciação além da língua: o sistema afetivo”. In: SILVA, Silvana; CAVALHEIROS, Juciane (org.). **Atualidade dos estudos enunciativos**. Curitiba: Prismas, 2016b.

SILVA, Silvana. **O homem na língua: uma visão antropológica da enunciação para o ensino de escrita**. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) – Instituto de Letras - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/90168>. Acesso em 06/07/2020.

SILVA, Charlies Uilian de Campos da. **Da reflexão sobre os pronomes à proposição semiológica da interpretância da língua:** os signos vazios como elo teórico no pensamento de Émile Benveniste. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) – Instituto de Letras - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.

VIER, Sabrina. **Quando a linguística encontra a linguagem: da escrita de Benveniste presente no Dossiê Baudelaire ao estudo semiológico de uma obra literária**. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) – Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada – Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, São Leopoldo, 2016.

A OUTRA FACE DA MEDUSA OU QUANDO “O CORPO ESTOURA NO AR”: UMA LEITURA DE *O MEU AMANTE DE DOMINGO*, DE ALEXANDRA LUCAS COELHO

Jorge Vicente Valentim

Doutor em Letras Vernáculas (Literatura Portuguesa) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Professor Associado do Departamento de Letras e do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Literatura, Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), SP, Brasil.

RESUMO: Pretende-se, nesse ensaio, abordar alguns aspectos da escritura feminina, a partir dos postulados de Hélène Cixous, e suas reverberações na ficção portuguesa contemporânea, tendo como suporte o romance *O meu amante de domingo* (2014), de Alexandra Lucas Coelho. Com uma proposta rasurante no tocante à representação do corpo feminino de uma protagonista madura, a obra em questão realiza um recorte marcadamente ácido e irônico da vida privada portuguesa, num feixe centrípeta do corpo social ao corpo da personagem e, por fim, ao corpo do próprio texto.

PALAVRAS-CHAVE: Escritura feminina. Corpo feminino. Ficção portuguesa contemporânea. Alexandra Lucas Coelho.

ABSTRACT: In this essay, we intend to address some aspects of female writing, based on the postulates of Hélène Cixous, and their reverberations in contemporary Portuguese fiction, supported by the novel *O meu amante de domingo* (2014), by Alexandra Lucas Coelho. With a striking proposal regarding the representation of the female body of a mature protagonist, the work in question makes a markedly acidic and ironic cut of Portuguese private life, in a centripetal beam from the social body to the character's body and, finally, to the body of the character text itself.

KEYWORDS: Female writing. Female body. Contemporary Portuguese fiction. Alexandra Lucas Coelho.

Esse texto é para Vivian Leme Furlan, que me fez olhar um outro horizonte, sem deixar que eu me perdesse, mas que nele pudesse também me encontrar.

Escrevo isto como mulher para as mulheres. Quando digo “a mulher”, falo da mulher em sua luta inevitável com o homem clássico; e de uma mulher-sujeito universal, que deve levar as mulheres até sua(s) consciência(s) e sua história. (Hélène Cixous. *O riso da Medusa*, 1975)

Tudo começaria com uma narradora que decide escrever depois de se apaixonar por um impostor. Eu não revelaria o que pusera fim abrupto à relação. Importante era a fúria, a luta armada, a pulsão de vida contra os filhos da puta. (Alexandra Lucas Coelho. *O meu amante de domingo*, 2014)

No seu conhecido ensaio-manifesto *O riso da Medusa* (1975), a ensaísta francesa Hélène Cixous marca definitivamente o seu nome nos estudos feministas, ao defender a presença de uma escritura feminina como instrumento de uma resistência rasurante ao domínio masculinista e patriarcal. Com uma proposta contundente ao pensar os caminhos da cultura e da arte, seu texto vai na contramão de uma história que sempre procurou contemplar

unicamente a perspectiva e o viés masculinos, relegando as mulheres a um papel de subalternidade, subserviência e sufocamento de sua voz.

A forma incisiva com que conclama o protagonismo feminino nesse cenário de lutas e embates, como é o caso específico da década de 1970¹, tanto na esfera político-social, quanto na acadêmica, demonstra a sua atitude de recusa a uma normatividade que, já naquele momento, considerava inadequada e caduca. A prerrogativa incontornável de a mulher escrever para e sobre si, a ponto de trazer outras mulheres para o universo da escrita, reforça a necessidade e a emergência do exercício criador e artístico para extirpar a alienação imposta aos agentes femininos, bem como os sentimentos de desconstrução do obscurantismo e do autodesprezo, perpetrados pelo “punho parental-conjugal-falocêntrico” (CIXOUS, 2017, p. 130).

Sem deixar de lado questões cruciais, tais como a ruptura de uma continuidade do pensamento conservador que insiste em “confundir o biológico e o cultural” (CIXOUS, 2017, p. 129) e a violência instituída não apenas sobre as mulheres, mas também sobre os cidadãos do continente africano, a ensaísta francesa não abre mão de sustentar a emergência de uma *écriture féminine*, enquanto “escrita subversiva como fator libertário que possibilite transformações de ordem sócio-culturais” (DEPLAGNE, 2017, p. 158). Para tanto, o gesto de descensurar o corpo feminino numa visível rasura do código falocêntrico da história, em que a sua sexualidade constitui um elemento chave para a efetiva libertação do seu fôlego e de sua fala (CIXOUS, 2017, p. 135-136) torna-se o ponto de partida para uma escritura feminina de fôlego, capaz de deixar as suas marcas nas mais diversas esferas da vida pública e cultural. Não à toa, a afirmação de Hélène Cixous é categórica: “Escreve-te: *é preciso que teu corpo se faça entender*” (CIXOUS, 2017, p. 136; grifos meus).

Por isso, a ideia de descentralizar o discurso masculinista, que impõe sobre o corpo feminino atributos que não correspondem à sua efetividade física, incide sobre o desenraizamento da fetichização mutiladora a partir de uma compreensão outra do mito da Medusa. Ao contrário daquela versão tradicional e “reprodutora dos velhos esquemas, ancorados no dogma da castração” (CIXOUS, 2017, p. 143), onde se persiste na sua

¹ Sobre as lutas e as conquistas dos movimentos feministas na década de 1970, tais como as reverberações das principais pensadoras da Segunda Onda Feminista, a vitória no direito ao voto em alguns países europeus (nomeadamente a Suíça), o desencadear de ideias sobre *écriture féminine* de Luce Irigaray e Julia Kristeva, dentre outras, consultar os ensaios inclusos no 5º volume da *História das Mulheres*, sob a direção de Françoise Thébaud (1995).

fatalidade e na necessária decapitação por um semideus (Perseu), a Medusa de Cixous não tem os cabelos representados por serpentes, seus olhos não petrificam e suas feições não reiteram uma entidade-monstro. Ao contrário, a compreensão da multiplicidade e heterogeneidade do universo feminino passa necessariamente por uma confrontação direta desses modelos, como forma de desconstrução de valores condicionados: “Basta olharmos a Medusa de frente: e ela não é mortal. Ela é bela e ri” (CIXOUS, 2017, p. 143).

A Medusa que encanta e seduz, não no seu sentido negativo e castrador, mas no de desconstrução de discursos repressivos, consiste exatamente nesse exercício libertador de uma escritura desafiadora de códigos e faz com que a mulher “*escreva pelo seu corpo*, que invente a língua inexpugnável que rompe as clausuras, classes e retóricas, receitas e códigos” (CIXOUS, 2017, p. 144; grifos meus). Ou seja, a demanda da escritura feminina vincula-se a uma requisição da liberdade do seu próprio corpo, um não está desligado do outro: “*Em corpo: mais que o homem, convidado às conquistas sociais, à sublimação, as mulheres são o corpo. Quanto mais corpo, então, mais escritura*” (CIXOUS, 2017, p. 145).

Não me parece, no entanto, que tal ligação seja obrigatoriamente realizada na ordem exclusiva de uma expressão intimista, antes, importa a interação desse micro-corpo unitário em trânsito livre junto com outros nas mesmas condições, para a composição de um macro-corpo social. Não à toa, Hélène Cixous defende as particularidades individuais de “cada corpo [que] distribui de modo singular, sem modelo, sem norma, a totalidade não acabada e mutante dos seus desejos” (CIXOUS, 2017, p. 152). Somente com a tomada de atitude radical em recusar e desfeticizar a anatomia política masculinista, onde o “sistema falocêntrico” (CIXOUS, 2017, p. 140) dita as normas, cada um desses corpos femininos, a seu modo, pode reiterar a presença revolucionária da participação ativa das mulheres a partir de tessituras escritas nas mais diversas esferas do saber.

Nesse sentido, a lição deixada pela ensaísta francesa irá encontrar ecos futuros, tanto na dimensão da escritura de uma nova história, onde os corpos femininos ressurgem como “sujeitos que rompem os automatismos, os corredores da orla que não são subjugados por nenhuma autoridade” (CIXOUS, 2017, p. 140), quanto no tocante à crítica feminista e suas implicações sobre a presença do corpo na produção de mulheres escritoras, dando visibilidade ao “transbordar de suas espumas”, num nítido gesto de divergência e impugnação sobre “a língua dos homens e sua gramática” (CIXOUS, 2017, p. 146).

Tanto assim acontece que, anos mais tarde, em 1979, Catherine Clément parece ir ao encontro dessa emergência do redimensionamento da produção intelectual, quando propõe uma outra história da ópera, agora, sob a ótica daquelas que sempre foram apagadas das principais cenas e subjugadas a finais marcados ora pelo castigo e pelo desencontro trágico, ora pelo desencanto, engano e morte. Com *L'Opéra ou la défaite des femmes (A ópera ou a derrota das mulheres, [1979]1993)*, Clément revigora a presença das personagens femininas e sua importância nos contextos das tramas, além de apontar para o espelhamento das peças musicais com os cenários políticos de suas origens, enquanto “sombras de uma sociedade” (CLÉMENT, 1993, p. 9).

Se a ópera, enquanto espetáculo encenado, tem o seu sucesso (bem como o seu infortúnio) marcado pelo elenco de divas que interpretaram os mais diversos papéis ao longo da história, como deixar que as suas intérpretes, as suas criaturas e as suas tramas sejam integralmente contadas pela versão castradora da pena masculina? Segundo Catherine Clément, as mulheres constituem muito mais que um simples enfeite ou um ornamento indispensável à cena operística, na medida em que “elas cantam. Mais do que isso, elas ocupam a cena: sem cantora, não há ópera. Mas o papel de enfeite, de objeto decorativo não é o principal papel; e as mulheres no palco da ópera cantam invariavelmente a sua derrota” (CLÉMENT, 1993, p. 12).

O que poderia parecer uma assunção de subserviência e subalternidade femininas, ao sublinhar a reiterada desgraça das heroínas nas produções operísticas, na verdade, constitui a sua revolta e a sua vitória sobre a discursividade falocêntrica. Ou seja, Catherine Clément aposta num outro sorriso da Medusa, ao encarar e rever a história cultural e musical desses papéis relegados ao sofrimento, a partir de suas próprias construções musicais, sem perder de vista a potencialidade revolucionária que uma outra concepção, agora, sob o signo de um olhar descentralizador e desfetichizador, pode produzir:

O canto das mortas e das cantoras alimenta as formas de uma criação que desdobra ao infinito a longa história de suas paixões. Esse é o começo do percurso de onde é preciso, finalmente, sair. [...] Assim canta a voz que se eleva em agonia, perdida, e mesmo assim mais poderosa e perturbadora do que nunca, nestes tempos em que as ilusões – todas – nos revelam suas faces tristes (CLÉMENT, 1993, p. 20).

Se na história, a escritura feminina ganha espaços cada vez mais relevantes, não menos no campo da produção crítica. Basta lembrar, por exemplo, de Elaine Showalter (2002)

e o seu conhecido ensaio de 1981, “A crítica feminista no deserto”. Ainda que a ensaísta estadunidense reconheça as flutuações e os questionamentos do conceito de escritura feminina (*écriture féminine*), ela não se esquivava em reiterar a sua incontornável credibilidade, na medida em que fornece “um modo de falar sobre a escrita das mulheres que reafirma o valor do feminino e identifica o projecto teórico da crítica feminista como a análise da diferença” (SHOWALTER, 2002, p. 47).

Talvez, por isso, o seu conceito de “ginocrítica” (SHOWALTER, 2002, p. 45) consolida-se como uma possibilidade a mais dentro do repertório analítico de linhas investigativas feministas. Não à toa, as suas interrogações surgem ao lado de abordagens de caminhos da crítica, quando esses incorporam os vieses biológico (ou orgânico), linguístico (e textual), psicanalítico e cultural.

No mesmo ano (1981), Ann Rosalind Jones retoma essa discussão, ao acrescentar à questão da livre relação da mulher com o seu próprio corpo, e como essa se instaura no exercício de criação literária, outras de ordem social, onde os contextos precisam ser repensados e profundamente questionados. Segundo ela, “a escrita das mulheres será mais acessível tanto a escritoras como leitoras se a reconhecermos como uma resposta consciente a realidades socioliterárias, em vez de aceitar como um extravasar da comunicação não mediada de uma mulher com o seu corpo” (JONES, 2002, p. 94-95).

Na verdade, gosto de pensar que todas essas interrogações já se encontram ensaiadas nas indagações de Hélène Cixous (2017), na medida em que não deixa de questionar e de dialogar com as questões de gênero e suas referencialidades culturais, bem como as reivindicações das feministas negras e a necessária interseccionalidade entre gênero e raça. Basta uma leitura atenta de *O sorriso da Medusa* (1975) para perceber que a autora não se esquivava desses pontos. No entanto, interessa-me nesse ensaio perceber como, quase 40 anos depois de sua publicação, a reverberação desse encarar de uma Medusa, que sorri, é mortal e bela, atinge outras nuances em outros universos literários, sem perder de vista as ligações ampliadas e articuladas com o seu respectivo contexto sociocultural.

Para tanto, tomo como ponto de partida para as minhas reflexões o romance da escritora portuguesa Alexandra Lucas Coelho, *O meu amante de domingo* (2014), onde sua protagonista, uma mulher de meia idade (por volta dos seus 50 anos), expõe de forma

absolutamente despudorada e descomplexada as vivências com o seu corpo e com o projeto de escrita de um romance, bem como os seus planos de assassinar um dos amantes que a traiu.

A percepção de uma mulher em livre trânsito, seja no seu sentido espacial, porque transita do interior para a capital e vice-versa, seja nas vivências amorosas que acumula, em virtude da apropriação e da posse do corpo masculino – “O meu amante de domingo fez uma tatuagem na cadeia. É a cara de uma santa, no peito oposto ao do coração. Ele tem peitos duros, pontudos, ela está entre o mamilo e a axila, quando ele baixa os braços é como se a protegesse” (COELHO, 2014, p. 15) –, aparece logo na abertura da trama, quando a narradora-protagonista descreve o alvo das suas atenções e o objeto que dá nome ao romance. Afinal, esse amante de domingo é um mecânico que a auxilia no reparo do seu carro, “Um Lada Niva de 1994” (COELHO, 2014, p. 16), quando chega a Lisboa.

Gradativamente, o leitor vai se dando conta de que a trajetória dessa personagem incide numa obsessão: inventar uma série de possibilidades e formas de matar um rapaz, a quem ela sempre se refere como “o caubói” (COELHO, 2014, p. 16), em virtude da estreia de um texto deste que, somente nos momentos finais da trama se descobrirá, expõe as intimidades e os dramas particulares vividos entre o casal. Portanto, a partir dessa disposição, não deixa de ser interessante observar o deslocamento irônico proposto pelo título da obra, posto que esse amante de domingo não se refere ao homem que desencadeia toda a inquietação e a raiva da personagem principal (e o conseqüente desejo de expurgar tais sentimentos, a partir da escrita de um romance), mas ao mecânico, que servirá como motivação para a consolidação do seu projeto.

A partir desse mote, toda a trama de *O meu amante de domingo* envereda pela exposição e pelas digressões da protagonista que não aceita a maneira como a ruptura entre ela e o caubói acontece. Mas não se deve pensar que tal artimanha propõe uma exposição de traumas e recalques, na medida em que a efabulação não se enquadra num intimismo exclusivamente psicológico, ainda que este seja um instrumento na consecução do projeto de escrita da personagem. Afinal, ela também, uma revisora e uma escritora, se sente encorajada a levar a cabo o seu projeto de produção e acabamento de um romance, também alcunhado de “O meu amante de domingo”².

² Para evitar problemas de compreensão e diferenciação entre os dois textos, sempre que se referir à obra, enquanto fruto do exercício de criação da narradora-personagem, o título aparecerá entre aspas. Quando se tratar do romance de Alexandra Lucas Coelho, ele virá grifado em itálico.

Já, aqui, percebe-se uma bem urdida composição, em que uma narrativa encaixada invade o corpo do romance de Alexandra Lucas Coelho. Vide, nesse sentido, que a sua inclusão fica demarcada por uma grande caixa cinza na página do texto, tal como se tentasse representar especularmente a tela de um computador, onde a narradora-protagonista (e escritora) vai anotando, acrescentando, apagando e refazendo as páginas desse possível “romance” dentro do romance. Micro-texto (a obra ficcional da protagonista) que ajuda a compor o macro-texto (o resultado final e acabado da figura autoral empírica), esse projeto textual e suas inserções acabam por ganhar uma figuração corpórea dentro da obra, na medida em que a sua consecução expurga e exorciza um desejo de vingança da personagem principal. Tal como postula Pedro Schacht Pereira, trata-se de “um impulso criativo como resposta à fúria da descoberta da despossessão de si mesma, encenada ficcionalmente no marco de uma relação amorosa marcada pela traição” (PEREIRA, 2017, p. 114).

Essa “fúria da descoberta” e a subsequente vontade de revanche residem no fato de o caubói, um dos seus amantes descritos ao longo da trama, reunir, numa espécie de dossier, fotografias de partes específicas do corpo dessa mulher, além de anotações com detalhes dos encontros amorosos, das discussões, dos diálogos e das trocas de ideias, muitas delas, inclusive, divergentes em virtude das suas diferentes concepções de mundo. Tudo isso compõe o monólogo do caubói, um drama a ser lido numa seção pública.

A grande questão da problemática desse processo (da reunião de papéis à sua montagem e a sua posterior apresentação) incide no roubo e na apropriação indébita do caubói sobre a protagonista, já que ela não participa da criação desse texto de forma consensual, muito pelo contrário. Tudo foi recolhido e montado na surdina, sem a sua autorização prévia, e exposto numa leitura pública, onde ela se encontrava presente:

eu era uma pesquisa, desde a cena das fotografias que isso era tudo o que havia a ver, eu era a merda de uma pesquisa, e só ali sentada na plateia é que eu via, estupidamente sentada numa plateia por causa de um cabrão que passara um mês na minha cama, um mês a foder e a falar, oh, claro, agora eu entendia todas as perguntas, desde quando a menstruação não veio, e o médico disse aquilo, e aquilo queria dizer que eu não podia engravidar, e eu tinha quinze anos, caralho, e o que é que isso quer dizer aos quinze anos, e quando pela primeira vez fui para a cama com um gajo e aquilo não me podia acontecer, e todas as raparigas só queriam que aquilo não acontecesse, e eu só queria ser como todas as raparigas, porque era a diferença entre não querer uma coisa então e não poder querê-la nunca, [...] e não é que o cabrão pôs tudo na porra do monólogo, os meus quinze anos, o meu folhetim de alcova, o que chorei com a filha do nelson rodrigues, como o abracei por causa disso, o cabrão gravou as minhas palavras, escreveu como se as gravasse, as minhas palavras a dizer eu, um monólogo inteiro a dizer eu, o cabrão

do filho da puta não achou melhor para um monólogo sobre o tempo do que passar um mês no gamanço, melhor do que poder dizer, a mulher de cinquenta anos sou eu, voilá, e o próprio do flaubert seria ele, imagino a plateia com os seus botões, foda-se, como este gajo se meteu na cabeça de uma gaja de cinquenta anos, tanto trabalhinho, sim, confirmo, um mês de trabalhinho ali a foder, e na fase da conversa com a plateia ainda teve a lata de dizer que tudo começara no balzac, quando nunca lera balzac na puta da vida dele até me conhecer, [...] o cabrão nem teve consciência de que o belo marido carreirista da mulher de trinta anos do balzac era tão cheio de si e tão oco quanto ele, mas não fiquei para ouvir mais porra nenhuma, sai dando graças por estar numa ponta da plateia, e sabe-se lá como conduzi até carnide, e quando parei à porta tive um ataque de choro tal que pensei, preciso de ajuda, caralho, preciso de ajuda, e liguei à minha amiga no rio, e depois à minha melhor amiga, e acabei por atravessar outra vez a cidade para ir dormir a casa dela na sé, não me aconteceu muitas vezes na vida, pensar que não podia mesmo ficar sozinha, mas até às cinco da manhã, que foi quando adormeci, o cabrão do filho da puta não disse nada, nem uma mensagem, zero de zero de zero, que era quanto afinal eu valia, [...] oh, sim, eu teria falado com ele, pelo menos explodido com ele. se ele não tivesse sido cada vez mais cabrão primeiro o falso apaixonado que vai dar de frosques depois o carteirista que usa a paixão para um fim, e finalmente o cobarde que finge que não houve paixão alguma como tudo é fácil para um tal triatleta, ao fim de um mês tem um texto de carne-e-osso que sou eu, e se precisou de sair de lisboa para isso é porque não via o mistério que tinha ao lado, apenas a imagem melhorada de si mesmo, e portanto não lhe interessava a rapariga de trinta anos agora

três da manhã, foda-se

talvez escrever (COELHO, 2014, p. 161-164)

Toda essa longa citação compõe o capítulo “Insónia”, onde, num fluxo contínuo e frenético, com uma pontuação completamente desapegada de qualquer tipo de pausa, Alexandra Lucas Coelho lança mão de uma linguagem impregnada de raiva e revolta, revelando detalhes da intimidade entre a protagonista e o caubói, e a fúria – a que a narradora irá chamar de “estranha forma de vida” (COELHO, 2014, p. 39) – em ver-se estampada a partir de um olhar masculino, sem a sua autorização. Roubada na sua privacidade, num longo fluxo de consciência, a protagonista expõe a sua imediata insubmissão e rebelião ao desenho perfilado pelo outro e tornado público num “texto de carne-e-osso”, que era ela própria.

Não poderia, portanto, ser outra a linguagem por ela utilizada se não essa, clivada de palavrões, onde, em cada um deles (e na sua sistemática repetição), pode se vislumbrar a consciente rebelião de um sujeito feminino que não admite a sua figuração como corpo-objeto, desprovido de vontade e de autonomia. Ora, ao defender que “todo o palavrão tem arte” (COELHO, 2014, p. 88), aqui, a personagem coloca em prática esse artifício estético ao realçar nessa escolha vocabular a sua indignação e revolta. “Merda”, “foder”, “caralho”, “filho da puta”, “foda-se” e “porra”, por exemplo, podem ser compreendidos como elementos

constituintes de uma arte obscena, cuja consecução revela a marca da diferença entre aquele texto – o monólogo do caubói –, desprovido de originalidade, e o seu, com a sua marca, com a sua impressão digital.

Visto por essa ótica, o romance de Alexandra Lucas Coelho não deixa de revelar a face feminista que alicerça o seu projeto de criação, na medida em que, tal como ensina Deborah Cameron,

[...] as mulheres são e devem ser tratadas como sujeitos sexuais autônomos, não objetos a serem usados para o prazer e o lucro de outras pessoas. As mulheres devem ser livres para expressar sua sexualidade, sem serem reduzidas a ela ou definidas exclusivamente em termos sexuais. Seus desejos devem ter importância e seus limites devem ser respeitados. Por mais básicas que essas demandas possam parecer, são demandas radicais mesmo agora (CAMERON, 2018, p. 102, tradução minha).

No caso específico de *O meu amante de domingo*, tal assertiva pode ser percebida na reação da mulher de 50 anos ao contemplar no monólogo do caubói uma perspectiva falhada, monolítica e deturpada. E mesmo como obra, como produto escrito finalizado e acabado, constata um “texto de carne-e-osso” com particularidades muito mais suas e com as quais o autor não tinha a menor intimidade. Daí que as referências nesse monólogo a Balzac e a Nelson Rodrigues, por exemplo, não sejam efetivamente dele, mas da protagonista, que percebe o poder de usurpação do outro num projeto autoral espoliador.

Ora, nesse sentido, fico a me interrogar se, aqui, *O meu amante de domingo* não põe em prática – ou se, pelo menos, não abre um espaço para se pensar num diálogo – com aquela ideia de Helene Cixous, em que “um texto feminino não pode deixar de ser mais do que subversivo”, posto que “se ele se escreve, é levantando, vulcanicamente, a velha crosta imobilizante, que carrega investimentos masculinos” (CIXOUS, 2017, p. 147)? Não à toa, contra uma economia imobilizadora do corpo feminino, a escrita de Alexandra Lucas Coelho se insurge de forma incisiva ao operar, na sua articulação, uma corporificação da mulher sem os essencialismos e os atavismos patriarcais.

Todo o conflito entre a personagem central e o caubói é desencadeado por causa dessa exposição pública, a ponto de as aventuras, anteriores e posteriores ao encontro com o jovem dramaturgo e ao evento de publicização da vida amorosa, virem à tona, motivadas por um desejo desenfreado de vingança. Aliás, a própria narradora confessa explicitamente essa

vontade, ao se autodenominar uma *serial killer*, não no sentido de intentar matar vários homens, mas apenas um e de várias maneiras:

Eu quero trincar-lhe o coração cru, não menos do que um rei já fez, extrair o tubérculo peniano, triturá-lo picadinho. Quantos dias não me lembrei daquele cabrão? Nenhum, diria o corvo, em vez de dizer Nunca mais. O dispêndio de tempo com um cabrão é o que distingue uma pessoa no meu estado, embora eu não tenha nome para esse estado, além de assassina em série. Sou uma assassina em série porque quero matar o cabrão muitas vezes. Odeio-me pelo tempo que perdi a odiá-lo, e odeio-o pelo tempo que perdi a odiar-me. Uma pessoa no meu estado não fode um mecânico ou um futuro Nobel porque se esqueceu de um cabrão, ou para o esquecer. Uma pessoa no meu estado fode um mecânico ou um futuro Nobel por se lembrar de um cabrão, e lembrando-o. Um dia, um pouco antes do apocalipse, alguém há-de calcular o dispêndio de tempo com cabrões na cabeça de quem fode (COELHO, 2014, p. 119).

Assim, com uma linguagem livre de convencionalismos e rasurando um conservadorismo na articulação da semântica narrativa, todo o fluxo irrompe marcado por um ódio desmedido em relação à traição alheia, cuja satisfação só encontra respaldo nas formas imaginadas de eliminar definitivamente o algoz que a traiu. No entanto, isso não basta para que a protagonista seja entendida como uma personagem puramente psico-sociopata. Na verdade, essa vontade de assassinar o outro não acontece *ipsis literis*, porque o expurgo e o exorcismo desse incontido desejo de vingança se realizam ora nas cenas de sexo com o mecânico – “O mecânico seria a punção que fura o abscesso. E aí o cabrão do caubói começaria a morrer” (COELHO, 2014, p. 56) –, ora na verbalização do texto que escreve e onde elimina o outro – “Eis o que dava um mecânico somado a um futuro Nobel, três garrafas de alvarinho e cinco cafés: *O Meu Amante de Domingo* começara a brotar aos borbotões, naquela noite em que eu voltara de Nafarros” (COELHO, 2014, p. 104).

E se a narradora-protagonista assim sucede na consolidação do seu projeto, na verdade, o romance de Alexandra Lucas Coelho não deixa também de compartilhar essa recusa da ordem masculina, na medida em que expõe uma personagem fora dos padrões convencionais por alguns motivos bem demarcados. Um deles pode ser lido explicitamente na sua corporalidade e como esta própria se enxerga. Sem rodeios, a protagonista autodescreve-se, declarando, inclusive, aquilo que a faz desejar o corpo masculino:

Gostei das mãos, da voz, da massa. Sou aquilo a que se chama mignone, cinquenta quilos aos cinquenta anos, e gosto de gajos maciços, que pesem até eu quase sufocar, o contrário do que acontecia com o caubói. Demasiado novo e demasiado leve, duplo erro que dava para ver desde o começo, além de todo o resto que foi dando para ver (COELHO, 2014, p. 23).

Ao comparar, portanto, o mecânico com o caubói, essa mulher de meia idade, na faixa dos 50 anos (espécie de releitura contemporânea do modelo balzaquiano?), solteira, economicamente independente, com autonomia de trânsito e de ações, dona dos seus projetos e do seu próprio corpo, lembra o cabrão traidor e, ao mesmo tempo, busca inventar novas fórmulas de o matar. Nesse sentido, cada uma das suas aventuras amorosas mobiliza esse planejamento.

O jovem oriental, antes do seu casamento, que remete intertextualmente à trama de *O amante*, de Marguerite Duras – “Como desperdiçar a oportunidade de ter um *amante vietnamita?*” (COELHO, 2014, p. 108); o mecânico de Lisboa, homem casado, com quem ela mantém uma aventura tórrida e calorosa, e a quem se refere como uma figuração “clichê do pornô” (COELHO, 2014, p. 18); o “futuro Prémio Nobel” (COELHO, 2014, p. 67), espécie de caricatura do homem intelectual português, muito mais preocupado com o saber do que com o prazer do seu próprio corpo; e o “Apolo”, rapaz alto e careca que conhece na piscina e com quem engata rapidamente.

Interessante observar que todos esses corpos masculinos são descritos e manipulados pela narradora-protagonista sem qualquer tipo de ponto de vista marcado pelo recato. Aqui, acredito, encontra-se uma das melhores artimanhas de Alexandra Lucas Coelho na composição do seu romance. Isto porque, para cada um deles, a autora portuguesa vai estabelecendo um diálogo intertextual, mantendo assim uma rede capilar de referências literárias e culturais, que vão desde Sade (capítulo XVII: “Isto não é sobre amor”) a Balzac (capítulos XXVI, XXVIII e XXXVIII: “Balzaquiana”, “Além-túmulo” e “A rapariga de trinta anos”, respectivamente), de Flaubert a Nelson Rodrigues (capítulos II e XVI: “Nelson Rodrigues encontra o cão” e “PAHHHHHH”, respectivamente), de Bernardim Ribeiro (capítulo VI: “Menina e Moça”) a Euclides da Cunha (capítulo XI: “Euclidiana”), de Camões a Machado de Assis (capítulo XIX: “Anúnciação”), de Oscar Wilde a James Joyce (capítulos XX e XLI: “Está a falar comigo?” e “O olho do louco”, respectivamente), de Shakespeare (capítulo XXIII: “Diálogo com a caveira”) a Marguerite Duras (capítulo XXI: “Flashback de um engate”), de Dostoiévski a Sarah Kane (capítulo IX: “Um beijo no paço”), além das citações explícitas de Zeca Afonso (capítulo VII: “Nêspas em maio”), de Janis Joplin (capítulo III: “O mecânico iminente”), da banda de rock alternativo Elbow (capítulo I: “A

avaria”), de Caetano Veloso (capítulo XVI: “PAHHHHHH”) e do funk carioca de MC Katatal (capítulo XXXIII: “A vuvuzela da verossimilhança”).

Ou seja, o corpo do romance de Alexandra Lucas Coelho (*O meu amante de domingo*, 2014) vai sendo construído e montado numa rede de referências intertextuais explícitas, onde a metatextualidade (com o livro planejado pela narradora-protagonista e autora de “O meu amante de domingo”) surge como uma das componentes desse jogo lúdico da linguagem literária – “Já não era o livro por vir, era o livro vindo, desde o título. Sim, *O Meu Amante de Domingo* parecia-me bem, assim posto na página” (COELHO, 2014, p. 91) –, sem perder de vista uma nítida perspectiva estética que não se desvincula de um projeto político assumido:

Tudo começaria com uma narradora que decide escrever depois de se apaixonar por um impostor. Eu não revelaria o que pusera fim abrupto à relação. Importante era a fúria, a luta armada, a pulsão de vida contra os filhos da puta. O livro seria uma espécie de antropofagia, ela comendo o inimigo para ficar mais forte, como uma tupi portuguesa no Verão de 2014 (COELHO, 2014, p. 91).

Ora, fico a me interrogar se não será a prática composicional da escritora portuguesa também uma forma de deglutir todas aquelas citações e alusões? Como uma espécie de devoradora de registros textuais, Alexandra Lucas Coelho fornece pistas, nos gestos de sua protagonista, de que igualmente o seu romance “seria uma espécie de antropofagia”, onde ela (a autora) comeria todas as referências para deslindar um gesto feminista.

Ao que tudo indica, o pendor feminista da obra de Alexandra Lucas Coelho sobressai na sua criatura, bem como na obra em si, confirmando as suas reivindicações. Numa crônica esclarecedora, em 2016, a autora afirma: “Aos 18 anos, eu achava que era pós-feminista. Trinta anos depois, sou feminista, mais a cada dia, e não será por acaso que ouço cada vez mais mulheres declararem-se feministas” (COELHO, 2016). Ou seja, no romance de 2014, é possível detectar essa visão de mundo, posto que a protagonista de *O meu amante de domingo* executa um exercício donjuanesco de encontros e conquistas amorosas, onde a mulher deixa de ser objeto e assume o protagonismo, enquanto sujeito ativo e atuante nas suas aventuras. E não será isto uma forma de empoderamento feminino a partir da disposição e da vivência do seu corpo, além de assumir um ponto de vista feminista para escrever a sua própria história? Não será essa atitude autoral um gesto explícito de um “feminismo assumido”, em que há, sim, uma “consciência expressa de que se defende o feminismo” (TAVARES, 2010, p. 651)?

No meu entender, a metáfora do caruncho, do corpo de inseto que penetra em substâncias sólidas, corroendo-as e transformando-as em ruínas de pó, tal como apresentada no capítulo XIX (“Anunciação”), aponta para essa autorreferencialidade feminista da efabulação, que tanto alimenta o projeto de escrita da narradora-protagonista, quanto também parece habitar nas malhas narrativas do romance de Alexandra Lucas Coelho. Efeito especular, certamente, que poderá ser entendido como aquela “tradução, na linguagem da ficção literária, desse discurso e dessa *intervenção política*, mas com um alcance muito mais vasto”, em virtude da articulação e da “escolha da temática amorosa, da traição e do erotismo *visto a partir de uma perspectiva feminina como foco diegético*” (PEREIRA, 2017, p. 116; grifos meus):

ESCREVE COMO SE ESTIVESSES MORTA. Ao fim de uma noite em que um exército de carunchos me roeu o cérebro, esta frase apareceu entre mim e o tecto, género Anunciação. Considerai o caruncho, as suas asas coriáceas, os seus quase três olhos no tórax. Tal como a vingança, o caruncho é muito subestimado até se manifestar, geralmente no Verão, geralmente no tecto. A trave é a sua treva, o Verão, o nosso inferno. A minha casa no Campo Arqueológico é daquelas com traves de pinho no tecto. Agora que sei do que falo, em verdade vos digo: deixai os pinhos no campo. Pois não há nada que um caruncho aprecie mais do que um pedaço de pinho, como o meu amante de domingo diria que eu aprecio o sexo. A não ser que andeis pensando dar cabo de um filho da puta, no Alto Alentejo e com gerúndio. Aí, sim, de uma boa trave infestada pode vir a revelação, foi o que descobri de madrugada (COELHO, 2014, p. 93, destaque do original).

Se a imagem do inseto roedor pode ser compreendida como uma construção intertextual com aquela ideia machadiana do narrador-defunto, aqui, também, a proposição de uma escrita corrosiva, enquanto perspectiva estética vinculada a um projeto político, se consolida, seja no ímpeto da vingança, que estimula a protagonista na concretização da escrita do seu texto (e vale lembrar o fundo cinza que remete à tela do computador onde o corpo da obra vai tomando forma e crescendo), seja na forma com que a própria Alexandra Lucas Coelho tece as artimanhas para a conclusão de sua trama ficcional.

E vale frisar que um detalhe não se desvincula de outro, na medida em que as próprias personagens surgem destituídas de nome, sem qualquer prejuízo na sua composição identitária. Tanto assim parece ser que a protagonista pensa, planeja, executa e sente prazer nas suas conquistas amorosas, demonstrando a adesão dessa mulher a uma normatividade muito sua, muito particular aos seus princípios de conquista. Seu *modus vivendi* e seu *modus operandi* indicam que é ela, na verdade, quem dita as normas e como os encontros se

sucedem, numa espécie mesmo de reverberação do conhecido mote do feminismo contemporâneo: “Meu corpo, minhas regras”.

Nesse ímpeto, por exemplo, as suas aventuras são marcadas pela necessidade de foder, verbo tantas vezes articulado e conjugado ao longo da narrativa, sem qualquer tipo de preocupação censural. Não se trata de fazer amor (ainda que, algumas vezes, os dois atos coincidam), nem de fazer sexo ou de copular, expressões que facilmente comportariam o sentido pretendido. Antes, trata-se mesmo de foder, de experimentar o prazer de formas variadas pelo encontro com o corpo do outro, onde o orgasmo e suas formas de o atingir seriam o ápice das descrições. Nesse sentido, gosto de pensar que o romance de Alexandra Lucas Coelho encara a realização sexual como uma Medusa, que, na verdade, ri e seduz, mas que não transforma o outro em pedra, antes, no lugar da petrificação, concede-lhe uma dinâmica reorganizadora do caos. Afinal, é a própria narradora a concluir tal tese: “A outra conclusão de tudo isto é que nada como foder para organizar a vida” (COELHO, 2014, p. 56).

Assim, por exemplo, é o que ocorre quando a protagonista descobre as fotografias tiradas pelo caubói de partes do seu corpo, ao lado de anotações do monólogo. Numa espécie de consecução violenta de um kama sutra muito pessoal, a protagonista expõe como os corpos em convulsão vulcânica conseguem atingir o clímax do prazer e da liberdade:

Afastei a pilha de livros, Os papéis eram impressões de fotografias minhas a dormir, pés, mãos, braços, ombros, mamilos, barriga, púbis, coxas, nádegas.

Quando o caubói saiu do quarto eu estava no meu melhor humor assassino.

– O que é isto?

Ergui as folhas e o sorriso dele desapareceu

– Caralho, não me lembrava que tinha ficado aí

– Caralho digo eu. O que é esta merda?

– Ehhhh, que tom é esse, minha?

De repente ele ficara furioso. Já estávamos os dois de pé, frente a frente.

– Que tom é este? Que merda de fotos são estas sem eu saber? E o que é que fazem aqui? Estás a pensar projectá-las no teu monólogo? [...]

– Queres saber que merda de fotos são estas? Era uma cena que eu ia fazer para te dar. Um filme com estas fotos, outras fotos e um texto que eu ia escrever pra ti, foda-se.

Um, dois, três, quatro, cinco.

Eu disse foda-se e atirei com as folhas, ele disse foda-se, não confias em mim?, eu disse foda-se, desculpa, ele disse, foda-se, achas que sou o quê?, eu disse foda-se, desculpa, desculpa.

Um, dois, três, quatro, cinco.

Aproximei-me, meti as mãos no cabelo dele, ele disse, minha, voltou a abanar a cabeça, depois agarrou-me o pescoço como no primeiro beijo, mas agora com força, porque já estava certo do que então adivinhara.

Foi-me empurrando até à parede. Era uma parede de pedra calcária, senti as arestas quando ele me esmagou contra elas, mantendo a mão direita no meu pescoço, enquanto com a esquerda desapertava o cinto. O pau cresceu na minha barriga, ligeiramente oblíquo, cada vez mais duro. Fitávamo-nos de bocas coladas, respiração na respiração, um, dois, três, quatro, cinco. Seis seria o beijo, eu ia fechar os olhos, mas de repente ele forçou-me a rodar, retirando a mão do pescoço até poder apertar a nuca, e me esmagar de novo contra a parede. Senti as arestas nos mamilos, a areia na cara. Agora o pau dele estava nas minhas vértebras, e as mãos dele nas minhas nádegas, depois o pau desceu entre as nádegas, forçando o tecido das cuecas a baixar, e ele passou a mão esquerda entre as minhas pernas, enfiou um, dois, três dedos, porque não havia atrito, tudo era líquido, quente, cheio, irrigado. Então, mantendo os dedos enfiados até à palma da mão, ele agarrou no pau com a mão direita e introduziu-o entre as nádegas. Eu sussurrei, devagar, ele repetiu, devagar na minha orelha, mordeu a orelha, enfiou a língua nela, tirou e voltou a enfiar os dedos, tirou, enfiou, rodou, eu voltei a cara para o outro lado, tentando achar um pouso sem arestas, sem areia, ele mordeu essa orelha, enfiou a língua nela, tirou e voltou a enfiar os dedos, tirou, enfiou, rodou, senti a ponta do pau abrir o esfíncter, a propagação nervosa através do períneo (raízes, ramos, canais, terminais), eu repeti, devagar, ele desceu a língua, cravou os dentes na nuca, e o pau entrou de um golpe (COELHO, 2014, p. 130-132).

Toda a sequência revela já uma fúria que extrapola a pele e os poros, num gesto de recusa da protagonista em higienizar ou minimizar a forma de narrar o ato sexual entre ela o caubói. Se a narrativa ganha, aqui, ares de um teor “pornográfico”, porque tece de forma direta e crua as relações sexuais entre os seus agentes, acredito que *O meu amante de domingo*, de Alexandra Lucas Coelho, traz uma contribuição significativa nesse sentido, já que a liberdade sexual – termo, aliás, distintivo de pornografia, tal como Jorge de Sena (1977) já o havia explicado – coincide com essa exposição frontal de corpos na sua nudez pujante.

