



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Dener Orelo

**DENÚNCIAS DA LITERATURA: AS POSSIBILIDADES DE FUTURO DE UM PRESENTE
GESTIONADO PELA NECROPOLÍTICA**

Florianópolis
2023

Dener Orelo

DENÚNCIAS DA LITERATURA: AS POSSIBILIDADES DE FUTURO DE UM PRESENTE
GESTIONADO PELA NECROPOLÍTICA

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof(a). Dr(a). Janyne Sattler

Florianópolis
2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Orelo, Dener
Denúncias da literatura : as possibilidades de futuro
de um presente gestionado pela necropolítica / Dener Orelo
; orientadora, Janyne Sattler, 2023.
196 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. filosofia da literatura. 3. corpo. 4.
necropolítica. 5. materialidade da vida. I. Sattler,
Janyne. II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Dener Orelo

Denúncias da literatura: as possibilidades de futuro de um presente gerenciado pela necropolítica.

O presente trabalho em nível de Mestrado foi avaliado e aprovado, em 19 de Julho, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Alessandro Pinzani, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.^a Luana Renostro Heinen, Dr.^a
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Vilmar Debona, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Prof.^a Janyne Sattler, Dr.^a
Orientadora

Florianópolis
2023

A toda vida que me cerca e me faz companhia.

Agradecimentos

Em primeiro lugar, agradeço a todas as pessoas que possibilitaram minha jornada de estudos durante a vida. Em especial, minha mãe, Claudia, e meu pai, Luizinho. Sem eles, perseguir e interconectar a filosofia como atividade de subsistência seria muito mais difícil do que já é. Obrigado por me ajudarem a perseguir meus sonhos.

Obrigado, FAPESC, por também ter me proporcionado condições para me dedicar de maneira mais ativa e próximas do integral aos meus objetivos como pesquisador. Essa pesquisa não teria acontecido como aconteceu sem esse auxílio, e coloco aqui meus votos para que muitos outros tenham a mesma oportunidade de bolsa que eu tive.

Agradeço também minha orientadora, Janyne Sattler, por todo companheirismo e paciência. Por ter me mostrado um lado muito mais afetuoso das nossas práticas pedagógicas como algo tangível. Professora, você me inspira, me guia e me faz querer abordar filosofia para além dos cercados epistêmicos.

Pelo companheirismo, amizade, trocas e apoio, agradeço ao GERMINA, em especial meus amigos e amigas Camila Kulkamp, Ilze Zirbel, Ingrid Meurer, Jean Senhorinho, Mauricio Cossio, Shayenne Alves e Vinicius Arion. Ter vocês como rede de apoio, dentro e fora da academia, me faz pertencer.

Pelo amor que se dá e se constrói junto e que, de alguma forma, me alicerça e me leva longe, agradeço aos meus amigos de longa e curta data. Acho que vale uma pequena lista com o nome de alguns e pelo o que sou grato nos últimos anos. Obrigado Antonio, pela longa data de companheirismo e por sempre estar comigo. Valeu, Suelen, pelos calzones e por ser doce. Vinicius: por ter deixado a graduação mais aceitável, mesmo quando eu passei pelo pior momento de minha vida. Anna: por fazer o Vinicius criar jeito e ser mais contente. Gabriel: por, cotidianamente, me tirar os risos mais sinceros que alguém pode imaginar. Priscila: por me escutar e me deixar ouvir. Luci: pelo afeto e por ser a melhor pessoa que alguém pode desejar estar trancado em casa durante dois anos de pandemia (e por me encorajar a ver o melhor de mim). Todos vocês, de alguma forma, estão aqui descritos, sempre com muita admiração. Obrigado.

Valeu, Karen, pela assistência psicológica. Talvez eu já tenha capotado o trem algumas vezes, mas você sempre me ajuda a colocar ele de volta nos trilhos.

Por último, talvez com devida importância porque, enfim, o melhor fica para o final: obrigado, Princesa, por me ensinar tanto sobre a vida, sobre a morte, sobre perdas, sobre amar, sobre me relacionar com outros seres e entender diferentes tempos. Ah, e por me ensinar sobre sobrevivência. Obrigado.