Nesse sentido, o ponto de vista feminista e libertário demonstra que certos “conceitos e controlos falocêntricos podem ser examinados e desmontados, não só em teoria mas na prática” (JONES, 2002, p. 77). Um deles, com certeza, é o que diz respeito às diferenças físicas componentes dos corpos e a linguagem, enquanto corpo, que as expressa. Não será à toa, portanto, que, no capítulo V, sintomaticamente intitulado “Observação do volume”, o órgão sexual masculino será o ponto central das digressões da narradora: “A posição do pau de um mecânico no horizonte não varia em relação a um beto de Cascais. [...] Numa linguagem que não ofenda a velhinha do rés-do-chão, poderíamos definir o pau como a intersecção das linhas do horizonte de um gajo” (COELHO, 2014, p. 33). Do mesmo modo, no capítulo XXXI (“Apolo na piscina”), toda a reflexão se desenvolve em torno da diferente terminologia para designar o órgão sexual feminino: “Buceta é um ótimo nome para cona.

Aliás, portugueses e brasileiros poderiam resolver assim as suas diferenças, caso a literatura não funcione. Português, conheça a buceta. Brasileiro, conheça a cona. Pronto, ide como irmãos, e que a paz vos acompanhe” (COELHO, 2014, p. 135).

Observa-se, portanto, aqui, numa obra do século XXI, que todas as relações sexuais bem como as descrições narrativas são verbalizadas a partir de uma perspectiva feminina e feminista. Ou seja, aquilo, que dentro da tradição patriarcal sempre foi uma apanágio masculino, nas mãos de uma escritora inteligente e criativa como Alexandra Lucas Coelho, torna-se uma bem urdida artimanha na construção romanesca, porque põe em xeque a própria assertiva do caráter pornográfico que o texto poderia ter. Afinal, por revelar e descortinar frontalmente os papéis e as atuações sexuais, bem como as particularidades dos corpos, poderia *O meu amante de domingo* ser considerado pornográfico?

Questões como essa, muitas vezes suscitadas em sites de venda e divulgação de livros, não deixam de ser interessantes, porque revelam um puritanismo hipócrita e execrador na percepção do romance de Alexandra Lucas Coelho³. De minha parte, acredito que este aspecto seja o menos importante, na medida em que, conforme bem ensinou Jorge de Sena, “o corpo humano não é nem deixa de ser indecente” (SENA, 1977, p. 286), apenas porque surge exposto na sua frontalidade crua. E, ao contrário de certas mentalidades hipocritamente puritanas, “o sexo não é uma vergonha, nem pode ser um pecado” (SENA, 1977, p. 279).

Na minha concepção, vergonha, pecado ou indecente é negar a necessidade do prazer do corpo na sua materialização sexual. Aliás, a narradora-protagonista por diversas vezes adverte, ensina e defende a sua motivação: “Dai-me um homem que não pense. Um homem de pau duro que eu queira beijar, porque sem beijar não dá. Não amará e nem será amado. E

³ No site www.wook.pt, um dos principais pontos portugueses de venda on-line de livros, dentre os muitos comentários a favor do texto de Alexandra Lucas Coelho, duas se destacam exatamente pela sua insatisfação com o estilo e a forma de narrar da autora. Numa delas, intitulada “A banalidade das frases curtas”, o assinante Paulo André declara: “Como é que um livro cuja escrita é a banalidade no seu estado puro consegue atrair muito público? Eis a questão que se deve formular sobre este livro. Quer a conceptualização da história, quer a coerência narrativa, quer ainda a linguagem são, neste livro, um exemplo claro do que os jovens escritores devem evitar. Se pretendeis ser escritores, não pegueis neste livro. Como não se pode dar menos de uma estrela, fica aqui a opinião que é abaixo de zero”. Uma outra, assinada por Romeu Pereira, declara: “Se pretende ler um bom livro, este é certamente o livro que deve evitar. Apesar das boas críticas da crítica (vá-se lá saber porquê - ou daí até se sabe, não fosse a autora jornalista), e de ter recebido o prémio APE (como foi possível?), o livro é um chorrilho de calão e de lugares-comuns, ao estilo Margarida Rebelo Pinto. Dir-se-ia que Alexandra Lucas Coelho está para a primeira metade do século XXI o que a Margarida Rebelo Pinto esteve para a última década do século passado”. Se ambas as opiniões não constituem a maioria no site, não deixam elas de registrar a incompreensão do público (masculino? Afinal, são duas pessoas que assinam com nomes de homens!) português diante da visualização libertária do sexo a partir de uma perspectiva feminina (cf. <https://www.wook.pt/livro/o-meu-amante-de-domingo-alexandra-lucas-coelho/16025084>).

dirá: posso beijá-la?” (COELHO, 2014, p. 30). Talvez, por isso, o papel tradicional da maternidade aparece, em *O meu amante de domingo*, profundamente questionado, posto que a mulher de 50 anos revela a sua impossibilidade em ser mãe, mas não faz dessa incapacidade a fonte de um discurso vitimista ou panfletário. Ao contrário, não deixa de estabelecer uma rasura à função condicionada pela lógica patriarcal, afinal, se, tal como aponta Catherine Clément (1993), as mulheres, “quando contrariam sua função familiar e ornamental, acabam punidas, decaídas, abandonadas ou mortas” (CLÉMENT, 1993, p. 14), essas fatalidades não atingem a protagonista do romance, antes, observa-se uma forma de rejeitar essa subalternidade, sobretudo, na liberdade com que expressa a sua sexualidade e como faz dela uma arma pujante para confirmar o seu corpo como um espaço de liberdade por excelência.

Ora, aqui, mais uma vez, acredito que o romance de Alexandra Lucas Coelho apresenta caminhos possíveis de diálogo com o pensamento de Hélène Cixous, pois concede o protagonismo a uma mulher, muito próxima daquele elenco composto por “as que não serão domésticas nem enganadas, as que não terão medo do risco de ser mulher” (CIXOUS, 2017, p. 154)⁴. Adotando, portanto, uma perspectiva feminina/feminista, *O meu amante de domingo* desnuda a história de uma mulher pela sua forma de ver, ser e estar no mundo, não apenas no seu sentido físico e íntimo, mas também na sua dimensão política. Ao inserir um texto homônimo na trama, fruto do desejo de vingança de sua criatura, a escritora portuguesa aposta numa possibilidade de inscrever trajetórias femininas, antes silenciadas por um discurso masculinista. Por isso, não gratuitamente, a protagonista sai do papel de revisora, ou seja, de quem simplesmente corrige um produto já feito, e entra no universo da sua própria criação ao colocar em prática o seu projeto de escrita de um romance, também intitulado “O meu amante de domingo”.

Assim, fico a me interrogar se não será essa a forma de compreender o romance de Alexandra Lucas Coelho como *locus* da diferença, onde é possível desmistificar o sexo como aquele exercício que objetifica e petrifica e encará-lo como uma dinâmica de prazer e

⁴ Parece-me pertinente esclarecer que a minha leitura comparativa é motivada pela atual pesquisa de doutorado de Vivian Leme Furlan, desenvolvida na UNESP/FCLAr com Bolsa FAPESP, cujo eixo central gira em torno do pensamento matrista de Natália Correia, enquanto uma forma peculiar de expressar o pendor feminista da autora, e as ressonâncias dessa linhagem em algumas escritoras portuguesas da atualidade. Tal aspecto já aparece ensaiado num recente artigo seu (FURLAN, 2018), onde procura destacar a força literária e política nos textos natalianos. Desse modo, abre-se um espaço frutífero para reflexões sobre os diálogos entre as principais intelectuais das diferentes correntes feministas e uma boa parte da produção literária contemporânea, o que, de certo modo, venho tentando desenvolver ao longo deste trabalho.

realização? Se assim é, realmente, *O meu amante de domingo* encara essa Medusa que ri e seduz e revela a sua beleza sem medos e sem rodeios. E não será isto uma efetiva “clareza de percepção e uma vitalidade que pode pôr por terra montanhas de ilusões falocêntricas” (JONES, 2002, p. 83)? Não será essa vontade de saber do corpo da protagonista uma “fonte directa da escrita feminina, um poderoso discurso alternativo”, que “aparece como possível: escrever a partir do corpo é recriar o mundo” (JONES, 2002, p. 83)?

Gosto de pensar que sim. Por isso, se a concretização da vingança, do assassinato do outro não surge como um fato *per se*, mas como uma morte simbólica e reiteradamente irônica, afinal, a narradora-protagonista pode manipular os destinos dos corpos na tela do computador, ao iniciar, deletar e reconstruir a sua narrativa. Aliás, ao contrário do monólogo do caubói, marcado por um congelamento de atos realizados na privacidade, o “romance” da protagonista surge como um corpo dinâmico que pode ser cortado, acrescentado, alterado, diminuído e realçado de acordo com a sua vontade.

Se o texto escrito pela protagonista pode ser entendido como espaço onde “se desdiz, se desmonta, se desnomeia. E se constroem novas imagens do corpo” (AMARAL, 2017, p. 66), não apenas os dos seus amantes, mas o seu próprio, também a dimensão corpórea da personagem surge, nas páginas de *O meu amante de domingo*, como uma espécie de *locus*, onde a mulher é dona dos seus desejos, das suas conquistas amorosas, das narrativas desses encontros e das consequências. Deixa, portanto, de ser mero objeto manipulado pela imagética e descrição masculina e torna-se ela própria, agente de “reivindicação do desejo e da inscrição desse desejo num corpo de mulher fortemente erotizado, que assim se faz representar no corpo textual” (AMARAL, 2017, p. 66).

Tal como a metáfora do balão, é preciso “chegar ao ponto em que o corpo estoura no ar” (COELHO, 2014, p. 29), recusando discursos cerceadores e censoriais. Talvez, por isso, em *O meu amante de domingo*, a mulher madura rechaça o monólogo do caubói e a forma como este se concretiza, porque percebe naquele texto a representação de uma dominação masculina, em que a insere num “permanente estado de insegurança corporal, ou melhor, de dependência simbólica” (BOURDIEU, 2010, p. 82). Daí, a necessidade de expurgar e exorcizar aquele corpo masculino pela morte simbólica do outro, reiterada no seu projeto de escrita. Assim, a protagonista molda a sua forma de ser e de estar no mundo, porque não só

rejeita o estatuto de subalternidade, como também advoga e reivindica o seu papel ativo nas relações:

De modo que, *kaput*, recomeçemos. Vou apagar tudo menos a última página do livro, escrita desde a noite do caruncho, porque desde o princípio achei que no fim haveria um belo de um apache a despachar um monte de filhos da puta. Depois da matança, ele diria: perderam, caubois. E caminharíamos para o pôr-do-sol em cima dos nossos fiéis alazões.

Afinal essa página era a primeira, portanto assim será.

Caminhamos para o pôr-do-sol em cima dos nossos fiéis alazões. Atrás de nós o céu está vermelho-sangue, aves de rapina sobrevoam a matança, redemoinhos de pó sobem no ar. À porta do saloon, Nelson Rodrigues fala de coiotes com Quentin Tarantino quando se aproxima Johnny Guitar, melancólico, a enrolar um cigarro. E então, pelo arco entre as pernas dele, avisto o filho da puta, dilacerado, exangue, já pitêu de abutres, mas ainda capaz de ver, quando eu me voltar pela última vez, que este dedo do meio é para ele (COELHO, 2014, p. 175, destaque do original).

Ora, diante da recusa do texto e do corpo do caubói, diante das rasuras construídas por um projeto de escrita, movido pelo gesto corrosivo do caruncho, nada mais justo de o encerramento da trama se dar com o gesto performatizado pela protagonista, ao levantar o dedo médio. No fundo, parece ser uma resposta à altura aos padrões conservadores e machistas que ainda teimam em reconduzir a mulher a um papel de objetificação e subserviência. Se a narradora-protagonista prefere ela própria escrever o seu romance, numa artimanha metatextual e especular, Alexandra Lucas Coelho dá vasão a uma visão de mundo onde é possível não apenas encarar algumas Medusas, mas contemplar o seu sorriso e corresponder ao seu sedutor convite sem sofrer os efeitos colaterais de uma possível petrificação.

Na verdade, em *O meu amante de domingo*, os corpos escritos do mecânico, do caubói, do futuro Nobel, do amante vietnamita, do Apolo na piscina e, agora, “um belo de um apache” (COELHO, 2014, p. 175) pela pena feminina e o da personagem central propõem uma encenação, onde a linguagem exerce uma função física de libertação e rasura de modelos. Se “escrever toca no corpo, por essência” (NANCY, 2000, p. 12), tal como sugere Jean-Luc Nancy, essa obra de Alexandra Lucas Coelho reivindica o espaço da escrita como o local onde a mulher pode não só escrever e reinscrever o seu corpo dentro de uma lógica feminista, como pode também criar e inventar dimensões outras para outros corpos, incluindo os masculinos. Não será, na verdade, esse exercício uma instigante forma de criar corpos que se expandem em liberdade a ponto de estourarem no ar?

REFERÊNCIAS

AMARAL, Ana Luísa. **Arder a palavra e outros incêndios**. Lisboa: Relógio d'Água, 2017.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Trad. de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

CAMERON, Deborah. **Feminism**. London: Profile Books, 2018.

CIXOUS, Hélène. “O sorriso da Medusa”. In: BRANDÃO, Izabel et al. (org.). **Traduções da cultura**. Perspectivas críticas feministas (1970-2010). Trad. de Luciana Eleonora de Freitas C. Deplagne *et al.* Maceió: EDUFAL; Florianópolis: Editora da UFSC, 2017, p. 129-155.

CLÉMENT, Catherine. **A Ópera ou a derrota das mulheres**. Trad. de Rachel Gutiérrez. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

COELHO, Alexandra Lucas. “O que fica bem a uma mulher”. **Público**, caderno *Ipsilon*, 15 de maio de 2016. Disponível em: <https://www.publico.pt/2016/05/15/culturaipsilon/opiniao/o-que-fica-bem-a-uma-mulher-1731864>. Acesso em: 19 jun. 2020.

COELHO, Alexandra Lucas. **O meu amante de domingo**. Lisboa: Tinta-da-China, 2014.

DEPLAGNE, Luciana Eleonora de Freitas Calado. “Cixous: o vôo transatlântico da Medusa”. In: BRANDÃO, Izabel et al. (org.). **Traduções da cultura**. Perspectivas críticas feministas (1970-2010). Trad. de Luciana Eleonora de Freitas C. Deplagne *et al.* Maceió: EDUFAL; Florianópolis: Editora da UFSC, 2017, p. 156-160.

FURLAN, Vivian Leme. “A liberdade do corpo feminino na força política e literária de Natália Correia”. In: NIGRO, Cláudia Maria Ceneviva *et al.* (orgs.). **Corpos que (se) importam**: Refletindo questões de gênero na literatura e em outros saberes. Campinas, SP: Pontes Editores, 2018, p. 259-272.

JONES, Ann Rosalind. “Escrever o corpo: para uma compreensão de *l'écriture féminine*”. Tradução de Maria Filomena Louro. In: MACEDO, Ana Gabriela (org.). **Gênero, identidade e desejo**. Antologia Crítica do Feminismo Contemporâneo. Lisboa: Cotovia, 2002, p. 75-95.

NANCY, Jean-Luc. **Corpus**. Trad. de Tomás Maia. Lisboa: Vega, 2000.

PEREIRA, Pedro Schacht. “Negociações da marginalidade do feminino em duas obras emergentes da cena portuguesa contemporânea. Os casos de Isabela Figueiredo e de Alexandra Lucas Coelho”. In: PAVANELO, Luciene Marie et al. (orgs.). **Marginalidades femininas**. A mulher na literatura e na cultura brasileira e portuguesa. Montes Claros: Editora da UNIMONTES, 2017, p. 111-119.

SENA, Jorge de. “Resposta a um inquérito sobre pornografia”. In: SENA, Jorge de. **Dialécticas teóricas da literatura**. Lisboa: Edições 70, 1977, p. 273-290.

SHOWALTER, Elaine. “A crítica feminista no deserto”. Trad. de Margarida Esteves Pereira. *In*: MACEDO, Ana Gabriela (org.). **Gênero, identidade e desejo**. Antologia Crítica do Feminismo Contemporâneo. Lisboa: Cotovia, 2002, p. 37-74.

TAVARES, Manoela. **Feminismos**. Percursos e desafios (1947-2007). Porto: Texto Editores, 2010.

THÉBAUD, Françoise. **História das mulheres**. O Século XX. Tradução portuguesa com revisão científica de Maria Helena da Cruz Coelho, Irene Maria Vaquinhas, Leontina Ventura e Guilhermina Mota. Porto: Edições Afrontamento, 1995.

QUANDO A MODA (D)ENUNCIA - A VOZ PRESIDENCIAL EM DESFILE

Lucília Maria Abrahão e Sousa

Docente FFCLRP/USP, Bolsista PQ/CNPQ, FAPESP

Dantielli Assumpção Garcia

Docente UNIOESTE/Cascavel, Bolsista Produtividade Fundação Araucária (PR)

Maria Eduarda Alves da Silva

Mestranda em Psicologia pela FFCLRP/USP

Elaine Pereira Daróz

Pós-doutoranda na FFCLRP/USP, Bolsista FAPESP (2018/13017-2)

RESUMO: Ao longo da história, as lutas pelas demandas das mulheres, pelo respeito à diversidade e a pluralidade constitutiva inerente à formação da nossa sociedade lograram alguns avanços. No entanto, observamos no país um retrocesso dos direitos conquistados, legitimado por dizeres que fomentam a misoginia, a homofobia, o racismo e o ódio à diferença. Ancorados na Análise do discurso de linha pecheutiana, empreendemos um gesto de interpretação acerca das discursividades de Jair Bolsonaro, atual presidente da República, retomadas em um desfile da marca carioca de roupas Think Blue, como um gesto de resistência a esses dizeres. Nessa perspectiva, propomos um repensar desses sentidos atualmente naturalizados no seio social, como uma via possível de transformação das práticas sociais.

PALAVRAS-CHAVE: Jair Bolsonaro. Discurso. Resistência. Violência.

ABSTRACT: Throughout our history, struggles for women's rights, as well respect for diversity and the constitutive plurality inherent in our society have made some progress. However, we observe in the country a throwback of the rights conquered, legitimized by sayings that foster misogyny, homophobia, racism and hatred of difference. Anchored in the Discourse analysis (Pêcheux), we made a gesture of interpretation about the discursivities of Jair Bolsonaro, the current president, retaken in a Fashion catwalk of the carioca brand Think Blue, as a gesture of resistance of these sayings. In this perspective, we propose a rethinking of these meanings currently naturalized in the social environment, as a possible way of transforming social practices.

KEYWORDS: Jair Bolsonaro. Discourse. Resistance. Violence.

PRIMEIRAS PALAVRAS, O QUE SE MOVE EM UM DESFILE-PROTESTO

*Porque há desejo em mim, é tudo cintilância./
Antes, o cotidiano era um pensar alturas/
Buscando Aquele Outro decantado/ Surdo à
minha humana ladradura./ Visgo e suor, pois
nunca se faziam./ Hoje, de carne e osso,
laborioso, lascivo/ Tomas-me o corpo.* Hilda Hilst

O discurso de ódio disseminado em nosso momento sócio-histórico tece uma trama de efeitos de violência que naturalizam sofrimento, vingança e dor, ao mesmo tempo em que mascaram o preconceito e as injustiças latentes em nosso país. Sob uma aparente evidência, esses efeitos se marcam no espaço citadino, acirrando as tensões inerentes às relações sociais. Por uma rede de discursividades, os jogos de poder irrompem na língua e materializam-se nas práticas dos sujeitos, produzindo o horror que salta aos olhos e, muitas vezes, inscreve-se na pele dos sujeitos discursivos. Pelas redes sociais, nas quais deslizam esses sentidos, trans-bordam dizeres concernentes à intolerância, os quais silenciam o respeito à alteridade, os direitos civis e sociais e o direito à vida. Consideramos que é no batimento entre lembrar-esquecer, silenciar-apagar que se marca um ritual de regularização e banalização desses sentidos como condição para a dominação, regulando não apenas um modo de dizer do e sobre o sujeito contemporâneo, mas, sobretudo, um modo de ser sujeito nos dias atuais.

Nesses termos, o sujeito toma corpo de palavras, de carne e osso com significantes historicamente marcados, inscrevendo o discurso que lhe é pertinente a partir da posição que ocupa. Pela teoria de Pêcheux (2009 [1975]), sabemos que o sujeito discursivo é interpelado pela ideologia que lhe faz parecer evidentes certos sentidos na mesma medida em que apaga tantos outros tidos como indesejáveis. Se estamos no campo da ideologia, é certo que as posições não são qualquer uma, já que o dizer de um presidenciável, de um presidente eleito, de um deputado federal, por exemplo, estão marcados pelo lugar social que este ocupa e pela posição que eles representam. Do mesmo modo, ser mulher, modelo, criador/a de uma coleção de moda instalam outras posições sujeito, filiadas a outras regiões de sentido nas quais a beleza e a harmonia convocam uma exposição de desenhos, modelos e padronagens de roupas. Aqui tomamos o desfile como discurso, como já fizemos em outros trabalhos entendendo uma exposição de arte como discurso (ROMÃO, 2011; SOUSA; GARCIA; BASTOS; PRANDI, 2018), isso porque consideramos que as palavras e as posições sujeito estão em jogo quando da criação de

uma produção simbólica, ou seja, a materialidade de um desfile no curso de sua apresentação indicia um modo de produzir sentidos não apenas sobre o corpo e a moda, mas sobre o modo como ambos fazem falar modos de os sujeitos se situarem na conjuntura social a partir de relações de diferença, antagonismo, filiação. Melhor dizendo, o desenho das roupas, o logotipo da grife, o nome que assina a coleção, o modo como os corpos se situam na passarela, a música, a escolha dos tecidos, bem como as imagens fotográficas e ou os recursos plásticos mobilizados durante o desfile integram o movimento dos corpos, apontando modos de significar e fazer sentido e maneiras de indicar as posições em curso na sociedade.

No caso que iremos analisar, um elemento a mais chamou nossa atenção além de tudo isso que colocamos: as modelos do desfile da marca *Think Blue* carregavam cartazes com frases e manifestos de repúdio diante enunciados que se fizeram presentes na vida pública de Jair Bolsonaro, presidente eleito em 2018. Filiadas ao pensamento de Michel Pêcheux, tecido na França e desdobrado por Eni Orlandi no Brasil, debruçamo-nos a analisar discursivamente os dizeres do referido desfile de moda, a fim de promover um esgarçamento e um reviramento dos sentidos que compõem a trama discursiva sobre o feminino, o negro, o indígena, a violência no nosso país.

DOS DIZERES ENVIESADOS: ESGARÇAMENTO E REVIRAMENTO DOS SENTIDOS

[...] ella se desnuda en el paraíso/ de su memoria/ella desconoce el feroz destino/ de sus visiones/ella tiene miedo de no saber nombrar/lo que no existe. Alejandra Pizarnik

A marca *Think Blue* é conhecida no mundo da moda brasileira por seu estilo alternativo. Preocupada com questões ambientais, confecciona produtos que primam pela reciclagem como uma via possível para a sustentabilidade do ecossistema, mantendo-se na contramão do superconsumismo em voga na sociedade capitalista contemporânea. Consideramos que essa proposta inscreve mais do que um modo de produzir e fazer circular sentidos sobre o que seja roupa feminina e moda, já que estamos diante de um discurso que rejeita também sentidos de violência contra a mulher e contra as minorias, fazendo-os torcer e produzindo um reviramento do que seja convencionalmente um

desfile de moda, colocando em movimento “um desfile-protesto de resistência a Bolsonaro” conforme vemos abaixo na página eletrônica da marca. “Protesto” e “resistência” marcam, na língua, um modo de dizer não, de recusa, de indignação diante do presidente eleito, instalando no jogo tenso das filiações dos sentidos uma outra forma de fazer falar direitos civis, políticos e sociais. Foi desafiando o *status quo* do que seria um desfile e do que seria moda que a marca se fez presente no Brasil Eco Fashion Week, desta vez fazendo ecoar dizeres do presidente eleito em 2018, Jair Bolsonaro, levados em cartazes pelas modelos que, em silêncio, desfilaram mais do que uma roupa. Desfilaram seus corpos carregados de marcas, de sinais e de símbolos que inscrevem hoje uma violência histórica e legitimada não só contra a mulher, como também contra os sujeitos LGBTQI+, contra os negros, indígenas, sobreviventes da Ditadura Militar Brasileira.

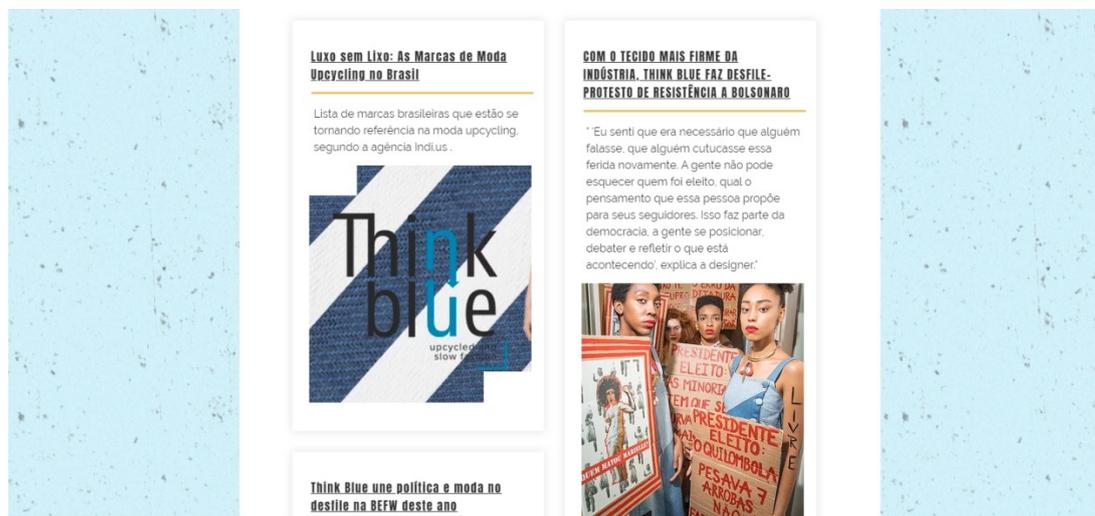


Figura 1: Desfile Protesto
Fonte: Site da marca Think Blue (2019)

Na Análise de Discurso (PÊCHEUX, 1969), perspectiva teórica que assumimos neste trabalho, para a compreensão de um discurso leva-se em consideração suas condições de produção e o estudo da ligação entre as “circunstâncias” de produção do discurso – suas condições de produção – e seu processo de produção. As condições de produção, tal como trabalhadas na perspectiva discursiva, incluem os fatores extralinguísticos na produção de sentido de um discurso, os dados histórico-ideológicos da enunciação. Desse modo, compreendem os sujeitos e a situação imediata e ampla em que se situam, o que implica considerar a luta de vozes na trama sócio-histórica que os interpela a tomarem um lugar na formação social e não outro.

Em relação ao sujeito, não é considerado o indivíduo empírico, mas sim a posição sujeito projetada no discurso, sustentada por um processo de interpelação ideológica e tecida por um jogo de formações imaginárias, nas quais o sujeito diz a partir da imagem que faz de si, do outro e do objeto em questão (PÊCHEUX, 1969). Em nosso trabalho, interessa-nos, especificamente, analisar como a posição de Jair Bolsonaro, antes Deputado e hoje Presidente da República, inscreve um lugar discursivo de banimento de direitos e promove a autorização de certos dizeres de violência e a interdição de outros; e como tais dizeres são colocados em discurso durante um desfile de moda pela marca *Think Blue*. Julgamos que, na passarela, a combinação dos corpos das modelos com as frases diz menos de moda do que de denúncia contra o racismo, a misoginia, a homofobia, a violência física contra as mulheres e o feminicídio. Por isso, inferimos de saída que o tomamos como discurso de resistência que instaura a produção de furo nos sentidos naturalizados historicamente sobre a desigualdade e a negação de direitos humanos, civis, sociais e políticos, algo recorrente na atual conjuntura social, política, econômica brasileira.

O desfile de moda, nessas condições específicas de produção, também promove uma ruptura no imaginário sobre o que seria um evento dessa natureza, fazendo desconstruir o imaginário social de que o mais importante nesse caso seriam os/as modelos, a coleção em destaque e a harmonia das peças produzidas. Os dizeres roubam a cena, ressignificam as roupas e os sentidos de/sobre o feminino, inscrevem marcas (não de grifes...) vermelhas de violência nos corpos das modelos, fazendo emergir efeitos de um desfile também militar ou de uma parada, simbolizados pelos corpos rijos das modelos que caminham, em marcha na passarela, sustentando cartazes, correntes e olhares duros. Caminham com seus corpos carregando marcas do feminino em colares (♀), cruzes e correntes, como a dizer da força da mulher e a rememorar as lutas feministas (ALVES; PINTANGUY, 1991) por um lugar legitimado na sociedade ao feminino, marcando como a mulher é violentada de diferentes formas pela sociedade patriarcal, misógina – a qual é posta a falar nos enunciados proferidos por Jair Bolsonaro. As roupas suntuosas, de tecidos finos e tidas como delicadas/ femininas, traços imaginariamente atribuídos à mulher pelo discurso dominante, dão lugar ao jeans com corte reto, elaborado em sua gênese para trabalhadores/as que privilegiavam a força física da mão de obra, o uniforme de trabalho e a roupa resistente usada no momento de trabalhar. As mulheres que o digam

no vai e vem da passarela com o jeans em seus corpos e os cartazes em suas mãos: ambos significam ecos de uma posição sujeito mulher, forte e combativa, indignada e decidida a denunciar. Nos cartazes, há declarações e depoimentos de Jair Bolsonaro a partir das várias posições discursivas que ele ocupou na cena política nacional, quais sejam, de capitão do Exército Brasileiro, de deputado federal – eleito majoritariamente por militares e milícias – e de Presidente da República, fazendo uma costura dos efeitos de violência que perpassaram todos esses lugares discursivos e eclodem de maneira inédita a partir de 2018. Olhos estáticos, correntes, colares como coleiras, algemas, cruces, marcas vermelhas que tapam a boca da modelo (retomando uma memória discursiva de campanhas contra a violência contra a mulher), promovem a abertura de um litígio entre o corpo delas e a voz dele, desfilando uma trama de sentidos que fazem emergir a violência física que acomete aquelas e aqueles que não se enquadram em um determinado padrão social tido como aceito e normativo, qual seja, homem, branco, heterossexual e elitista.

Os cartazes em marcha pela passarela, agora sustentados pelas mãos das modelos, expondo o já dito antes e em outro lugar, ressignificam e atualizam um litígio em rota de colisão: a voz do então presidente e a mudez das modelos que nada dizem, mas cuja pele mostra, cujo rosto aponta e cujo corpo acusa o golpe; mais ainda, a voz do mortífero hoje estandardizada pelo poder executivo nacional (e de alguns estados) a impedir a diversidade e a diferença entre as gentes, e sobremaneira a legitimar a violência contra direitos civis conquistados a duras penas nas últimas décadas. Esse jogo parece-nos especialmente interessante no desfile: de um lado, o texto do cartaz coloca a anterioridade de um discurso de violência (que encerra uma prática igualmente mortífera) que faz circular o quanto ela já foi e é empreendida em lugares diversos, agora legitimada como medida para a “salvação” do país, vinda justamente de um lugar social no qual se suporia prevalecer a defesa de direitos sociais, como o Congresso e o Executivo Nacional; e de outro lado, o corpo de modelos em silêncio que porta, carrega e expõe as expressões que escancaram o horror diante do aceite do estupro, da violência e morte de gays, da condenação de índios, do desmerecimento de quilombolas como o nosso material de análise aponta a seguir. Vejamos.



Figura 2: Fraquejada
Fonte: Site da marca Think Blue (2019)

Após a polêmica provocada pelo enunciado da fraquejada, Jair Bolsonaro, do lugar de deputado federal, afirma ter sido uma brincadeira (MÍDIA NINJA, 2018). A se valer da ambiguidade de que a língua é capaz de produzir, tal sujeito parlamentar coloca-se em uma posição de distanciamento do que disse, desimplicando-se de duas relações aí postas: i. a relação de equivalência entre ser mulher e ser fraca e ii. a relação de pouca efetividade do macho que tem uma filha mulher. Ora, estamos no âmbito de um jogo das formações ideológicas (PÊCHEUX, 2009 [1975]) que sustentam o sentido dominante de que a mulher é o sexo frágil, é fraca, é frágil e precisa de um homem que cuide dela e que a tutele, mesmo depois dos movimentos feministas e da organização das mulheres em coletivos, sindicatos e organizações de arte e cultura, e mesmo depois da entrada e continuidade das mulheres no mundo do trabalho, isso ainda circula socialmente e sustenta a produção de sentidos (PINTO, 2003).

Ao ser interpelado ideologicamente por essa formação discursiva e se posicionar desse lugar, o sujeito parlamentar produz o desmerecimento de grande parte do eleitorado majoritariamente feminino e trabalhador no país e, dada a circulação de inúmeras críticas, marca o humor como sua estratégia discursiva numa tentativa de camuflar ou deslocar os sentidos ali inscritos. Sentidos que violentam a mulher, inscrevendo-a em dizeres que a colocam em uma relação de inferioridade, subalternizada ao homem. Com Orlandi (2001), sabemos que a pilhéria é uma das especificidades do discurso lúdico,

possibilitando deslizar os sentidos e, assim, o humor e o riso como alguns dos seus efeitos. No entanto, não foi o que aconteceu no discurso do então parlamentar; ao contrário, a polissemia não aconteceu e o riso não compareceu. Ao contrário, ao enunciar “dei uma fraquejada, e veio mulher”, o sujeito se coloca na posição que sustenta e legitima o discurso patriarcal, machista, misógino.

No discurso machista, há uma relação hierarquizada de gêneros, na qual a mulher é subjugada ao homem, imaginariamente superior a ela. Esta suposta superioridade se ancora, muitas vezes, na força física do homem sobre a mulher, possibilitando por essa via, inclusive, que a mulher seja subjugada. Ao declarar a sua “fraquejada”, em uma convenção no Clube Hebraica, na cidade do Rio de Janeiro (BOLSONARO...2017), o sujeito enuncia a partir da evidência do sentido único – a sua macheza e a sua virilidade – e produz sentidos sobre si, sobre os outros homens, sobre a condição feminina e sobre dar “fraquejada”. Declara ainda que a filha foi feita sem aditivos, isto é, sem ajuda de estimulante sexual; para o sujeito parlamentar, o sentido de virilidade do homem está relacionada à capacidade de manter o seu órgão sexual ereto e ao poder de reprodução (preferencialmente de filhos homens), efeitos também dominantes na formação discursiva machista e patriarcal. Considerando que o Clube Hebraica é um lugar de convívio para judeus, que têm como alguns de seus princípios, segundo a página institucional, a “solidariedade e a preservação da tradição judaica” (A HEBRAICA, 2019), o enunciado proferido por Bolsonaro promove um direcionamento à preservação – ou perpetuação – de uma cultura sexista tradicionalmente (de)marcada em nosso país, produzindo efeitos a partir da posição sujeito que desconsidera a mulher como capaz de um protagonismo social e político.

Ao exaltar a virilidade masculina como atributo de poder do homem sobre a mulher, esse dizer possibilita fazer funcionar um imaginário de inferioridade da mulher. Com Pêcheux (2009 [1975]), sabemos que, ao enunciar, os sujeitos o fazem a partir de filiações ideológicas condizentes com os seus lugares sociais. Perante a sua afirmação, o então candidato à Presidência da República marca-se e se coloca a partir do discurso sexista, legitimando os abusos simbólicos e físicos pelos quais inúmeras mulheres brasileiras são vitimadas. O tom jocoso em sua afirmação, dito posteriormente como brincadeira, nos direciona, ainda, a um silenciamento desta realidade brasileira. No Brasil, o machismo caminha a passos largos, – tornando esse preconceito o mais praticado no

país. Ao se posicionar no âmbito de uma formação discursiva machista, o então parlamentar – institucionalmente inscrito em uma função pública de cargo eletivo – legitima os sentidos concernentes a um imaginário de mulher inferior ao homem, efeito ideológico do sentido dominante há séculos no país. O dizer sobre estupro também se coloca nesse âmbito.



Figura 3: Estupro
Fonte: Nunes (2018)

A partir de uma diferença política no parlamento brasileiro, o então deputado se endereça, em 2003 e 2014, a uma colega também deputada nos termos de “não te estupro porque você não merece”. Não vamos nos deter aos nomes próprios nem às condições empíricas dos falantes, o que nos interessa aqui, em consonância com Pêcheux (2009 [1975]), são as posições discursivas que estão em jogo, a divisão dos sentidos e a formação ideológica sobre a mulher que ora comparece e produz efeitos. Dita por um homem, a formulação “não te estupro” marca, na trama da língua, que estupro não é tomado como crime ou infração legal, sendo situado assim não no âmbito de a mulher ter direito sobre seu corpo e sua integridade, mas na esfera de uma escolha individual do macho que pode ou não fazê-lo. Isso sinaliza como os sentidos sobre ser mulher e sobre estuprar uma mulher são divididos socialmente e inscrevem o político em rota de colisão. De um lado, a formação discursiva dominante, hegemônica e machista, autorizaria tomar o corpo da mulher como objeto a ser disposto, sendo o estupro um merecimento que a mulher convocaria, em geral atribuído ao uso de certas vestimentas e à sensualidade

feminina, por exemplo (GIORGENON; CHICOTE, 2014). De outro lado, no modo como essa formulação entra no desfile, temos um reviramento de tais sentidos, deslocando-os para um lugar de denúncia da prática criminosa do estupro, do absurdo dessa forma de violência ainda persistir e do mortífero em vigência no país onde continuam a crescer os índices de feminicídio e também do assassinato dos sujeitos LGBTQI+.

Não raramente o então parlamentar (des)qualifica o homossexual por “bichinha” que tem por prática “queimar a rosca”. Esses dizeres vão ao encontro do discurso heteronormativo hegemônico e de cunho machista, mais uma vez, que atenta exclusivamente para a homossexualidade masculina, em silenciamento de outros perfis da comunidade LGBTQI+. Com Althusser (1970), compreendemos o funcionamento da ideologia no discurso, cuja função prático-social é convocar os indivíduos a tomarem os seus lugares ideologicamente (de)marcados, a fim de colocá-los a responder as exigências das formações ideológicas vigentes. No discurso de Bolsonaro, além de homogeneizante e preconceituoso, ecoa na esfera social sob um efeito devastador de convite à intolerância, negando o direito à vida àqueles que não atendem a esse imaginário de masculinidade e heteronormatividade.



Figura 4: Prefiro filho morto
Fonte: Site da marca Think Blue (2019)

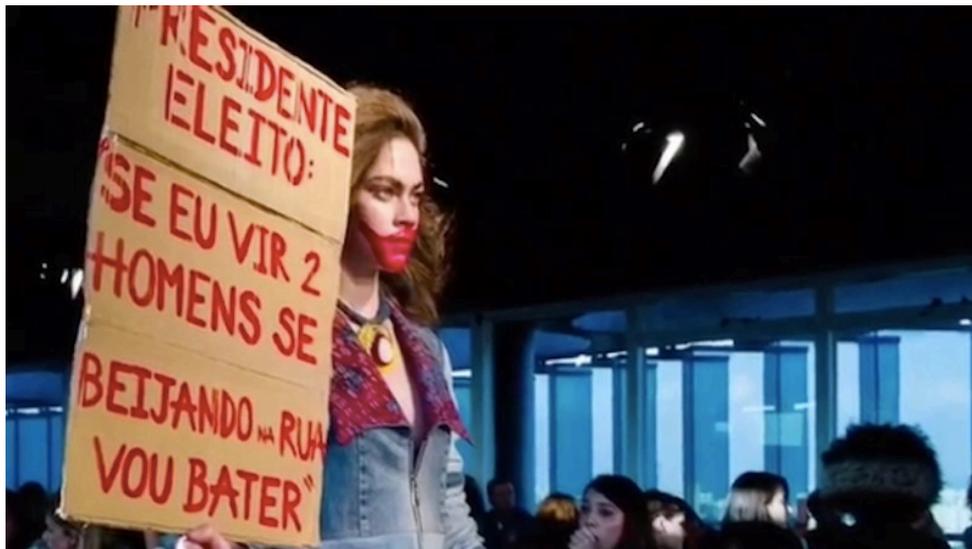


Figura 5: Vou bater
Fonte: Nunes (2018)

Como ressalta Ferrari Soares (2016, p. 6), em pleno século XXI, os homossexuais ocupam, na mídia – mas estenderíamos a outros espaços também, como, por exemplo, o cidadão – de um modo geral, lugares antes não possíveis para esses sujeitos. Todavia, dizeres sobre doença, pecado e anormalidade relacionados aos homossexuais ainda aparecem com intensa força: “Há, certamente, uma resistência imediata dos grupos de defesa dos direitos LGBTTTs quando esses sentidos invadem a mídia, mas os homossexuais continuam sem o direito de simplesmente não serem objetos da especulação alheia”; acrescentaríamos das violências de diferentes ordens, como os dizeres do Presidente Jair Bolsonaro, direcionados aos sujeitos homossexuais, principalmente, aos homens homossexuais. Retomando Foucault (1988), Ferrari Soares (2016, p. 29) salienta que o homossexual tornou-se “personagem” do século XIX e sua conduta passou a ser comparada e medida em sua relação com a sexualidade. Dessa forma, a partir do modo heterossexual tido como padrão em relação à sexualidade, o homossexual passou a ser visto como “uma espécie desviante” – o que é sustentado nos dizeres de Jair Bolsonaro, o qual formula ser melhor ter filho morto a homossexual. Nas palavras de Ferrari Soares (2016, p. 29), “[...] o heteroerotismo tornou-se obrigatório, e anti-homossexualidade, dessa forma, igualmente obrigatória. Ser homossexual significava ser anormal”.