Resumo: A presente dissertação investiga a relação entre literatura, corpo e vida através de um arcabouço filosófico, considerando as contribuições teóricas de Judith Butler, Michel Foucault e Silvia Federici. Através dessa investigação, se busca entender que papel a literatura pode ter no desvelar de movimentos de poder que são normalizados e naturalizados cotidianamente e que não são necessariamente do interesse da coletividade de corpos vivos. Se explora como as normas sociais e discursos constroem o corpo e como a literatura pode subverter essas construções, permitindo transformações e resistências. Além disso, se examina a importância da ficção na vida cotidiana, com base nas perspectivas de Catherine Elgin e John Gibson. Também se aborda como a ficção influencia a episteme-percepção e ação e como a literatura desempenha um papel fundamental na construção de narrativas corporificadas, o que pode colocar a literatura no papel de denúncia de diferentes injúrias que diferentes corpos sofrem em suas vivências cotidianas através discursos e movimentos de poder. No contexto das vivências e interrupções de discursos opressivos, abordamos as contribuições de Carol J. Adams e Conceição Evaristo. Investigamos como suas obras e conceitos ampliam a compreensão dos problemas sociais cotidianos e como a literatura pode ser um meio de interrupção e transformação. Considerando a vida dos corpos como coletivo, a dissertação também se orienta pelos conceitos de biopolítica e, principalmente, necropolítica, explorando como distopias revelam elementos normalizados de disciplina, biopoder e necropoder. Utiliza-se o pensamento de Foucault e Mbembe para compreender esses conceitos. Por fim, examina-se o impacto do livro "O Conto da Aia", de Margaret Atwood, como exemplo significativo das temáticas abordadas na dissertação. Se analisa como essa distopia feminista denuncia e amplia a percepção de diferentes opressões e como a literatura pode abrir caminhos para a reflexão e abertura de possibilidade. A dissertação oferece uma abordagem crítica e interdisciplinar que destaca o poder da literatura na construção de narrativas corporificadas, na resistência às normas opressivas e na ampliação de nossa percepção dos problemas sociais e possibilidades de transformação.

Palavras-chave: filosofia da literatura, necropoder, disciplina, corpo, distopias, materialidade da vida

Abstract: *This dissertation investigates the relationship between literature, body, and life within a philosophical framework, considering the theoretical contributions of Judith Butler, Michel Foucault, and Silvia Federici. Through this investigation, it seeks to understand the role that literature can play in unveiling power dynamics that are normalized and naturalized in everyday life, which may not necessarily align with the collective interests of living bodies. It explores how social norms and discourses construct the body and how literature can subvert these constructions, enabling transformations and resistances. Additionally, it examines the importance of fiction in everyday life based on the perspectives of Catherine Elgin and John Gibson. The study also addresses how fiction influences episteme-perception and action, and how literature plays a fundamental role in constructing embodied narratives, allowing literature to serve as a platform for denouncing the various injustices experienced by different bodies in their daily lives through discourses and power movements. Within the context of lived experiences and interruptions of oppressive discourses, the contributions of Carol J. Adams and Conceição Evaristo are explored, investigating how their works and concepts expand the understanding of everyday social issues and how literature can serve as a means of interruption and transformation. Considering the collective life of bodies, the dissertation also draws on the concepts of biopolitics and, primarily, necropolitics, exploring how dystopias reveal normalized elements of discipline, biopower, and necropower. The thoughts of Foucault and Mbembe are utilized to comprehend these concepts. Finally, the impact of Margaret Atwood's book "The Handmaid's Tale" is examined as a significant example of the themes addressed in the dissertation. It analyzes how this feminist dystopia denounces and broadens the perception of different oppressions, and how literature can pave the way for reflection and the opening of possibilities. The dissertation offers a critical and interdisciplinary approach that highlights the power of literature in constructing embodied narratives, resisting oppressive norms, and expanding our perception of social issues and possibilities for transformation.*

Keywords: *philosophy of literature, necropower, discipline, body, dystopias, materiality of life*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. Uma metodologia possível para conceitos complexos.....	16
1.1. Materialidade da vida, discurso e poder.....	17
1.2. O corpo como construção histórica segundo uma perspectiva de gênero.....	43
1.3. As possibilidades de percepção-episteme-ação.....	63
2. O Viver e a literatura.....	71
2.1. Como a literatura se conecta com a vida?.....	73
2.2 – Discursos, poder e literatura.....	89
2.3. Interrupção literária e maneiras de interrupção de discurso.....	102
3. Distopias e o desvelar do normal.....	118
3.1 – Imaginação, ficção e política.....	118
3.2 – Literatura, corpo e construção perceptiva.....	128
3.3 – Distopias feministas: corpo, biopolítica e necropolítica.....	138
4. “O Conto da Aia” como exemplo.....	165
CONCLUSÃO.....	189
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	193
ANEXOS.....	196