Nesses dizeres de Bolsonaro retomados no desfile, fica marcada a não-autorização ao sujeito homossexual em ocupar o espaço público, da rua. Nesse espaço citadino, o homossexual não pode demonstrar afeto pelo seu parceiro, pelo seu “bigodudo”. Se isso acontecer, se um beijo ali se instaurar, a violência é autorizada como a silenciar os sujeitos, seus corpos e seus amores. No espaço público da rua, a existência dos sujeitos homossexuais não é legitimada/autorizada. O que se autoriza pela formulação do Bolsonaro é a homofobia, a violência legitimada pelo representante do povo brasileiro. A violência, nesses dizeres conservadores e homofóbicos, sustenta que, por meio do uso da violência, isto é, do bater no corpo, o sujeito homossexual pode reprimir a sua sexualidade, pode ser curado.

No desfile, ao retomar tais dizeres homofóbicos do Presidente Jair Bolsonaro, mostra-se como há a sustentação de formulações que expõem quais existências são legítimas – as dos sujeitos heterossexuais – e quais devem ser duramente reprimidas – dos sujeitos homossexuais – seja pela violência física, vinda pelo ato de bater, seja pelo extermínio desses sujeitos que resolveram em público legitimar suas existências para além de suas sexualidades. A homogeneização dos sujeitos também é discursivizada no discurso do parlamentar pela animalização do negro por meio do seu peso em “arroba”, como vemos na figura 6.

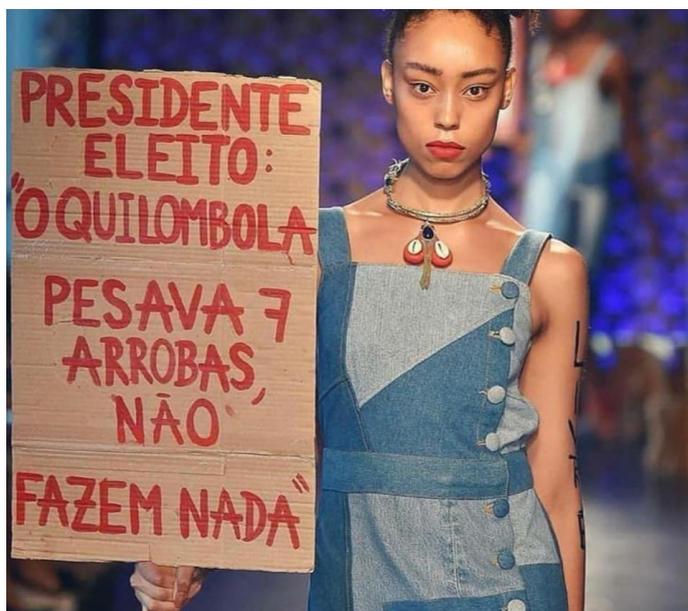


Figura 6: Arrobas
Fonte: Site da marca Think Blue (2019)

Concordamos com Pêcheux (2009 [1975]) que os sentidos não estão postos na língua, mas significam a partir da relação dos sujeitos com suas condições históricas e sob a forma da interpelação ideológica (PÊCHEUX, 2009 [1975]). Ao tomar as condições de produção do discurso do parlamentar, observamos que Bolsonaro toma posição no discurso por meio de um discurso racista. Em seu enunciado, ao marcar o verbo “pesar” no passado, em relação a um sistema de medida usual aos animais – “pesava 7 arrobas” – o parlamentar traz à memória o período escravagista, no qual os negros eram significados como um bem móvel, objeto e/animal, cujo valor era precificado a partir da sua força e capacidade de trabalho. A arroba é uma unidade de massa utilizada no império português para pesagem de cereais e gado. No Brasil, a mesma unidade é ainda utilizada para a pesagem de animais, bovinos e suínos em especial, derivando dali o seu valor no mercado. Ao retomar esses sentidos, Bolsonaro promove uma dessubjetivação do negro, ressignificando o lugar que o negro (deve) ocupa(r) na esfera social, qual seja, o de um animal. A relação entre memória e atualidade se presentifica no discurso do parlamentar, ainda, ao trazer o verbo *fazer* no presente, na mesma proposição anterior – “não fazem nada”. Historicamente, os escravos mais fracos, velhos ou doentes, eram desvalorizados, e não ofereciam grande lucro nas negociações entre os senhores, sendo assim, ainda mais negligenciados por eles. Aos ditos indolentes, eram reservados castigos ainda mais severos, além dos maus tratos sofridos no cotidiano por seus senhores.

Na atualidade, o racismo assola cotidianamente a população negra¹. Não raros são os casos em que os negros são preteridos em empregos, muitas vezes, por não atenderem a um padrão de beleza nos moldes eurocêntricos, o que afeta os salários e a sua qualidade de vida; sofrem violência, muitas vezes, gerada pela cor da pele, confundidos com supostos bandidos; alvo de chacotas sob forma de brincadeiras inofensivas em espaços. Dentre os abusos sofridos pelos negros, a violência sexual, e simbólica, assola as mulheres, muitas vezes, significadas como objetos de prazer de uma população supostamente branca². Embora o racismo seja constantemente negado em nosso país,

¹Para essa afirmação, nos baseamos em um pesquisa realizada pelo IBGE acerca do racismo no Brasil. (PARA 63,7% DOS BRASILEIROS..., 2011).

² Marcamos a população branca como uma suposição, considerando que somos um povo miscigenado, cuja união, ou mera copulação, entre o colonizador e as matrizes indígenas e africanas era concebida como uma possibilidade de branqueamento de um povo.

segundo as Organizações das Nações Unidas (2017), o racismo no Brasil é institucionalizado e precisa ser combatido com iniciativas de conscientização nacional. No entanto, nesta relação entre passado e presente, Bolsonaro reitera um imaginário de negro constitutivamente indolente, legitimando toda a ação violenta contra a população negra em território nacional.

Em um país cuja pluralidade linguística e cultural, fruto da história da formação do nosso país, do nosso povo, o racismo ainda é um preconceito, materializado em diferentes níveis, assola uma grande parte da sociedade brasileira. O tipo físico, que contraria um ideal de beleza que dita os padrões eurocêntricos, e o baixo poder aquisitivo da maioria da população negra, herdeira de uma cultura escravocrata, são algumas das marcas desse preconceito em nosso meio. Ainda sob um discurso colonialista, Bolsonaro, em sua campanha presidencialista, coloca em jogo os direitos à terra do povo indígena.



Figura 7: Não vai ter 1 cm
Fonte: Site da marca Think Blue (2019)

Aos indígenas, o então candidato à presidência da República, atual presidente eleito, nega o direito à terra ~~ao povo nativo~~. Em seu discurso, afirma que os indígenas não terão mais um “1 cm de terra”. Ao ser indagado em entrevista sobre esta afirmação,

Bolsonaro se posiciona no discurso mais uma vez, afirmando que o povo indígena não terá “1cm” (BOLSONARO, 2018). Descendente de italiano, com raízes europeias, portanto, o presidente eleito traz à cena um imaginário colonialista de superioridade na relação entre branco sobre o índio. Ancorado no discurso capitalista, firmado em interesses econômicos e em nome de uma suposta soberania nacional, Bolsonaro não apenas questiona o direito à terra, adquirido perante após inúmeras discussões no decorrer dos tempos, mas, sobretudo, nega à população indígena o direito à vida, visto que a terra é, para essa população, condição de subsistência, e de existência, portanto. Direito à vida também negado aos sujeitos que fizeram resistência frente ao período ditatorial brasileiro.



Figura 8: E não matar
Fonte: Site da marca Think Blue (2019)

Ao retomar a Ditadura Brasileira, Jair Bolsonaro posiciona-se questionando a potência violenta da ditadura, a qual deveria ter matado e não torturado. O atual presidente não considera a tortura como uma violência tão cruel como o assassinato, mas sim o erro da ditadura, pois “poucas” mortes ali se produziram. Dizeres sobre a “brandura” sobre esse período da história do Brasil são recorrentes nos pronunciamentos de Bolsonaro, seja “homenageando” um torturador na votação a favor do impeachment/golpe da Presidenta Dilma Rousseff, seja deslegitimando a vida dos sobreviventes/militantes desse período sombrio brasileiro.

No desfile da *Think Blue*, os sentidos marcados pelos/nos dizeres de Jair Bolsonaro, tecidos ao longo da posição de um sujeito na função de cargos públicos do

legislativo e executivos nacionais, são postos em funcionamento como a fazer resistência, não só na passarela, como na sociedade em geral, à legitimação do ódio, da misoginia, da homofobia, do racismo. Na passarela, pela via da expressão dos corpos das modelos e com suas roupas e adereços, os sentidos dos cartazes produzem um enfrentamento e um gesto de dizer não à perversidade, ao ódio e à negação de direitos civis.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Sim, minha força está na solidão. Não tenho medo nem de chuvas tempestivas nem das grandes ventanias soltas, pois eu também sou o escuro da noite. Clarice Lispector

Durante toda a sua campanha eleitoral para a Presidência da República, em 2018, Bolsonaro se posicionava discursivamente de encontro dos dizeres acalorados de seus opositores, em especial o Partido dos Trabalhadores o seu mais forte inimigo na corrida presidencial. Sob um discurso dito sem viés ideológico, o seu discurso condizia com um aparente clamor social em prol de uma nova política. Ainda durante a campanha presidencial, ao ser questionado sobre os seus discursos polêmicos, o presidente eleito os justificava como atos impensados em meio a discursos acalorados enquanto ocupava a posição de deputado federal, sinalizando um suposto arrependimento perante alguns desses pronunciamentos.

Na Análise de Discurso de linha pecheutiana, os discursos são analisados por meio de um gesto de interpretação do analista face à materialidade, linguística e extralinguística, inerente a eles, bem como em consideração às condições sócio-histórico-ideológicas, tendo em vista o modo de funcionamento da ideologia na relação constitutiva entre a história, o sujeito e a língua. Aos expormos a historicidade desses dizeres/sentidos de Jair Bolsonaro, ora na posição de parlamentar ora em sua campanha eleitoral à presidência da República, observamos em seu discurso um *continuum* de uma ideologia em que prima a misoginia, a homofobia, o racismo. Por meio de um discurso aparente neutro, e uma política supostamente nova para um novo país, os seus dizeres vão ao encontro de uma política de desigualdade social, machista, racista, homofóbica. Numa relação entre passado e presente, os sentidos que neles se inscrevem legitimam um

imaginário de sociedade pautada numa idealização de sujeito, em apagamento das diferenças constitutivas inerentes à formação do povo brasileiro.



Figura 9: Não nos representa
Fonte: Site da marca Think Blue (2019)

Como presidente eleito, Jair Bolsonaro sustenta que há vidas mais legítimas que outras – dos homens, brancos, heterossexuais. Às vidas subalternizadas de mulheres, homossexuais, negros, índios, o discurso da violência é direcionado como a tentar estancar suas vidas. Contudo, a resistência instaura e a formulação “O presidente eleito não nos representa” se sustenta e produz gesto que legitima essas vidas. Como a própria diretora criativa da marca, Mirella, afirmou o desfile da *Think Blue* foi um “*BERRO que estava engasgado na nossa garganta. Moda é política, moda é revolução, moda é ativismo, moda é EXPRESSÃO! NINGUÉM SOLTA A MÃO DE NINGUÉM!*”. Não soltando a mão de ninguém, marca-se a preciosidade da vida, da alteridade, do encontro não violento entre os sujeitos tão miscigenados como os brasileiros.

REFERÊNCIAS

A HEBRAICA. A **Hebraica**. Disponível em: <http://www.hebraicario.com.br/a-hebraica>.
Aceso em: 20 maio 2019.

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. Lisboa: Presença, 1970.

ALVES, Bianca; PITANGUY, Jaqueline. **O que é feminismo?** São Paulo: Abril Cultural, Brasiliense, 1991.

BOLSONARO e sua “fraquejada”. **Fora da caixa** – página do Youtube, abr. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2YaLo74yLoY> . Acesso em: 20 maio 2019.

BOLSONARO, Jair. Entrevista à jornalista Miriam Leitão sobre o projeto de governo do então candidato à Presidência da República. **Globo News**, 03 ago. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yUs6nCV8MPQ>. Acesso em: 10 ago. 2019.

GIORGENON, Daniela; CHICOTE, Maria L. L. O movimento na rede eletrônica: discurso(s) e memória sobre violência contra mulher(es). *In*: PATTI, Ana. R.; FARIA, Daiana de O.; GIORGENON, Daniele; GARCIA, Dantielli A.; SOUSA, Lucília M. e. **Textecendo discursos na contemporaneidade**. São Carlos: Pedro e João Editores, 2014.

FERRARI SOARES, Alexandre S. **A homossexualidade e a AIDS no imaginário de revistas semanais (1985-1990)**. Toledo: Editora Fasul, 2016.

MÍDIA NINJA. Página do Facebook, 19 nov. 2018. Disponível no endereço <https://www.facebook.com/MidiaNINJA/photos/pcb.1339686589522816/1339791466178995/?type=3&theater>. Acesso em: 20 maio 2019.

NUNES, Mônica. Marca de jeans reciclados protesta contra frases racistas, homofóbicas e misóginas do presidente eleito. **Conexão Planeta**, 20 nov. 2018. Disponível em: <http://conexaoplaneta.com.br/blog/marca-de-jeans-reciclados-protesta-contras-frases-racistas-homofobicas-e-misoginas-do-presidente-eleito>. Acesso em: 10 set. 2019.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. ‘O racismo mata e não podemos ser indiferentes’, diz ONU Brasil em lançamento da campanha #VidasNegras. 08 nov. 2017. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/o-racismo-mata-e-nao-podemos-ser-indiferentes-diz-onu-brasil-em-lancamento-da-campanha-vidasnegras>. Acesso em: 10 ago. 2019.

ORLANDI, Eni P. **Análise de discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes, 2001.

PARA 63,7% DOS BRASILEIROS, cor ou raça influencia na vida, aponta IBGE. G1, 22 jul. 2011. Disponível em <http://g1.globo.com/brasil/noticia/2011/07/para-637-dos-brasileiros-cor-ou-raca-influencia-na-vida-aponta-ibge.html>. Acesso em: 10 ago. 2019.

PÊCHEUX, Michel. Análise automática do discurso. *In*: GADET, F.; HAK, T. **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

PÊCHEUX, Michel **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Editora da Unicamp, 2009 [1975].

PINTO, Celi R. J. **Uma história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

ROMÃO, Lucília M. S. **Exposições do Museu da Língua Portuguesa**. São Carlos: Pedro e João Editores, 2011.

SOUSA, Lucília M. A. E.; GARCIA, Dantielli A.; BASTOS, Gustavo G.; PRANDI, Maria Beatriz. Origamis poéticos e políticos a partir da voz de Yoko Ono: uma exposição em discurso. *In*: SOUSA, Lucília M. A. E.; GARCIA, Dantielli A.; BASTOS, Gustavo G.; PRANDI, Maria Beatriz. (org.). **Quando o feminino grita no poético e no político**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2018. p

THINK BLUE. Disponível em: <https://www.thinkblueupcycled.com.br>. Acesso em: 10 ago. 2019.

BIOPOLÍTICA, DISPOSITIVOS E SUBJETIVIDADES: UMA ANÁLISE DISCURSIVA DA CARTILHA *MULHERES NA COVID-19*¹

Bianca Franchini da Silva

Mestranda em Linguística (CNPq) do Programa de Pós-Graduação em Linguística (PPGL).
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

RESUMO: Objetivo, neste artigo, analisar os discursos sobre a saúde das mulheres presentes na cartilha *Mulheres na COVID-19*, entendendo-a como interveniente às políticas públicas destinadas a essa população. Diante da condição de emergência da pandemia pela COVID-19, o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH) lançou essa cartilha – elaborada pela Secretaria Nacional de Políticas para as Mulheres (SNPM), com a colaboração do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM) –, composta por três eixos: “Saúde”; “Enfrentamento à violência”; e “Mercado de trabalho”. Detenho-me ao primeiro desses eixos, para analisar a cartilha, sob a égide de uma arqueogenealogia foucaultiana, a partir dos conceitos de discurso, de poder, de dispositivo, de biopolítica e de governamentalidade. A partir da análise feita do eixo “Saúde” (e do diálogo com os outros dois eixos), concluo que a cartilha, enquanto parte dos discursos de políticas públicas para mulheres e enquanto produto da condição de emergência da COVID-19, configura-se como prática concreta de governo biopolítico de populações: que produz corpos e subjetividades, nas relações de saber/poder, através de estratégias que funcionam no açambarcamento de dispositivos (da sexualidade, de gênero e da maternidade); e que marca, com essa série de dispositivos, a racialização. Entendo a pandemia da COVID-19 como uma guerra biopolítica de raças, que, expondo todos/as ao vírus: faz viver, positivando corpos reprodutores e heterossexuais e circunscrevendo as mulheres a discursos de feminilidade e de uma família normalizada; e deixa morrer, através da racialização que não precariza somente gênero, mas que adensa a *pandemia de desigualdades*.

PALAVRAS-CHAVE: Biopolítica. Políticas Públicas de Saúde para Mulheres. COVID-19.

ABSTRACT: The goal of this article is to analyze the discourses on the health of women present in the booklet *Women in COVID-19*, understanding it as an intervener in public policies aimed at this population. Faced with the emergency condition of the pandemic by COVID-19, the Ministry of Women, Family and Human Rights (MMFDH) launched this booklet – devised by the National Secretariat for Policies for Women (SNPM), in collaboration with the National Council of Women's Rights (CNDM) –, consisting of three axes: “Health”; “Confronting Violence”; and “Labor Market”. I will dwell on the first of these axes, to analyze the booklet, under the aegis of a Foucaultian archeogenealogy, based on the concepts of discourse, power, device, biopolitics, and governmentality. From the analysis made of the “Health” axis (and the dialogue with the other two axes), I conclude that the booklet, as part of public policy discourses for women and as a product of the emergency condition of COVID-19, is configured as a concrete use of the biopolitical government of populations: that entails bodies and subjectivities, in the knowledge/power relations, through strategies that work in the hoarding of devices (sexuality, gender, and motherhood); and that highlights, with this series of devices, racialization. I understand the COVID-19 pandemic as a biopolitical race war, that, by exposing everyone to the

¹ Este artigo se articula às pesquisas do Grupo de Pesquisa, financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), do qual faço parte: Grupo de Estudos no Campo Discursivo, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

virus: 1) let it live, and keeps restraining reproductive and heterosexual bodies, as well as circumscribing women to speeches of femininity and a normalized family; and 2) let it die, through racialization that not only makes gender precarious, but that thickens the pandemic of inequalities.

KEYWORDS: Biopolitics. Public Health Policies for Women. COVID-19.

INTRODUÇÃO

A Covid-19 coloca em pauta uma nova biopolítica, que transforma a vigilância em um procedimento poroso e adentra os corpos sem tocá-los. Seu motor, o mecanismo que coloca essa vigilância em funcionamento, é a administração do medo, a partir da combinação do discurso da segurança pública com o da saúde pública.
(BEIGUELMAN, 2020, p. 1)

O vírus não é democrático. A pandemia não veio para nos “aproximar de nós mesmos”. Não há romantismo no que vivemos. A pandemia talvez tenha vindo como forma de expor esta tão antiga pandemia de desigualdades. (CARVALHO, 2020, p. 2, grifos da autora)

A começar, agrego às palavras de Giselle Beiguelman (2020) colocadas em uma das epígrafes deste artigo, que a pandemia da COVID-19 marca a biopolítica de guerra das raças – tomando como base os pensamentos de Michel Foucault, nas aulas do *Em defesa da sociedade*, mais detidamente naquela de 17 de março de 1976. Se, na biopolítica, o poder se direciona à vida, tendo o Estado intervindo no nível do coletivo, da população, das massas, há, nisso, um *corte*: “[...] entre o que deve viver e o que deve morrer” (FOUCAULT, 2018, p. 214). Esse corte é racismo, que é “[...] a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização” (FOUCAULT, 2018, p. 215). Assinalo: o racismo, enquadrando vidas precárias, sob condições de guerra, maximiza a precariedade para uns e minimiza para outros (BUTLER, 2018). Trato aqui da pandemia da COVID-19 não como doença que acomete o corpo individual, mas como uma guerra das raças, ou seja, “[...] a doença como fenômeno de população: não mais como a morte que se abate brutalmente sobre a vida – é a *epidemia* [pandemia] – mas como a morte permanente, que se introduz sorrateiramente na vida, a corrói perpetuamente, a diminui e a enfraquece [...]” (FOUCAULT, 2018, p. 204). E é aqui que confluo com Pâmela Carvalho (2020) para pensar em uma *pandemia de desigualdades*.

Dito isso, apresento: a Organização das Nações Unidas (ONU) do Brasil destacou, em abril de 2020, o quanto a pandemia de COVID-19 coloca pressão na economia global e nos sistemas de

saúde pública, o que acarreta na ampliação das desigualdades e das discriminações de mulheres e meninas, afetando-as, principalmente, nos aspectos de saúde, segurança e renda. Neste último, aliás, em virtude da crise do mercado de trabalho, as mulheres têm seus empregos ameaçados, especialmente as trabalhadoras informais e as que trabalham com serviços considerados não essenciais (ONU BRASIL, 2020). No mês de maio, a Organização Mundial de Saúde (OMS), no documento *Gênero e COVID-19* (OMS, 2020, p. 2), expôs que, com o sobrecarregamento do sistema público de saúde, “[...] os serviços de saúde sexual e reprodutiva – incluindo pré-natal, contraceptivos, serviços contra violência sexual e aborto seguro” ficariam, provavelmente, reduzidos. Consequentemente, o documento alerta para o aumento de casos de mortalidade materna, de gravidez não planejada e demais desfechos prejudiciais concernentes à saúde reprodutiva e sexual das mulheres.

Nessa esteira de deslocamentos, justifico este artigo, pensando na realidade do Brasil, tanto pelas vidas perdidas e sistematicamente negligenciadas na pandemia da COVID-19 quanto pelos discursos estatísticos que mencionam as precariedades e as desigualdades de gênero e as políticas públicas alçadas em exclusões, inclusive no acontecimento da pandemia. Ou seja, a este último ponto, refiro-me à ascendência neopentecostal e da Nova Direita, no Brasil, que têm seus discursos materializados na aspiração por alterar as políticas públicas, fazendo delas técnicas de propagação de valores religiosos, morais, conservadores e neoliberais. Como se observa, os corpos e as subjetividades das mulheres são marcados e construídos por essas redes discursivas.

Diante disso, analiso os discursos presentes na cartilha *Mulheres na COVID-19* (BRASIL, 2020b), publicada pelo Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH), elaborada pela Secretaria Nacional de Políticas para as Mulheres (SNPM), com a colaboração do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM), e publicada em 2020. Mais detidamente, objetivo descrever, a partir da análise dos discursos sob a égide da arqueogenealogia foucaultiana, a relação existente entre os discursos presentes na cartilha, entendo-a como parte da materialização das políticas públicas de saúde das mulheres – e da gestão biopolítica dessa população. Nessa modalidade de governo dos corpos das mulheres, enquanto dispositivo ambíguo, a cartilha, como uma política pública, opera: (i) tanto de modo a dar visibilidade às mulheres, a garantir o cuidado da saúde delas e a construir estratégias concretas para a promoção de práticas e de técnicas do cuidado de si; (ii) quanto funciona como meio de circulação/difusão de discursos de saber-poder que articulam uma

multiplicidade de campos discursivos (médicos, científicos, econômicos, jurídicos e religiosos), que produzem identidades e papéis sociais fixos às mulheres (remetendo a estigmas, a discursos morais, binários e cisheteronormativos), que exigem das mulheres a disciplinarização (responsabilizando-as por efeitos econômicos e políticos) e que incidem sobre elas como modo de viver e a experiência que elas fazem de si.

Posiciono-me em convergência à perspectiva transdisciplinar dos estudos do discurso e da Linguística Aplicada Contemporânea, visando à busca por inteligibilidades, ecoando vozes que se encontram às margens (PENNYCOOK, 2006), enxergando a práxis em constante deslocamento e concebendo a linguagem como problematizadora. A linguagem é interrogada, neste artigo, de modo a analisar/descrever as dimensões de prática e de acontecimento no campo dos saberes. Além disso, é tratada como um dispositivo, já que é produtora de subjetividades e de formas de resistência, compenetrada a uma biopolítica dos corpos. Assim, intersecciono: o campo dos estudos discursivos, delineando a análise aos conceitos foucaultianos de dispositivo, biopolítica e governamentalidade; e os estudos de gênero, para pensar as normas de gênero e o sexo discursivamente construído (BUTLER, 2019), das posições masculinas e femininas construídas (PRECIADO, 2017), a partir da tecnologia/dispositivo de gênero (DE LAURETIS, 1994).

Em relação à organização deste artigo, destino-me, na segunda seção, a delinear, de modo sucinto, alguns conceitos de uma analítica arqueogenealógica foucaultiana, para pensar a cartilha na condição de monumento de uma análise discursiva, tomando-a como discursos de políticas públicas, que se configuram como práticas de governamentalidade biopolítica. Em seguida, disponho-me a analisar o eixo “Saúde” da cartilha, perpassando por uma rede de dispositivos. Mas, anoto: ainda que eu tenha estipulado não me ocupar dos outros dois eixos da cartilha, abrirei parênteses e formularei um questionamento para fazer notar a construção de subjetividade das mulheres amarrada à violência e à governabilidade neoliberal na produção de precariedade de gênero e de subjetividades “matáveis” – marcando a desigualdade da/na pandemia. Adiante, nas considerações finais, uma retomada da análise será feita, recuperando a guerra das raças no acontecimento da pandemia.

UMA ARQUEOGENEALOGIA DOS DISCURSOS DAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE SAÚDE DAS MULHERES

Para analisar discursos, recorro à descontinuidade da análise foucaultiana de arquivo, que se projeta a uma posição nova: a transformação dos “documentos” em “monumentos” (FOUCAULT, 2016a). Ao restituir os documentos à dispersão de acontecimentos e ao considerá-los em suas descontinuidades, Foucault (2016a) lança-se a efetivar um projeto de “[...] *descrição dos acontecimentos discursivos*” (FOUCAULT, 2016a, p. 32, grifos do autor).

As concepções arqueológicas são marcadas aqui como sendo elementares para que eu investigue a cartilha enquanto monumento, não com a pretensão de valer esse documento em si mesmo ou de isolá-lo de um referencial, mas de pensar a noção de descontinuidade discursiva como horizonte para a busca de unidades que aí se formam (FOUCAULT, 2016a). No caso deste artigo, entendo a cartilha, assim como as políticas públicas, como sendo propagadora de discursos, imbricados a uma rede de enunciados, de discursos e de dispositivos, responsáveis por engendrar efeitos e tensões sobre as mulheres. A partir do eixo “Saúde”, os discursos são produção/construção dos saberes registrados na história, dentro de uma ordem discursiva, que, estrategicamente, reforçam e permitem dizer o que é verdadeiro e o que é falso, incidindo sobre modo de viver das mulheres, além de determinarem experiências que as mulheres fazem/produzem de si mesmas.

Foucault (2014a) acrescenta que o discurso não se limita a algo que manifesta ou que oculta o desejo, mas é objeto de desejo, é o *poder* desejado. De forma resumida, Foucault (2014a) descreve que a produção de discursos é, em toda sociedade, “[...] controlada, selecionada, organizada e redistribuída [...]” (FOUCAULT, 2014a, p. 8) por alguns procedimentos que têm a função de *dominar o acontecimento discursivo*. Respalhando-me na genealogia, a análise discursiva se volta para a discussão de que o poder é o instrumento responsável pela produção de saberes e pela verificação de como determinados enunciados emergem (enquanto outros não), analisando quais peças e quais jogos que operam para que esses enunciados apareçam ou não.

À medida que as relações de poder se configuram como redes que unem todos os sistemas responsáveis pela produção dos discursos, Foucault (2016b, p. 364) chama de *dispositivo* “[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais e filantrópicas [...]”. Continuamente a isso, acrescenta que o que é dito e o que não é dito são elementos do dispositivo, sendo que este estabelece uma rede entre esses elementos. É o que Agamben (2014, p. 11, grifos meus), interpretando os escritos foucaultianos,

coloca como sendo “[...] uma série de práticas e de mecanismos (ao mesmo tempo lingüísticos e não-lingüísticos, jurídicos, técnicos e militares) *com o objetivo de fazer frente a uma urgência e de obter um efeito*”. A partir do que Foucault (2016b) chama de jogo, sofrendo mudanças de posições e de funções, o dispositivo tem uma formação em um determinado momento histórico que responde a essa urgência que Agamben (2014) mencionou. “O dispositivo tem, portanto, uma *função estratégica dominante*” (FOUCAULT, 2016b, p. 365, grifos meus), no qual há “[...] a criação de corpos dóceis, mas livres, que assumem a sua identidade e a sua ‘liberdade’ enquanto sujeitos no processo mesmo do seu assujeitamento” (AGAMBEN, 2014, p. 14-15, grifos do autor).

Entre os séculos XVI e XVIII, de acordo com Foucault (2008), uma série de dispositivos surge para ser feita a racionalização dos problemas colocados à prática governamental de fenômenos próprios à população, ou seja, a saúde, a higiene e a natalidade, por exemplo (TONELI, 2004). É nesse ponto que a biopolítica entra em cena, como uma forma de governamentalidade: como um conjunto de discursos, de práticas e de estratégias que se dirigem para o corpo individual, em formas disciplinares, e para o corpo social, em forma de regulamentação da população (FOUCAULT, 2018).

Especificamente, os discursos das políticas públicas de saúde das mulheres são lidos como práticas de governamentalidade biopolítica, já que, “[...] forjam determinadas práticas [...] na área da saúde [...], demarcando e articulando campos e posições de sujeito” (MEDEIROS; GUARESCHI, 2009, p. 31-32). A governamentalidade, adotada aqui, mostra que as políticas de saúde são intrinsecamente ligadas a relações políticas, jurídicas e sociais (FOUCAULT, 2008), que, indicando a polivalência tática, ao mesmo tempo em que prescrevem cuidados com o corpo biológico, criam modalidades que capturam o corpo, atuando e produzindo efeitos tanto no corpo individual quanto no corpo populacional.

Aliás, dentre as quatro prescrições de prudência (*imanência, variações contínuas, duplo condicionamento e polivalência tática dos discursos*) de Foucault (2017) para análise dos dispositivos, a polivalência tática dos discursos, neste artigo, mostra-se fundamental para pensar a multiplicidade de elementos discursivos que podem atuar com estratégias diferentes a depender das urgências históricas. Essa regra contempla a complexidade e a instabilidade de um jogo em que o discurso pode atuar como instrumento ou como efeito do poder e, como, ao mesmo tempo, estratégia oposta, ponto de resistência, de obstáculo (FOUCAULT, 2017). O discurso, então, atua nos dois extremos e produz subjetividades ao mesmo tempo em que objetifica o sujeito.

A análise a que me proponho fazer exige que redes discursivas sejam analisadas, formadas por deslocamentos entre saúde pública, direitos humanos, planejamento familiar, reprodução, biopoder, gênero, enfim. Para pensar os discursos de saúde da mulher, é preciso colocar em análise o gênero como tecnologia e como dispositivo (DE LAURETIS, 1994), já que se configura a partir de relações de saber/poder/resistência e, assim, produz corpos e subjetividades em uma estrutura/normalização binária (BUTLER, 2019; PRECIADO, 2017), dentro de um dispositivo da sexualidade (FOUCAULT, 2017).

A CARTILHA E A MATERIALIZAÇÃO DE DISPOSITIVOS

Como já especificado, na condição de emergência da pandemia da COVID-19, a página *on-line* do Ministério coordenado pela Ministra Damares publicou, em abril de 2020, a cartilha *Mulheres na COVID-19* (BRASIL, 2020b). Percorro a análise discursiva somente do primeiro dos três eixos constantes na cartilha: “Saúde”; “Enfrentamento à violência”; e “Mercado de trabalho”. Antes disso, reitero que não estabelecerei hierarquia de valor entre os discursos de saúde das políticas públicas para mulheres, mas sim os interpretarei como produtores de regimes de verdades, de uma biopolítica do controle/da disciplinarização dos corpos e das subjetividades das mulheres.

A partir do olhar da governamentalidade, o processo de construção dessas políticas deve ser entendido em sua descontinuidade enunciativa e diante de redes discursivas em condição de emergência. Com isso posto, marco apenas um enquadramento de que, no Brasil, as políticas públicas para mulheres passaram a figurar as políticas nacionais a partir do século XX. Descrevo somente que, a partir de algumas materializações de políticas públicas para mulheres, uma memória discursiva² dessas políticas abrangeu: o final do século XIX e o início do século XX (em que o sanitarismo e o higienismo, enquanto políticas de nação, incidem sobre as mulheres e atravessam um dispositivo da maternidade³); os meados do século XX, marcando o funcionamento do dispositivo anticoncepcional,

² Na memória discursiva, os enunciados são considerados em sua remanência, pois, ao serem investidos de técnicas, não têm a mesma forma de existência, não se enquadram ao mesmo sistema de relações, não têm o mesmo esquema de uso e, ainda, não se transformam da mesma maneira depois de terem sido ditos (FOUCAULT, 2016a).

³ Adoto a concepção de dispositivo da maternidade como atrelada à produção no interior do dispositivo de gênero, este que, a partir de De Lauretis (1994), é chamado de tecnologia de gênero. No interior dessa tecnologia, as representações do *sujeito-mulher* não são estáveis e permanentes (BUTLER, 2019) e respondem a uma normalização binária (BUTLER, 2019; PRECIADO, 2017). Scavone (2001) explica que, do determinismo biológico, fixou-se às mulheres o instinto natural da maternidade. Assim, na tecnologia de gênero, os discursos de maternidade carregam uma memória discursiva

os discursos de planejamento familiar, de direitos sexuais e reprodutivos e a concepção de integralidade da saúde das mulheres; e os anos 2000 até 2019, em que discursos progressistas, seguidos pelos discursos conservadores, mostram-se presentes na contemporaneidade (SILVA, 2020)⁴.

Para analisar o eixo “Saúde” da cartilha *Mulheres na COVID-19* (BRASIL, 2020b), retomo que, em 2019, a Medida Provisória (MP) nº 870 foi convertida na Lei nº 13.844, de 18 de junho de 2019 – (BRASIL, 2019a; 2019b), ocorrendo a renomeação (e a transfiguração) do que antes era *Ministério dos Direitos Humanos* passando a ser *Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos* (MMFDH), tendo como chefia a já mencionada ministra (pastora evangélica). À primeira vista, essa MP já materializa estratégias de valorização da célula familiar – a qual é o centro, com seus eixos marido-mulher e pais-filhos, e o cristal do *dispositivo da sexualidade*⁵ (FOUCAULT, 2017) –, em segunda análise, faz parte de uma rede discursiva de exclusão. A este segundo ponto incremento: apego-me à polivalência tática dos discursos para refletir sobre como a rede de discursos atua ambigualmente entre uma política da vida e uma política racializada. Os discursos operam criando distinções dentro de uma suposta universalidade dos direitos humanos, em favor da visibilidade das mulheres, mas exibem o fracasso desses tratados e convenções internacionais, uma vez que é preciso precarizar modalidades de vida, através de dispositivos de exclusão.

Pensando na análise das políticas públicas, enquanto práticas de biopolítica e de governamentalidade, verifico: até que ponto as políticas são pensadas em um sistema único, mas seccionadas em grupos de vulneráveis?

Como mencionado anteriormente, a cartilha acentua a preocupação que tem com a saúde das mulheres (além dos outros dois eixos). Contudo, desde o início, seus enunciados voltam-se, majoritariamente, às necessidades das mulheres mães (e, ainda, de seus filhos) – “[...] você [...] encontrará algumas respostas para questões, como: Quais os cuidados que as gestantes devem adotar? Como fica o pré-natal?” (BRASIL, 2020b, p. 5). Retorno ao dispositivo da sexualidade para

(religiosa, biológica, enfim) que atrelam às mulheres (ao *feminino* – termo também fruto do dispositivo de gênero) o destino social de serem mães. A partir da compreensão, entendo o dispositivo da maternidade como produtor de uma identidade e de uma normalidade às mulheres, submetendo-as a uma lei da verdade (ZIMERMANN, 2017).

⁴ No texto de qualificação da minha dissertação (SILVA, 2020), tracei essa descrição, sendo permeada, ainda, pelas ditas três ondas dos feminismos. Além disso, esse trajeto se configurou como uma primeira parte da pesquisa, sendo a segunda destinada à análise discursiva de entrevistas, visando entender o Dispositivo Intrauterino (DIU) enquanto controle *microprotético* (PRECIADO, 2018) e *biopolítico*, ou seja, um dispositivo DIU.

⁵ Retornarei ao *dispositivo da sexualidade*, à valorização da família e à ascensão da Nova Direita ainda neste artigo.

pensar a produção da sexualidade e as mulheres nessa rede discursiva, já que estas foram as integrantes do *núcleo familiar* (a preciosidade desse dispositivo) em que mais se investiu. Com as tecnologias médicas do sexo aparecendo no século XIX e com a interpelação das dimensões jurídicas, econômicas e religiosas (FOUCAULT, 2017) à problematização da sexualidade, as mulheres foram responsabilizadas pela garantia da saúde dos filhos, da estabilidade da instituição familiar e da salvação social (FOUCAULT, 2017). Além disso, faço notar, ao longo deste artigo, o silenciamento da cartilha no que concerne à saúde sexual e reprodutiva das mulheres e aos tantos outros aspectos de uma integralidade dessa saúde.

A cartilha é iniciada com “dicas do Ministério da Saúde” (BRASIL, 2020b, p. 8), na parte do texto denominada “Higiene é a palavra da vez!”, em que são elencados pontos considerados importantes para a prevenção e para evitar propagação do novo coronavírus. Fazendo parte de uma enunciabilidade do risco iminente, a higiene é um dos discursos anunciados com insistência. O estímulo diferencial enunciado na cartilha, contudo, é: “Higienize, com frequência, o celular e *os brinquedos das crianças*” (BRASIL, 2020b, p. 9, grifos meus). Ainda que a cartilha tenha a subseção “Alô, gestantes e mães! Agora o diálogo é com vocês!” (BRASIL, 2020b, p. 10), desde o início, não deixa de associar as mulheres à maternidade. Intimamente relacionado ao dispositivo da sexualidade, o dispositivo da maternidade indica a intrínseca normatização do dispositivo de gênero (que se ancora aos discursos tradicionais dos papéis das mulheres) e retoma uma memória discursiva de saúde nas políticas públicas para mulheres enquanto programa de proteção materno-infantil, conforme irei expor mais adiante neste artigo.

A começar, os enunciados da higiene têm uma memória materializada, ligada à prática corporal e à sexualidade higienizadas – presentes a partir do final do século XIX (FOUCAULT, 2010). Contudo, atendo-me à responsabilização das mulheres no que concerne a uma convergência da higiene à saúde, à educação e à nação. Além do cuidado da saúde dos filhos, recai sobre elas o dever de educá-los. Para isso, é preciso educar as mães para que estas eduquem seus filhos. A cartilha (BRASIL, 2020b, p. 13) relembra dicas de como conversar com as crianças:

- Faça perguntas abertamente e ouça a criança.
- Seja honesta: explique a verdade de uma forma que criança entenda.
- Mostre à criança como se proteger e a seus amigos.
- Ofereça segurança.
- Verifique se elas estão sendo estigmatizadas ou espalhando estigmas.
- Procure quem pode ajudar.

- Cuide de você.
- Encerre as conversas com cuidado.

Toda essa rede de discursos, de saberes e de práticas descreve que as mulheres precisam aprender (estar aptas) para garantir: que sejam responsáveis pela higiene e pela saúde dos filhos (e da família); e, ainda, que sejam responsáveis pela educação deles (de ordem moral, intelectual, de condutas físicas, dentre outras) no lar, para que isso seja refletido no caráter cívico desses integrantes. É preciso que a maternidade seja, ainda, composta por humanismo e altruísmo, frutos da bondade e do amor materno, o que se mostra enraizado à memória discursiva de uma natureza feminina. No distanciamento social, então, às mulheres, a dica é que continuem bem-dispostas: “Evite abraços, beijos e apertos de mãos. Adote uma onda amigável sem contato físico, mas *sempre com um sorriso no rosto*” (BRASIL, 2020b, p. 9).

Ademais, o documento reitera que, para garantir implicações positivas à saúde da mãe e do bebê, é preciso presar pelo aleitamento (amamentação e doação de leite), demonstrando o impacto social que isso causa. Primeiro, no que diz respeito à amamentação, os enunciados da cartilha expressam a indispensabilidade de a mãe amamentar o bebê, seguindo as prescrições de higiene. Nos outros momentos, o distanciamento entre mãe e bebê deve ser o mesmo recomendado às demais pessoas durante a pandemia. Destaco o trecho:

- A recomendação é que as *mães que amamentam não sejam separadas do bebê, mesmo que estejam contaminadas pelo novo coronavírus*, e que, a cada mamada, realize, conforme recomendado, a higienização das mãos, antes e depois da amamentação.
- *Mantenha distância de 2 metros entre o berço do bebê e o leito da mãe*. Vale lembrar que o leite materno é o melhor alimento para o bebê e que, até o momento, não existe evidência científica que comprove a transmissão por meio do leite materno.
- A Organização Mundial de Saúde e o Ministério da Saúde recomendam às lactantes que estejam infectadas pelo novo coronavírus, ou com suspeita de infecção, que utilizem máscara durante a amamentação, como forma de proteger o bebê das gotículas de saliva que possam ser transmitidas da mãe para o filho. (BRASIL, 2020b, p. 13, grifos meus).