Introdução

Durante minha vida, a literatura sempre teve impactos muito transformadores. Ler, ouvir histórias e participar delas, recontá-las, escutá-las, enfim, foi uma parte definidora do meu modo de existir. A filosofia também sempre ocupou um espaço central na minha vida: como profissão, como estudo, atividade, maneira de pensar o mundo e até conduta. Mas, várias vezes, a rigidez da filosofia¹ não conseguia lidar muito bem com situações cotidianas. Quero dizer, às vezes penso que entendi muito mais sobre condutas autoritárias e nacionalismo (embora de um jeito caricato) que vejo cotidianamente com a figura de Policarpo, da obra de Lima Barreto, do que alguma aula aleatória que associe autoritarismo e suas origens ideológicas e de teoria do *ethos* do nacionalista médio. Ou que questionei muito mais os limites da humanidade e aprendi sobre empatia em *Frankenstein*, de Mary Shelley, do que em uma aula sobre os limites da agência humana em relação a animais não-humanos em bioética

Não quero dizer que a literatura ocupe uma espécie de lugar privilegiado ou mais privilegiado do que a filosofia ocupa ou pode ocupar na minha vida e na vida de outras pessoas. Mas que, de certo modo, a literatura pode ter um papel transformador, assim como a filosofia e, talvez, de uma maneira semelhante. No entanto, é no contato com ambas que consigo expandir os seus efeitos e compreender melhor diferentes disposições que cercam minha vida. Bem, não é exagero dizer que um dos objetivos da presente dissertação é, justamente, fazer uma intersecção entre filosofia e literatura e refletir sobre a disposição de ambas na vida. Para além desse objetivo, pretendo abordar, através de uma perspectiva da filosofia do corpo, como a literatura consegue ampliar nossas capacidades de episteme-percepção. Em especial, ela consegue compreender, pelo meio do compartilhamento de vivências, diferentes movimentos de poder que estão sistematicamente escondidos atrás de uma normalidade construída historicamente. E que, como algo que reflete sobre vivências, a literatura pode nos alertar sobre nossas possibilidades e, portanto, sobre nosso futuro como seres vivos que compartilham de um planeta vivo e ser considerada nas nossas ações e modos de atuar (no sentido performático e “existencial”) que desempenhamos cotidianamente.

A presente pesquisa propõe uma abordagem que busca explorar conceitos complexos (que se associam e se entrelaçam) por meio da intersecção de diferentes perspectivas teóricas. Para isso, sobretudo no primeiro capítulo, me sirvo do pensamento de Michel Foucault, em particular suas contribuições sobre disciplina e controle social presentes na obra "Vigiar e Punir", onde o autor

1 Na maneira como fui formado e que só recentemente comecei a perceber a necessidade de mudança dessa atitude inflexível.

discute a relação entre o poder e o corpo. Além disso, incorpora-se no capítulo as reflexões de Silvia Federici, cujo trabalho destaca-se na compreensão da criação de signos e estruturas históricas que moldam nossas experiências cotidianas em relação às estruturas de opressão e de diferentes opressões que são acometidas especialmente sobre as mulheres. Por fim, ainda no primeiro capítulo, são descritas interpretações sobre episteme-percepção, construção de signos e senso de normalidade ou naturalização de situações, as quais são abordadas a partir das contribuições de Judith Butler. Nesse sentido, no final do primeiro capítulo partimos de uma reflexão sobre signos, sobre as construções sociais de gênero e a forma como elas influenciam nossas vivências individuais e coletivas. Essa abordagem nos permite explorar a complexidade dos movimentos de poder presentes nas relações sociais, especialmente no que diz respeito aos corpos e às formas como eles são normalizados, operam e sofrem. Ao considerar a intersecção dos conceitos desenvolvidos por Foucault, Federici e Butler, busco compreender as dinâmicas sociais que se manifestam por meio de práticas disciplinares, criação de signos e construções de gênero e compreender essa dinâmica na criação de outros signos e seus efeitos cotidianos nas vidas de diferentes corpos vivos. O objetivo do capítulo, então, é apresentar um arcabouço conceitual e metodológico, alinhado com a base epistemológica construída junto com Foucault, Federici e Butler, e que oriente a mim e a leitora durante todo o andar da dissertação, expresso no conceito-modelo interseccional que denomino de ‘materialidade da vida’. Nos próximos capítulos, apresento o modo como essa intersecção se desdobra, discutindo a conexão entre literatura e vida, as possibilidades de percepção, episteme e ação, bem como a importância das distopias feministas como instrumento de desvelamento dos padrões normativos.