A Nota Técnica N° 7/2020-DAPES/SAPS/MS (BRASIL, 2020a), que não foi mencionada na cartilha, mas que faz parte da política pública de amamentação em período de emergência do coronavírus, trata de orientações a serem adotadas no SUS para amamentação e, nela, há a seguinte recomendação:

O Ministério da Saúde, considerando os benefícios da amamentação para a saúde da criança e da mulher, a ausência de evidências científicas sobre a transmissão do coronavírus por meio da amamentação e que **não há recomendação para a suspensão do aleitamento materno**

na transmissão de outros vírus respiratórios, recomenda que a amamentação seja mantida em caso de infecção pelo COVID-19, desde que a mãe deseje amamentar e esteja em condições clínicas adequadas para fazê-lo (BRASIL, 2020a, grifos do autor).

Volto-me a como a importância da doação de leite materno é frisada pela cartilha, apoiando-se na Resolução nº 171, de 2006, em: “A doação de leite materno é uma prática que pode salvar vidas!” (BRASIL, 2020b). Essa resolução, elaborada pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA), foi construída considerando “[...] que a promoção, a proteção e o apoio à prática da amamentação são imprescindíveis à saúde da criança, combate à desnutrição e à mortalidade infantil [...]” (BRASIL, 2006).

Com isso dito, novamente, são notados os discursos polivalentes (FOUCAULT, 2017), que têm estratégias de governo dos sujeitos e estratégias concretas do cuidado de si, já que o aleitamento (pela doação e pela amamentação), ao mesmo tempo que regulamenta “[...] baixar a morbidade; [...] encompridar a vida; [...] estimular a natalidade” (FOUCAULT, 2018, p. 207), é tecnologia de governo e de assujeitamento biopolítico das mulheres. Há, neste último ponto, a exigência da responsabilização delas sobre a vida dos filhos/dos lactantes, através de mecanismos disciplinares, para fins de efeitos econômicos e políticos. Com a atual pandemia, a materialização do dispositivo da maternidade se dá em uma polivalência tática, novamente: (i) responsabilizando essa população para a promoção da vida; (ii), exigindo de cada uma das mulheres o cuidado de si absoluto. A este último ponto, acrescento: caso não consigam se manter *saudáveis*⁶ (que é o principal), precisam seguir todos os regramentos de higiene para conter os riscos de transmissão do vírus, sob uma biopolítica que produz vidas.

Nessa produção de vida, trago à baila os pensamentos de Foucault (2014b) na aula de 15 de janeiro de 1975, de *Os anormais*, sobre a substituição do modelo de controle da lepra para o modelo da peste. Não penso apenas em como a peste provoca a *quarentena* nas cidades empesteadas e no

⁶ Ainda que o termo *saudáveis*, nesse regime enunciativo, associe-se aos discursos de ausência de doenças (ausência do vírus), instaurada por regimes de ordem médica, em que o normal e o patológico (CANGUILHEM, 2009) são construídos discursivamente sob a ordem da normalização social, de tecnologias positivas de poder (FOUCAULT, 2014b, 2016b), os discursos estratégicos sobre saúde são garantidos por uma série de deslocamentos, que não cabe a este artigo fazer esse delineamento. Justifico, assim, que esses deslocamentos demandariam a análise de discursos que vão desde, por exemplo: aqueles preconizados em políticas públicas e por organizações de saúde (como sendo a saúde *completa* aquela que é resultado de boa alimentação, prática de atividades físicas, educação, cultura, meio ambiente, renda, trabalho, transporte, lazer, liberdade, habitação, acesso a terras para posse, acesso a serviços de saúde, enfim); até mesmo àqueles de ordem de culto ao corpo/modelo de corporeidade, através do apelo estético da saúde ligada a padrões de beleza de uma sociedade de consumo (FAXINA, 2018).

“policiamento minucioso” dos indivíduos destas (FOUCAULT, 2014b, p. 38), mas no quanto, em relação às mulheres que amamentam na emergência da COVID-19, a peste, com a observação cada vez mais insistente e minuciosa dos indivíduos, “[...] trata-se [...] de uma tentativa para maximizar a saúde, a vida, a longevidade, a força indivíduos” (FOUCAULT, 2014b, p. 40). A tecnologia do poder da peste, a partir dos seus próprios efeitos, é positiva, fabrica, observa e multiplica (FOUCAULT, 2014b). Percebo, apesar da enunciabilidade da cartilha, que esses discursos têm o projeto estratégico de manutenção da vida dos bebês. Se infectadas pelo coronavírus, as mulheres são investidas de uma série de mecanismos para que mantenham a amamentação, preservando e garantindo a vida dos filhos.

Conforme mencionei anteriormente, a cartilha não tem em seus enunciados qualquer remissão à saúde sexual e reprodutiva. Isso se mostra contrário, de modo a exemplificar, tanto à declaração da OMS (2020), colocada na introdução, quanto ao movimento do Fundo de População das Nações Unidas que, em meados de 2019, publicou o Relatório *Situação da População Mundial 2019*. Nele, destacou-se o número considerável de mulheres (de diversos países) que não têm acesso a informações sobre a contracepção moderna e aos métodos disponíveis e, menos ainda, aos serviços de saúde direcionados aos seus direitos e à liberdade de decisão (UNFPA, 2019).

Tomo, como mais um exemplo comparativo, o *Guia sobre direitos sexuais e reprodutivos das mulheres durante a pandemia da Covid-19 – contracepção, aborto legal, gestação, parto e pós-parto*, elaborado pelo Núcleo de Promoção e Defesa dos Direitos das Mulheres (NUDEM), da Defensoria Pública do Estado de São Paulo (DPEDP, 2020), com informações de junho de 2020. Esse guia relembra que: (i) o acesso à contracepção é parte dos direitos sexuais e reprodutivos do ser humano – o que inclui métodos anticoncepcionais femininos e masculinos –; (ii) através do Artigo 226, da Constituição Federal de 1988, o Estado deve garantir o acesso a contraceptivos, já que a decisão de planejamento familiar é do casal; e (iii) o SUS tem obrigação, segundo a Lei nº 9.263, de 1996, de garantir (em seus serviços de assistência, de orientação e de atendimento) meios, métodos e técnicas para a regulação da fecundidade e disponibilização de métodos de contracepção (DPEDP, 2020). Assim, o guia frisa que os direitos sexuais e reprodutivos devem ser garantidos “[...] mesmo em situações extraordinárias, como a atual pandemia do novo coronavírus (COVID-19)” (DPEDP, 2020, p. 8), pois é essencial “[...] **a disponibilização dos métodos contraceptivos para as mulheres**, inclusive para preservação do direito de evitar uma gravidez em momento incerto em termos de saúde” (DPEDP, 2020, p. 10, grifos do original).

Pensando nesses exemplos, retomo a materialidade dos enunciados da cartilha *Mulheres na Covid-19*, para fazer notar que há o velamento da *integralidade*: (i) que compõe um dos princípios que, discursivamente, sustentam o Sistema Único de Saúde (SUS) – universalidade, equidade e integralidade⁷; (ii) que é parte da iniciativa governamental do Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher (PAISM), publicado em 1983; (iii) e que faz parte da Lei de planejamento familiar (como já descrito). A cartilha apresenta a materialização da memória da assistência à saúde das mulheres no Brasil, em que “[...] o cuidado médico esteve concentrado prioritariamente no ciclo gravídico-puerperal, reduzindo a saúde reprodutiva ao seu aspecto procriativo [...]” (LUNA; GROSSEMANN; COELHO, 2006).

Com isso dito, a cartilha apresenta uma configuração que retoma um regime anticontrolista (ou pró-natalista). Nesse caso, o Estado preza pela família como sendo a grandeza nacional e precedendo o indivíduo, de modo que se evite o controle da natalidade, tendo como pauta, também, a exclusão do aborto. Inclusive, nesse ponto, coloco o quanto a questão da legalização do aborto é cara não somente aos discursos de saúde pública – uma vez que a taxa mortalidade de mulheres que o fazem clandestinamente é alta –, mas é uma questão de mobilização de ordem religiosa e política, de posições pró-vida. Bechler (2020), em sua pesquisa, acentua que o Poder Executivo da atual gestão prega a aprovação do Estatuto do Nascituro, no qual, visando à defesa da vida do feto, atribui a este a personalidade jurídica. Como um exemplo, coloco que, em um vídeo da reunião ministerial alvo de polêmicas – realizada no dia 22 de abril de 2020 –, dentre tantos outros discursos carregados de robustez moral, religiosa e excludente, a Ministra Damare Alves retoma que “[...] este governo é um governo pró-vida, um governo pró-família” (CNN BRASIL, 2020). Na condição de COVID-19, não é diferente: “[...] as mulheres que são vítima [sic?] do zika vírus vão abortar, e agora vem do coronavírus? Será que vão querer liberar que todos que tiveram coronavírus poderão abortar no Brasil? Vão liberar geral?” (CNN BRASIL, 2020).

Bechler (2020) descreve que, além do Poder Executivo, as eleições nacionais de 2018 demonstraram que, no Poder Legislativo, houve o crescimento da participação da chamada “bancada evangélica”. De base religiosa evangélica/cristã, os/as deputados/as carregam discursos conservadores, inclusive aqueles que proíbem a prática de interrupção da gravidez. Não em vão, entre

⁷ Luna, Grossemann e Coelho (2006) mencionam que: “[...] universalidade, equidade e integralidade são direitos humanos, mesmo antes de constituírem os princípios do SUS [...]”.

os anos de 2018 e 2019, o número de Projetos de Lei (PLs) que preveem tanto a alteração quanto a supressão do direito ao aborto legal (nas circunstâncias como a gravidez de alto risco, a gravidez proveniente de estupro e a gravidez de feto anencéfalo) aumentou, fazendo aparecer, nas políticas públicas, a emergência de firmar como crime o que dizem ser um ato contra a vida do feto (BECHLER, 2020). A partir da concepção biopolítica, Bechler (2020, p. 18, grifos da autora) analisa esses discursos enquanto estratégias do Estado para regular os corpos, inclusive no que diz respeito aos “[...] enunciados sobre o corpo da mulher e sua especificidade quanto à capacidade de ‘dar ou tirar’ a vida [...]”. Nessa intervenção direta do Estado sobre a vida, Manduca (2016) considera que a “vida nua”, a partir da leitura dos escritos de Agamben⁸, pode ser atribuída à mulher, quando esta deixa de decidir, e o Estado a considera uma vida “matável” em relação ao embrião. Como se observa, há uma regularidade que aproxima os discursos da cartilha e os discursos das correntes evangélicas neopentecostais e, ainda, da política da Nova Direita⁹ (que estão se materializando nas políticas públicas). O investimento desses discursos está no corpo das mulheres e em sua subjetividade.

Contudo, ponho-me a questionar: diante das demais subjetividades construídas para as mulheres nessa cartilha, nos demais eixos, a quem se destina esse regime anticontrolista?

Vale notar que a urgência da COVID-19 tem materializado discursos estatísticos¹⁰ de aumento da violência contra mulheres, principalmente a violência doméstica, e comento: o aumento desses números é um alerta em diversos países, e, no Brasil, diante desse quadro, investe-se em políticas públicas de enfrentamento¹¹. Ao relacionar o racismo de uma biopolítica foucaultiana à precariedade de gênero, Butler (2018) delinea que existem, na estrutura do enquadramento de contingências, vidas

⁸ Giorgio Agamben em *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*.

⁹ No que chamou de “[...] amálgama do neoliberalismo com o neoconservadorismo”, Queiroz (2019, p. 16) diz que a Nova Direita “[...] adota modelos de proteção social residual que são cunhados de acordo com uma lógica neoliberal mercantil na economia, na qual um Estado fraco deve interferir o mínimo possível nas decisões de lucro das empresas, e com uma lógica neoconservadora na esfera política e social, na qual um Estado forte deve interferir para conservar privilégios e tradições e combater fugas do padrão dominante”. Dessa forma, o neodireitismo tem seus discursos também voltados à influência econômica, cultural, inclusive às relações familiares e aos valores ditos tradicionais ligados a elas (QUEIROZ, 2019). Bechler (2020), a partir de suas leituras, coloca que além de a ascensão da “nova direita” no Brasil ser de base religiosa, inclina-se, também, ao antifeminismo.

¹⁰ Compreendo as estatísticas como discurso biopolítico (FOUCAULT, 2017), ou seja, como tecnologias de governo biopolítico (CAPONI, 2012), já que materializam, mais uma vez, enunciados sobre as mulheres e “[...] constituem a base privilegiada a partir da qual serão construídas estratégias concretas de intervenção sobre as populações” (CAPONI, 2012, p. 106).

¹¹ A nota técnica Violência Doméstica durante a Pandemia de COVID-19, elaborada pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP) e publicada no dia 01 de junho de 2020, expõe dados referentes aos meses de março e de abril deste ano (os quais marcaram o início de exigências das autoridades governamentais de medidas de contenção – de isolamento social).

racializadas e generificadas, sobre as quais impinge e compenetra a precariedade. Identificar a precariedade, segundo a autora, é reconhecê-la como prática normativa que é estrategicamente usada para governar e para práticas de violência. A precariedade de gênero e as práticas de violência imbuídas a ela se avolumam no acontecimento da pandemia. A precariedade de gênero, além das vulnerabilidades sociais, é um marcador social que, a partir dessas subjetividades deterioradas, adensa desigualdades.

No parágrafo anterior, findei com a palavra *desigualdades*, e é aqui que dialogo com ela. Em que se pese a uma governamentalidade (FOUCAULT, 2008), embora este não seja o foco da análise que me proponho a fazer aqui, é mister (retomando meu questionamento) discorrer, minimamente, sobre o eixo “Mercado de trabalho” e a produção de subjetividades no neoliberalismo, especificamente a produção de subjetividades das mulheres a que a cartilha se destina para pensar a desigualdade. Antes disso, abro parênteses para colocar que: da leitura foucaultiana (2008) de governamentalidade e de racionalidade política, Pierre Dardot e Christian Laval (2016) explicam que o neoliberalismo é formado por uma nova racionalidade social que expande a economia para uma “[...] análise da racionalidade interna, da *programação estratégica da atividade dos indivíduos*” (FOUCAULT, 2008, p. 307, grifos meus). A competência do trabalhador passa a ser máquina (FOUCAULT, 2008), e o modo particular de sujeição da governabilidade neoliberal é o sujeito se constituindo como empresa.

Essa racionalidade alimenta desigualdades de classe e, ainda, de gênero (BROWN, 2015), produzindo outras subjetividades às mulheres. Em uma polivalência tática (FOUCAULT, 2017), a produção de subjetividade das mulheres se dá: (i) pelo abandono, por assim dizer, de uma *femina domestica* (BROWN, 2015) para uma posição de liberdade, de autonomia e de serem *empresárias de si mesmas*; contudo, no regime neoliberal, (ii) a divisão de trabalho é desigual, no quadro de gênero binário, e as mulheres são atravessadas por uma subordinação intensificada, já que a responsabilidade pela família ainda recai sobre elas, aumentando a carga de trabalho e não tendo remuneração por isso (BROWN, 2015; PELEGRINI, 2019).

Fecho parênteses e coloco: detenho-me a verificar que esse documento se dirige à precariedade outra do gênero. Para isso, exponho um trecho da cartilha. O eixo “Mercado de trabalho” tem a subseção denominada “Alô, trabalhadoras informais”, cuja extensão não ultrapassa três parágrafos, ou seja, não é estendida como a subseção “Alô, empresárias!”. Essa brevidade (que já

expõe uma fragilidade) é encerrada com o “Serviço doméstico”, dizendo:

Aos empregadores, o apelo é pelo exercício da empatia e da solidariedade. Essas profissionais estão em risco elevado, pois, em grande parte, utilizam transporte público e até possuem mais de 60 anos. Considerem a possibilidade de redução de jornada com remuneração integral (BRASIL, 2020b, p. 36-37, grifos meus).

A cartilha foi escrita, desde o início, enunciando a pretensão de dialogar diretamente com as mulheres. Contudo, nessa subseção para serviço doméstico, a cartilha se dirige a quem emprega mulheres profissionais domésticas. Percebo que, para a cartilha, as trabalhadoras domésticas não seriam as leitoras desses enunciados. Diante disso, trago à baila o que a Pâmela Carvalho (2020) chama de *pandemia das desigualdades*, em que “[...] a primeira vítima fatal da doença no Rio de Janeiro foi uma mulher de 63 anos. Diabética e hipertensa. Empregada doméstica. Sua patroa viajou para a Itália e testou positivo para o novo coronavírus [...]” (CARVALHO, 2020, p. 1). Recorro ao discurso estatístico, novamente, para discorrer que as trabalhadoras domésticas são cerca de 6 milhões de mulheres no Brasil, correspondendo a 15% das trabalhadoras ocupadas (10% das brancas e 18,6% das negras) (ONU MULHERES, 2020). E acrescento que 70% das trabalhadoras domésticas não possuem Carteira de Trabalho assinada, o que as expõem, em virtude da informalidade, mais ainda ao risco de contágio da COVID-19 (ONU MULHERES, 2020). A *pandemia da desigualdade* é, diante de uma biopolítica de raças (FOUCAULT, 2018), a racialização dentro dos grupos racializados (dentro da precariedade de gênero), a fragmentação das raças.

A pandemia de desigualdades mostra que em territórios de favelas e periferias muitas vezes não é possível cumprir com o isolamento por falta de espaço físico. [...] A pandemia de desigualdades nos faz ver que muitas vezes as recomendações ditas globais não dão conta da realidade de favelas e periferias. A pandemia de desigualdades nos força a ver que morte e vida têm valores diferentes de acordo com a origem e raça de quem vive e morre (CARVALHO, 2020, p. 2-3, grifos da autora).

Com isso dito, retomo o questionamento que levantei e penso: se, como coloquei anteriormente, a cartilha tem em sua enunciabilidade o anticontrolismo como uma política *fazer viver*, esse regime anticontrolista não se destina às trabalhadoras informais, às trabalhadoras domésticas, às

mulheres pobres¹², às mulheres negras¹³. Os racismos de Estado se materializam em uma política de eugenia, na condição de exercer o direito de matar/rejeitar/expulsar o que é “biologicamente inferior” (FOUCAULT, 2018, p. 215). A tecnologia do sexo é o projeto médico e político que Foucault (2017, p. 128) explica como sendo o sexo e a fecundidade administrados, a partir da organização estatal dos nascimentos (além dos casamentos e das sobrevivências).

Nesse documento analisado, os discursos – práticas concretas de governamentalidade – demarcam o jogo entre o fazer viver, com posições de sujeito, produzindo objetivações e subjetivações para as mulheres, e o deixar morrer, racializando-as para além de uma precariedade de gênero. A condição de emergência em que foi produzida é a guerra das raças que, portanto, expõe a população inteira à morte, e somente com essa exposição universal que será possível constituir a população “[...] como raça superior e regenerá-la definitivamente perante as raças que tiverem sido totalmente exterminadas ou que serão definitivamente sujeitadas [...]” (FOUCAULT, 2018, p. 219). Nessa pandemia, todos e todas estão expostos/as ao vírus, à morte, mas *a pandemia de desigualdades* precariza aqueles/as que já eram precarizados/as, nos/as quais a precariedade atua aos poucos, corroendo a vida, diminuindo-a e enfraquecendo-a.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da urgência discursiva da pandemia da COVID-19, pus em questionamento a precariedade racial nesse acontecimento, sobretudo das mulheres. A partir de conceitos foucaultianos de dispositivo, de governamentalidade e de biopolítica, propus-me a averiguar o eixo “Saúde” constante na cartilha *Mulheres na COVID-19* (BRASIL, 2020b).

Com seu impacto de massa na condição de emergência da COVID-19, enquanto interveniente dos discursos das políticas públicas para mulheres, essa cartilha, conforme delineei, expressa a materialização do açambarcamento de dispositivos em sua enunciabilidade, através de discursos de

¹² Inclusive, acrescento: diante das estatísticas de aumento de violência nos estados brasileiros, a cartilha (BRASIL, 2020b), no eixo “Enfrentamento à violência”, apresenta, nas primeiras páginas, um quadro com números telefônicos de outros países para que mulheres vítimas de violência que estejam no exterior possam utilizar para recorrer ao serviço de central de atendimento à mulher.

¹³ “O que a pandemia tem evidenciado é o que vários estudos já mostravam em relação ao maior prejuízo da população pobre e negra ao acesso da saúde. A covid-19 encontra um terreno favorável porque essas pessoas estão em um cenário de desigualdade de saúde e de precarização da vida”, é o que Emanuelle Góes, doutora em saúde pública, declara em uma entrevista (GRAGNANI, 2020).

higiene, de disciplina, de maternidade, de violência, enfim, fazendo notar a cartilha como dispositivo biopolítico de saber/poder que produz mulheres, pela caracterização dessa população e da imposição de verdades a elas.

Na estrutura do enquadramento, a pandemia da COVID-19 é discursivizada como uma guerra, mas, na guerra de raças que expus aqui, há vidas passíveis de luto e outras não, na qual a precariedade de gênero e as desigualdades sociais, de um lado, são integrantes do dispositivo biopolítico, em que “[...] a ‘vida’ como tal continua sendo definida e regenerada, por assim dizer, em novos modos de conhecimento/poder” (BUTLER, 2018, p. 35, grifos da autora). De outro lado, com a biopolítica valorizando a vida, tem o dispositivo da sexualidade, o dispositivo de gênero e o dispositivo da maternidade alçados à produção de corpos heterossexuais e reprodutores, circunscrevendo as mulheres a discursos de feminilidade de um sistema cisheteropatriarcal (PRECIADO, 2017), integrantes de uma família normalizada – o que também conduz à racialização.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **O amigo. O que é um dispositivo**. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2014.

BECHLER, C. G. **Projetos de lei sobre aborto no Brasil contemporâneo**: disputas discursivas no Congresso Nacional. 2020. 154 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

BEIGUELMAN, G. Coronavida: o pós-pandemia é agora. **Pandemia crítica**, n-1 edições, texto 086, 2020. Disponível em: <https://n-1edicoes.org/086>. Acesso em: 11 jul. 2020.

BRASIL. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas – DAPES. Ministério da Saúde. **NOTA TÉCNICA Nº 7/2020-DAPES/SAPS/MS**. Brasília, DF, 2020a. Disponível em: http://189.28.128.100/dab/docs/portaldab/documentos/SEIMS_0014033399_Nota_Tecnica.pdf. Acesso em: 15 jul. 2020.

BRASIL. **Lei nº 9.263, de 12 de janeiro de 1996**. Regula o § 7º do art. 226 da Constituição Federal, que trata do planejamento familiar, estabelece penalidades e dá outras providências. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília, 15 jan. 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19263.htm. Acesso em: 12 set. 2019.

BRASIL. Ministério da Saúde. Agência Nacional de Vigilância Sanitária. **Resolução-RDN nº 171, de 04 de setembro de 2006**. Brasília, DF, 2006. Dispõe sobre o Regulamento Técnico para o funcionamento de Bancos de Leite Humano. Diário Oficial da União [da] República Federativa do

Brasil, n. 171, seção 1, p. 33. Disponível em: https://bvsmms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/anvisa/2006/res0171_04_09_2006.html. Acesso em: 16 jul. 2020.

BRASIL. Presidência da República. **Medida Provisória nº 870, de 01 de janeiro de 2019**. Estabelece a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos Ministérios. Diário Oficial da União, Brasília (DF), 2019a. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/Mpv/mpv870.htm. Acesso em: fev. 2020.

BRASIL. Presidência da República. **Lei nº 13.844, de 18 de junho de 2019**. Estabelece a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos Ministérios; [...]. Diário Oficial da União, Brasília (DF), 2019b. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/Lei/L13844.htm. Acesso em: 12 fev. 2020.

BRASIL. Secretaria Nacional de Políticas para as Mulheres – SNPM. Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos – MMFDH. **Mulheres na COVID-19**. Brasília: MMFDH, 2020b. Disponível em: https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2020-2/abril/cartilha-orienta-mulheres-durante-a-pandemia-do-coronavirus/mulherescovid19_Alterado_corrigido.pdf. Acesso em: 20 jun. 2020.

BROWN, W. **Undoing the demos**: neoliberalism's stealth revolution. Cambridge: Zone Books, 2015.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. 17. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

BUTLER, J. **Quadros de guerra**: Quando a vida é passível de luto? Tradução de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Masques da Cunha. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**. 6. ed. Tradução de Maria Thereza Redig C. B. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

CAPONI, S. Classificar e medicar: a gestão biopolítica dos sofrimentos psíquicos. **Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis**, v. 9, n. 2, p. 101-122, 2012.

CARVALHO, P. Pandemia de desigualdades. **Pandemia crítica**, n-1 edições, texto 060, 2020. Disponível em: <https://n-1edicoes.org/060>. Acesso em: 11 jul. 2020.

CNN BRASIL. Damares diz que atuação do STF é palhaçada e que vai mandar prender governadores. **CNN Brasil**, São Paulo, 22 de maio de 2020 às 18:28 e atualizado em 22 de maio de 2020 às 21:16. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/2020/05/22/damares-chama-atuacao-do-stf-de-palhacada-e-que-vai-mandar-prender-governadores>. Acesso em: 16 jul. 2020.

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

DE LAURETIS, T. A tecnologia do gênero. In. HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Tendências e impasses**. O feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-242.

DEFENSORIA PÚBLICA DO ESTADO DE SÃO PAULO – DPESP. **Guia sobre direitos sexuais e reprodutivos das mulheres durante a pandemia da Covid-19** – contracepção, aborto legal, gestação, parto e pós-parto. São Paulo: Núcleo Especializado de Promoção e Defesa dos Direitos das Mulheres (NUDEM), 2020. Disponível em: https://assets-institucional-ipc.sfo2.cdn.digitaloceanspaces.com/2020/08/GUIA__DEFENSORIA_DireitosSexuaisReprodutivos_Mulheres_covid-1.pdf. Acesso em: 28 jul. 2020.

FAXINA, J. M. **A obesidade como antinatureza**: disciplina, biopolítica e doentização dos corpos. 2018. 187 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Programa de Pós-Graduação em Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal da Fronteira Sul, Erechim, 2018. Disponível em: <https://rd.uffs.edu.br/handle/prefix/2397>. Acesso em: 05 ago. 2020.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA – FBSP. **Violência Doméstica durante a Pandemia de Covid-19 – Ed. 2, 29 de maio de 2020**. 2020. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2020/06/violencia-domestica-covid-19-ed02-v5.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2020.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe B. Neves. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016a.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014a [1970].

FOUCAULT, M. Crise da medicina ou crise da antimedicina. *Verve*, n. 18, p. 167-194, 2010 [1974]. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/view/8646>. Acesso em: 10 dez. 2019.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade** – curso no Collège de France, 1975-1976. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2017.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016b.

FOUCAULT, M. **O nascimento da biopolítica**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. **Os anormais**: curso no Collège de France, 1974-1975. Tradução de Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014b.

FUNDO DE POPULAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS – UNFPA. **Situação da População Mundial 2019: UM TRABALHO INACABADO** – a busca por direitos e escolhas PARA TODOS E TODAS. Brasília: Fundo de População das Nações Unidas no Brasil, Casa da ONU, 2019. Disponível em: <https://popdesenvolvimento.org/images/noticias/UNFPA-relatorio-populacao-mundial-2019.pdf>. Acesso em: 02 fev. 2020.

GRAGNANI, J. **Por que o coronavírus mata mais as pessoas negras e pobres no Brasil e no mundo**. Londres: BBC News, 12 jul. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53338421>. Acesso em: 25 jun. 2020.

LUNA, M. E. P.; GROSSEMAN, S.; COELHO, A. R. Princípios do SUS sob a perspectiva de gênero: a integralidade a visão do controle social. In: COELHO, E. B. S.; CALVO, M. C. M.; COELHO, C. C. (Org.). **Saúde da mulher: um desafio em construção**. Florianópolis: UFSC, 2006. p. 27-66.

MANDUCA, V. A Religião e o Aborto no Estado Nacional: do racismo de Estado à vida nua da mulher. **Revista Observatório da Religião**, v. 3, n. 2, p. 39-54, 2016.

MEDEIROS, P. F.; GUARESCHI, N. M. F. Políticas públicas de saúde da mulher: a integralidade em questão. **Revista Estudos Feministas**, n. 1, v. 17, p. 31-48, 2009.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS BRASIL – ONU BRASIL. **ONU Mulheres faz chamado ao setor privado por igualdade de gênero na resposta à COVID-19**. 2020. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/onu-mulheres-faz-chamado-ao-setor-privado-por-igualdade-de-genero-na-resposta-a-covid-19/>. Acesso em: 02 jul. 2020.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS MULHERES BRASIL – ONU MULHERES. **Estudo revela aumento da situação vulnerabilidade das trabalhadoras domésticas durante a pandemia**. 2020. Disponível em: <http://www.onumulheres.org.br/noticias/estudo-revela-aumento-da-situacao-vulnerabilidade-das-trabalhadoras-domesticas-durante-a-pandemia/>. Acesso em: 02 jul. 2020.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE – OMS. ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE 2020 – OPAS. **Gênero e COVID-19**. Orientações para Advocacy, 14 de maio de 2020. Disponível em: <https://iris.paho.org/handle/10665.2/52432>. Acesso em: 02 jul. 2020.

PELEGRINI, M. Michel Foucault e a crítica feminista ao neoliberalismo. In: RAGO, M.; PELEGRINI, M. (Org.). **Neoliberalismo, feminismos e contracondutas: perspectivas foucaultianas**. São Paulo: Intermeios, 2019. p. 191-212.

PENNYCOOK, A. Uma linguística aplicada transgressiva. In: MOITA LOPES, L. P (Org.). **Por uma linguística aplicada indisciplinar**. São Paulo: Parábola, 2006. p. 67-83.

PRECIADO, P. B. **Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual**. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. 2. ed. São Paulo: n-1 edições, 2017.

PRECIADO, P. B. **Testo Junkie** – Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. Tradução

de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2018.

QUEIROZ, J. P. P. **As Implicações da nova direita nos estigmas da política social**. 2019. 106 f. Dissertação (Mestrado em Política Social) – Programa de Pós-Graduação em Política Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2019. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/38335>. Acesso em: 04 ago. 2020.

SCAVONE, L. A maternidade e o feminismo: diálogo com as ciências sociais. **Cadernos Pagu**, n. 16, p. 137-150, 2001.

SILVA, B. F. **Os discursos das narrativas de mulheres sobre o Dispositivo Intrauterino (DIU) no Serviço de Atendimento à Saúde da Comunidade Universitária (SASC)**. 2020. 141 f. Qualificação de Dissertação (Mestrado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

TONELI, M. J. F. Direitos Sexuais e Reprodutivos: algumas considerações para auxiliar a pensar o lugar da psicologia e sua produção teórica sobre a adolescência. **Psicologia & Sociedade**, v. 16, n. 1, p. 151-160, 2004.

ZIMERMANN, S. L. **Discursos da maternidade e discursos sobre/da mulher**: uma análise do *site* bebê.com.br. 2017. 66 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Letras Português) – Curso de Letras Língua Portuguesa e Literaturas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

POÉTICAS DA COR/ERÓTICAS DE RESISTÊNCIA: O CORPO NA POESIA ERÓTICA DE ESCRITORAS NEGRAS BRASILEIRAS

Luciana Borges

Doutora em Letras – Estudos Literários (UFG)
Universidade Federal de Catalão (UFCAT), Catalão, Goiás, Brasil

RESUMO: O presente artigo objetiva analisar processos poéticos de representação discursiva do corpo e do desejo observados na poesia erótica de escritoras negras. Considera-se que, na relação entre estética e política nos projetos literários analisados, deslocamentos sobre o corpo, o prazer sexual, a autonomia, a ancestralidade e outras nuances estão presentes na reconfiguração de um contexto marcado pela histórica desumanização e objetificação do corpo feminino negro. Ao convocar a poesia como estratégia de resistência pela via do erotismo, as poetisas estabelecem uma política de afetos em que gênero e identidade se interseccionam na voz lírica feminina e se expressam nas imagens corporais positivadas em ruptura com o racismo afetivo.

PALAVRAS-CHAVE: Autoras negras. Poesia erótica. Corpo.

ABSTRACT: This article aims at analyzing poetic processes of discursive representation of the body and desire observed in the erotic poetry of black female writers. It is considered that in the relation between aesthetics and politics in the literary projects that were analyzed, displacements on the body, sexual pleasure, autonomy, ancestry and other nuances are present in the reconfiguration of a context marked by the historical dehumanization and objectification of the female black body. By calling upon poetry as a strategy of resistance through eroticism, female poets establish an affection policy in which gender and identity intersect in the female lyrical voice and express themselves in the body images positimized in disruption with affective racism.

KEYWORDS: Black female writers. Erotic poetry. Body.

“para este país / eu traria / meu corpo”
(Lubi Prates, *Um corpo negro*, 2018, p. 27)

A PELE COMO DESTINO [OU] O CORPO NEGRO NA POLÍTICA DOS AFETOS

“O amor é uma tecnologia de guerra”¹. O verso de Tatiana Nascimento, que utilizo como disparador para a escrita das reflexões constantes nesse artigo, nos envia a uma dimensão inusitada dos sentidos desse afeto. Usualmente, o amor é colocado ao lado das serenidades, da paz, dos acalantos da tranquilidade e não da guerra, entendida semanticamente como seu

¹ Poema sem título, disponível no Portal Literafro, do Grupo de Interinstitucional de Pesquisa Afrodescendências na Literatura Brasileira, da Faculdade de Letras da UFMG: <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/autoras/1193-tatiana-nascimento>. Acesso em: 02 jun. 2020.

oposto². Os sentidos acionados no verso supracitado, quando colocados no contexto de representação dos afetos entre pessoas negras, no entanto, direcionam para outra potencialidade desse sentimento na voz lírica de autores e autoras negras: ser uma tecnologia de resistência na guerra contra a desumanização de corpos cuja cor da pele é estabelecida como determinante de seu estar-no-mundo em uma sociedade na qual a racialização dos indivíduos produz hierarquias políticas, sociais e econômicas³.

Para as reflexões propostas nesse artigo, as quais se direcionam para a representação do corpo erótico na poesia de autoria feminina negro-brasileira⁴, a conexão entre corpo, palavra, uso da língua, inserção na sociedade letrada e no campo literário estão diretamente ligadas às questões da pertença identitária e da realocação desses corpos femininos atravessados desde sempre pelo olhar colonizador. A simples existência de uma poesia em que as especificidades da expressão de mulheres negras se faz dominante já denota um projeto literário em que o campo político da resistência às reduções de gênero, classe e raça serão deslocados para a reivindicação de um corpo-discurso que se descole das suas estereótipos mais constantes, questão à qual voltaremos *a posteriori*.

Processos poéticos não se estabelecem ao acaso: são parte de um intrincado jogo entre anteparos formais de linguagem, estratégias de representação e políticas de valor estético. As regras desse jogo estabelecem as chamadas obras canônicas e as obras de referência no campo literário, para ficar apenas em um exemplo desses processos. Tendo em vista esse aspecto, o presente texto se organiza de modo a não apenas localizar o corpo negro na economia simbólica que nos envolve como sociedade, mas pensar a posição das mulheres negras nos atravessamentos de gênero e raça, os quais resultam em vivências identitárias e afetivas expressas na poesia. Em seguida, abordamos coletâneas de poesia erótica e os recorrentes processos poéticos que balizam essa poesia nos termos de um corpo-linguagem que se expressa.

Há uma cartografia poética traçada, na qual se entretecem texto e corpo, transgressões

² O lema “Faça amor, não faça guerra”, adotado pelo movimento *hippie* nos Estados Unidos dos anos 1960-1970 à época da Guerra do Vietnã e, *a posteriori*, espalhado pelo mundo, é um indicativo dessa associação.

³ A discussão sobre os conceitos de *raça* e *racismo* é parte de um sistema complexo em que falar de raça, uma vez que essa noção já teria sido desconstruída com base nos estudos do genoma humano, apenas faz sentido em sociedades racializadas. De modo paradoxal, ainda que a ideia de raça deva ser refutada por ser responsável por um sistema de discriminação racial, desumanização, xenofobia e genocídios ao redor do globo em toda a história da humanidade, o seu uso é necessário para dismantelar as estruturas racistas que esta mesma noção estrutura.

⁴ O termo *negro-brasileiro/a* foi proposto por Cuti (2010) e tem sido adotado por estudiosos/as das intelectualidades e literariedades negras no Brasil em preferência a *afro-brasileiro* ou *afrodescendente*, uma vez que esse segundo termo indicaria suposto retorno às origens africanas, nem sempre verificável nessa literatura, ao mesmo tempo em que poderia distanciar a nossa literatura da discussão dos problemas mais pertinentes ao país.

e desejos de modo que o erotismo se apresenta, como nos estudos de Georges Bataille (2004), como uma experiência interior, capaz de tensionar as vivências subjetivas e corpóreas. Ao mesmo tempo, esse erotismo será contemplado na consciência de que os modos como as imagens eróticas se estabelecem na sociedade ocidental também se ressentem da mesma lógica da hegemonia branca e de base cultural europeia que constitui a heteromasculinidade, de modo que a poesia aqui analisada demarca ainda mais as tratativas de distanciamento com as representações negativas do corpo negro. Portanto, ao lado da vivência subjetiva e individual há também a vivência coletiva dos afetos e a apropriação desses afetos como negação da subalternidade corporal e existencial.

A seleção de alguns poemas dos livros *A calimba e a flauta* (Priscila Preta e Allan da Rosa, 2012), *Pretumel de chama e gozo* (organizada por Akins Kintê e Cuti, 2015), *Incorporos* (Nina Silva e Akins Kintê, 2011), *Além dos quartos* (Coletivo Louva Deusas, 2015) para leitura analítica se orienta pela presença de alguns *temas recorrentes* da lírica feminina erótica nas coletâneas. Também serão mencionadas a visibilização da poesia erótica em meio digital considerando perfis individuais de escritoras/poetas e de coletivos de leitura/escrita e discussão nas redes sociais. Sem o objetivo de esgotar esses motivos, temas e formas que se repetem nos textos, e sem igualmente pretender um estudo autoral em termos das individualidades estilísticas e temáticas, o que se pretende é igualmente dimensionar como o esforço coletivo de se publicar em conjunto faz parte de um mesmo projeto de visibilização do corpo negro como potência criativa e ato linguístico que se materializa no conjunto da sociedade.

O presente texto também se apresenta como um mapeamento inicial para futuras pesquisas, uma vez que os estudos autorais demandariam outro tipo de esforço analítico, considerando que, felizmente e finalmente, ao final do século XX e início desse século XXI vemos emergir uma quantidade significativa de novas escritoras⁵, especialmente algumas muito jovens e provenientes de contextos ditos periféricos. A efervescência de autoras indica a movimentação das estruturas de letramento escolar e literário tradicionais da sociedade brasileira nas últimas décadas, resultado das políticas públicas e ações afirmativas para a população negra, bem como da articulação dos diversos setores de movimentos sociais

⁵ Conferir, por exemplo, o inventário feito por Jessica Balbino e publicado no *Portal Margens*, o qual elenca mais de cem escritoras negras brasileiras e referencia suas principais obras a título de catálogo e de notícia da existência dessas escritoras (poetas, ficcionistas e ensaístas) e intelectuais no ambiente cultural e teórico do Brasil contemporâneo. Disponível em: <https://margens.com.br/2020/06/20/especial-listamos-mais-de-100-escritoras-pretas-brasileiras-para-voce-conhecer/>. Acesso em: 24 ago. 2020.

dedicados à análise da dinâmica racial e enfrentamento do racismo. Igualmente, o aumento do número de escritoras nos interpela para o esforço da produção crítica e reformulação canônica no momento presente.

O fato de termos um número crescente de escritoras, editoras, coletivos editoriais e autorais voltados para a produção negro-brasileira, também indica essa movimentação juntamente com as discussões relativas às demandas de desnaturalização do chamado racismo estrutural que confinou essa mesma população à subalternidade e à não-intelectualidade⁶. Resta saber o que a história da literatura brasileira dirá sobre as alterações que começam a ocorrer em seu cerne a partir da maior presença de corpos negros escrevendo e com eles a presença de novas demandas estéticas que forcem o resistente campo literário brasileiro a se reconfigurar, a despeito de sua forte homogeneidade em termos de autoria branca, masculina, de classe média e intelectualizada, como apontou a imprescindível pesquisa de Regina Dalcastagnè (2012).

Mulheres. Escrita. Erotismo. Corpo. Corpo negro: na tentativa de estabelecer alguns pontos de convergência que nos movem à escrita desse texto em torno das complexidades envolvidas na constituição da poesia erótica em seus atravessamentos com o corpo, ainda que se compreenda a impossibilidade de pensar em mulheres e, especialmente em mulheres negras como um conjunto homogêneo, considerando as discussões no âmbito do feminismo negro e das proposições da categoria *interseccionalidade* elaborada por Kimberlé Crenshaw (2020), para interpelar o feminismo branco sobre as especificidades da condição de mulheres negras no atravessamento entre gênero, raça e classe social.

ENTENDENDO A ESCRITA DO CORPO OU ESCREVER É UM ATO POLÍTICO

Se poesia é escrita, e poesia erótica inclui escrever sobre corpo, desejo, prazer e afetos em sentido amplo, é preciso pensar que, para além das questões estético-formais, a escrita da poesia erótica pressupõe a materialização de imagens corporais e afetivas, uma vez que a poesia

⁶ O estudo de Affonso Romano de Sant'Anna em *O canibalismo amoroso* (1987, p. 19-61), por exemplo, analisa os modos como os corpos de mulheres negras e das chamadas “mulatas” foi devorado na economia libidinal da colônia, em termos dos processos de *negrofilia*, *negrofagia* e *negrofobia* nos quais desejo de propriedade, de degustação sexual e de aniquilação pelo temor se mesclam nas imagens retóricas e poéticas de representação dessas mulheres. Problematizações da representação e apropriação sexualizada do corpo das mulheres negras para o consumo erótico também se encontram nos textos de Mariza Corrêa (2016) no qual argumenta-se que a preferência pela mulata indica a rejeição à negra preta, e de Djamila Ribeiro (2018) em que se mostra como a Mulata Globeleza atualiza a figuração colonial desse estereótipo.

também é uma máquina de criar imagens. A materialização do desejo e do corpo negro na poesia de escritoras mulheres, por sua especificidade, reenvia a uma questão anterior, que é a imagem materializada desse corpo em nossa cultura colonizada. Por dever de ofício, precisamos nos interpelar sobre uma *política dos afetos* ou sobre os modos como as engrenagens do racismo agem sobre os corpos na sua potencialidade erótico-amorosa é parte de um conjunto de estruturas mentais que extrapola a dimensão corporal e afetiva. Diz respeito às políticas discursivas que regem o imaginário coletivo e as dimensões simbólicas que se expressam em peças publicitárias, na arte, na literatura, nos produtos culturais de maneira geral. Sistematizações analíticas sobre essa dimensão ampla podem ser encontradas, por exemplo, nas reflexões instigantes de Grada Kilomba no livro *Memórias da plantação* (2019), nas quais considera que o racismo é estrutural e estruturante da sociedade, organiza e move as estruturas de modo a estabelecer exclusões não apenas naturalizadas, mas legitimadas pelo sistema. De forma análoga, Sílvio de Almeida, em *Racismo estrutural* (2019), afirma que essa percepção implica compreender que, ao contrário do senso comum, racismo não é um fenômeno patológico, uma anormalidade ou uma doença: “O racismo fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para a reprodução das formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea” (ALMEIDA, 2019, p. 15).

Nas dinâmicas de passagem do tempo histórico que resultam no fim da escravização e tráfico de pessoas negras como sistema econômico nos domínios do Atlântico, a posterior aprendizagem da habilidade de escrever toma uma dimensão que extrapola os domínios da técnica (*techné*). A existência de escritores e escritoras negras, inimaginável em certos períodos da história do Brasil colonial, tensiona a relação entre *ato de escrita* (habilidade intelectual e técnica) e a *escrita como ato* (tomada de um lugar de fala e expressão). Como bem pontua Grada Kilomba ao falar de sua experiência com a escrita: “O poema ilustra o ato da escrita como um ato de tornar-se e, enquanto escrevo, eu me torno a narradora e a escritora da minha própria realidade, a autora e a autoridade na minha própria história” (KILOMBA, 2019, p. 27-28).

A mudança de posição de *ser escrita* (passivo) para *ser aquela que escreve* (ativo) marca definitivamente os redimensionamentos do sujeito negro na sociedade brancocentrada e tem sido, ao longo de décadas, uma reivindicação constante, em termos da visibilização da voz de pessoas negras, sequestrada pelos processos de exclusão racial. O corpo negro tem locação e função específica nesta estrutura social. É um corpo-forma, não um corpo-substância. O corpo-

escravo é um corpo sem voz e sem escrita, é um corpo-sem-corpo, portanto, sem história e sem memória. É também um corpo sem direito à beleza e sem direito ao desejo, posto que submetido aos desejos e desmandos de outrem. O corpo que se escreve resgata sua dimensão humana, sua pertença a uma coletividade e a sua pertença a si mesmo. Reverter tais apagamentos, que na verdade são dilaceramentos violentos inscritos no corpo, negado às suas potencialidades criativas pois subjugado ao trabalho, à tortura e à expropriação de si, passa também por recuperar sua dimensão de corpo desejante. Se escrever é um ato político, escrever e inscrever o erotismo nesses corpos recuperados se revestirá da mesma potencialidade.

RESSIGNIFICAÇÕES DO CORPO NEGRO NA POESIA ERÓTICA [OU] RETÓRICAS DO PROCESSO POÉTICO

Em seu estudo sobre a poesia erótica publicada nos *Cadernos negros*, Cuti⁷ (2000) observa que nessa publicação pioneira, criada em 1978 com o intuito dar visibilidade à produção literária e intelectual de autores e autoras negros/as e demarcar a presença dessa produção cena cultural brasileira, a escrita erótica não era prioridade entre os textos publicados, uma vez que as discussões se voltavam mais à resistência ao racismo e militância política de modo geral. Segundo o autor, isso se devia a uma fragmentação em torno das noções de corpo e alma, de modo que o corpo ficaria relegado a um segundo plano, conseqüentemente também afetado por questões da moralidade⁸. Os movimentos revolucionários, por outros lado, acabam se voltando mais para as questões de raça e classe, desprezando as questões mais subjetivas ou afetivas, de modo que “[...] o Movimento Negro segue o mesmo diapasão, desprezando a sexualidade enquanto tema, não a enxergando em sua análise do racismo, a não ser como denúncia à ‘exploração sexual da mulher negra’ [...]” (CUTI, 2000, n.p).

Miriam Alves, em uma entrevista concedida à *Revista Geni* sobre sua trajetória de escritora, também aponta essa dificuldade inicial de inserir não apenas a escrita erótica, mas a própria escrita literária na militância:

Primeiro que literatura, para o movimento negro da época, era uma causa menor. “Enquanto a gente tá lutando pela causa, vocês tão fazendo poesia.” Então a gente já

⁷ O pesquisador e poeta Luiz Silva assina suas produções acadêmicas e literárias como Cuti.

⁸ Esta fragmentação é própria da cultura ocidental cristã e tem raízes filosóficas e religiosas como explano muito bem Elisabeth Grosz (2000), no artigo *Corpos reconfigurados*, no qual refaz o caminho das compreensões de corpo ao longo da história e como essas noções afetam as mulheres e noção da diferença sexual em geral.

era menor na história. E, dentro disso, o erotismo. Tanto que, no nosso começo, nossas poesias eram poesias de combate. Não é que a gente não faz poesias eróticas e de amor, é que a gente não publica. (ALVES *apud* MENEGATTI, 2015, n.p).

A autora reafirma também o custo de fazer a defesa da literatura que expressasse temas mais relacionados às mulheres, considerados menos relevantes, e temas relacionados ao homoerotismo, de modo que ela criou uma heterônima Zula Gibi, que assinava seus textos eróticos/homoeróticos nos *Cadernos Negros*. Menegatti (2015, n.p) afirma que “[...] por essas e outras, a autora sabe que a literatura, assim como a sociedade, não é um lugar pacífico [...]”. E sobre as agressões sofridas por publicar textos de temática homoerótica, Miriam Alves (2015, n.p) faz uma importante reflexão sobre escrita e recepção: “Leitura se dá assim: o que eu coloquei falando com o que você tem aí dentro. Pode sair um tapa na minha cara. Ou, como já aconteceu, beijos à força.” No caso da escrita erótica de mulheres, a recepção envolve todas as expectativas de gênero e outras questões relativas à sexualidade feminina que já mencionamos anteriormente.

O resultado dessa pouca ênfase nos aspectos da vida erótica ou amorosa é que poemas e contos de temática sexual terão entrada menos frequente e mais tardia tanto na produção publicada nos *Cadernos*, quanto no conjunto da obra de escritoras negras de maneira geral. Para além das questões políticas envolvidas, podemos também pensar que essa produção tardia se relaciona às questões que vimos discutindo nesse artigo, que dizem respeito aos modos de inserção da população negra na comunidade letrada e aos modos de representação do corpo, da sexualidade e a afetividade de homens e mulheres negras que historicamente solaparam a sua humanidade e o direito aos afetos recíprocos⁹.

Com pouca ou quase nenhuma chance de expressar a si mesmos, negros e negras foram sempre falados pelo outro, banco, masculino. Lélia Gonzalez, em uma palestra antológica na reunião da Anpocs¹⁰ em 1980, sobre a resistência necessária a essa apropriação estereotipada da imagem dos sujeitos negros, aponta para essa dificuldade de estudiosos brancos perceberem as possibilidades afetivas no contexto colonial da escravidão, uma vez que seriam incapazes de perceber as pessoas negras como seres humanos, e, portanto, passíveis de amor. Analisando um

⁹ Grada Kilomba (2019, p. 79) mapeia os principais mecanismos de negação da humanidade aos indivíduos negros na colonialidade: *Infantilização*, que determinaria a dependência do senhor; *Primitivização*, a associação à natureza; *Incivilização*: a associação à violência nata; *Animalização*: similaridade aos animais; *Erotização*: sujeição ao apetite sexual incontrolável e violento. Tais processos, como *formulae mentis*, afetariam toda a percepção dos negros a partir da diáspora africana, constituindo as bases do racismo.

¹⁰ Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais.

excerto de Caio Prado Jr., no qual ele afirma que o “amor de senzala” não foi capaz de realizar o milagre do amor humano e se resumiu ao nível primário do contato sexual, Lélia Gonzalez é contundente ao afirmar que “[...] nessa perspectiva, ele pouco teria a dizer sobre essa mulher negra, seu homem, seus irmãos e seus filhos [...]. Exatamente porque ele lhes nega o estatuto de sujeito humano. Trata-os sempre como objeto. Até mesmo como objeto de saber [...]” (GONZALEZ, 1984, p. 232).

O corpo negro é, portanto, um corpo não inteligível como digno de afetos, de modo que uma poesia erótica que resgate essa dimensão afetiva será, de todo modo, uma ruptura com esse sistema de crenças e com as estruturas mentais que as suportam: retornamos, portanto, ao verso de Tatiana Nascimento que abre esse artigo: na guerra antirracista, na linguagem, na poesia, na vida, afeto e vivência corporal são tecnologias de resistência. Desse aspecto de reconfiguração do corpo, por meio da retórica das vozes poéticas de mulheres negras é que trataremos a seguir, com o levantamento dos processos estruturais e *topoi* recorrentes nos poemas que constituem o *corpus* de leitura.

CORPO/CORPUS [OU] “EU SOU PORQUE SOMOS”

Explicitadas as dificuldades em que localizemos uma linhagem de escritoras negras que tenham se dedicado à escrita do erótico na poesia, temos que os textos que podem ser lidos nessa perspectiva serão, especialmente recentes. Iniciando-se com a inserção já mencionada nos *Cadernos Negros*, devemos observar que a recorrência de publicações coletivas é algo notável e não casual nesse contexto. No inventário que fizemos, encontramos algumas coletâneas de poemas, no entanto, temos consciência de que podem existir outras, dado ao modo com as publicações são feitas em editoras independentes ou “publicações de autor” ou de coletivos, que usualmente não encontram divulgação e circulação nos meios hegemônicos. Um traço que une essas publicações é o propósito de fortalecimento coletivo e a demonstração de que é possível se falar em “poesia erótica de autoria negra” como um nicho de produção.

Pretumel de chama e gozo: antologia de poesia negro-brasileira, organizada por Cuti e Akins Kintê (2015) reúne quarenta autores e autoras (17 mulheres)¹¹ e já demarca no título,

¹¹ Autoras: Priscila Preta, Lande Onawale, Débora Garcia, Elizandra Souza, Zannah Lopes, Claudia Walleska, Tiely Queen, Raquel Almeida, Mel Adún, Sueide Kintê, Cristiane Sobral, Zula Gibi (Miriam Alves), Livia Natália, Iara Aya, Jenyffer Nascimento.

com a elisão das palavras *preto* e *mel* o ponto de vista marcado pela cor e pela experiência erótica negra. Na apresentação, os organizadores afirmam que a descendência africana “garroteada pelo silêncio” tem muito a dizer sobre seus afetos: “[...] no campo da sexualidade amorosa, seus poetas trazem o testemunho da liberdade, da opção pelo prazer, inclusive como superação dos séculos de mazelas provocados pela escravização e pelo racismo (KINTÊ; CUTI, 2015, p. 19). Indo da sensualidade do flerte até o ato sexual explicitado, os poemas reforçam a necessidade de humanização das relações afetivas afrocentradas/negrocentradas. Na conversa encenada ao final do livro, à feição de posfácio, os organizadores tensionam questões sobre masculinidade negra, violência sexual colonial, falta de direito ao prazer, falta de representatividade na literatura e na literatura erótica, ausência de linhagem de autores/as de textos eróticos. Akins Kintê afirma que, a partir da escrita erótica “[...] o prazer de falar do prazer, que foi arrancado da gente, nós estamos retomando e essa retomada é uma busca pela liberdade [...]” (KINTÊ; CUTI, 2015, p. 142) e associa essa escrita a um chamado à percepção, de pessoas negras e principalmente brancas para o fato de que “[...] tem um ser humano dentro desse corpo [negro] [...]” (KINTÊ; CUTI, 2015, p. 145), demonstrando consciência de que as questões da produção literária passam efetivamente pela alteração da imagética simbólica que envolve o corpo e sua compleição na economia dos afetos.

Em *A calimba e a flauta: versos úmidos e tesos* (2012), Priscila Preta e Allan da Rosa constroem um projeto no qual poemas de voz narrativa feminina e masculina se alternam e dialogam no jogo erótico. Com metáforas musicais, sonoras e de dança, os corpos serpenteiam na linguagem poética a partir da erotização dos instrumentos: a flauta, fálica; a calimba, vulvar. Esse conjunto de textos expressa, por meio do aproveitamento de componentes específicos, identificadores do corpo negro de modo fenotípico, a recuperação da possibilidade de um casal preto se afirmar em sexo, amor e arte, harmonia de corpos e de vida a partir de uma possível continuidade em termos bataillianos. Conversa melodiosa, dança corporal em que os amantes falam a mesma língua do desejo pleno e em que instrumentos complementares se afinam.

Nos poemas de *Incorporos: nuances de libido* (2011), é a vez de Nina Silva e Akins Kintê estabelecerem o diálogo de vozes expresso no desejo dos corpos e no desejo de uma linguagem do gozo. O homem e a mulher que enunciam a interação erótica são retratados em paridade e parceria, com o objetivo de exercitar não apenas o prazer, mas também o cuidado de si por meio do desejo compartilhado e materializado no corpo que goza. Para Jessica Balbino (2012) trata-se de “[...] corpos negros, que se entrelaçam em mãos brancas que seguram a obra.

Que cadenciam o falo, que envolvem o leitor num sentimento de amor. O lixo exala vida [...]” (BALBINO, 2012, n.p). Em referência à fala de Lélia Gonzalez (1984) na qual ela afirma que “o lixo vai falar”, Jéssica reafirma essa potência transformadora que o erotismo pode assumir na subjetividade negra. De modo análogo, Miriam Alves ressalta que “[...] o exercício erótico da palavra quando o escritor/escritora for negro/negra se transforma no grande desafio de se desvencilhar da carga simbólica, que social e historicamente o corpo de um homem negro e de uma mulher negra carrega [...]”¹².

Além dos Quartos: Coletânea Erótica Feminista Negra (2015) é organizada pelo Coletivo *Louva Deusas*, com edição de Priscila Romio e projeto gráfico de Jackeline Romio. Apresenta expressão erótica de variadas nuances, incluindo a homoafetividade entre mulheres. Ao reunir poemas e contos apenas de mulheres¹³, que informam sedução e jogo entre corpos negros, o conjunto de textos evidencia o esforço em reafirmar a potencialidade da voz lírica feminina e a possibilidade de sua expressão, ainda que possa ser observado certo desnível entre as produções, em termos de densidade estética e temática na construção dos poemas .

Além da publicação reunida, impressa ou em meio digital¹⁴, são rastreáveis também publicações individuais na internet por meio de páginas individuais ou perfis de redes sociais. É o caso por exemplo das publicações poéticas escritas e/ou performadas de *Dandara Suburbana* (Carolina Rocha Silva), do perfil *Yoni das Pretas* (Caroline Amanda Borges) dedicado à discussão sobre temas ligados à sexualidade das mulheres negras¹⁵ e os perfis das poetas Mel Duarte, Tatiana Nascimento, Carmem Faustino¹⁶, dentre outras que, tendo também produção erótica, performam poemas diversos por meio de vocalizações e produções de vídeo. Lendo criticamente esses conjuntos de poemas, em sua grande parte recentíssimos, é que

¹² Depoimento ao *Portal Pretas Candangas*, 2014.

¹³ Escritoras: Tula Pilar Ferreira, Meryellen Rangel, Brenda Ramos, Formiga, Elenice Andrade, Carla Mariano, Raquel Almeida, Aline Soares Negríndia, Lu Cuba, Analise da Silva, Tati Costa, Bianca Gonçalves, Mel Duarte, Celinha Dias, Thaily Estacio, Vivian Kosta, Carmen Faustino, Samya Carvalho, Ana Terra Araújo, Paola Ferreira, Karla Ramalho, Bárbara Nascimento, Laura Mendes, Lílian Almeida, Viviane Angélica, Suely Bispo, Belize Pombal, Priscila Romio, Carol Pabiq, Malu Viana, Pabline Santana, Lucia Udemezue, Monica Feitosa Santana, Joice Aziza, Anita Benifê, Nina Silva, Valquiria Lima, Quédima Ferreira, Barbara Falcão, Vanesa Beco, Ornella Rodrigues e Claudia Canto. Desenhistas: Fatma Abdalla, Renata Felinto, Leila Negalaize Lopes, Hayanna Saldanha, Olyvia Bynum, Isadora Simões, Adriele Santos, Nanouch Lami, Jeniffer Dias, Aline Magnos e Jackeline Romio.

¹⁴ Há outras indicações no texto *Literatura negra erótica*, de Láis Porto (Blog Uma leitora negra), no entanto, não foi possível localizar os textos para a elaboração desse artigo.

¹⁵ Cf. perfis: <https://www.instagram.com/adandarasuburbana/>; <https://www.instagram.com/yonidaspretas/>; https://www.instagram.com/carmem_faustino/. Acessos em: 24 ago. 2020.

¹⁶ Esta autora recentemente publicou o livro *Estado de libido ou poesias de prazer e cura* (2020) que reúne sua produção erótica de forma impressa.

logramos encontrar os *topoi* relevantes na composição da cena erótica nos textos, os quais passamos a elencar a seguir a partir de recortes poemáticos representativos das categorias de leitura do corpo que propomos como possibilidade teórico-analíticas para a poesia erótica de autoria feminina negro-brasileira.

POSITIVAÇÃO DO CORPO NEGRO

A relação corpo-discurso frequentemente se estabelece a partir do momento em que o corpo é retirado de sua dimensão exclusivamente biológica e tratado no campo sócio-político e cultural. Dentre as/os várias/os autoras/es que têm refletido sobre o corpo, Elizabeth Grosz nos chama a atenção para o fato de que, para o desvínculo às estruturas mentais do dualismo psicofísico cartesiano é preciso considerar uma *subjetividade corporificada e corporalidade psíquica* (GROSZ, 2000, p. 80). O corpo, em sua materialidade, é o suporte orgânico do indivíduo, ao mesmo tempo em que é onde habita sua significação existencial, elaborada sempre via linguagem. O corpo é materialidade discursiva da qual não é possível que o sujeito se desvincule na elaboração de si. Nesse sentido, esse primeiro mecanismo retórico perpassará todos os outros aspectos, uma vez que ao tratar o corpo negro de modo positivo, haverá um “efeito-cascata” ou desdobramentos em outras instâncias discursivas e simbólicas, posto que a potencialidade do erótico tem como ponto de disparo o corpo: corpo e identidade, corpo e discurso, corpo e prazer não se desvinculam. Pele escura, cabelo crespo e/ou texturizado em tranças e *dreadlocks*, formato de rosto, lábios, nariz, cheiros e formas corporais fenotipicamente identificadoras do corpo negro serão percebidas como um todo, o corpo-como-ser, e positivadas na cena erótica como em *Seu corpo, preto*, de Nina Silva e Akins Kintê:

Cabelos crespos
Que envolvem no desenrolo de seus dedos
Pixaim presente em todo o seu ser
Em todos os buracos e planícies do seu terreno
Raiz, raça e protesto num lindo relevo [...]
Pau preto
Pau dentro
Espesso (SILVA; KINTÊ, 2011, p. 53)

O cabelo crespo, pixaim, é metáfora de toda a negritude ao estar presente em “todo o ser”. O ser preto, nesse caso, é apropriado positivamente como passível de beleza e desejo, o falo, também preto, é aquele que, na união com a amante, perpetuará a raça, garantindo ao

mesmo tempo a continuidade futura e o resgate da ancestralidade. Em *A pele preta pede*, dos mesmos autores, a pele é o órgão máximo do tato e do prazer:

A pele preta pede...
Língua
Sinto-a por todo o meu corpo,
Minha pele preta retinta
Vindo para dentro enchendo, escorrendo
entre meus membros
e as savanas suaves pubianas (SILVA; KINTÊ, 2011, p. 72)

A pele preta localiza o sujeito lírico em lugar identitário específico, indicando que o corpo envolto por essa pele deseja as minúcias dos sentidos e prazeres que poderiam apagar a memória de tantos prejuízos e preconceitos. A pele pede gozo e todo o corpo se abre nesse movimento de recepção e toque. A pele objeto de tortura e marcas de violência dá lugar à pele tocada pela língua, uma pele que, interpelada por essa língua também se expressa, fala, pede. O corpo que é tocado, apreciado, desejado, amado desloca-se do lugar originário de sofrimento colonizatório quando o sujeito mulher pode deixar-se percorrer, livre, em suas próprias savanas.

Em *Tesão*, de Regina Helena da Silva Amaral, publicado nos *Cadernos Negros* e citado por Cuti (2000, n.p), a textura do cabelo é metonimicamente tratada como o desejo que altera o estado do sujeito lírico: “Teu falo é um facho / Fascinante. / Eu me encrespo / Sempre... / Teu facho é um fato / Irreversível!”. Cabelo crespo, desejo crespo. Esse “encrespado” é apropriado de modo positivo, de modo que cabelo e desejo estão em similaridade. A positividade do cabelo associado ao ser desejado/desejante, é outra ruptura imagética se considerarmos que, no contexto colonizado “[...] o cabelo da negra antes de ganhar repertórios mais amplos de tratamento, é visto como um não-cabelo, algo a ser alisado ou escondido sob perucas, alongamentos ou tecidos [...]” (PAULA, 2020, n.p).

Os componentes físicos vão acrescentando camadas de negritude ao corpo, as cores desse corpo aparecem sem ser suavizadas ou embraquecidas, como em *Luxúria*, de Cristiane Sobral, publicada em *Pretumel*, em que “portas pretas” é metáfora da vulva: “As portas pretas / foram visitadas / agora grutas molhadas / escorrendo o mel da vida” (2015, p. 95). Em um contexto em que especialmente a pornografia idealiza a imagem da vagina cor-de-rosa como objeto de desejo, marcar e remarcar a cor da genitália é também um ato de afirmação e enfrentamento. Essas portas pretas, antes fechadas e solitárias como orquídeas mortas, vão reviver ao toque de línguas também negras e se ligar a uma imagem de prazer e vida. Enegrecer a vulva, encrespar o desejo, encrespar o corpo todo, dando à materialidade subjetiva a mesma

textura e cor tão recusada nos padrões euro-branco-centrados é performar a resistência política por meio do corpo e do afeto erótico.

HORIZONTALIDADE NA RELAÇÃO ERÓTICA

No contexto das hierarquias de gênero já mencionadas, a objetificação do corpo das mulheres e a erotização como estratégia de apropriação e subalternização são frequentes, de modo que, na lógica colonizatória que inferiorizou homens e mulheres negros, as mulheres permanecem em desvantagem histórica. Na contramão dessa estrutura, as vozes negras femininas vão alavancar um movimento de busca de horizontalidade nas relações eróticas, em dois movimentos: a) a busca de parceria com o homem também negro e não com homens brancos (este um sintoma do embranquecimento como estratégia do racismo estrutural brasileiro) e b) a equiparação das demandas do corpo e do desejo entre os homens e mulheres. Em *Concessão*, de Nina Silva e Akins Kintê, o que se celebra é essa possibilidade do “amor preto”, sistematicamente negado:

Eu gosto mesmo dread a dread
O laço da pele escura
Se vendo se sentindo se dando
O homem a menina que se sede
O preto a preta que se procura
E transa a transa se eternizando (SILVA; KINTÊ, 2011, p. 53).

A horizontalidade é marcada particularmente nesses livros em que a voz feminina se alterna com a masculina (*Incorporos* e *A calimba e a flauta*) e a enunciação do desejo se expressa de modo equivalente, de maneira a encenar a continuidade batailliana na recorrência do motivo da fusão dos amantes, ou da chamada dissolução do limite dos corpos característica do erotismo como experiência subjetiva mútua. O poema *Entre*, de Priscila Preta e Allan da Rosa é uma amostra desse encontro de corpos:

[...] Respiramos juntos
Não sei mais onde eu começo e você acaba
Um cheiro nosso que exala
O encontro de nossas pretas pelas pétalas
Estamos em posse um do outro
Como uma locomotiva chegamos a 200 por hora
Juntos apertamos o freio da satisfação
Me dissolvo em você
Você desmancha em mim
Somos o encontro do rio e do mar

A pororoca do Tesão (2012, n.p).

O mesmo ocorre em vários poemas de *Entre os quartos*, publicação do *Coletivo Louva Deusas*, como neste fragmento de Lúcia Udemezue, em que a expressão “prazer par” indica que o movimento de desejo e satisfação se aplica a ambos os amantes, não havendo primazia do masculino sobre o feminino: “Mãos e pernas / Corpos unidos / Sincrônicos e unidos / Corpos unidos por um único objetivo / O prazer / Prazer par (2015, p. 56). O estar em sintonia com o parceiro ou parceira nos reenvia para outro motivo recorrente na poesia, relacionado aos temas explorados anteriormente, uma vez que a posituação do corpo e a equivalência de posições favorece que a voz lírica possa expressar maior estima por si mesma, de modo que poemas em que a autonomia na parceria ou mesmo a autossatisfação serão frequentes.

AUTOAMOR OU AUTOEROTISMO

Decorrente de todo o contexto que vimos discutindo, a expressão da sexualidade feminina sempre encontrou diversificados entraves, de modo que manifestar-se eroticamente constitui-se um tabu e em alguns casos, uma ação interdita. As pressões estéticas do mercado e o racismo sobre os corpos femininos, os padrões eurocêntricos de beleza, a ditadura da beleza e do corpo branco, magro e sem curvas, ou tonificado por exercícios físicos e dietas, sempre afastaram as mulheres negras da autoexpressão de sua beleza. Nesse sentido, recuperando a proposição de Audre Lorde sobre o erótico como poder, como potência a ser recuperada pelas mulheres em seus próprios termos, na reconfiguração da ideia de belo em seus corpos, sempre vistos como corpos-outros, exóticos, hipersexualizados ou simplesmente desprezados como desprovidos de beleza, a poesia expressa fortemente esse poder que o gozo tem de reconfigurar o autoamor, o autocuidado e a consciência de si como uma mulher potente, ainda que os padrões vigentes sejam diversos. É assim em *Mulher grandiosa*, poema de Vivian Kosta, na *Coletânea Louva Deusas*: “No breve momento da completa entrega / não sou mais eu / Sou só sua / Só uma fêmea que goza / Uma mulher grandiosa” (2015, p. 92). A mulher que goza e não apenas goza como poetiza o seu gozo, não se dissolve na fusão com o outro masculino, pelo contrário, toma espaços antes não ocupados, faz seu corpo casa de sua completude.

Em outro poema da mesma coletânea, Priscila Romio revela o “estar-à-vontade” com o próprio corpo, a relação harmoniosa com o espelho na aprendizagem do ser mulher. Coxas, cabelos, seios, todo o corpo erotizado na composição leve como o vento a quem a voz lírica se

dirige. Esse corpo pode ter todas as idades no sexo que nunca envelhece, pois é nutrido por sensualidades e orgasmos:

Tenho todas as idades no alto das coxas
Por vezes saio de casa com os cabelos bem feitos
Saia longa e livres movimentos para os seios
Cabelo desaprumado decifro mordidas no espelho
Derramo boca pintada de vermelho em mergulho intenso
Seu corpo tela que distribuo beijos
O voo de um pássaro asas que mudam com o vento
Corpo livre escrevo meu orgasmo cheio de sons embalados
Uma noite falei sobre você para o vento (2015, p. 44)

O orgasmo também é o mote da autodescoberta e da possibilidade de ter prazer com o próprio corpo, ainda que só, no fragmento do poema *Toque íntimo*, de Nina Silva. A ausência ou presença de um parceiro é secundária nesse caso, uma vez que nesse poema, por exemplo, a voz que se expressa enuncia ter um marido, mas esse não está participando desse ato em que ela explora as potencialidades do próprio corpo:

... Minha mão quando garimpa
Vasculhando meu ouro
Nessa aventura ímpar
Descubro meu tesouro
Minha alma forma par
Com meu corpo de menina
Pouso os olhos, orgasmo minha sina (SILVA; KINTÊ, 2011, p. 37).

Afirmar o orgasmo como destino configura-se algo bastante disruptivo, tendo em vista que a sexualidade feminina não costuma ser configurada em associação ao prazer, como acontece com a masculina. A estima-de-si elevada à máxima potência confere à mulher que fala em alguns poemas o controle do ato erótico, desde a chamada do parceiro, até a apresentação de solicitações ou mesmo condições, como nesse trecho de poema, inédito em livro, de Dandara Suburbana:

Pode entrar e se servir
Mas não vá pensando que sairá ileso
Eu sou um continente inteiro
Muito maior do que seus olhos podem ver...
Na ânsia por me preencher
São meus grandes lábios que devoram você!
E que vantagem a sua,
Minhas águas são profundas
Nutritiva seiva bruta
Puro amálgama,

De um orgasmo que cura! (2020)¹⁷

O orgasmo é apresentado em uma outra vertente do autocuidado, como estratégia curativa e redenção das perdas. A entrega desse corpo-potência será feita, mas não sem custos para o amante que se aventura em seus territórios, a inversão do par devorador/devorado demarca a posição da mulher que fala como alguém que toma o corpo do outro ao ser tomada.

RECUPERAÇÃO DA ANCESTRALIDADE AFROCENTRADA

O último motivo recorrente a ser elencado diz respeito ao entrecruzamento entre erotismo e afroancestralidade, de modo que a recuperação de elementos da cultura e religiosidade dos povos originários reconfigura a dimensão imagética em alguns poemas. Divindades, elementos étnicos, elementos paisagísticos e geográficos indicarão que a travessia do Atlântico é algo indelével na elaboração da subjetividade erótica e sua afirmação em certo distanciamento do ocidentalismo que já observamos na percepção conceitual do erotismo. Assim, em *Geometria Bidimensional*, poema de Miriam Alves publicado nos Cadernos Negros e citado por Cuti (2000, n.p):

Confluência das coxas
Encontro pleno da geometria
Há um triângulo isóscele
triângulo isóscele
Triângulo isóscele pede
isóscele padê
pode
pede posse
(padê).

Não se trata mais do triângulo de Vênus, este é reconfigurado por meio da evocação de um elemento místico de matriz africana, o padê. Cruzamento, encruzilhada, triângulo de Exu, conhecedor dos caminhos e mestre da vida. Para Cristian Sales (2017, p. 6) “[...] por meio da palavra-ritual, oferece um padê a Exu, reverenciando a energia vital, força cósmica e criadora do mensageiro dos orixás, pedindo licença e proteção para abrir os seus caminhos literários na reescrita do corpo feminino negro [...]”. A ancestralidade pode aparecer recuperada não apenas nas referências ao erótico sagrado dos orixás e divindades, mas na contraposição com elementos da ocidentalidade.

¹⁷ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CDVcwFtJjHa/>. Acesso em: 24 ago. 2020.

O poema *Oxum*, de Zula Gibi, heterônima de Miriam Alves, citado em *Pretumel* (2015) retoma o *topos* do autoamor ao contrapor a divindade a Narciso:

No espelho d'água
contemplava-se
contornos arredondados
Amou-se
Água de cachoeira
 límpida e misteriosa
desaguando intensa
redemoinhos no leito do rio
Molhava-se
 na rubra gruta secreta
envolveu-se em profundidades
provou sabores
Entre ais e ais em si mesma
deleitou-se
Mandou Narciso às favas
Ninguém morre se amando (2015, p. 68).

Mandar Narciso às favas, nesse caso, significa abraçar o prazer dado a si mesma, provar sabores na gruta secreta e experimentar os redemoinhos sem correr risco de aniquilação por amar seu próprio corpo mais que a outrem. O espelho de Oxum não é o espelho de Narciso, que escraviza e esteriliza o ser, que traz a morte: ele reflete a possibilidade de identificação dessa mulher a um espectro cultural que, ao contrário de aniquilar sua beleza irá potencializar suas chances de gozo, fazendo jorrar água límpida da vida. O mesmo acontece quando Eros é substituído por Exu em vários poemas, como em *O falo dita as falas*, de Cristiane Sobral, também em *Pretumel* (2015, p. 55), sendo inclusive a divindade responsável não apenas pela vida, uma espécie de falo do mundo, mas também o responsável por garantir a fala: “Eu falo / Exu colore as alas / O falo sentinela / Inspira as falas”. Exu coloca o gozo no redemoinho, desestabiliza, mas também assegura, tanto o caminho da palavra quanto o prazer do corpo e do poema verbalizado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS [OU] A COR DO CORPO NO LEITO DA PALAVRA

“Gosto do falo intumescido / de um corpo negro com conteúdo / que sussurra ao invés de gritar/ da fala certa do falo em chamas”: se iniciamos com uma citação de poema, com outra podemos finalizar. O trecho do poema *Eu falo*, de Cristiane Sobral, publicado em *Pretumel* (2015, p. 110) joga com os sentidos de falo (verbo) e falo (*membro virilis*) executando o entrelaçamento entre falar no poema e apropriar-se do falo como potência e lugar de fala

poética e erótica. Ao reivindicar que esse falo esteja em um “corpo negro com conteúdo”, o poema executa outro cruzamento, dessa vez entre erotismo e conhecimento. Como cabelos crespos entrançados, o poema executa uma cartografia de sentidos nos quais o corpo negro não se desvincula das possibilidades de saber, e ao saber com vigor e intensidade, “em chamas”, usa essa potência para falar, já que esse “falo fica bem na boca” (2015, p. 110). O jogo lúdico de palavras nos remete à afirmação de Audre Lorde, para quem “[...] o erótico é a nutriz ou a babá de todo nosso conhecimento mais profundo [...]” ([1984] 2013, n.p).

Ao resignificar o corpo negro, transformando negatividades históricas em positivities na cena erótica, a poesia lida nesse artigo formula novas modalidades de conhecimento para esse corpo, fora das depreciações da colonialidade herdada. Ao assumir o corpo como um corpo preto, a adjetivação enunciada pelo próprio sujeito reformula sua dimensão derogatória pois, “[...] quando o termo é assumido e resignificado por aqueles que denunciarão estas mesmas estruturas aprisionantes de desigualdades [...]” (PAULA, 2020, n.p) e a autodeclaração cria possibilidades de novas formas de expressão e afirmação identitária. A forma do corpo é, portanto, uma forma de discurso, na qual a linguagem se instaura como delimitadora e constituinte das compreensões corporais, de modo que o erotismo e sua escrita ou a escrita do erotismo é uma elaboração de si, e é uma escuta de si e do outro: nesse caso, se não há escrita, não há voz.

Ouvir a voz que emana do corpo das escritoras negras inclui perceber a subjetividade corporificada da qual falamos, sem reduzir os traços da escrita a fatores biológicos ou raciais. Inclui considerar o que Conceição Evaristo (2017) denominou *escrevivência*, a vivência da escrita ou a *escrevivência* da vida são inseparáveis desse ponto de vista, assim como a escrita do ponto de vista individual é inseparável do ponto de vista coletivo, da memória coletiva desse corpo que se materializa nos poemas. Longe do desejo de perseguir uma homogeneidade na expressão poética das autoras, até mesmo porque a quantidade de poemas lidos apresenta-se limitada pela modalidade do trabalho, o que buscamos ao elaborar possíveis categorias retóricas recorrentes, quais sejam, *a positivação do corpo negro*, *a horizontalidade na relação erótica*, *o autoamor ou autoerotismo* e *a ancestralidade afrocentrada* nas antologias poéticas foi elencar os modos pelos quais pode se constituir um corpo-discurso, tendo em vista a complexidade do contexto que constitui o corpo negro (feminino/masculino) como imagem, como elaboração simbólica e cultural na sociedade brasileira.

Entendendo que as coletâneas e os livros em coautoria reúnem um número expressivo

de autoras que atualmente se dedicam a escrever sobre temas sexuais na poesia, ao lado também de outros temas, obviamente, o *corpus* selecionado expressa um corpo significativo de modos de elaboração temática e estética, indicam tendências de abordagem e demandas de uma possível comunidade de mulheres, sobre as quais já se apontou a recorrência da solidão e do abandono afetivo, causado pela colonização do desejo e pela rejeição social do corpo. O estabelecimento de uma política de afetos que seja afrocentrada perpassa justamente a alteração, já em curso, da percepção da imagética dos corpos. Se concordamos com Angela Davis (2017), para quem “[...] quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela [...]”, acreditamos também que quando uma escritora negra se movimenta, a partir da sua escrita, todo um campo literário pode se movimentar com ela. Reconfigurar o discurso sobre o corpo racializado, e sobre os modos de erotização desse corpo, é necessário e fundamental se consideramos que as personalidades carregam potencialidades políticas. Que essas potencialidades possam vir representadas com os prazeres do corpo e com os prazeres do verbo que se corporifica, fios da palavra trançando plenas existências/resistências.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- BALBINO, Jessica. Literatura: libido em foco. 17 jan. 2012. Disponível em: <http://incorporos.blogspot.com/>. Acesso em: 14 ago. 2019.
- BATAILLE, Georges. **O erotismo**. São Paulo: Arx, 2004.
- BORGES, Caroline Amanda. A distopia do cuidado no Brasil opera no corpo das mulheres negras. **Le Monde Diplomatique, Feminismos Transnacionais**. 14 ago. 2020. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/a-distopia-do-cuidado-no-brasil-opera-no-corpo-das-mulheres-negras/>. Acesso em: 14 ago. 2020.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2003.
- BUTLER, Judith. Atos performáticos e a formação dos gêneros: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. In: HOLLANDA, Heloisa B. de (Org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 213-230.
- CORRÊA, Mariza. Sobre a invenção da mulata. In: RODRIGUES, Carla; BORGES, Luciana; RAMOS, Tânia R. O. **Problemas de gênero**. Rio de Janeiro: Funarte, 2016. p. 169-180.
- CRENSHAW, Kimberlé. Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas identitárias e

violência contra mulheres de cor. *In*: MARTINS, Ana Claudia Aymoré; VERAS, Elias F. (Org.). **Corpos em aliança**: diálogos interdisciplinares sobre gênero, raça e sexualidade. Curitiba: Appris, 2020. p. 23-98.

CUTI (Luiz Silva). Poesia erótica nos Cadernos Negros. 2000. Disponível em: <https://www.quilombhoje.com.br/ensaio/cuti/TextocriticoErotismoCuti.htm>. Acesso em: 10 mar. 2020.

CUTI (Luiz Silva). **Literatura negro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

DALCASTAGNÈ, Regina. Um mapa de ausências. *In*: DALCASTAGNÈ, Regina. **Literatura brasileira contemporânea**: um território contestado. Rio de Janeiro: UERJ, 2012. p. 147-196.

DAVIS, Angela. **Atravessando o tempo e construindo o futuro da luta contra o racismo**. Conferência proferida na UFBA, 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?time_continue=1370&v=2vYZ4IJtgD0&feature=emb_logo. Acesso em: 23 set. 2019.

EVARISTO, Conceição. **Escritora Conceição Evaristo é convidada do Estação Plural**: depoimento. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Xn2gj1hGsoo>. Acesso em: 15 jan. 2020.

FAUSTINO, Carmem. **Estado de libido ou poesias de prazer e cura**. São Paulo: Editora Oralituras, 2020.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, p. 223-244, 1984.

GROSZ, Elisabeth. Corpos reconfigurados. **Cadernos Pagu**. v. 14, p. 45-86, 2000.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KINTÊ, Akins; CUTI (Luiz Silva). **Pretumel de chama e gozo**: antologia da poesia negro-brasileira erótica. São Paulo: Ciclo Contínuo, 2015.

LOUVA DEUSAS (Org.) **Além dos quartos**: coletânea erótica feminista negra. São Paulo, 2015. Editora Priscila Romio; Projeto Gráfico Jackeline Romio. Disponível em: https://louvadeusas.files.wordpress.com/2019/08/louva_deusas_erotica_2015.pdf. Acesso em: 10 mai. 2020.

LORDE, Audre. Usos do erótico: o erótico como poder. Trad. de Tatiana Nascimento. **Blog Diáspora y dissidência sexual em trânsito**. 2013. Disponível em: <https://traduzidas.wordpress.com/2013/07/11/usos-do-erotico-o-erotico-como-poder-audre-lorde/>. Acesso em: 20 fev. 2019.

MENEGATTI, Carolina (et al.). Um poema com muita pele: Entrevista com Miriam Alves. **Revista Geni**, 2015. Disponível em: <https://revistageni.org/11/um-poema-com-muita-pele/>. Acesso em: 19 jun. 2020.

PAULA, Bianca Assis Oliveira de. A beleza negra como instrumento político de transformação social. **Le Monde Diplomatique, Feminismos Transnacionais**. 07 ago. 2020. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/a-beleza-negra-como-instrumento-politico-de-transformacao-social/>. Acesso em: 09 ago. 2020.

PRATES, Lubi. **Um corpo negro**. São Paulo: Nosotros Editorial, 2018.

PRETA, Priscila; ROSA, Allan da. **A calimba e a flauta**: versos úmidos e tesos. Capulanas: Coletivo de Arte negra, 2012.

PRETAS CANDANGAS. O prazer é ato corajoso e libertário em Incorporos: nuances de libido. 24 jun. 2014. Disponível em: <https://ceert.org.br/noticias/historia-cultura-arte/4776/o-prazer-e-ato-corajoso-e-libertario-em-incorporos-nuances-de-libido>. Acesso em 14 ago. 2019.