No segundo capítulo, dou continuidade ao conceito de materialidade da vida, apresentando a literatura como uma possível integrante da nossa vida cotidiana. Tendo isso em mente, o objetivo da primeira parte do capítulo é mostrar como vida e literatura estão interligadas e não afastadas. Nesse sentido, eu me afasto da dicotomia realidade-ficção e penso em uma abordagem integrativa, que considera a nossa vida em constante relação com as ficções que se nutrem das nossas vivências e das nossas vivências que se apoiam em ficções. Para isso, tento desenvolver as noções apresentadas por John Gibson em relação à literatura e por Catherine Elgin no que diz respeito às ficções. Ao incorporar essas perspectivas, pretendo possibilitar uma compreensão sobre como a literatura se conecta com a vida, influenciando e sendo influenciada por nossas experiências cotidianas. Ao considerarmos a literatura como uma expressão da vida, reconhecemos seu potencial transformador e sua capacidade de ampliar nossas percepções e entendimentos. Assim como a materialidade da vida nos molda, a literatura também nos afeta e afeta a própria materialidade da vida, proporcionando novas perspectivas, desafiando nossas concepções preestabelecidas e ampliando

nossos horizontes de vivência. As contribuições de John Gibson destacam a importância da literatura como uma forma de acessar diferentes noções de vivências. Através da leitura de obras literárias, podemos nos aproximar de experiências diversas, permitindo-nos expandir nossas próprias vivências e desenvolver empatia por outras realidades. Por sua vez, Catherine Elgin explora as ficções como construções humanas que nos possibilitam criar mundos imaginários, nos quais podemos refletir sobre a complexidade da vida e sobre as possibilidades de ser e de agir no mundo. A literatura, enquanto parte da vida, desempenha um papel fundamental na formação de nossa identidade, nas interações sociais e na compreensão dos nossos arredores. Ela nos chama para refletir sobre questões fundamentais e a explorar diferentes desdobramentos de discursos. Ao considerarmos a pluralidade de vivências presentes na literatura, abrimos espaço para uma concepção de literatura corporificada, na qual nossos corpos e experiências são levados em conta. Nesse mesmo capítulo, enumeraremos uma série de questões que buscam considerar uma literatura que abrace a vida em sua complexidade e valorize a pluralidade de vivências. Com essas questões, penso sobre como a literatura pode ser um espaço de resistência, ampliação de perspectivas e transformação social; claro, fica de sobreaviso que ela também pode reproduzir uma série de problemáticas que já estão imersas nos nossos discursos cotidianos. No entanto, a partir dessa perspectiva, podemos explorar como a literatura pode contribuir para a construção de uma sociedade mais inclusiva, na qual vozes marginalizadas sejam ouvidas e as vivências diversas sejam celebradas.

Dadas essas considerações sobre a literatura e sua relação com nossa vida, é necessário considerar como nossa vida e nossas relações se dão no nosso corpo e através dele. Nesse sentido, o objetivo da segunda parte do segundo capítulo é trazer para reflexão a perspectiva de uma literatura corporificada e o seu (possível) papel na interrupção de diferentes discursos opressivos. Pensando nisso, me apoio em algumas das noções desenvolvidas por Conceição Evaristo e Carol J. Adams. Conceição Evaristo nos apresenta o conceito de ‘escrevivência’ e nos chama para repensar a literatura, nos fazendo encarar-la como possível expressão dos corpos marginalizados, como uma produção de ressignificação e resistência. Isso se dá nas obras da própria Evaristo: ela dá voz a personagens que são frequentemente excluídos dos discursos dominantes, convidando-nos a questionar as estruturas de poder que perpetuam a invisibilidade e a opressão. Nesse sentido, a literatura corporificada se apresenta como um espaço de subversão e de poder, capaz de interromper os discursos hegemônicos e abrir caminho para narrativas plurais e mais inclusivas. Com Carol J. Adams, exploro o conceito de interrupção literária e, considerando as escrevivências de diferentes corpos e a literatura corporificada, reflito sobre o modo como a literatura pode ser uma forma de questionar e desafiar os sistemas de opressão. A interrupção literária nos convoca a romper com

narrativas estereotipadas e normativas, trazendo à tona perspectivas subalternizadas e desestabilizando as estruturas de poder que reforçam desigualdades. Assim, a literatura se torna (ou melhor, pode tornar-se) uma ferramenta política, capaz de desnaturalizar ideias ditas como “imutáveis” ou “únicas possíveis” e promover a conscientização e a transformação social.