PORTO, Laís. Literatura negra erótica. **Blog Uma leitora negra**, 08 jan. 2019. Disponível em: <http://leitoranegra.blogspot.com/2019/01/literatura-negra-erotica.html>. Acesso em: 10 mai. 2020.

RIBEIRO, Djamila. A mulata Globeleza: um manifesto. *In*: RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Cia das Letras, 2018. p. 140-145.

SALES, Cristian Souza. Expressões do erotismo e sexualidade na poesia feminina afro-brasileira contemporânea. **Portal Literafro**. 27 out. 2017. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/29-critica-de-autores-feminios/346-expressoes-do-erotismo-e-sexualidade-na-poesia-feminina-afro-brasileira-contemporanea-critica>. Acesso em: 15 abr. 2020.

SANT'ANNA, Affonso Romano de. A mulher de cor e o canibalismo erótico na sociedade escravocrata. *In*: SANT'ANNA, Affonso Romano de. **O canibalismo amoroso**. São Paulo: Círculo do Livro, 1987. p. 19-61.

SANTOS, Mirian Cristina. **Intelectuais negras**: prosa negro-brasileira contemporânea. Rio de Janeiro: Malê, 2018.

SILVA, Nina; KINTÊ, Akins. **Incorporos**: nuances de libido (Coletânea de Poemas eróticos). São Paulo; Rio de Janeiro: Círculo Contínuo, 2011. Disponível em: https://issuu.com/negrarina/docs/04475_-_miolo. Acesso em: 15 abr. 2020.

“PAPÁ, ONDE É MESMO PORTUGAL?”: ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE AS VIDAS QUE TEIMAM EM *LUANDA, LISBOA, PARAÍSO*¹

Jair Zandoná

Doutor em Literatura. Realiza estágio de Pós-Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Linguística
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

Bianca Rosina Mattia

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Literatura
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

RESUMO: O desafio de pensar o presente num momento em que temos a sensação de um fim dos tempos exige o esforço de compreender as formas contemporâneas de reatualização do passado e, a partir disso, a busca por caminhos que garantam um novo começo inclusivo, igualitário e comunitário. Do passado colonial permanecem as práticas de racismo impregnadas nas dinâmicas e políticas sociais, aliadas aos modos de dominação do capitalismo e do patriarcado que oprimem de forma cada vez mais invisível e violenta os corpos racializados. A descolonização do pensamento se impõe como imperativo para o começo de um novo tempo, o que requer a ocupação dos espaços de poder por outras formas de compreensão da vida, sobretudo daquelas que resistem às opressões. Se tomada como prática de resistência, a literatura nos permite uma possibilidade de descolonização do pensamento. Nesse rumo, propomos algumas reflexões a partir da leitura do romance *Luanda, Lisboa, Paraíso*, de Djaimilia Pereira de Almeida (2019), a palmilhar as experiências de resistência das/os suas/seus personagens, essas vidas que teimam.

PALAVRAS-CHAVE: Descolonização. Literatura. Resistência.

ABSTRACT: The challenge of thinking about the present, at a time when we have the feeling of an end of time, requires our effort to understand contemporary ways of updating the past. Based on this understanding, we need to look for ways that guarantee a new inclusive, egalitarian and community start. From the colonial past, practices of racism remain impregnated in social dynamics and policies, combined with the modes of domination of capitalism and patriarchy that oppress racialized bodies in an increasingly invisible and violent way. The decolonization of thought is imperative for the beginning of a new era, which requires the occupation of spaces of power by other ways of understanding life, especially those that resist oppression. The literature, when taken as a practice of resistance, allows us a possibility of decolonization of thought. In this direction, we propose some reflections from the reading of the novel *Luanda, Lisboa, Paraíso*, by Djaimilia Pereira de Almeida (2019), tracing the experiences of resistance of its characters, these lives that persist.

KEYWORDS: Decolonization. Literature. Resistance.

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001 – e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq.

*Apesar de tudo, recuso com todas as minhas forças esta amputação.
Sinto-me uma alma tão vasta quanto o mundo,
verdadeiramente uma alma profunda como o mais profundo dos rios,
meu peito tendo uma potência de expansão infinita.
Eu sou dádiva, mas me recomendam a humildade dos enfermos... [...].
(Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*)*

VÍRUS, COLONIALISMO E O ESPAÇO DA LITERATURA – CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Quando no encerrar do ano de 2016 o filósofo Achille Mbembe apresentava uma breve reflexão a indicar para o fim da era do humanismo² e a alertar para o que chamou de “nova ameaça para a civilização”: “a crescente bifurcação entre a democracia e o capital” (MBEMBE, 2017, n.p), não poderíamos imaginar que, poucos anos depois, estaríamos imersas/os em uma pandemia cujo cenário não parece ser outro que não o de um tempo que chega ao seu fim.

Senão o fim de um tempo, a Pandemia da Covid-19, conforme propõe Boaventura de Sousa Santos (2020a)³, marca o começo do século XXI na medida que altera fundamentalmente a vida das pessoas e se inscreve como uma nova marca na História. Para o sociólogo português, esta pandemia se apresenta como “[...] o primeiro grande fenômeno de uma peste da globalização”⁴ (2020a), produto direto desta, tendo se alastrado rapidamente e atingido o mundo em apenas três meses. No que considerou um breve sumário para o livro que está a escrever, em *A cruel pedagogia do vírus*, Santos (2020b) apresenta algumas lições a partir da pandemia, dentre elas, em diálogo com o alerta de Mbembe (2017), a de que o capitalismo, “[...] enquanto modelo social, não tem futuro”⁵ (2020b, n.p, grifos no original). E outra mais que aqui destacamos, a de que “[...] o colonialismo e o patriarcado estão vivos e reforçam-se nos momentos de crise aguda” (2020b, n.p, grifos no original). Quanto a esta última lição,

² Referimo-nos ao artigo *A era do humanismo está terminando*, publicado originalmente em inglês no site do *Mail & Guardian*, da África do Sul, sob o título *The age of humanism is ending*, a 22 de dezembro de 2016. Neste artigo, utilizamos a tradução de André Langer, publicada no site do Instituto Humanitas Unisinos, a 17 de janeiro de 2017.

³ Reflexões apresentadas na videoconferência *Desafios da pandemia para a sociedade, para as ciências sociais e para o CES*. Disponível no canal do CES – Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, no *Youtube*, publicada a 17 de junho de 2020.

⁴ Trecho transcrito da videoconferência indicada na nota 3.

⁵ Na sequência, discorre o autor: “Em particular, a sua versão actualmente vigente – o neoliberalismo combinado com o domínio do capital financeiro – está social e politicamente desacreditada em face da tragédia a que conduziu a sociedade global e cujas consequências são mais evidentes do que nunca neste momento de crise humanitária global.” (SANTOS, 2020b, n.p).

Santos (2020b) chama atenção sobretudo para a vulnerabilidade dos corpos racializados e sexualizados:

Os seus corpos estão à partida mais vulnerabilizados pelas condições de vida que lhes são impostas socialmente pela discriminação racial ou sexual a que são sujeitos. Quando o surto ocorre, a vulnerabilidade aumenta, porque estão mais expostos à propagação do vírus e se encontram onde os cuidados de saúde nunca chegam: favelas e periferias pobres da cidade, aldeias remotas, campos de internamento de refugiados, prisões, etc. Realizam tarefas que envolvem mais riscos, quer porque trabalham em condições que não lhes permitem proteger-se, quer porque são cuidadoras da vida de outros que têm condições para se proteger. (SANTOS, 2020b, n.p).

Naquele final de 2016, em suas reflexões, a proposta de Mbembe alertava sobretudo para o fim de um tempo em que as pessoas se percebem como parte do outro (FAUSTINO, 2018), daí porque o filósofo destacou a ascensão do autoritarismo liberal na Europa, o crescimento das barreiras à imigração, da violência policial contra o povo negro, das desigualdades e, ainda, a reconfiguração do mercado como agente validador da verdade, estruturado em tecnologias algorítmicas a dispensar pessoas com corpo e história, desprezando todas aquelas que não tiverem “nada para vender” (MBEMBE, 2017, n.p). São destaques que refletem as consequências da vigência dos três principais modos de dominação desde o século XVII: o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado, “invisíveis na sua essência e na essencial articulação entre eles” (SANTOS, 2020b, n.p).

A invisibilidade do vírus como característica comum entre a pandemia da Covid-19 e os modos de dominação, bem como a alternativa primeira que sobrevém ao poder do vírus, qual seja, a fuga – configurada na quarentena defensiva – abrem margem a perceber, metaforicamente, sobretudo o colonialismo, como a primeira grande pandemia da modernidade ocidental (SANTOS, 2020a). Uma vez circunscrita nessas características, a metáfora é lida, quanto à invisibilidade: “[...] o colonialismo dissimulou o seu desaparecimento com as independências das colónias europeias, mas, de facto, continuou metamorfoseado de neocolonialismo, imperialismo, dependência, racismo, etc.” (SANTOS, 2020b, n.p), e quanto à quarentena defensiva: cabe lembrar da fuga das pessoas escravizadas a construir seus quilombos (SANTOS, 2020a). A crueldade da metáfora está em dar-se conta de que já se passam mais de cinco séculos de recorrência da “pandemia do colonialismo”, sem vacina, há tempos sob as vestes do racismo (SANTOS, 2020a). *O racismo anti-negro funciona da mesma maneira que um vírus*, no título de Mbembe (2020):

[...] uma das propriedades dos vírus é infectar as espécies bacterianas, usá-las e destruí-las para se multiplicar. O racismo anti-negro funciona da mesma maneira, pela predação dos corpos, nervos e músculos. Ele fagocita corpos e vidas concebidos como reservas de matéria-prima que não se pode dispensar, mas que se consome, despende e destrói, geralmente sem motivo aparente. (MBEMBE, 2020, n.p).

Na sua pedagogia, o vírus é cruel porque, se está a querer nos mostrar algo, o faz pela morte (SANTOS, 2020a). Também assim o “vírus” do colonialismo: “‘Não morreu de Covid 19, morreu de racismo’ dizia o cartaz de uma das garotas black power que saltou como eu do comboio para ir à manifestação” (COELHO, 2020, n.p). Na sua realidade, o “vírus” do colonialismo, nas práticas de racismo, se faz presente desde sempre na organização econômica e política da sociedade (ALMEIDA, 2018). Como “realidade violenta, [...] tem sido fundamental para o fazer político da Europa, começando com os projetos europeus de escravização, colonização, e para a atual ‘Fortaleza Europa’.” (KILOMBA, 2019, p. 71); o “vírus” do colonialismo também adentrou as “formas contemporâneas que subjagam a vida ao poder da morte (necropolítica)” (MBEMBE, 2018, p. 71), há séculos, o “vírus” do colonialismo, para continuarmos com a metáfora proposta por Santos (2020a), adere aos corpos e às ment(alidad)es.

A partir dessa conjuntura e dessas breves reflexões iniciais, nos colocamos a pensar as formas de resistência. Interessa-nos perceber como, em uma sociedade onde o racismo, entendido como legado do colonialismo e que ainda se transmite, tal qual um vírus, perpassando gerações, outro legado começa a ser construído: o da resistência. Num cenário em que a vida vai sendo destruída pela colonização dos corpos racializados, sexualizados e mercantilizados, resistir torna-se a via da possibilidade vital. A literatura, como ato de escrita⁶, configura-se “ato de resistência, um gesto político que desafia políticas de dominação que nos conservam anônimos e mudos” (hooks, 2019, p. 36), mas é também um espaço onde, por meio do ficcional, tornam-se possíveis diálogos sobre o racismo, de maneira a torná-lo visível. No âmbito de Portugal, Joana Gorjão Henriques (2017), em seu estudo *Racismo em português: o lado esquecido do colonialismo*, afirma: “Vivemos numa continuidade do colonialismo. Esta mentalidade ramificou-se e incrustou-se em várias camadas no país” (2017, p. 14). Na literatura,

⁶ Entendemos aqui o ato de escrita como ato político (KILOMBA, 2019) e, também por isso, como “um ato de descolonização no qual quem escreve se opõe a posições coloniais, tornando-se a/o escritora/escritor ‘validada/o’ e ‘legitimada/o’ e, ao reinventar a si mesma/o, nomeia uma realidade que fora nomeada erroneamente ou sequer fora nomeada.” (KILOMBA, 2019, p. 28). Por isso o tomamos como ato de resistência (hooks, 2019). A literatura, nesse sentido, e aqui nosso objetivo em dizê-la prática de resistência, possibilita a construção de “uma contranarrativa da memória colonial” (SCHMIDT, 2016, p. 119).

o romance *Luanda, Lisboa, Paraíso*, da escritora angolana Djaimilia Pereira de Almeida⁷ (2019), expõe as vidas negras que resistem numa Lisboa ainda marcada pelo colonialismo. Nosso objetivo, portanto, se constitui em percorrer a história dessas vidas e perceber as marcas impingidas pelo racismo, seja nos seus corpos, seja nas relações destes com os espaços por onde circulam e como, a partir dessas experiências, formas de resistência acontecem.

VIDAS-LIMITE, OU A TRAJETÓRIA DE UM CALCANHAR DEFEITUOSO

Quando tomamos conhecimento da família Cartola de Sousa, composta por Cartola, Glória, Justina e Aquiles⁸, personagens que mobilizam e direcionam o foco narrativo de *Luanda, Lisboa, Paraíso*, deparamo-nos com essas vidas já tensionadas pelo nascimento do mais novo, evento marcado pela malformação do calcanhar esquerdo e pela paralisia que se manifestou na mãe após o parto do segundo filho. A narrativa está situada em um tempo não muito distante, de maneira a (re)articular memórias coloniais espessamente palpáveis ao tomar as vidas dessas quatro pessoas como vidas que conectam o enredo, traz os efeitos das lutas de libertação do início da década de 1970 como pano de fundo às vivências dessa família angolana. Esse contexto dimensiona a imagem do calcanhar defeituoso – intensificada pela paralisia materna – como síntese-soma dos debates a que nos propomos realizar neste artigo no tocante ao desejo da vida, apenas possível por meio de estratégias de resistência, as quais rumam à descolonização dos corpos, apesar das marcas, das cicatrizes, das dores tangíveis impostas a esses corpos (de homens, de mulheres, de crianças) afetados pelas práticas coloniais. Não por acaso, é bastante significativo considerar que quando Aquiles nasceu, no hospital, Cartola tenha sido informado que o calcanhar defeituoso do filho teria conserto desde que fosse operado até os 15 anos, “[...] o que aconteceria em 1985” (ALMEIDA, 2019, p. 17), quando a organização política e social em Angola já havia passado por muitas transformações. E esse é o plano que,

⁷ Nascida em Luanda, Angola, mas crescida nos arredores de Lisboa, onde ainda hoje reside, Djaimilia Pereira de Almeida teve sua estreia na literatura em 2015 com o romance *Esse cabelo: a tragicomédia de um cabelo crespo que cruza fronteiras* – com publicação brasileira em 2017. Próximo da escrita autobiográfica, neste primeiro romance, em que a personagem Mila narra sua história a partir da história de seu cabelo crespo, desde os três anos de idade quando saiu de Luanda e foi para Lisboa, questões de ancestralidade, origem, preconceito, racismo, feminilidade e colonização se fazem presentes. Considerado pela escritora bastante diferente deste primeiro romance, *Luanda, Lisboa, Paraíso*, já distinguido com o Prêmio Oceanos, após ter recebido os prêmios literários Fundação Inês de Castro e Fundação Eça de Queiroz, também aborda a temática do racismo, porém com enfoque no processo de descolonização e nas questões de pertencimento.

⁸ Essas quatro figuras (de)compõem os pares pai/mãe, filha/filho – ou poderíamos visualizá-los como marido/mulher, irmã/irmão.

aparentemente, ao lermos o romance, motiva o enredo: o conserto da malformação no calcanhar esquerdo de Aquiles.

Se *Luanda, Lisboa, Paraíso* sugere *a priori*, pelo uso desses topônimos, um percurso ou mapa que indica como ponto de partida Angola para, então, seguir a Portugal até o destino final Paraíso – e onde estaria localizado esse lugar com sentido tão idílico? – para cumprir com a promessa médica prescrita a Aquiles, a metáfora da viagem se intensifica na figura materna acometida por uma paralisia que parece sentenciar a história da família àquele lugar que já não é nada além da ruína daquilo que um dia foi. Quando o filho nasceu, Angola já não era mais como no tempo em que Cartola atuava como assistente do médico Barbosa da Cunha⁹, quando ele “[...] trabalhara em Moçâmedes havia duas décadas” (ALMEIDA, 2019, p. 33) ainda “no tempo colonial” (ALMEIDA, 2019, p. 122). Tampouco se parecia com aquele tempo conservado pela memória de Glória, para quem “[...] haviam sido anos de uma assimilação próspera. [...] A sua memória tinha ficado presa ao Império como uma renda esgarçada a um alfinete. [...] a única negra fula de luvas de renda e saltos agulha admitida no Hotel da Ponte Branca.” (ALMEIDA, 2019, p. 17-18). Pelo contrário, a chegada de Aquiles marca esse “cruzamento” (ALMEIDA, 2019, p. 17) do agravamento da paralisia materna e a iminência da Independência – representada pelas ideias revolucionárias defendidas por Justina – e as implicações necessárias (ou seriam resultantes) ao romper com as relações de dependência e controle políticos com Portugal. Como dimensionar nessas duas gerações, levando em conta as dimensões de gênero e de raça, as alterações que se estabelece(ra)m em suas subjetividades, identidades, individualidades? Ainda em Luanda, o pai designa-se “calista científico” (ALMEIDA, 2019, p. 21), vive desse ofício enquanto cuida da esposa enferma e também do filho convalescente; já Justina tornou-se “mãe solteira da menina Neusa” (ALMEIDA, 2019, p. 21). Dessa configuração, se estabelece a dinâmica para garantir a realização da cirurgia reparadora: Cartola e Aquiles partem para Lisboa, enquanto Glória, restrita aos limites do quarto, e Justina permanecem – com a promessa de retorno dos dois após a recuperação do mais novo.

Aliás, foi o obstetra português o responsável por interceder junto à “[...] Embaixada por

⁹ “Fora Barbosa Cunha quem lhe transmitira alguns dos hábitos que mais lhe custara perder com a passagem do tempo: a dose diária de vitamina C sob a forma de dois domos de limão chupados em jejum contra o céu-da-boca. O tabaco negro de maço, que aprendeu com ele a enrolar. O prazer do café, até então desconhecido.” (ALMEIDA, 2019, p. 43).

um quarto na Pensão Covilhã¹⁰, à saída do Hospital Ortopédico do Alvor, onde se iniciariam os tratamentos ao calcanhar de Aquiles” (ALMEIDA, 2019, p. 33). Portugal era a única possibilidade para consertar o “calcanhar defeituoso” (ALMEIDA, 2019, p. 56-57), sendo esse defeito passaporte, garantia da viagem sonhada uma vida inteira por Cartola, muito embora o pai, nos preparativos para a partida, que “[...] sempre se tivesse sentido um coimbrão honorário” – e há que se considerar quanto a esse entendimento a educação recebida na missão católica ainda na infância e os costumes aprendidos que ainda mantinha – “[...] temia sem confessar à mulher não ser admitido em Lisboa, bastando que abrisse a boca para dizer ‘Rossio’” (ALMEIDA, 2019, p. 23).

Se a viagem de avião fez Aquiles ver “[...] ao vivo [como nunca antes] tantas mulheres brancas tão bem penteadas como as hospedeiras do voo” (ALMEIDA, 2019, p. 32), ocupar o assento no avião, igualmente, instaurou nele o inevitável conflito desencadeado pela iminência do destino desconhecido: “Papá, onde é mesmo Portugal?” (ALMEIDA, 2019, p. 32). Dito de outra maneira, apesar de ser muito jovem e não ter acompanhado os modos como o imaginário acerca da ex-metrópole impunha sobre as colônias e sobre as vidas que nelas existiam, os sentidos que a indagação da personagem podem assumir antecipam o Portugal que encontrarão. Não se trata de saber geograficamente onde está localizado, ou sobre os limites de sua capital ou saber de memória os nomes das ruas, como se houvesse a necessidade de comprovar um conhecimento enciclopédico. O lugar que Portugal ocupa, simbólica e movediçamente, com a ida dos dois a Lisboa, é difuso e precisa ser readequado à nova realidade de independência política. Quem serão Cartola e Aquiles em Lisboa? Já sabemos que ninguém os esperava à chegada. Como, então, seus corpos serão lidos e compreendidos na – e pela – cidade e por aqueles e aquelas que a habitam?

Antes de nos determos à experiência da chegada e o desenrolar da narrativa, cabe aqui retroceder um pouco, até o nascimento do caçula da família. A escolha do nome foi pensada pelo pai e, subvertendo a tradição familiar dos Cartola de Sousa, quis projetar um futuro diferente daquele que, talvez seu próprio pai, um “[...] pastor albino de tez rosada e longa trança

¹⁰ A pensão Covilhã, como espaço transitório, temporário, destinado a ser ocupado pelo tempo que o tratamento durasse, também é encontrado no primeiro romance de Djaimilia, *Esse cabelo*. A narradora explica que seu avô fora para Portugal com o propósito “de tratar um dos seus filhos, nascido com uma perna mais curta do que a outra, num hospital de Lisboa [e nesses casos] ficavam hospedados em pensões perto do hospital, como faziam e ainda fazem um grande número de enfermos da África de expressão portuguesa enquanto duram os seus tratamentos médicos, ou por tempo indeterminado. À entrada da Pensão Covilhã [...] os doentes tomam um ar de Lisboa.” (ALMEIDA, 2017, p. 18).

cor de milho [...]” (ALMEIDA, 2019, p. 111), tivesse imaginado para ele antes de desaparecer. Por isso, Cartola “[...] deu-lhe um nome helénico, tentando resolver o destino com a tradição.” (ALMEIDA, 2019, p. 13). Aquiles será a persona/personificação – tal como o calcanhar mítico de Aquiles¹¹ – da fraqueza ou da vulnerabilidade que deriva do projeto colonial português. “Aquiles era a prova de que havia vida depois da independência” (ALMEIDA, 2019, p. 76) – coxo para dar um passo de cada vez, até porque o calcanhar “[...] é como que a base do ser humano, caracterizado pela posição de pé. [...] Para a lógica imaginativa, não parece nem um pouco contraditório que seja por ali que a vida ou a alma escapem e que também por ali entre a morte.” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2012, p. 65). Em sentido mais amplo, haja vista as implicações coloniais, a origem do nome, tão helênico, e que poderia derivar de *dor* ou de *povo*, ou ser um hipocorístico para *aquele cujo povo sente dor*, registra as marcas dos séculos de exploração materializadas no calcanhar defeituoso¹². O tratamento, não por acaso, apenas seria possível de ocorrer em Portugal¹³, já que esse tipo de tecnologia médica não havia em seu país natal, ex-província ultramarina.

O COXO, A BENGALA E AS VIDAS QUE TEIMAM

A viagem enquanto deslocamento no espaço, ademais de ser indício de mudança (TODOROV, 2006), via de regra, é acompanhada de expectativas de êxito, desejos de segurança e sucesso. Quando pai e filho desembarcaram e embora tivessem tentado decalcar “Lisboa por cima de Luanda: Sagrada Família-Mosteiro dos Jerónimos, Ilha-Cacilhas, Prenda-Prior Velho” (ALMEIDA, 2019, p. 37), em um exercício de tornar o desconhecido algo familiar, Cartola “[...] caminhava sem referências. [...] Sentia as pernas tremer, perdia o equilíbrio, mesmo que soubesse não estar perdido. [...] Aterrado em Lisboa, porém, a cidade

¹¹ De significado impreciso, Aquiles “Poderia derivar de ἄχος, ‘dor’, passando através de um *ἄχιλος, como ὄργιλος de ὀργή (Kretschmer, ‘Glotta’ 4, 1915, p. 305-308); poder-se-ia tratar também de um hipocorístico de *Ἀχι-λάος, sempre derivando de ἄχος e λάος, ‘povo’ (Palmer, Interpretation, p. 79): ‘aquele cujo povo sente dor’” (PELLIZER, 2017, p. 37).

¹² Essa aproximação nos parece bastante oportuna se considerarmos que o primeiro capítulo do romance tem como parágrafo inicial a seguinte afirmação: “Se uma história se parece com o corpo de uma animal, então pode começar por um calcanhar.” (ALMEIDA, 2019, p. 13).

¹³ Aqui é interessante retomar o importante documento “A verdade sobre as colónias africanas de Portugal” no qual Amílcar Cabral discorre sobre o contexto nos anos 1960 com relação ao nível de vida dos africanos “inferior ao mínimo vital” (CABRAL, 2008, p. 45) comprovado, por exemplo pela precarização do cuidado à saúde comum às províncias ultramarinas portuguesas: “Em Angola, [...] há um hospital para 280 000 habitantes, um médico para 20 000 habitantes, uma enfermeira e trinta camas para 10 000 habitantes.” (CABRAL, 2008, p. 59).

não era como tinha projectado. Nada ficava perto de nada nem era tão imponente como nos postais ilustrados do passado [...]” (ALMEIDA, 2019, p. 37). Nesse sentido, a cidade faz-se de difícil trânsito, como se aqueles corpos que ali chegaram não tivessem os mesmos recursos para aderir àquele espaço¹⁴, ou mesmo circular sem receio ou ressalvas, não apenas porque estrangeiros que transitam pelos espaços de fluxo (BAUMAN, 2009)¹⁵, mas sobretudo porque são corpos outros, corpos negros, racializados, e que recorrente e estrategicamente são opacificados pelas formas de poder, as quais são estruturadas para tal, num exercício do necropoder (MBEMBE, 2018). A densidade opaca, ao menos na noção aqui delineada, implica um movimento de evitamento dos sujeitos, uma vez que apenas se contornam esses corpos como se fossem obstáculos feitos de sombra espessa, sem forma definida ou sem morfologia desejável de ser apreensível. Quanto a esse aspecto, pode-se dizer que os sujeitos opacos são recalcados na forma como seus corpos são percebidos, a qual é discursivamente materializada em modelos eurocentrados, construídos via lógica colonial. Dessa maneira, uma série de filtros é aplicada a partir desses paradigmas e que impedem de ver, de perceber, de enxergar, de considerar corpos outros, que não correspondem ao determinado pelo modelo hegemônico: “Não era Cartola que fazia por não ser visto, mas a cegueira o que era a condição da cidade, rua acima, rua abaixo, Rotunda, Rato e, enfim, a caminho da Escola Politécnica, onde não percebia bem como tinha chegado” (ALMEIDA, 2019, p. 68-69). Efeito que produzia nele e naqueles com essas mesmas marcas certa disciplina do desaparecimento: “E como ninguém desse pela sua presença, fechando os olhos, também o pai de Aquiles se esquecia de que ia acompanhado e de que dentro de cada um dos outros ocupantes do autocarro a vida sobrava de graça.” (ALMEIDA, 2019, p. 99). A segregação, nesses limites, faz-se por opacidade e recalçamento. Apenas a chuva – evento reconhecível e familiar – é capaz de alterar a feição de Cartola e faz com que o filho tenha a percepção que o pai pareça mais jovem do que ele, ao menos nos primeiros tempos de Europa. Não por acaso, “Seis meses depois da chegada a Lisboa, quando todos os caminhos iam dar à enfermaria do Hospital do Arvor [...], tinham percebido que Lisboa era uma escadaria que não ia dar a parte alguma.” (ALMEIDA, 2019, p. 74).

¹⁴ “O filho sentia o suor de Cartola, o leve tremor de nervosismo. Sentia que de mãos dadas com um miúdo coxo estavam mais vulneráveis. O rei estava mais fraco por caminhar de mão dada com uma criança e a criança sentia-se exposta por sentir que ao dar a mão ao rei o desapossava.” (ALMEIDA, 2019, p. 38).

¹⁵ Em *Confiança e medo na cidade*, Zygmunt Bauman desenvolve os conceitos de “zonas fantasma” e “espaços de fluxo”. O primeiro se refere aos espaços marginais nos quais os pesadelos substituem os sonhos e onde o perigo e a violência são mais comuns que em outras partes. Espaços de fluxo são públicos, transitórios, espaços através dos quais as pessoas se movem, porém onde não permanecem por muito tempo.

Depois da segunda cirurgia de Aquiles, e iniciados os tratamentos necessários para a recuperação, não demorou muito para que ambos perdessem a esperança de que “[...] podiam esperar [dali] alguma coisa do futuro” (ALMEIDA, 2019, p. 67). Tão logo esgotadas as economias, a expectativa residia que não acontecesse nenhum imprevisto no decorrer do mês; caso contrário, não teriam como resolver. Cartola, nesse tempo, começou a “[...] trabalhar à jorna para Mota, [...] para lá de Ovidelas, onde se construía então um viaduto sobre uma ribeira.” (ALMEIDA, 2019, p. 60). Era a atividade possível de ser exercida por alguém cuja permanência naquele país era circunscrita ao tratamento do filho. Era, então, um “portuguesão” (ALMEIDA, 2019, p. 42) que havia sido dispensado pelo império¹⁶. Sua estrangeiridade era marcada também pelos homens mais jovens que trabalhavam na obra – e que igualmente tinham sua miséria exploradas pela mão de obra barata –, na medida que achavam que Cartola fosse um bruxo, pois o ouviam “[...] falar sozinho numa língua desconhecida.” (ALMEIDA, 2019, p. 61), perpetuando preconceitos e estigmas alimentados pelo imaginário colonial.

O contato com Glória e com o mundo deixado em Luanda era esporádico. Realizado na central telefônica, cujas chamadas eram limitadas ao número de fichas que Cartola conseguia comprar – “[...] por sete ou oito minutos até se gastarem duas moedas.” (ALMEIDA, 2019, p. 62) –, ou ainda por correspondências, nas quais a esposa fazia pedidos ao marido para que mandasse, quando desse, sabonete de lavanda, colírio e pó de sulfamidas, ou como podemos ler em uma anotação: os “desejos da mamã – ano 1988” (ALMEIDA, 2019, p. 71), por exemplo. Em uma dessas mensagens, Glória, uma “mulher-só”¹⁷, finaliza a carta demonstrando a

¹⁶ Para pensarmos no imaginário do *portuguesão*, vale a pena, uma vez mais, recorrer à digressão da narradora de *Esse cabelo*: “O Homem de Tradição Invisível, um novo estereótipo. Ninguém olhou nunca para ele, este autodeclarado cavaquista, o *portuguesão*, como ficou conhecido na juventude, que proferia ‘centra a bola, seu macaco’ referindo-se a futebolistas negros e dividia as pessoas por espécies de animais da selva, caracterizando-se a si mesmo enquanto ‘o tipo macaco’: aquele que aguarda o fim das conversas para exibir a sua sabedoria.” (ALMEIDA, 2017, p. 12).

¹⁷ Retomamos o conhecido conceito de “mulheres-sós”, proposto por Maria Aparecida Santilli ao analisar a produção de Orlanda Amarílis, para destacar que as mulheres são personagens que ficam em torno de limites (ou ilhas, conforme Santilli) estabelecidos pelos homens de sua vida: pais, irmãos, maridos ou parceiros cuja ausência norteia sua existência. Ao passo que acompanhamos em Orlanda a solidão e o abandono das figuras femininas, com Djaimilia conseguimos divisar a consequência da partida nas falas de Glória ou quando Justina e Neusa vão visitar os dois no sétimo verão em que lá estavam. As três (esposa/mãe, filha/irmã, neta/sobrinha) têm, em diferentes medidas, suas vidas circunscritas à ausência e à partida dos homens da família (Cf. ZANDONÁ, ZUCCO, 2011). No caso de Justina e Neusa, já no início da narrativa ficamos sabendo que desde a gravidez o abandono do pai biológico era sabido. Quanto à relação entre Glória e Aquiles, “Ela tomara o olhar dele sem esforço e viera para Lisboa na bagagem sem que nem pai nem filho dessem por ela [...]. E tinha o olhar penhorado, os olhos da mãe.” (ALMEIDA, 2019, p. 56-57). Por isso, “O filho via Lisboa pelos olhos da mãe, [...] [e ela] viera para Lisboa deitada dentro dos olhos do filho.” (ALMEIDA, 2019, p. 55). Essa transposição através dos olhos se romperá apenas depois que o casebre onde viviam no Paraíso foi destruído pelo fogo e reconstruído pelas mãos de

condição precária de quem ficou: “Hoje o jantar vai ser chá com pão. É pouco, mas Deus sempre providencia. Avante, né? [...] Felizes para sempre” (ALMEIDA, 2019, p. 85)¹⁸. Apesar de esses momentos servirem para, na estrutura do enredo, alimentar os laços afetivos e familiares, seguindo um ritual característico de quem está longe de casa, fizeram com que Cartola, separado da mulher e de seus anos de cuidador, entendesse que esses últimos anos eram como se se sentisse morto. Em Lisboa, esperava voltar à vida. “Às vezes, o cheiro do azeite aquecido reaparecia-lhe [...], mas abanava a cabeça para se esquecer [...]. A última coisa que queria era voltar a trançar o cabelo da mulher. Morreria de tristeza se tivesse de voltar a fazê-lo.” (ALMEIDA, 2019, p. 84). Os telefonemas para Glória passaram a rarear pela falta de dinheiro, mas também porque a ele “lhe era insuportável interpretar ao telefone uma personagem de que apenas ela mantinha memória viva, obrigado que se sentia a mentir-lhe.” (ALMEIDA, 2019, p. 87).

Quanto a Aquiles, ao completar 18 anos, e ainda vivendo na pensão, o pai depositava no filho a esperança de poder ser quem quisesse: “[...] Aqui nessa terra ninguém sabe quem és, por isso pode ser toda a gente. Eu nasci Cartola e vou morrer Cartola, mas tu não, meu filho, você não nasceu com chapéu. O teu nome fui eu que te dei. Quando passar essa nuvem, você vai ter esta cidade aos teus pés.” (ALMEIDA, 2019, p. 75-76). Então, à noite, ia para o curso técnico, o qual tinha dificuldade para acompanhar, somadas às dores no pé: “Não estava habituado às matérias e sentia-se exposto pela pobreza de suas roupas. Já sabia dactilografar sem olhar para as mãos, quando decidiu que aquilo não era vida.” (ALMEIDA, 2019, p. 77). Apesar das expectativas de um futuro ainda possível, arruinadas pela pobreza, Aquiles corporifica a transformação de dois mundos, entre passado e presente, (pós-)colonial: “Luanda tornara-se para ele uma miragem e Lisboa era uma cidade sem árvores.” (ALMEIDA, 2019, p. 78). Lisboa, para ele e para outros semelhantes à sua história, desenhava uma cartografia muito diferente: “Falava-se da luz de Lisboa, mas ela não iluminou Aquiles. Penou, sonhou e, num dia como outro qualquer, secou antes de dar flor.” (ALMEIDA, 2019, p. 78). Se, após seu

Cartola, Aquiles e a solidariedade de Pepe e Amândio. Já entre Glória e Cartola, restrita ao quarto que era do casal, “encenava diálogos com ele e lembrava-se do tempo em que namoravam à porta fechada, ela estendida nua na cama e ele a contar quantas cicatrizes ela tinha no corpo ou fazendo-lhe uma trança comprida, que lhe ia agora pelas costas.” (ALMEIDA, 2019, p. 83).

¹⁸ Em outra carta, Glória deixa antever o imaginário construído acerca da capital portuguesa e o quanto se esforçava para manter o marido próximo de si: “Lisboa é tão bonita assim como dizem? Não tem as luzes de Luanda de certeza. Imagino todas essas senhoras bem vestidas, nada de atrevimentos, Senhor Papá, tá a me ouvir, meu amor?” (ALMEIDA, 2019, p. 65).

nascimento, Glória cai prostrada e nunca mais se recupera, Aquiles, numa tentativa do pai em possibilitar um futuro melhor para o filho, terá como destino a ruína inevitável – jogado à margem, à periferia, para o chão da fábrica, cujo destino (nada heroico) será o da miséria. Uma vida explorada na e pela cidade do progresso.

O PARAÍSO QUE FICA DEPOIS DA ESTRADA VELHA

Apesar das dificuldades e privações às quais vivenciava diariamente, Cartola caminhava de cabeça erguida, determinado a conquistar o que entendia por ser de direito. Por intermédio de Barbosa, fez o pedido de nacionalidade portuguesa, que nunca obtivera resposta.

Não contava a ninguém que não sabia em que pé estava o processo, de que o obstetra pouco ou nada falava. Vivia com medo da Polícia, de uma rusga. Planeava fazer-se de morto caso o abordassem. Parecia pensar que um dia lhe bateriam à porta e lhe diriam que estava tudo tratado, que era enfim português, direito que julgava pertencer-lhe. Não sabia ele conjugar o gerundivo e a origem etimológica da palavra “Tejo”? Não achava, inspecionando-se ao espelho, que não se geravam a norte do Alentejo, “e muito menos em África”, maçãs-de-adão como a de Aníbal Cavaco Silva? Não era dócil e cordato contando que não tivesse bebido? Não engraxava os sapatos do filho aos domingos sentindo-se sempre mortificado? Não escolhera já o seu talhão no Cemitério dos Prazeres, para onde se esquivava a entoar cânticos fúnebres em kikongo enquanto admirava os jazigos de família? Não se arrepiava ao ouvir o hino de Portugal e sabia de cor a primeira estrofe dos *Lusíadas*? (ALMEIDA, 2019, p. 88-89).

Ademais de tudo que precisou assimilar em decorrência das imposições coloniais portuguesas, da educação vernacular, do comportamento, dos rituais apreendidos como o de engraxar os sapatos aos domingos, códigos culturais tão distintos daqueles da infância na aldeia em M’banza Kongo, saber os primeiros versos de *Os Lusíadas* e emocionar-se com o hino deveriam ser provas suficientes de seu pertencimento, de sua portugalidade. Afinal, se havia ajudado a sustentar o Estado português, agora, sua força e vitalidade eram consumidas no extenuante trabalho braçal, frequentemente atormentado pela possibilidade de ser interpelado pela polícia.

Passados cinco anos, deixaram o quarto na Pensão Covilhã e foram morar em um casebre localizado no fim da estrada velha de Paraíso a caminho de Caneças. Habitação alugada de uma prima de uma funcionária da Sonitex, o ritual ao retornar para casa concentrava-se em esfregar as mãos com petróleo e palha de aço, num insistente gesto de voltar a reconhecê-las. A refeição consistia nos restos que as cozinheiras da cantina deixavam-no levar: “batatas e nabos espapaçados” (ALMEIDA, 2019, p. 90). Comida que ingeria fria, envolto pelo cheiro a

combustível. Dali, ia para o quarto onde estava um colchão que encontrara no lixo, sem lençóis. Antes de se deitar, precisava inspecionar e matar as pulgas que encontrava. Adormecia entre os cheiros que vinham da casa ao lado e memórias que insistiam retornar: “Na sua abnegação, [...] a dormência aparente não era nem moleza de espírito nem simplicidade de coração, mas uma energia que visita aqueles que conhecem o outro lado da paciência. Cartola era tudo menos um escravo.” (ALMEIDA, 2019, p. 91).

Mas a nova morada não serviu (apenas) para enfatizar as dificuldades. Foi lá que Cartola estreitou amizade com Pepe, dono da taberna próxima onde fazia as compras de mantimentos e que, apesar da rudeza da expressão do proprietário, resultado de um acidente que partiu um dos dentes da frente, o que mascarava “seu temperamento doce” (ALMEIDA, 2019, p. 103), “[m]eio ano depois da chegada dos angolanos à Quinta do Paraíso, Pepe já conhecia a dinâmica económico-alimentar dos Cartola de Sousa.” (ALMEIDA, 2019, p. 108). Imigrante, vindo da Galiza com os tios na década de 1940, Pepe – assim como Cartola – vivenciou a convalescença de sua esposa, Floripes, a qual ficou incapacitada por uma doença dermatológica vindo a falecer aos 39 anos. O casal teve um único filho, mas o pai via-o como uma degeneração: “‘Só sabes é comer, ó porco’, berrava-lhe” (ALMEIDA, 2019, p. 106). Esses momentos de “[...] insulto revelava a condição de Amândio como acessório inútil, torcido e seco num bafo de água suja.” (ALMEIDA, 2019, p. 139). Diferente da relação tumultuada que tinha com o filho, quando o taberneiro adotou o cão Tristão, o mais magro de sua ninhada¹⁹, foi a frágil criatura responsável por aproximar os dois homens: “E, como quem gostava do cão tinha chave do coração do homem, Pepe e Cartola tornaram-se amigos. [...] Cartola via em Pepe um simplório agradável. [...] Aquiles achava Pepe um patusco e gostava que o pai tivesse feito um amigo após tanto tempo.” (ALMEIDA, 2019, p. 109).

É interessante considerar a aproximação dos dois, amizade que se estreitou com o passar do tempo, a ponto de Pepe apresentar a Cartola²⁰ o lugar onde se refugiava quando a vida lhe

¹⁹ A cena é especialmente interessante: “*Tristão* nascera, tal como o dono, como o mais magro de uma ninhada de rafeiros.” Quando Pepe o encontrou, “Estava pulguento e chuchou-lhe no dedo mal o homem lhe tocou no nariz. É giro, o sacana do cão, pensou o homem.” (ALMEIDA, 2019, p. 106-107)

²⁰ A amizade dos dois é questionada por Glória, como se novas amizades não fossem possíveis mesmo na velhice: “Esses brancos não são de confiança [...] depois ficam a falar à toa que esses pretos isto, esses pretos aquilo e são angolanos são quê, Papá promete que não fica a dar confiança à toda nesses cubanos daí. [...] Um mais velho como você não tem idade para andar a fazer amizade com outros mais velhos. [...] Vê lá se ele ainda vai fazer alguma coisa de mal no Aquiles” (ALMEIDA, 2019, p. 121). Para ela, apenas a amizade com o Barbosa da Cunha era válida porque existia desde o tempo colonial. Essa cena é reveladora ao externalizar as distâncias entre os dois, que não eram mais apenas físicas. Cartola não compartilhou com Glória os contatos malsucedidos com o médico,

parecia demasiada. Esconderijo rodeado por pinheiros e eucaliptos, ali, na intimidade partilhada com os barulhos da mata, “[...] os dois homens sentaram-se lado a lado em cima das mantas a ouvir ranger ao vento os ramos das árvores, a partir pinhões com pedras, enquanto os fantasmas deles colidiam com o inchaço dos seus sonhos.” (ALMEIDA, 2019, p. 110). Tal relação afetiva que a amizade entre Pepe e Cartola constrói – e que se sobressai no romance, tão fortemente melancólico –, na sua dimensão política é também uma forma de resistência encontrada por esses dois homens marcados pela exclusão social por ocuparem, na dinâmica colonial, o lugar de “Outridade” (KILOMBA, 2019).

Há ainda três episódios que potencializam os afetos, especialmente entre Cartola e Pepe. O primeiro diz respeito à constante presença do menino Iuri, cuja existência é a expressão da infância perdida provocada pela pobreza. Vivia com a avó, mas passava o dia vagueando pela vizinhança, se alimentando com o que conseguia e não ia à escola. Pepe acabou por acolhê-lo. O menino lavava os copos em troca de um almoço e, nessa função diária, passou a ocupar um importante lugar no campo dos afetos daquele homem, diametralmente oposto ao que percebemos em sua relação com o filho Amândio.

O segundo se dá com a chegada de Justina e Neusa, durante o sétimo verão que estavam em Lisboa, para passarem as férias – e entre os significados possíveis, o número sete indica “[...] mudança depois de um ciclo concluído e de uma renovação positiva” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2012, p. 826). Ao evocar transformações e términos de ciclos, foi apenas quando as duas se instalaram no casebre, sobretudo com a presença de Neusa, o sétimo verão forçou pai e irmão a também finalmente desembarcarem em Lisboa. Até então, algumas de suas malas não haviam sido desfeitas por eles, por esperança, por saberem que ainda não tinham chegado ao destino tão sonhado outrora, mas era aquela vida que lhes era possível em terras portuguesas. Apesar das desventuras da família²¹, o período em que Neusa e a filha estiveram no Paraíso, transformou a rotina dos dois homens, deixou o lugar organizado, limpo e acolhedor. Para viabilizar um jantar e reunir o amigo do pai, “Justina estendeu um lençol virado

cujo relacionamento estava, justamente, circunscrito ao período colonial. Como as relações mudaram, o português deixou de atendê-lo, inclusive sem dar retorno quanto ao pedido de cidadania que, supostamente, estava mediando para Cartola e Aquiles. Daí também o retorno impossível: “Sabia que Glória existia, mas era ele ou ela, a vida ou a morte.” (ALMEIDA, 2019, p. 157).

²¹ A história familiar é recuperada nesse reencontro após sete anos separados, quando já nenhuma das quatro pessoas eram as mesmas: “Também não podiam entristecer-se muito com as reviravoltas em que o destino os tinha lançado. Não se sentiam agentes da desgraça. Glória caiu em virtude de um parto azarado. Justina ficou encravada no quarto da mãe, porque o irmão nasceu coxo. Aquiles nasceu assim. Cartola era o pai.” (ALMEIDA, 2019, p. 124).

ao contrário, à falta de uma toalha. Nem parecia que cada prato era de uma nação diferente e que em vez de copos iguais para todos havia na mesa três canecas de leite, dois cálices e um copinho de vinho tocado.” (ALMEIDA, 2019, p. 135). Finalizado o jantar, a noite serviu para aproximar ainda mais os dois homens, dançaram juntos concentradamente sintonizados – não sem deixar Aquiles desconcertado:

Estavam envergonhados mas contentes como se tivessem chegado juntos de uma viagem. Tinham ido onde não se pode ir na companhia de um filho. Cartola olhou para Pepe, olhinhos húmidos, suado e andrajoso. O outro viu o preto como o velho que era, encabulado e sem palavras, como se tivesse metido o pé na poça ou revelado alguma inconfidência. Haviam cruzado uma fronteira. Estavam, sem o ter querido, para lá do fosso da linguagem. Não tinham ido e vindo do passado. Isso era fácil. Mas perdoado por momentos o presente. (ALMEIDA, 2019, p. 160).

Depois da partida da filha e da neta, tudo voltou como era em uma semana: “[...] o pai estava de novo desalinhado. Ninguém lhe tirava o cotão do cabelo nem lhe engomava os colarinhos. [...] em três semanas, comia-se da lata, arrotava-se à mesa e palitava-se os dentes com a navalha.” (ALMEIDA, 2019, p. 146). Aquiles, naquela época, embora já fosse um jovem adulto, mantinha a cara de miúdo, sem nunca ter namorado. Parecia seguir à sentença de que o calcanhar doente exigisse dele outro ritmo de ser e, assim, “[...] cimentou a convicção de que nascera marcado” (ALMEIDA, 2019, p. 151). O alheamento de Cartola decorrente do envelhecimento fazia com que o filho o considerasse causa perdida: “Cartola babava-se a comer e, se tentava levantar a voz, engasgava-se.” (ALMEIDA, 2019, p. 153). Somado a isso, o trabalho árduo intensificava as dores no corpo: “A perna direita é musculada. A canela da esquerda é raquítica. Nu, parece ser metade homem, metade rapaz. Partido ao meio, de um lado é filho, do outro falha.” (ALMEIDA, 2019, p. 167).

À noite, de volta ao Paraíso, a pobreza e a solidão acentuam-se nele. Então, ir ao Rossio parece ser a única coisa possível. Caminha como se tivesse fugido de casa, deixando o pai para trás: “[a] barriga colada às costas é a única recordação que tem de Cartola quando está no centro na cidade. Estão unidos pela fome.” (ALMEIDA, 2019, p. 168). Desde que chegaram à capital, Lisboa ganhou contornos, forma, adquiriu sentido. Inundado pela noite nas ruas da Baixa, sente que pode e quer tudo: “[...] é o homem que se encontrou sozinho em Lisboa.” (ALMEIDA, 2019, p. 168-169). E é também onde seu corpo é lido como abjeto: “Algures pela Baixa ao começo da noite, mulheres sozinhas mudavam de passeio por temerem a sua figura desengonçada, o vulto coxo e escuro.” (ALMEIDA, 2019, p. 181). Entretanto, a noite traz outro contorno importante, é nesse período do dia que Aquiles e a cidade têm a mesma cor. A imensa

e imaginária Lisboa dos cartões postais faz-se real no corpo do homem negro africano. É no e pelo corpo ferido de Aquiles que a cidade se revela: o corpo transcende a cidade, ou seria esta a forjá-lo no espaço e nas condições a que lhe destina. Assim, pode caminhar “sem o fardo de ser visto, ninguém dá por ele. Tem a cor dos pombos, dos vagabundos dos gatos, das putas do Cais do Sodré” (ALMEIDA, 2019, p. 169).

O terceiro evento ocorreu quando a casa onde viviam é consumida pelo fogo, fazendo da situação de Aquiles e de Cartola²² ainda mais complexa. Perdem tudo do quase nada que tinham. Tiveram que se refugiar no galpão cedido por Pepe até saberem o que fazer da vida, a qual estava limitada à condição de clandestinos²³. “Pai e filho pouco se falaram no Inverno que se seguiu ao incêndio. Partiam para a obra como se não fossem juntos. Desviavam o olhar um do outro.” (ALMEIDA, 2019, p. 175). No trabalho, Aquiles sentia-se até consolado de ser o coxo do lugar, pois o “[...] calcanhar distinguia-o agora que não tinha mais nada” (ALMEIDA, 2019, p. 175).

Foi no mês de março que começaram a reconstruir a casa. Com a ajuda de Pepe – ele e seu filho iam à caça de construções para pegar o que encontrassem, na surdina, enquanto Iuri ficava para fechar a taberna – conseguiram reunir algum material que animou a todos como se fossem construir a casa dos sonhos. Durante a limpeza dos escombros, “[...] lia-se em papéis queimados nos quais haviam ardido as preposições, os adjetivos e os artigos, restando o que era substantivo.” (ALMEIDA, 2019, p. 192). Em contraponto, durante o trabalho com as sucatas e na construção da nova morada, era o kikongo que indicava o ritmo do trabalho. Cartola entoava as canções aprendidas com o pai durante os pastoreios das cabras na infância, cujos refrões eram repetidos pelos três mesmo sem entenderem. Aos refrões em kikongo eram adicionados panxoliñas galegas, proximidade (não apenas) linguística, das estrangeiridades que se fizeram afetivas, motivo pelo qual já “[...] ninguém imaginava Pepe sem Carlota, embora fingissem não dar por eles.” (ALMEIDA, 2019, p. 198).

À força do empenho de Aquiles e de Amândio, a casa foi concluída. Nesse processo, “Aquiles²⁴ estava iluminado com o renascimento que as novas amizades tinham trazido ao pai.

²² Naquela altura, “Cartola empregara-se [...] às ordens de novo empreiteiro, igualmente bruto e mau pagador.” (ALMEIDA, 2019, p. 214).

²³ “Aquiles e o pai estavam protegidos pela bruma que era a existência sem documentos.” (ALMEIDA, 2019, p. 173).

²⁴ Lisboa já não era mais vista por Aquiles pelos olhos maternos: “Lisboa foi-se tornando sombra e os olhos cada vez mais dele.” (ALMEIDA, 2019, p. 224). A mala onde o filho guardava dentro os olhos da mãe fora queimada no incêndio.

Paraíso fizera ambos esquecerem-se do calcanhar [...] e os anos de hospital pareciam-lhes uma vida distante. O filho ganhou ânimo renovado. A casa em construção era um propósito, um obstáculo, uma fraqueza” (ALMEIDA, 2019, p. 198) e se tornou “[...] um jazigo para uma família de quatro inadaptados [...]” (ALMEIDA, 2019, p. 199). Em meados de julho terminaram a casa. Cartola estava “[...] orgulhoso por sentir que tinham erguido uma morada dos escombros com as próprias mãos.” (ALMEIDA, 2019, p. 200). No último final de semana do mês os Carlota de Sousa foram dormir “[...] pela primeira vez no número 22, A nossa casinha, como dizia a placa que Pepe fez questão de acrescentar à frontaria da obra concluída.” (ALMEIDA, 2019, p. 200).

Aquele foi um verão de transformações também para Iuri, “Pepe e Cartola decidiram-se a resolver a vida do miúdo” (ALMEIDA, 2019, p. 201), sendo adotado pelos dois com a anuência da avó. A construção da casa sedimentou em Cartola e Aquiles “[...] o gosto pelas coisas que nos pertencem, embora nada tivessem para encher a casa nova. [...] As quatro paredes espetavam o diabo das horas mortas, cortadas pelas idas e vindas de Iuri [...]” (ALMEIDA, 2019, p. 213). Mas foi em um domingo de manhã, antes da missa, enquanto Iuri estava pelo galpão de Pepe que o menino reparou no local uma caixa de ferro entreaberta. Eram vestígios de guerra. Curioso com o achado, abriu uma das granadas e jogou na parede para ver o que acontecia. O menino, “[...] mulato [que] fora a mascote da desesperança de Pepe, o seu calcanhar-de-aquiles [...]” (ALMEIDA, 2019, p. 217), provocou nele e em Cartola as dores mais cruciantes: “Iuri era o menino que eles não tinham sido.” (ALMEIDA, 2019, p. 219). Com a criança, quiseram ser “[...] meninos pela segunda vez, sem saberem que o desejo de uma segunda infância era sinal de que a vida os reunira adoentados, esquecidos daquilo que os distinguia.” (ALMEIDA, 2019, p. 219).

O acidente fatal fez com que Pepe caísse de cama, bêbado. Foi encontrado morto 20 dias depois, deixando uma última carta de despedida para seu único amigo. A presença e a morte de Iuri acabaram demonstrando que “[s]ozinhos não poderiam ter percebido que não estavam mortos por dentro. Tinham precisado de ajuda. Mas, por se terem ajudado, libertaram-se um do outro” (ALMEIDA, 2019, p. 220).

A CARTOLA – ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se no arrancar do romance somos interpeladas/os pelo impacto da comparação entre

uma história e o corpo de um animal, será nas páginas finais, durante a missa de sétimo dia de Pepe, após os dizeres do cónego atingirem os pensamentos de Aquiles²⁵, que perceberemos, por fim, a comparação inicial: que a história – esta história que faz de cada uma e de cada um de nós sujeitas e sujeitos integradas/os, partes de um todo – só estaria completa se houvesse no corpo do animal uma ferida: “Para ser inteiro, esse animal tinha de estar ferido.” (ALMEIDA, 2019, p. 223).

Luanda era já muito longe e Lisboa tornava-se sombra. Com Pepe aos seus pés, ao ser descido da corda que o suspendera e lhe retirara o ar, Cartola entendia que Portugal chegava ao seu fim, longe de lhe mostrar onde poderia estar o paraíso. Absorto em seus pensamentos, a vestir a cartola nova, paga com todo o seu dinheiro, Cartola seguiu para o Rossio e viu-se na rua Augusta. Continuou em frente. A vida na cidade seguia como se não fosse percebido por ninguém. O fluxo, a vida, seguia seu ordinário ritmo. A cartola, ainda que tão nova, parecia não mais fazer parte da indumentária tipicamente portuguesa, também não era mais – para o seu corpo talvez nunca tivesse sido – a veste que o faria ser notado: “A cartola nova saltava à vista como uma peça deslocada, não por não condizer com o homem, mas por não condizer com o presente” (ALMEIDA, 2019, p. 229). Antroponimicamente, Cartola, ao levar sobre a cabeça a peça nova, assim como “mudar de chapéu é mudar de ideia, ter uma outra visão do mundo” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2012, p. 232), reposiciona – e reposiciona-se – seu lugar no mundo, põe em perspectiva ainda outros nomes que, presentes nessa vida-limite, têm outros rumos (ou destinos) daquelas imagens míticas ibéricas. Além de Aquiles, já mencionado, Amândio – talvez uma derivação de Amadis, o digno de ser amado – é o que menos afeto recebe e Tristão – personagem mítica que chegou em Portugal por volta do século XIII, havendo menções nos cancionários de lírica galego-portuguesa (ROSSI, 1979) – segue o fim trágico desse nome: após a explosão, o cão nunca mais foi visto, como se jamais tivesse existido.

A trajetória de Cartola, agora tão fortemente marcada pela desesperança, parece demandar-lhe algo, alguma coisa pela qual esperávamos dele desde a partida para Lisboa com Aquiles, mas que se foi ruindo a quase transformar também ele em ruína. Prostrado frente ao Tejo, com os olhos fixos no rio, “e, como o rio não suportasse olhá-lo a direito nem lhe respondesse, desconversando num marulhar ambíguo, o homem tirou a cartola, jogou-a à água,

²⁵ “Se os últimos serão os primeiros, queria isso dizer que algum dia Deus se lembraria dele e do pai?, pensou o rapaz essa noite e adormeceu sem gozar o contentamento de se achar, por fim, ouvinte da sua história” (ALMEIDA, 2019, p. 223).

e virou costas.” (ALMEIDA, 2019, p. 229). O gesto último que parece compor a melancolia de toda uma vida, também – e daí as tantas possibilidades de leitura – é o gesto rebelde de quem se recusa a continuar sob a opressão colonial, visão de mundo que deita fora. O ato inaugura uma nova consciência que permite a possibilidade de reinvenção subjetiva. O ato não é senão ato de resistência, a forjar uma condição para se continuar vivo e disso construir o caminho para que outros possam viver melhor: a resistência como legado, no sentido de deixar para uma nova geração o gesto de oposição ao legado colonial, mas também de reinvenção: oposição e reinvenção como “[...] dois processos complementares, pois a oposição por si só não basta. [...] ainda há a necessidade de *tornar-mo-nos* sujeitos.” (KILOMBA, 2019, p. 28, grifos no original). O legado da resistência que se opõe à submissão colonial e que, assim, torna possível pensar em novas possibilidades de vida, libertas da opressão e dos sistemas de dominação.

Em palavras finais, cabe voltarmos, ainda que brevemente, ao contexto com o qual começamos nossas reflexões. Ao pensar em toda a *cruel pedagogia do vírus*, Boaventura de Sousa Santos desenvolve sua análise dentro da sua proposta das *Epistemologias do Sul*²⁶, o que o faz buscar naquelas e naqueles que mais sofrem com as formas de dominação suas estratégias de resistência, de agenciar possibilidades de transformação. É nos corpos feridos pelas marcas da colonização, do racismo, da violência sexual, nos corpos barrados nas fronteiras, retirados de suas terras, explorados pelo neoliberalismo, aglomerados em cômodos pequenos sem condições mínimas de saneamento, nos corpos regimentados e asfixiados pela necropolítica que a resistência acontece. O corpo negro e colonizado de Cartola é também ele, pela recusa em continuar sob a cartola portuguesa, resistência. Se “a ideia de ser negro e ser português não faz parte do imaginário nacional” (HENRIQUES, 2017, p. 11), que a literatura seja uma via para descolonizar tal pensamento.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Djaimilia Pereira de. **Luanda, Lisboa, Paraíso**. Lisboa: Companhia das Letras Portugal, 2019.

²⁶ “As epistemologias do Sul referem-se à produção e à validação de conhecimentos ancorados nas experiências de resistência de todos os grupos sociais que têm sido sistematicamente vítimas da injustiça, da opressão e da destruição causadas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado. [...] Trata-se de um Sul epistemológico, não-geográfico, composto por muitos seus epistemológicos que têm em comum o fato de serem conhecimentos nascidos em lutas contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. São produzidos onde quer que ocorram essas lutas, tanto no norte geográfico como no sul geográfico.” (SANTOS, 2019, p. 17).

ALMEIDA, Djaimilia Pereira de. **Esse cabelo**: a tragicomédia de um cabelo crespo que cruza fronteiras. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

ALMEIDA, Silvio. **O que é racismo estrutural?**. Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

BAUMAN, Zygmunt. **Confiança e medo na cidade**. Trad. de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro, Zahar, 2009.

CABRAL, Amílcar. “A verdade sobre as colónias africanas de Portugal”. In: CABRAL, Amílcar. **Documentário** (textos políticos e culturais). Lisboa: Cotovia, 2008. p. 44-64.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. 26.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

COELHO, Alexandra Lucas. Respiramos. *Blog*, **Pensar o tempo**. 12 de junho de 2020. Disponível em: https://bazardotempo.com.br/respiramos-por-alexandra-lucas-coelho/?fbclid=IwAR2Q_ib_tVe94rlZ7zLIehP7HGCz29bREDSF_FtqzBITmeDVG2aPl_fGZ1o. Acesso em: 20 jun. 2020.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, Deivison Mendes. Pele negra, sem máscaras brancas: a atualidade de Frantz Fanon. Entrevista a Marcus Augusto Ferreira. **Por dentro da África**. 20 de outubro de 2018. Disponível em: <http://www.pordentrodaafrica.com/cultura/pele-negra-sem-mascaras-brancas-a-atualidade-de-frantz-fanon>. Acesso em: 21 jun. 2020.

HENRIQUES, Joana Gorjão. **Racismo em português**: o lado esquecido do colonialismo. Rio de Janeiro: Tinta da China Brasil, 2017.

hooks, bell. **Erguer a voz**: pensar como feminista, pensar como negra. Trad. de Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Trad. de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MBEMBE, Achille. A era do humanismo está terminando. Trad. de André Langer. **Instituto Humanitas Unisinos**. São Leopoldo, 24 jan. 2017. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/eventos/564255-achille-mbembe-a-era-do-humanismo-esta-terminando>. Acesso em: 20 jun. 2020.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania estado de exceção, política a morte. Trad. de Renata Santini. 2.ed. São Paulo, n1-edições, 2018.

MBEMBE, Achille. O racismo anti-negro funciona da mesma maneira que um vírus. Trad. de Francisco Freitas. **#PandemiaCrítica**, n. 093, N1-Edições, São Paulo, 2020. Disponível em: <https://n-ledicoes.org/093>. Acesso em: 22 jun. 2020.

PELLIZER, Ezio *et al.* **Dicionário Etimológico da Mitologia Grega**. 2017 [on-line].

Atualização: 26/03/2020. Disponível em: https://demgol.units.it/pdf/demgol_pt.pdf. Acesso em: 22 jun. 2020.

ROSSI, Luciano. **A Literatura Novelística na Idade Média Portuguesa**. Amadora Portugal: Instituto de Cultura Portuguesa, 1979.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Desafios da pandemia para a sociedade, para as ciências sociais e para o CES. Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. **Youtube**. 17 jun. 2020a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HzNZg9DP010&t=2660s>. Acesso em: 18 jun. 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A cruel pedagogia do vírus**. Coimbra: Edições Almedina, 2020b.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo**: a afirmação das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SCHMIDT, Simone Pereira. Uma viagem longa demais, um retorno devastador. **Abril** – NEPA / UFF, [S.l.], v. 8, n. 16, p. 119-135, jul. 2016. Disponível em: <http://periodicos.uff.br/revistaabril/article/view/29894/17435>. Acesso em: 27 jul. 2020.

TODOROV, Tzvetan. A viagem e seu relato. **Revista de Letras da UNESP**. São Paulo, v. 46, n. 1, p. 231-244, jan.-jun. 2006.

ZUCCO, Maise Caroline; ZANDONÁ, Jair. Casas em exílio: fragmentos do feminino em personagens de Orlanda Amarílis. **Investigações**, v. 24, p. 177-202, 2011.

ANÁLISE DISCURSIVA DE POSTAGENS SOBRE A QUESTÃO DE CLASSES NO BRASIL DURANTE A PANDEMIA DE COVID-19

Arthur Vinicius Anoroza Nunes
Mestre em Linguística (UFSC) – Florianópolis/ SC – Brasil

RESUMO: Este trabalho investiga os discursos sobre a pandemia de Covid-19 no Brasil no que se referem às questões de classe. A partir de postagens da página da Mídia Ninja, no Instagram, busquei averiguar de que modo a questão de classes durante a pandemia no Brasil foi materializada em discurso, apontando para as séries e regularidades discursivas que foram formuladas a partir dos posts analisados. Percebeu-se nos enunciados divulgados pelo coletivo de comunicação, a vigência de uma necropolítica, em que determinados corpos adquirem valores específicos. Essa necropolítica aparece mais relacionada a um *deixar morrer* do que a um assassinio. Constatou-se que o incentivo por parte do atual presidente para que trabalhadores voltem a seus locais de trabalho, a precariedade das regiões periféricas como um fator relevante para a disseminação do vírus e a categorização de determinadas vidas como matáveis, num cenário em que há um aumento constante no número de novos infectados e no número de óbitos, permitem inferir que há uma banalização da morte no Brasil, que pode atingir principalmente aqueles que dependem dos serviços públicos de saúde.

PALAVRAS-CHAVE: Covid-19. Necropolítica. Discurso.

ABSTRACT: This research investigates the discourses related to the Covid-19 pandemic in Brazil and its relation to social class issues. Through posts from Mídia Ninja page on Instagram, I ascertained how social class issue during the pandemic in Brazil was materialized in discourse, showing different discursive series and regularities that were formulated from the texts. The enunciations from Mídia Ninja page show the validity of a necropolitic that allows an specific valoration to some bodies. This necropolitic is more related to a permission to die than a murder. It was verified that the incentive by the current president to workers come back to their jobs, the precariousness of some peripheral areas as a relevant factor to virus dissemination and the categorization of some lives as killable, in a moment that there are a rising number of infected people and deaths, can be considered as factors for death banalization in Brazil, that can reach mainly those who depends from the public health system.

Key-words: Covid-19. Necropolitics. Discourse.

INTRODUÇÃO

Começo meu texto com as reflexões da filósofa norte-americana Judith Butler: “O vírus por si só não discrimina, mas nós humanos certamente o fazemos, moldados e movidos como somos pelos poderes casados do nacionalismo, do racismo, da xenofobia e do capitalismo” (BUTLER, 2020). Trata-se de uma provocação pertinente sobre o modo como a luta de classes

têm adquirido uma relevância central na pandemia de Covid-19. No Brasil, tiveram como destaques as primeiras mortes pelo novo coronavírus justamente por serem de trabalhadores. No estado do Rio de Janeiro, por exemplo, uma empregada doméstica foi infectada pela patroa, que foi passar o carnaval na Itália e voltou com a doença. Como não dispensou a doméstica de 63 anos que percorreria semanalmente 120 quilômetros para trabalhar, ela acabou contraindo o vírus e morrendo, segundo informações do site de notícia *UOL* (MELO, 2020). Poderíamos falar ainda de reportagens televisivas recentes, que destacam o receio do coronavírus chegar à periferia, uma vez que em muitos desses lugares sequer há água e sabão para as pessoas lavarem as mãos, ou ainda do pânico previsto diante da superlotação de hospitais do setor público de saúde – o SUS – que já anunciam um colapso (SEM CENSURA, 2020). Mais de 75% da população de um país com um território de dimensões continentais como o Brasil dependem do Sistema Único de Saúde, segundo matéria do site *Politize!* (CARVALHO, 2020).

Poderíamos ainda citar o caso dos moradores de rua que, assustados com os últimos acontecimentos, dizem: “Lavamos as mãos nas poças quando chove”. A fala foi citada na reportagem do site jornalístico dedicado aos direitos humanos *Ponte*, escrita por Caio Castor e Leandro Barbosa, que relata as dificuldades dos moradores de rua para sobreviver durante a pandemia de Covid-19. Há ainda os milhares de trabalhadores que podem perder seus empregos, ou que, dependentes de vagas informais no mercado de trabalho já sentem dificuldades financeiras em prover o sustento básico de suas famílias, tendo em vista que o projeto neoliberal no Brasil visa a precarização dos serviços e de seus funcionários a qualquer custo, e que, num momento como esse, é fundamental a assistência do Estado para a superação dos problemas econômicos que se instalam no país.

Segundo Butler, assim como a promessa de Trump em oferecer aos americanos a vacina primeiramente soa como uma espécie de triunfo – atestando sua prepotência em se achar numa posição hierarquicamente superiora do que o restante do mundo; vemos, no Brasil, declarações recentes do presidente da república Jair Bolsonaro, que prometem a solução para os problemas da Covid-19 graças ao uso da hidroxicloroquina, medicamento sem comprovação científica no combate ao novo coronavírus, que pode trazer uma série de efeitos colaterais para os indivíduos. Além disso, na própria página da Mídia Ninja – que será estudada neste artigo – é citado que o uso da cloroquina e da hidroxicloroquina foi suspenso pela OMS em pesquisas que ela coordenava com cientistas de 100 países. Como se não bastasse a experimentação biopolítica a

que estão sujeitos os pacientes contaminados, ainda assistimos a veiculação de informações falsas proferidas pelo presidente acerca do medicamento para atingir objetivos eminentemente políticos.

Apesar disso, a sociedade tem se ressignificado diante das novas possibilidades de subjetivação que se estabelecem, assim como os espaços marcados pela presença desses novos sujeitos. Vejamos o exemplo do hospital. A autora Denise Sant’Anna, em seu texto recente sobre a Covid-19 publicado pela editora N-1, ao comentar sobre o papel que o hospital representa na maioria das sociedades hoje, diz que:

[...] é em seu interior que a maior parte da população nasce, dá à luz e morre. Microcosmo dos limites da condição humana, o hospital maximiza e escancara o que, fora dali, não se quer ver. Lugar do teste final, do desmonte das vaidades dos pacientes deitados nos leitos, sem suas roupas, distantes de suas casas, apartados de suas rotinas, de seus entes queridos e de suas profissões, reduzidos à condição de organismos, como se pudessem se tornar, por um tempo indefinido, “elementos inertes”. (SANT’ANNA, 2020, p. 4/5)

Ela afirma que o Brasil e o mundo, diante da situação da Covid-19, se tornaram um imenso hospital, de modo que, seja na lavagem das mãos – buscando não apenas higiene, mas, principalmente, assepsia – seja no uso de máscaras e luvas, todos são levados a se comportar como se já estivessem dentro do espaço hospitalar. E ainda enfatiza que, se a aparição da Aids reformulou hábitos quando passou a exigir o uso do preservativo nas relações sexuais, com a Covid-19 tornou-se necessário “[...] afastar toda e qualquer relação com os outros” (SANT’ANNA, 2020, p. 6).

Diante deste cenário, a crise provocada Covid-19 desponta, fazendo emergir uma imensa produção discursiva que revela desigualdades, conflitos, tensões, mas também novas possibilidades de interação e ressignificação dos dispositivos¹ que usualmente nos capturavam. Frente a esta dispersão, este trabalho se propõe a analisar os discursos que tratam da questão de classes no Brasil, no qual se percebe claramente quem são os sujeitos que merecem viver e quais são os matáveis, de acordo com a concepção de um racismo de Estado, tal como

¹ Termo que o filósofo italiano Giorgio Agamben usa com base em uma entrevista feita pelo francês em 1977. Agamben (2009) define o dispositivo como uma rede, com uma função eminentemente estratégica e que responderia a uma urgência num determinado período histórico.

argumenta Foucault (2005) e Mbembe (2011). Propõe-se a olhar para os arquivos, materializados em postagens do site de jornalismo alternativo *Mídia Ninja*, no Instagram, para averiguar de que modo os discursos sobre luta de classes são problematizados em decorrência da situação imposta pela Covid-19. Também optei por visibilizar apenas o conteúdo da postagem, excluindo as reações e comentários. Isso se deu porque como meu intuito é observar a condição de aparecimento dos enunciados, me interessou menos o desencadeamento produzido por eles, e mais o porquê de neste momento da epidemia estarmos diante de tais discursos.

No que se refere à metodologia, a teoria que embasará as análises recorre a uma *Arqueologia do saber*, a partir do texto homônimo de Michel Foucault, e ao conceito de *rizoma*, proposto por Deleuze e Guattari. A partir das contribuições de Foucault, pensarei o arquivo como resultante das condições históricas que possibilitaram com que algo fosse dito, da forma exata como se materializou, de modo a refletir como o enunciado capta essa tensão que se estabelece entre o dito e o possível de tê-lo sido dito. Já a partir das contribuições de Deleuze e Guattari, pensarei ainda o arquivo como inserido numa multiplicidade, o que nos leva a elencar séries entre diferentes enunciados, mas também linhas de fuga, ou seja, novas possibilidades de enunciação, novos discursos e novas formas de agenciamento.

Já o objetivo geral é pensar como a experiência desse acontecimento que vivemos é materializada discursivamente. Muito se fala sobre a Covid-19, o que nos leva a afirmar que não apenas o número de novos casos, mas também a quantidade de novos discursos, são constantes desde que o vírus deixou o território de Wuhan, na China, para se espalhar pelo resto do mundo, afetando populações inteiras e deixando o mundo à mercê do medo e do pânico. Interessa-me pensar, especificamente, quais séries esses discursos emergentes estabelecem uns com os outros e quais linhas de fuga são possíveis de serem traçadas a partir do surgimento de novos enunciados. A hipótese é de que os discursos analisados na página da *Mídia Ninja* poderiam configurar naquilo que Mbembe define como necropolítica (2011) e que Foucault (2005) define como racismo de Estado, no sentido de que é a questão de classes que determinará, nas postagens que analiso, quem são aqueles que devem viver e quem são os que devem morrer.

A necessidade de pesquisas sobre a Covid-19 se justifica não apenas no campo da biomedicina, mas também nas áreas das ciências humanas, uma vez que a experiência do coronavírus nos afeta a nível global e de modo singular. Popularmente é comum se referir ao vírus como o inimigo invisível, ou ainda a toda situação como a terceira guerra mundial, uma vez que em países como a Itália, por exemplo, caminhões do exército recolhem centenas de corpos que mal podem ser enterrados devido a um colapso também no sistema funerário do país. Enquanto que no Brasil, inúmeras covas são cavadas por dia nos cemitérios, que abarrotam corpos dentro de frigoríficos. Mais uma vez aqui, percebe-se a utilização das metáforas militares de Sontag (1989), que transformam o vírus num grande inimigo, assim como técnicas que não seriam pensadas novamente como possíveis até pouco tempo atrás, como as quarentenas, os isolamentos e a disciplinarização dos corpos de modo metódico e sistemático. A quarentena imposta ao mundo nos faz reformular hábitos e reconstruir redes e relações até então inexistentes. Por isso, justifica-se aqui a necessidade de estudos que compreendam a pandemia partindo da multiplicidade existente nos diferentes campos do saber.

Como bem observou Butler (2020), por mais que o vírus não escolha a hierarquia social dos sujeitos, há aqueles que irão viver ou morrer, e é claro que isso implica questões não apenas de ordem biomédica, mas também político-econômicas. A justificativa pelo corpus extraído da cultura digital diz respeito ao protagonismo assumido pela internet desde o início da pandemia, em que assistimos a um aumento forçado das relações sociais por meio das tecnologias digitais, algo que já vinha acontecendo num processo rápido ao longo dos últimos anos.

O TRATAMENTO DADO AO ARQUIVO EM FOUCAULT E O CONCEITO DE RIZOMA EM DELEUZE E GUATTARI

Acerca do método utilizado neste estudo, pode-se dizer que o conceito de arqueologia em Michael Foucault está relacionado à ideia de arquivo. O processo de pesquisa segundo uma arqueologia do saber se ampara numa metodologia que visa descrever o arquivo das coisas ditas, associado a um procedimento de produção de discursos, que por sua vez é indissociável das relações de poder e das relações de produção de sujeito. O filósofo francês une à ideia de discurso a ideia de função de existência. Sendo assim, somos levados ao seguinte questionamento: “[...] como apareceu um determinado enunciado e não outro em seu lugar?” (FOUCAULT, 2008, p.30).

No que diz respeito ao enunciado, Foucault o caracterizará como “um modo de ser singular (nem inteiramente linguístico, nem exclusivamente material)” (FOUCAULT, 2008, p.97). Ele reafirma o caráter singular do enunciado dizendo que “Um enunciado não tem diante de si um correlato ou um referente [...]. Está antes ligado a um ‘referencial’ que não é constituído de ‘coisas’, de ‘fatos’, de ‘realidades’, ou de ‘seres’, mas de leis de possibilidade” (FOUCAULT, 2008, p. 103). Assim, é justamente aquilo que possibilita um enunciado existir ou não que interessa ao filósofo, e, mais que isso, trata-se de observar as relações de singularidade que ocorrem a partir dessa possibilidade de existência. O filósofo dirá que todo enunciado “[...] tem sempre margens povoadas de outros enunciados” (FOUCAULT, 2008, p. 110), o que o leva a enquadrar a categoria de enunciado numa dada *série*. Não haveria a possibilidade de um enunciado livre, independente e neutro, “[...] mas sempre um enunciado fazendo parte de uma série ou de um conjunto, desempenhando um papel no meio dos outros, neles se apoiando e deles se distinguindo” (FOUCAULT, 2008, p. 110). Assim, é que somos levados a dizer, a partir de Foucault, que:

[...] há enunciação cada vez que um conjunto de signos for emitido. Cada uma dessas articulações têm sua individualidade espaço-temporal. Duas pessoas podem dizer a mesma coisa; já que são duas, haverá duas enunciações distintas. [...] A enunciação é um acontecimento que não se repete; tem uma singularidade situada e datada que não se pode reduzir. [...] A afirmação de que a terra é redonda ou de que as espécies evoluem não constitui o mesmo enunciado antes e depois de Darwin; não é que, para formulações tão simples, o sentido tenha mudado; o que se modificou foi a relação dessas afirmações com outras proposições, suas condições de utilização e reinvestimento. (FOUCAULT, 2008, p. 116)

Assim, a constatação a qual se chega é de que o discurso se define a partir das *condições de aparecimento* de algo e, conseqüentemente, da possibilidade de algo ser dito. Ao falar do correlato do enunciado, ele se refere justamente ao referencial espaço-temporal e histórico que permite o enunciado surgir a partir de um campo de possibilidades.

Trago também os postulados de Deleuze e Guattari, especificamente no texto *Mil platôs, volume I*, para mostrar como esses enunciados, que aqui entendo da mesma forma que arquivos, estão inseridos não apenas num processo histórico de ordem cronológica, mas também espacial. Recorro brevemente sobre o conceito de rizoma para tratar aquilo que teria a capacidade de conectar um ponto a outro, sendo que cada um de seus traços não remeteriam a outros traços

necessariamente da mesma natureza. Isto porque o rizoma desvela regimes de signos muito diferentes, considerando inclusive estados de não signos: “o rizoma é feito somente de linhas: linhas de segmentaridade, de estratificação [...] mas também linha de fuga ou de desterritorialização como dimensão máxima segundo a qual, em seguindo-a, a multiplicidade se metamorfoseia, mudando de natureza.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 43).

Portanto, sendo a árvore uma filiação, o rizoma, ao contrário, seria para os autores uma aliança. Se há na ideia da árvore a imposição do verbo “ser”, no rizoma, ao contrário, temos como tecido a conjunção “e...e...”: “Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 49). Assim, pode-se dizer que o conceito de rizoma desloca nosso olhar para uma certa cartografia em que múltiplos caminhos e linhas de fuga podem e devem ser considerados para efeitos de análise.

Acredita-se que tanto as contribuições de Deleuze e Guattari (2011), em *Mil platôs*, quanto de Foucault, em sua *Arqueologia do saber* (2008) rompem com os preceitos de verdade absoluta e com os mitos de uma cientificidade e de uma ideologia puras, apontando, portanto, para os múltiplos agenciamentos que são constituídos na elaboração dos conceitos pelos diferentes campos do saber.

O ENUNCIADO/ARQUIVO E A LINGUAGEM DAS PLATAFORMAS DIGITAIS

Recorro ao texto da pesquisadora francesa Marie-Anne Paveau (2020) intitulado “Escrita digital”² para argumentar que qualquer empreendimento de análise que tome como corpus textos extraídos de plataformas digitais deve se preocupar com os dispositivos de escrita e as culturas digitais. A pesquisadora considera a escrita digital como aquela “que se vale de dispositivos de informática com um teclado” (PAVEAU, 2020, não paginado) e ressalta que o novo espaço onde práticas de escritas informatizadas se constituem é a tela, que possui uma enorme característica plástica, permitindo possibilidades de metamorfose e transformação da escrita graças às ferramentas tecnológicas.

² A tradução desse capítulo foi feita pelo professor doutor Atilio Butturi Junior. A previsão de publicação do texto é para julho de 2020, durante o ENANPOLL, na UEL, em Londrina/ PR. O livro será publicado pela editora Pontes, de Campinas.

Paveau comenta ainda que para entender a escrita digital, que é elaborada em contextos tecnodiscursivos específicos, é necessário atentar para suas condições e práticas de produção, além de suas características formais; fala sobre as formas de escrita on-line e, por fim, argumenta que alguns elementos da linguagem produzidos nas plataformas digitais possuem uma dimensão técnica intrínseca. Ela classifica esses elementos como tecnolinguageiros, exemplificando com os elementos clicáveis, ao dizer que eles possuem as características do signo clássico, mas têm, ao mesmo tempo, algo de dinâmico e manipulável, o que inclui conexões hipertextuais lexicalizadas, hashtags, nicknames, instruções integradas a redes sociais e outras plataformas (como botões de bloquear, comentar, compartilhar) e uma diversidade de tecnopalavras (PAVEAU, 2020).

Por fim, a autora comenta sobre as seguintes características da escrita digital: deslinearização, em que os enunciados não são elaborados nem recebidos de acordo com uma linearidade; o acúmulo, em que a produção-compreensão de mensagens não depende de uma primeira enunciação, “mas é integrada de enunciações segundas que estendem essas enunciações primeiras (comentários, compartilhamentos) e/ou as tornam coletivas” (PAVEAU, 2020, não paginado); e na imprevisibilidade, em que, diferentemente do controle exercido pelo escritor off-line, há procedimentos de circulação diversos que tornam imprevisíveis as dimensões da escrita digital. Ela constata que as práticas de escrita digital multiplicam práticas de escrita digital, de modo que muitas práticas que anteriormente não eram escritas, passaram a ser, por meio de sites, redes sociais e aplicativos.

Já sobre a Mídia Ninja, com base nas informações disponíveis no site do coletivo, pode-se dizer que ela é uma rede de comunicação interessada em novas formas de produzir e distribuir a informação. O coletivo se ancora no entendimento da comunicação democrática como um direito humano e defende pautas de comunicação, meio-ambiente, causas identitárias, juventude, cultura e outras que dialogam com os desafios do século XXI (MÍDIA NINJA, 2020). Fundada em 2013, a rede hoje – dia 26 de junho de 2020 – possui mais de 2,5 milhões de seguidores em sua página.

ANÁLISE DISCURSIVA DE POSTAGENS SOBRE A QUESTÃO DE CLASSES NO BRASIL DURANTE A PANDEMIA DE COVID-19

Dando início aos procedimentos de análise, me proponho a colocar em prática a estratégia de olhar para os arquivos, suas séries e condições de aparecimento a partir de um método rizomático, ou seja, a partir de um método que considere os discursos a partir de suas multiplicidades, atentando não apenas para as regularidades entre os enunciados, mas também suas linhas de fuga, de modo a investigar de que modo a necropolítica que cito na introdução se configura, ou não, a partir dos enunciados que foram possíveis de serem proferidos. Vejamos:

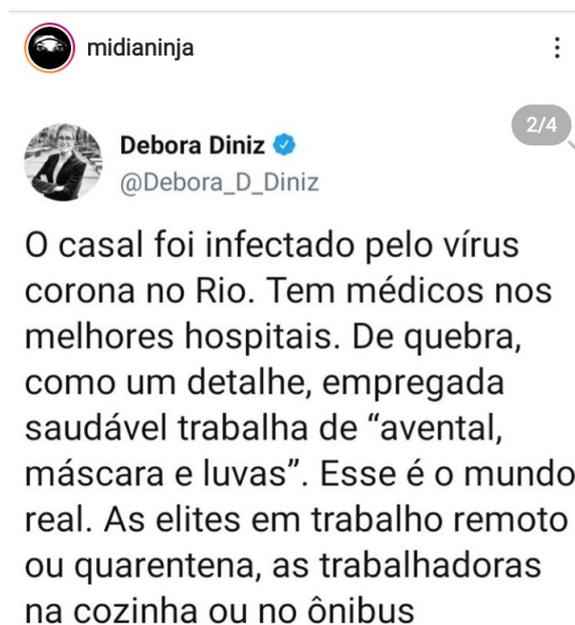


Figura 1: post 1 da página da Mídia Ninja no Instagram

Percebe-se, nesse texto, uma série discursiva que relaciona alguns enunciados para sustentar a hipótese que proponho: de que há na crise de Covid-19, no Brasil, uma necropolítica em vigor, sobre a qual a questão de classes adquire uma particularidade central. O casal ao qual Debora Diniz se refere é, segundo reportagem de Lauro Jardim mencionada na publicação da página da Mídia Ninja, um empresário de 72 anos e sua esposa de 68, que também foi contaminada naquilo que seria, segundo a reportagem de Jardim, o primeiro caso de transmissão local do coronavírus. A empregada do casal, que teve o exame negativo, continuava trabalhando de avental, luvas e máscara.

Quando se refere aos enunciados “As elites em trabalho remoto ou quarentena, as trabalhadoras na cozinha ou no ônibus”, percebemos a oposição discursivamente marcada entre àqueles que tem o direito de se proteger do vírus, daqueles que não tem. A emprega deve se

expor ao risco de contágio, tendo em vista que, entre a possibilidade de se infectar com coronavírus e morrer, e a hipótese de ficar sem salário e não ter o que comer, não há muita opção de escolha. Linguisticamente e discursivamente marcada pelo menção à vestimenta do avental, que aparece entre aspas na fala de Diniz justamente para assinalar a paráfrase com a fala do jornalista, percebe-se a insistência em mencionar um item não necessário à proteção do Covid-19, senão apenas para marcar a posição assumida pela empregada como pertencente a uma classe específica. Vejamos o próximo post:

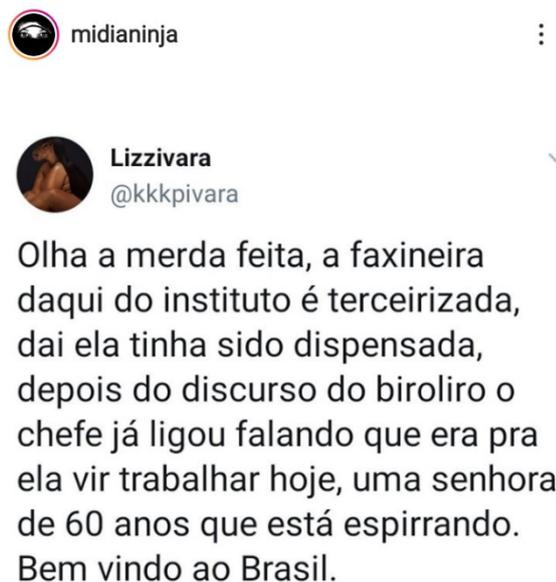


Figura 2: post 2 da página da Mídia Ninja no Instagram

Se o neoliberalismo desponta diante das incertezas de um futuro pós-coronavírus, aqueles que dependem de um sistema como esse para sobreviver sentem neste momento a falta feita pelo protecionismo dos Estados. Em num país com dimensões continentais como o Brasil – onde a desigualdade é um dos principais indicadores da falta que o Estado faz – é necessário muito mais que um projeto econômico voltado para o lucro empresarial. Não que as empresas não precisem ser alvo das políticas econômicas, mas o que se questiona é até que ponto pode-se matar, ou em palavras mais simples, deixar morrer, em nome do lucro.

Enunciados sobre as condições cada vez mais precárias de trabalhadores brasileiros são comuns no Brasil atual, em que vemos o modelo neoliberal proposto objetivar a retirada de direitos trabalhistas e a reformulação de toda política previdenciária vigente, assim como a

reformulação das carreiras do funcionalismo público, de modo a poupar os gastos do Estado e a favorecer empresas e bancos.

Percebe-se claramente nos enunciados veiculados o discurso que de que não se pode parar a economia por certas vidas que morrerão, ou seja, o limite entre quem são aqueles que devem ganhar dinheiro e quem pode morrer é posto de modo muito claro. Tal distinção nos permite pensar no conceito de racismo de Estado, tal como veiculado por Foucault, em que observa-se a formulação da categoria subjetiva do “matável”: “[...] a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral, mais sadia e mais pura.” (FOUCAULT, 2018, p. 306). Se a biopolítica lida com a população como problema político e biológico, ao mesmo tempo que exerce sobre os corpos o poder de discipliná-los e regulá-los de acordo com as estratégias vigentes no dispositivo, cabe pensar nas diferentes maneiras pelas quais esses corpos são tomados como descartáveis para a manutenção do sistema que se deseja preservar:

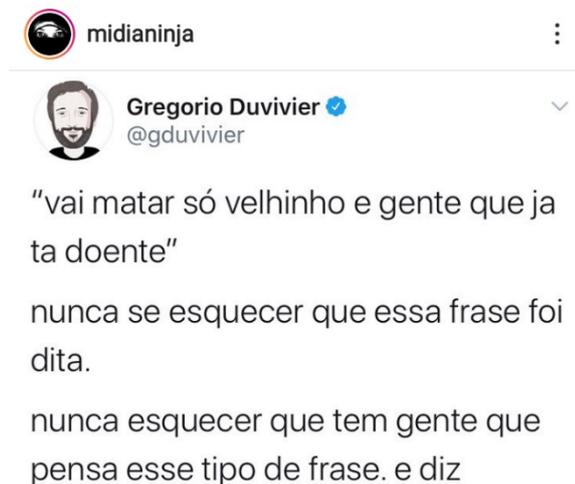


Figura 3: post 3 da página da Mídia Ninja no Instagram

O post do apresentador Gregorio Duvivier faz referência ao áudio vazado do empresário Roberto Justos, que declarou que a Covid-19 só mataria velhinho e gente doente. Percebe-se que, tanto a população idosa, quanto os portadores de doenças crônicas, são enquadrados pelo empresário na categoria de sujeitos matáveis, principalmente quando se pensa no conceito de racismo de Estado. Quando falamos em tirar a vida, não estamos nos referindo apenas ao assassinio, mas a tudo aquilo que pode ser considerado um assassinio indireto: “o fato de expor

à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.” (FOUCAULT, 2005, p. 306). É claro que no contexto do áudio o empresário se referia à morte física desses sujeitos, mas pode-se pensar o quanto ele contribuiu para que outros enunciados sejam produzidos acerca da subjetividade do idoso ou do portador de doença crônica, possibilitando o aparecimento de discursos de rejeição e expulsão, como bem argumenta Foucault.

Sendo a Covid-19 um fenômeno rizomático, no sentido de que se insere dentro de uma multiplicidade discursiva, mobilizando o aparecimento de enunciados provenientes de campos do saber muito distintos, é pertinente pensar como a partir dessa multiplicidade de discursos e acontecimentos, questões que inicialmente não estão relacionadas ao campo biomédico despontam, demonstrando diferentes séries que emaranham os distintos campos do saber. No caso da pandemia no Brasil, a questão das moradias compartilhadas e das numerosas famílias brasileiras, assim como o problema das comunidades sem saneamento básico ou das famílias que não têm condições de comprar itens de higiene, como sabonetes e álcool gel, viram destaque:

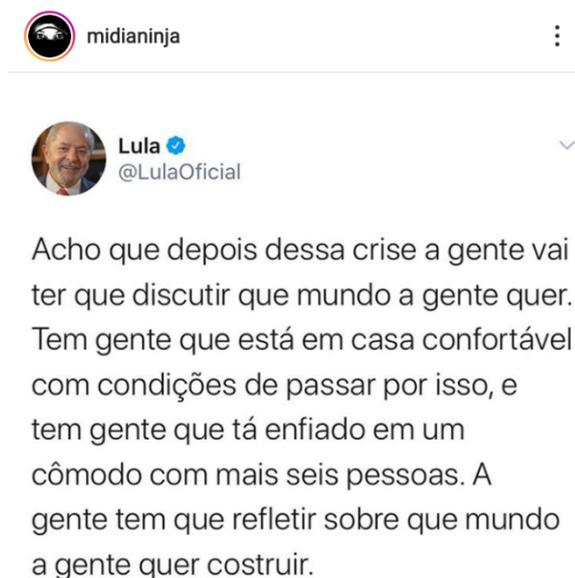


Figura 4: post 4 da página da Mídia Ninja no Instagram

O discurso do ex-presidente dá conta dessa dimensão da qual falo. Ao citar que há casas onde vivem mais de 6 pessoas num cômodo, as medidas de prevenção à Covid-19 divulgadas

pela televisão perdem o sentido. Afinal, como evitar aglomerações num caso como esse? Em reportagem recente, no jornal El País Brasil, com o título de “O mundo não pode voltar à ‘normalidade’”, Jamil Chade apontava alguns dados que assustam, justamente por eles mostrarem que essa “normalidade” a que estávamos acostumados é insuficiente para barrar o avanço da doença. Segundo o autor, cerca de 4 bilhões de pessoas não estão cobertas por qualquer medida de proteção social, 821 milhões de pessoas estão subnutridas, sendo que a curva da fome voltou a aumentar no mundo desde 2015, em 40% dos países do mundo existem menos de 10 médicos por cada 10.000 pessoas, apenas 60 % das pessoas em todo o mundo contam com uma pia, com sabão e água, em casa. Chade se incomoda por isso que fizemos questão de entender como “normalidade” e se revolta: “Como ousam, portanto, falar em voltar à normalidade?” (CHADE, 2020).

Mbembe (2011) define o biopoder como o domínio da vida sobre o qual o poder tem exercido seu controle. Ele retoma as considerações de Foucault mostrando que o biopoder funciona segregando as pessoas que devem morrer das que devem viver. Foucault apontou uma divisão responsável por apontar a categorização dos matáveis, indivíduos lançados à morte física e social. Tal divisão operaria sobre um poder que se define em relação ao campo biológico, no qual a espécie humana se distribuiria em diferentes grupos, de modo que tal ruptura só seria possível segundo um racismo de Estado: “En la economía del biopoder, la función del racismo consiste en regular la distribución de la muerte y en hacer posibles las funciones mortíferas del Estado” (MBEMBE, 2011, p. 23).

De acordo com o autor, não apenas as classes sociais, mas também as raças devem ser vistas como a sombra que sempre esteve presente sobre o pensamento e a prática das políticas ocidentais, principalmente quando constatamos o processo de dominação que ocorre sobre eles. Já para Foucault, segundo Mbembe (2011), a função do racismo consistiria justamente em regular a distribuição da morte, e o Estado nazista seria aquele que teve mais êxito no seu projeto que clamava o direito de matar, resultando numa forma de poder que combinava as características do Estado racista, do Estado mortífero e do Estado suicida.

Mbembe cita ainda a condição do escravo, em que vemos uma situação onde, por mais que ele seja mantido com vida, é exposto a um mundo de horror e crueldade. Ao falar da formação das colônias, constata que o regime de segregação que se deu na história colonial

permitiu a aparição de um sistema particular de terror, no qual vemos a raça como um fator importante para o encadeamento que se dá a partir do biopoder. O autor cita a seleção das raças, a proibição dos matrimônios mistos, a esterilização forçosa e até o extermínio dos povos como experiências que ocorreram a partir do mundo colonial. (MBEMBE, 2006).

As considerações de Mbembe acerca do conceito de necropolítica possibilitam com que vejamos a questão de classes durante a pandemia de Covid-19 no Brasil como um projeto necropolítico, no sentido de que os corpos, que estão entregues a um sistema de exploração no qual os lucros valem mais do que as vidas, estão muito bem delimitados: trata-se da classe trabalhadora, responsável pela engrenagem do sistema, mas, ao mesmo tempo, dependente do capitalismo para sobreviver. Desassistidos e desprotegidos, a população se vê entregue aos riscos e à sede de lucro dos grandes empresários.



Figura 5: post 5 da página da Mídia Ninja no Instagram

Este post aponta para os discursos relacionados à sobrevivência de determinados cidadãos em regiões específicas do país, especificamente nas favelas. Sabe-se que em decorrência das políticas neoliberais, o índice de empregabilidade informal aumentou no Brasil, o que impacta diretamente os trabalhadores que dependem desse tipo de trabalho na crise de Covid-19. Por conta da necessidade de se alimentar e prover o sustento básico, muitos brasileiros se veem na posição de terem que sair de suas casas para conseguir o sustento do dia.

Nos é informado que 60% dos moradores das favelas não têm renda para mais uma semana. A pesquisa, produzida pelo *Instituto Locomotiva e Data Favela*, mostra que diante da impossibilidade de se manter, o medo diante da falta de dinheiro se tornou uma constante no país. A pesquisa foi publicada no dia 8 de abril, antes de ser liberado o auxílio emergencial do governo federal. De acordo com o texto, mais de treze milhões de pessoas vivem em favelas no país. O texto ainda diz que os moradores já enfrentavam, no momento, “dificuldades para se manter por mais uma semana.” (MÍDIA NINJA, 2020).

A pesquisa divulgada pela Mídia Ninja escancara os discursos sobre a informalidade no trabalho e sobre a ausência de uma política protecionista no Brasil neoliberal de Bolsonaro. Não refletirei sobre os discursos que surgiram acerca dos desdobramentos do auxílio emergencial de 600 reais, mas cabe dizer que, em seu uso político/ estratégico por parte do governo federal, acabou por camuflar as intenções necropolíticas em vigor, apesar de ter atuado como um dispositivo fundamental na contenção da crise, uma vez permitiu às pessoas que perderam a renda prover com as necessidades básicas, apesar de muitos não terem-no acessado. Ao contrário de um regime nazista, já me adianto dizendo que àquilo a que me refiro como necropolítica a partir de um conceito amplo de Mbembe, é, no Brasil, um fenômeno mais discreto, pois apesar de adotar discurso da morte como bandeira, e apesar de o país ser hoje, dia 19 de maio de 2020, o terceiro epicentro de coronavírus do mundo segundo dados oficiais³, onde corpos são enterrados em valas coletivas e onde pacientes infectados formam filas para conseguirem um atendimento de UTI, não há um consenso em nossa sociedade de que o ato de deixar morrer se iguale ao de assassinar efetivamente.

Há um texto que possibilita um debate mais próximo do uso do termo necropolítica que pretendo usar neste trabalho, intitulado “População de rua, coronavírus e necropolítica”, escrito por Schuch, Furtado e Sarmiento (2020). Nele, os autores apontam que a emergência promovida pela pandemia circunscreveu a circulação nas ruas em nome do perigo do contágio. Eles argumentam que mesmo diante das medidas de isolamento social impostas, responsável por um vazio e um distanciamento social, as pessoas em situação de rua permanecem habitando viadutos, calçadas, lugares improvisados...: “Embora as suas formas de disseminação atinjam

³ Não entrarei no debate arqueológico acerca da complexidade que a discussão sobre aquilo que se entende por dado oficial exige, mas constata-se, a partir de fontes diversas, um acontecimento em que pessoas morrem.

democraticamente indivíduos e populações, o vírus encontra na desigualdade social as condições ideais para abater populações historicamente menos favorecidas” (SCHUCH, FURTADO e SARMENTO, 2020).

Desta forma, ao considerar as pessoas em situação de rua no Brasil, os autores defendem políticas específicas que abranjam as necessidades daqueles que sequer têm condições de lavar as mãos. Eles argumentam que insistir unicamente na orientação #fiqueemcasa para pessoas que não têm casa levaria à produção de uma necropolítica voltada para populações consideradas descartáveis, que abarcam não apenas ações de extermínio direto, “mas também negligências estatais, submissões e subjugação de corpos à exploração diversas e a condições de vidas precárias” (SCHUCH, FURTADO e SARMENTO, 2020). Por fim, os autores questionam sob quais condições práticas se exerce o direito de matar ou expor à morte a população de rua em face da pandemia do coronavírus.

Já no texto de Jason de Lima e Silva, publicado no jornal Carta Maior, intitulado *Anotações de quarentena*, o autor observa que o desprezo pelo contágio, promovido por atitudes do presidente da república, “garante uma reserva de mortos ao lado dos desempregados. O milagre de se estar vivo dá a coragem para se submeter às piores condições de trabalho. [...] não se pode deixar de lucrar, ainda que se permita morrer.” (SILVA, 2020). O autor comenta sobre a campanha prevista pelo governo federal *O Brasil não pode parar*, mostrando que os discursos promovidos pelo governo federal incentiva a criação de um tipo de subjetividade na qual o trabalhador brasileiro é lançado ao suicídio como herói da pátria e defende, por fim, que “O vírus é a necropolítica continuada por outros meios” (SILVA, 2020). Vejamos a última postagem a ser analisada:



Figura 6: post 6 da página da Mídia Ninja no Instagram

A partir do que Deleuze e Guattari (2011) comentam sobre as linhas de fuga que despontam da multiplicidade e aplicando este conceito às condições de aparecimento dos discursos relacionados a Covid-19, percebe-se que, mesmo diante das necropolíticas vigentes, a resistência desponta, possibilitando outras existências possíveis a partir de novos enunciados. No post em questão, no primeiro parágrafo que descreve a imagem, é comunicado que moradores de Paraisópolis, em São Paulo, realizaram a primeira grande manifestação durante a pandemia de coronavírus. Entre aqueles que mobilizaram o ato estavam os presidentes de rua, que denunciavam o descaso do governo federal e o abandono dos governos municipais e estaduais na favela com maior densidade populacional do país. A postagem narra que o grupo de quase 400 manifestantes saíram de Paraisópolis até o Palácio do governo, exigindo respostas concretas para atender a comunidade. O grupo não foi recebido pelo governo Doria. Entre as denúncias estariam a dificuldade de chegar atendimento médico, ambulância e assistência às famílias.

Destaco não apenas o espaço destinado pela Mídia Ninja para que diferentes vozes sejam enunciadas, mas também o modo como aqueles que inicialmente ocupavam a posição dos matáveis podem, de repente, atuar estrategicamente e produzir resistência, possibilitando a formação de novos enunciados e novos deslocamentos. É nítida a recusa dessa necropolítica a que os moradores das favelas estão submetidos e a capacidade de auto-organização de certos grupos. Novas ramificações surgirão, novos caminhos se abrirão e haverá, portanto, a possibilidade de novos discursos e novos deslocamentos no interior do dispositivo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pandemia de Covid-19 mobilizou a necessidade de discutirmos biopolítica. Enunciados sobre o vírus proliferam nas redes e nos noticiários. Se a partir daquilo que chamei de arqueologia foucaultiana é lúcido, neste momento, reconhecer a inexistência de verdades absolutas e procurar as condições de aparecimento dos enunciados que nos dizem sobre esse acontecimento, cabe pensar também nas séries que ele mobiliza, na multiplicidade linguística e não linguística que contribui para que esta rede discursiva seja tecida, e nas linhas de fuga que são traçadas a partir de discursos oriundos de diferentes campos do saber. Isso significa reconhecer, antes de qualquer coisa, a necessidade de um debate que considere o rizoma, ou seja, a conexão entre os pontos, mesmos que cada um dos traços não remeta a outros da mesma natureza. As necropolíticas vigentes no Brasil não atingem a todos do mesmo modo. As vidas que se deseja preservar e aquelas que merecem morrer estão discursivamente muito bem marcadas e o que pretendi marcar aqui foi que essa distinção é estratégica e que se apoia num projeto de poder no qual os corpos adquirem valores muito específicos.

Ao levantar a hipótese de que os discursos veiculados pela Mídia Ninja apontam para a configuração de uma necropolítica em vigência no Brasil, com base no conceito de Mbembe (2011), constatei que há condições de aparecimento no Brasil atual de discursos que normalizam a possibilidade de contato com o vírus e com a infecção, que como já se constata, pode levar alguns grupos à morte. Percebeu-se que tais grupos se enquadram na categoria dos matáveis, de acordo com a concepção de racismo de Estado, como comenta Foucault. Mas as necropolíticas que me refiro estão na maior parte das vezes camufladas de “boas intenções”. É comum ouvir discursos veiculados pelo presidente da república Jair Bolsonaro que pedem para que a população volte ao trabalho “pelo bem do Brasil”. Num país onde predomina o trabalho informal e onde se normaliza a vida nas favelas e periferias, muitos podem pensar que, de fato, se voltarem para as ruas estarão fazendo um bem para si mesmas ou para a sociedade, mas e quanto a possibilidade de se infectarem e adoecerem? De não conseguirem um leito? De entrarem para as estatísticas como números num momento em que as mortes não cessam de subir. O título da manchete mais recente do jornal Folha de São Paulo, do dia 22 de maio de 2020, é *Brasil ultrapassa a marca de mil mortes diárias por coronavírus*. Segundo os dados oficiais, o país registrou só neste dia 1.179 óbitos. Abaixo da notícia principal, há uma outra, com o seguinte título: *Quem é de direita toma cloroquina, quem é de esquerda, Tubaina, diz*

Bolsonaro. Como se não bastasse a polarização política incentivada pelo próprio presidente, sua fala é apenas mais um enunciado abjeto que se soma às inúmeras declarações que constatarem que há a existência de uma necropolítica em vigor no Brasil atualmente, sobre a qual a questão de classes é fundamental para a compreensão de quem são os sujeitos que, diante dos desdobramentos da pandemia, serão expostos à morte anunciada.

Como bem pontuou Foucault, há uma série que aproxima os sujeitos matáveis de determinados grupos, e uma vez que essa série pode se alterar da mesma forma que as disposições de um mapa, uma vez que se reconhece os deslocamentos tanto históricos, quanto espaciais, como possibilidade de movimento, devemos também perceber as linhas e rotas de fuga como possibilidade de dispor os corpos e os sujeitos de modo diferentes, alterando hierarquias, promovendo resistência e motivando novas possibilidades de poder/ saber. Deste modo, é fundamental que se reconheça a existência de uma ordem histórica que incide sobre essas séries discursivas, fazendo com que esses corpos que comento – idosos, portadores de doenças crônicas, pobres, desempregados – sejam inseridos em processos de subjetivação diversos no interior do dispositivo.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. O que é dispositivo. In: _____. **O que é contemporâneo?** E outros ensaios. Chapecó: Argos, 2009.

ALVES, Gabriel; MACHADO, Renato. **Brasil ultrapassa a marca de mil mortes diárias por coronavírus.** Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/05/brasil-ultrapassa-a-marca-de-mais-de-mil-mortes-diarias-por-coronavirus.shtml>. Acesso em: 11 jun. 2020.

BUTLER, Judith. **O capitalismo tem seus limites.** Tradução de Artur Renzo. Disponível em: <https://blogdaboitempo.br/2020/03/20/judith-butler-sobre-o-covid-19-o-capitalismo-tem-seus-limites/>. Acesso em: 11 abr. 2020.

CARVALHO, Talita. **Saúde pública: um panorama do Brasil.** Disponível em: <https://www.politize.com.br/panorama-da-saude/>. Acesso em: 11 jul. 2020.

CASTOR, Caio; BARBOSA, Leandro. **“Lavamos as mãos na poça quando chove”**: a população de rua e a pandemia. Disponível em: <https://ponte.org/lavamos-as-maos-nas-pocas-quando-chove-a-populacao-de-rua-e-a-pandemia/>. Acesso em: 11 jun. 2020.

CHADE, Jamil. **O mundo não pode voltar à ‘normalidade’**. Reportagem do jornal El País Brasil.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol. 1. Tradução de Ana Kúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: editora 34, 2011.

FOUCAULT, Michael. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 8. Ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2008.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade: curso no college de France (1975-1976)**. Trad. Maria Ermentia Galvão: São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MACHADO, Roberto. **Deleuze e a filosofia**. Palestra proferida na Universidade Federal do Acre, durante o Seminário Temático “Filosofia e Linguagem, em 2014. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_ttmrtL0RBA. Acesso em: 12 abr. 2020.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto**. Traducción y edición a cargo de Elisabeth Falomir Archambault. Melusina, 2011.

MELO, Maria Luiza. **Primeira vítima do Rio de Janeiro era doméstica e pegou coronavírus da patroa no Leblon**. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/03/19/primeira-vitima-do-rj-era-domestica-e-pegou-coronavirus-da-patroa.htm>. Acesso em: 11 jun. 2020.

MÍDIA NINJA. **Quem somos**. Disponível em: <https://midianinja.org/>. Acesso em: 11 jun. 2020.

PAVEAU, Marie-Anne. **L’analyse du discours numérique: Dictionnaire des formes et des pratiques**. Paris: Hermann, 2017.

SANT’ANNA, Denise Bernuzzi. **Lavar as mãos, descolonizar o futuro**. Disponível em: <https://n-ledicoes.org/006>. Acesso em: 12 jun. 2020.

SCHUCH, Patrice; FURTADO, Calvin; SARMENTO, Caroline. **População de rua, coronavírus e necropolítica**. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/jornal/populacao-de-rua-coronavirus-e-necropolitica/>. Acesso em 11 jun. 2020.

SILVA, Jason de Lima. **Anotações de quarentena**. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/Anotacoes-de-quarentena/4/46985>. Acesso em: 11 jun. 2020.

SONTAG, Susan. **Aids e suas metáforas**. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

TV BRASIL. **Sem Censura explica o colapso do sistema de saúde por causa da Covid-19**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pR6c3THNB10>. Acesso em: 11 jun. 2020.

A EXPLOSÃO DO CORPO: ENTREVISTA COM DENISE BERNUZZI DE SANT'ANNA (PUC-SP)¹

Atilio Butturi Junior

Universidade Federal de Santa Catarina | Bolsista de Produtividade em Pesquisa PQ2

Atilio Butturi Junior (ABJ): Da década de sessenta até aqui, vemos uma espécie de explosão de discursos sobre o corpo, da pesquisa acadêmica às redes sociais. Poderíamos pensar em algumas hipóteses sobre essa ubiquidade?

Denise Bernuzzi de Sant' Anna (DBS): Sim, primeiro uma herança dos movimentos sociais de liberação sexual dos anos 60, juntamente com a contracultura, o “black power”, a liberação das mulheres e, ainda, dos corpos masculinos na música e nas artes; segundo, e intimamente relacionado ao primeiro, o advento de milhares de estudantes universitários oriundos dos setores médios, com a reivindicação de um corpo muito mais voltado ao prazer do que aos sacrifícios; terceiro, o crescente movimento de afirmação da homossexualidade que também colocou na ordem do dia um corpo voltado para novos direitos de expressão e de convívio. Costumo dizer ainda que o século XX foi o século do corpo: cinema, publicidade e, a seguir, televisão, veicularam muitas imagens coloridas de corpos despidos, afirmando a pele como uma espécie de vestimenta primeira e última. No século XX também houve um recuo das transcendências religiosas em favor do apego às aparências e aos prazeres.

ABJ: No seu caso, como o corpo apareceu como objeto de pesquisa?

¹ **Denise Bernuzzi De Sant'anna** é professora livre-docente de História da PUC-SP. Possui graduação e mestrado em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Diploma de Estudos Avançados em História pela Universidade Paris VII (1990), Doutorado em *Histoire des Civilisations Occidentales* pela Université Paris VII (1994). Realizou Pós-Doutorado em História na EHESS em 2003/4. Foi professora visitante da EHESS em Paris nos períodos de 2000, 2001 e 2007. Foi professora visitante do Erasmus Mundus Phoenix-EM Dynamics of Health and Welfare entre 2008 e 2009. Desde 1996 é professora da PUC-SP, ministrando cursos na Graduação e nos Programas de Pós-Graduação de História e Psicologia Clínica. Foi membro do Graduate Programme in Social Dynamics of Health para a formação de um Shared/Master/PHD dentro do Programa Alfa (A) mantido pela Comunidade Europeia, entre 2005 e 2009. Colabora com o Centro Interuniversitário de História das Ciências e da Tecnologia da Universidade Nova de Lisboa. É bolsista produtividade I do CNPq e exerceu diversos cargos de coordenação e chefia na PUC-SP. Especializou-se em história do corpo, e trabalha com temas relacionados à história urbana, história da higiene, da saúde e das emoções, entre os séculos XIX e XX. Lidera o grupo de pesquisa *A condição corporal* e participa de redes internacionais de pesquisa sobre as relações entre o corpo e a subjetividade contemporânea. Atualmente, é Coordenadora de área CHS I da Fapesp.

DBS: Ele apareceu desde o mestrado, quando realizei um estudo sobre o lazer em plena ditadura militar brasileira (publicado pela Ed. Marco Zero com o título O Prazer justificado). O último capítulo chama-se Saúde e Velocidade. Foi quando estudei as campanhas esportivas e percebi o quanto os governos e empresários brasileiros investiram no culto ao ideal de um corpo veloz e saudável. A seguir, durante o doutorado em Paris, trabalhei com a história do embelezamento do corpo e pude contar, durante cerca de cinco anos, com a pesquisa junto a grandes acervos sobre a saúde e uma bibliografia internacional sobre a história do corpo. No começo dos anos 90, o tema estava a todo vapor na França, na Inglaterra e nos EUA.

ABJ: Foucault teve e ainda tem impacto sobre essa escolha do corpo?

DBS: Sim, desde os meus últimos anos da graduação. Ele foi um historiador-filósofo que considerou o corpo um objeto de estudo riquíssimo, revelador privilegiado de nossos receios e sonhos, assim como dos poderes que se exercem sobre nós e que nós também exercemos sobre os outros.

ABJ: Numa entrevista de 2000 que você fez com Georges Vigarello, ambos comentavam sobre o corpo e seu papel de “arquivo vivo”: por um lado, materialização e, por outro, espaço aberto e virtualidade. Aparecia, então, o problema da autonomização, como se o corpo fosse esgotável, saturável. Nesse sentido, há um risco teórico sempre presente na abordagem do corpo, como uma sorte de “reificação”?

DBS: Diferente de reificação, o que o Vigarello pressupõe, e eu também, é a existência de uma situação paradoxal ao longo da história do corpo. A cada nova descoberta científica para melhorar a sua saúde, por exemplo, novos riscos e problemas emergem. Há liberdades conquistadas que desencadeiam novos receios e intolerâncias antes impensáveis. Além disso, o corpo é mutante e também constituído por memórias que ultrapassam os limites da consciência. Ele é extremamente familiar a nós e nunca completamente conhecido, desvendado. Penso que uma das grandes ilusões contemporâneas seria acreditar que a potência de mutação do corpo – graças aos progressos científicos e tecnológicos - o tornaria sem limites. Mas esta suposição do “corpo sem limites” esbarra em problemas éticos difíceis e encontra um solo fértil para florescer em regimes totalitários.

ABJ: Você tem usado, desde as pesquisas sobre a beleza ou sobre a invenção da obesidade, até as mais recentes, sobre a depressão, fontes diversas, que vão desde os saberes instituídos até os jornais e a publicidade. Como se dá metodologicamente a decisão de investigar certas materialidades e não outras?

DBS: Digamos que os textos científicos – de medicina, por exemplo – fornecem informações importantes sobre as verdades da saúde construídas historicamente. Atualmente trabalho com a história da medicalização das tristezas e percebe-se claramente, pela sucessão dos DSM desde os anos 50 do século passado, a criação de novas doenças e a modificação das fronteiras entre saúde e doença. Há também a mídia, uma outra grande referência para a construção de ideais e padrões de mercado, além de trazer a publicidade, crônicas e comentários sobre o que se passa no mundo científico. E há ainda, nos dois casos, as dissidências, a possibilidade de ler a contrapelo. Nos jornais populares, nos pasquins, almanaques, piadas consideradas pouco importantes, encontram-se os ecos de uma história do corpo plural, que nem sempre se encaixa no que é considerado mais conhecido. Minha intenção é, na medida do possível, estudar toda essa complexidade.

ABJ: Você tem escrito sobre o corpo, destacadamente sobre os regimes de produção de uma corporalidade cujas performances são cada vez mais exigentes: um corpo magro, um corpo belo, um corpo trabalhador e autogestor de si mesmo. É possível pensar que as exigências sobre o corpo têm aumentado na história recente?

DBS: Sim, muito. Pense por exemplo nas exigências sobre o que é sentir-se saudável hoje e o que era ter saúde há cem anos antes. Mudaram os produtos, os tratamentos, as referências científicas, mas também aumentou a nossa vigilância em relação a partes do corpo outrora insondáveis, desconhecidas. No caso do embelezamento feminino, basta pensar que os produtos de beleza cabiam em cima de uma penteadeira, os gastos com a beleza e a higiene eram bem menores, havia menos produtos, menos propaganda a respeito, mais receitas caseiras. O corpo também mostrava-se menos sem roupa. Hoje exige-se uma beleza que ultrapassa as barreiras das roupas, atinge a pele, desce pela virilha, alcança as dobras do sexo, seus pelos, sua tonicidade... tudo se passa como se houvesse cada vez menos zonas “em resguardo” da tentativa de tornar tudo no corpo absolutamente fotogênico. Até mesmo a ideia da feiura, da deselegância, do “fora da moda”, da diversidade, do inusitado, cedem aos apelos do medo de não caber na exigência de fotogenia *full time* que assombra a nossa sociedade. Basta ainda lembrar que, no passado, nós nos víamos muito menos no espelho. Havia uma quantidade bem menor de espelhos nas casas e fora delas. Ver-se constantemente, cada vez mais, “selfar-se”, é um modo de acentuar tanto o gosto por si quanto o desgosto: uma experiência sempre dupla, paradoxal, desejada e temerária.

ABJ: Quando o corpo aparece no discurso acadêmico, muitas vezes é pelo viés da normalização, do controle. Por outro lado, há autores pensando num regime de corpo que possa ser estratégico diante das exigências do neoliberalismo médico-farmacológico. Por exemplo, Paul Beatriz Preciado. É possível pensar o corpo como essa topologia que se

inscreve no controle ou/e na disciplina, mas também solicita que se pense em rasuras, em resistências? O corpo carrega essa ambiguidade?

DBS: O corpo transformou-se historicamente em algo ambíguo, paradoxal, nunca controlado totalmente, menos ainda conhecido. Daí a dificuldade em querer levar a cabo um projeto contrafarmacológico, ou, investir no corpo radicalmente e por conta própria para escapar às exigências da moda, do mercado, da indústria da saúde. Mesmo que isto seja considerado bom para quem o faz, resta a pergunta: em nome do quê? De si mesmo?

Se a big pharma pensa o corpo aos pedaços, em nome de seus lucros e por meio de uma objetividade necessária para a produção de medicamentos que se querem cada vez mais precisos, a nossa relação com o próprio corpo perde muito se também se limitar a isto. Corre o risco de ficar focada num único objetivo e voltada apenas à satisfação consigo mesmo. Ora, o corpo não é isto nem aquilo, o meu corpo confunde-se com o meu eu, mas eu nem sempre coincido comigo mesma (aliás, nem saberia dizer quando e como isto ocorre). Vivemos com algumas certezas, mas nem tudo é certo, especialmente no âmbito da saúde e da aparência física. E isto não me parece ser um problema nem um defeito de fabricação, é tipicamente humano, ou talvez mais do que humano, é característica do ser vivo. E, mesmo com os inegáveis progressos científicos e tecnológicos, o autodomínio continua limitado. Por exemplo, o envelhecimento continua a existir, pior para uns, menos pior para outros: não se quer envelhecer, mas as rugas aparecem, assim como a lentidão e as dores antes inexistentes, lembrando-nos que tudo é impermanente, inclusive as soluções farmacológicas para nos fazer mais livres ou mais submissos ao mercado. Então, resistir ao que se considera injusto e maléfico ao corpo é necessário, mas esta é apenas uma primeira etapa. A vida e o corpo não podem ser reduzidos à resistência, nem ao combate, ao trabalho, menos ainda à disciplina; o corpo também é feito de resiliências, negociações, resguardos e, sobretudo, de ambiguidades, de preguiça e de prudência (palavra está meio fora de uso!). Penso que sem prudência não há coragem. E sem coragem, aumenta o espaço para crescer a estupidez.

ABJ: Você foi uma das primeiras pesquisadoras no Brasil – se não a primeira – a inventariar os corpos gordos e os corpos magros e as tecnologias e discursos que os tornaram possíveis, dos supermercados às balanças, do problema moral ao problema de saúde. Hoje assistimos à emergência de discursos de “empoderamento”, de assunção de curvas, de politização desses corpos. Você já destacava a ampliação massiva dessas modalidades de corpo e de subjetividade, mas como pensar nessas modalidades diante desse empoderamento, sobretudo nas redes sociais?

DBS: Esse empoderamento começou por ser uma resistência e acabou se diversificando. Há um pouco de tudo. Existem os que defendem um plus size afinado com este novo

mercado; existem os críticos que inventam novos conceitos sobre gordos e gordas. Mas, de todo modo, permanece um problema típico da nossa época: é difícil não colocar o corpo como sendo “a vedete” da vida. Parece-me que o maior desafio não seria contrariar as normas e sim não limitar a vida a esse lugar que o corpo conquistou de ser ora o nosso único bem, ora o nosso maior mal. Talvez seja por isso que eu faço uma história do corpo: não para mostrar o quanto ele é importante ou o quanto ele foi reprimido, massacrado, explorado. Não para defendê-lo, menos ainda para incriminá-lo (os advogados e pastores já fazem isto bem melhor do que eu). Também não é para libertá-lo (deixo esta tarefa à militância). Mas sim para perceber como foi possível ele ter se tornado o que se tornou, quais interesses, quais jogos de verdade, quais receios e sonhos explicam os seus perfis e características.

ABJ: Sua pesquisa voltou-se para as tristezas e para a depressão, na modalidade de uma genealogia. Lembro de ouvir você dizendo que há uma relação fundamental entre suas pesquisas do corpo e a sua pesquisa, digamos, dessa “alma moderna”, que sofre e deve ser medicalizada. A tentativa é dar a ver que há também uma história que inventa a relação entre corpo e alma?

DBS: Sim, trata-se de uma invenção antiga e que varia ao longo do tempo e entre as sociedades. A depressão é um problema excelente para perceber essa história e também para entender como a busca da alegria se transformou num objetivo econômico essencial a muitos governos. É interessante perceber o uso das palavras. Nos jornais e revistas, por exemplo, o termo alma era muito mais visível no começo do século XX do que em seu final. Surgiram expressões novas, “boa forma” é uma delas, que às vezes tende a ocupar o lugar da velha alma. “Boa forma” parece mais acessível, mais americanizada e laica do que a palavra alma...

ABJ: Volto à depressão e seus textos. Estou pensando aqui no *Hayek na praia* e na sua descrição do neoliberalismo em sua dimensão subjetiva, um *ethos* de gestão de si empresarial e, portanto, de exclusão de vidas “não-produtivas” – velhos, pessoas com Alzheimer ou depressão. Essa somatopolítica, digamos, em que medida é produzida por nossos discursos e nossas práticas sobre o corpo?

DBS: Exclusão e culpabilização dos velhos que agora ficou escancarada com a Covid-19. Mas também dos hipertensos, diabéticos, obesos, cardíacos, enfim, se formos analisar considerando os números brasileiros, isto significa a exclusão de milhares de pessoas. Mas para ser mais realista, o risco da exclusão não é o único problema. Pois, os excluídos continuam a existir, seja como SDF, seja como marginais, seja como um peso para os custos da previdência social. A história da humanidade conheceu vários genocídios, extermínios e formas de tornar invisível aqueles acusados de serem ameaçadores. Isto não é novidade. Talvez algo inusitado, típico das últimas décadas seja, por exemplo, perceber

o quanto a medicalização das tristezas, mágoas, e outros sentimentos melancólicos, empurrou a maior parte deles para o terreno da patologia que deve ser tratada com fármacos. Ficou cada vez mais difícil estabelecer a fronteira entre tristeza patológica e tristeza que faz parte da vida, especialmente quando a vida tende a ser considerada uma flecha rumo ao sucesso e à boa saúde constantes, quando os erros tornam-se sinônimo de fracasso. Nesse caso, errar deixa de ser humano.

ABJ: Nós vivemos, atualmente, sob a égide de um governo marcado por discursos sobre o corpo e a subjetividade bastante restritivos: um corpo que deve se guardar e permanecer virgem; um corpo infantil que deve ser punido até a dor; um corpo doente que é possível ignorar. Nessa senda, formas de subjetividade que é preciso combater, em nome de uma nova moralidade. Esses deslocamentos não acontecem apenas no Brasil. É lícito relacionar o corpo e a subjetividade neoliberais e essas transformações?

DBS: De fato, há situações semelhantes em diversos países e também uma consciência mais alargada sobre as injustiças cometidas durante as várias formas de colonialismo. Mas esta consciência ainda não é suficiente e ela pode ser acompanhada por um efeito perverso, ou seja, aquele que transforma o lugar da vítima numa “oportunidade” para ganhar poder, dinheiro, ou ambos. No Brasil, penso que o maior problema é a mentalidade reacionária. Há principalmente um descompasso, oriundo de nossos séculos de escravidão. Não se trata apenas de um atraso que atravessa as classes sociais e que nos limita à uma pequenez assustadora. É de fato um *embotamento* do pensamento e uma aposta num futuro que deve reprisar o cenário (imaginário e real) da Casa Grande e da Senzala. Foi o que eu chamei de “antecipação do atraso” num texto sobre a pandemia publicado pela N-1 (acesso livre). E quando esta mentalidade embotada, que quer antecipar o atraso e não o que há de moderno no país, se junta à tradição de impunidade dos poderosos, que também atravessa a história do Brasil, temos o país mais injusto, reacionário e cruel do mundo.