Pensar ou planejar além do que está sendo posto como necessário por diferentes discursos que orientam o status quo é, sem dúvidas, um exercício imaginativo. Por isso no terceiro capítulo eu me debruço sobre a temática da imaginação e ficção, bem como trago reflexões sobre os signos associados ao gênero distópico e como as distopias são um tipo de associação de temas e situações indesejáveis para um coletivo de seres vivos. Por falar em “coletivo de seres vivos”, é também no terceiro capítulo que trato da nossa construção perceptiva e da operação da normalização discursiva em cima das nossas percepções e das opressões que diferentes corpos vivos sofrem e que são sistematicamente colocadas no nível da “normalidade”. Estas opressões, claro, estão diretamente ligadas ao padrão disciplinar discutido no primeiro capítulo e que é conectado ao conceito de materialidade da vida, mas agora eu parto do princípio de que muitas dessas opressões estão nos níveis mais basilares de nossas vidas, aplicadas em políticas sobre diferentes corpos que permitem determinar quem vive e quem morre – e normalizar na percepção e no imaginário os lugares em que esses corpos devem estar, viver e morrer. Nesse sentido, no final do terceiro capítulo, são remontados brevemente os conceitos de biopolítica, tratado por Foucault no fim do curso “Em defesa da sociedade”, e de necropolítica, compreendido por Achille Mbembe, para pensar nas diferentes tecnologias de guerra e normalização da morte para aqueles apontados como “outros” segundo um tipo de discurso dominante. Ao remontarmos parte da argumentação de Foucault e Mbembe, podemos refletir sobre os movimentos de biopolítica e necropolítica, que governam a vida e a morte em sociedade. Esses conceitos, juntamente com os elementos previamente apresentados, podem ser associados ao gênero distópico. Enquanto as distopias nos ajudam a pensar em possibilidades lógicas de situações cotidianas, são as distopias feministas que se destacam ao incluir corpos marginalizados e oferecer críticas contundentes aos sistemas vigentes de opressão. Essas obras distópicas abrem espaço para a reflexão sobre as relações de poder e as lutas por justiça social, contribuindo para a construção de uma sociedade mais inclusiva. Dito isso, os objetivos do terceiro capítulo são diluídos em suas partes. Na primeira, trata-se de apresentar o modo como a imaginação, enquanto ato criativo, permite-nos explorar possibilidades além do que é considerado como necessário ou normativo e mostrar como o imaginar é alvo historicamente político, isso sem desconsiderar que a imaginação e a ficção também são moldadas e orientadas por movimentos de poder. Na segunda parte, trata-se de mostrar como nossa imaginação é importante para nossas possibilidades de percepção de diferentes movimentos de poder e problematização dos mesmos,

bem como ela mesma é parte importante para estruturação de qualquer tipo de padrão de normalidade. Na terceira, o objetivo é tratar de distopias como signo imaginativo e coletivo associado aos temas de necropolítica e biopolítica e apontar a importância das distopias feministas, como literatura corporificada, para problematização e aprofundamento de compreensão de diferentes situações cotidianas que, embora tratadas nas linhas literárias, nos ajudam a perceber como já normalizamos diferentes situações distópicas.

Para compreender essa atuação da literatura e, em especial, aquela que as distopias feministas podem ter nas nossas vivências, no quarto capítulo é apresentada uma análise crítica de alguns pontos da narrativa de "O Conto da Aia", de forma a conectá-la com as noções de disciplina, biopolítica e necropolítica presentes em nosso cotidiano. Por meio dessa análise, busco exemplificar como as distopias funcionam como denúncias de situações que já ocorrem em nossa experiência com a materialidade da vida. Além disso, apresento o modo como essas distopias podem enriquecer nossas vivências, ampliando nossas possibilidades de episteme-percepção e nossa compreensão dos diferentes movimentos de poder que nos cercam. Ao analisar "O Conto da Aia" sob essa perspectiva crítica, seremos levados a refletir sobre as implicações sociais, políticas e éticas presentes na obra, assim como sua relevância para a compreensão e transformação do nosso cotidiano.

Eu compreendo que muitas das autoras e autores que trago aqui possuem algumas diferenças profundas em suas teorias, nas quais eu não me aprofundarei. Talvez o caso mais evidente seja o de Federici e Butler, e talvez seja o mesmo caso com Adams e muito do essencialismo presente em sua percepção do masculino e do feminino. Ao mesmo tempo, tento construir as coisas aqui através de "pontos de contato" e acredito que, fazendo isso, já mostro a tonalidade e resultado da pesquisa na dissertação. No que toca a Federici e Butler, embora ambas encarem "sexo" e "gênero" de maneiras distintas, penso que o ponto de contato está justamente em como elas compreendem que o binarismo e a construção da situação material atual efetuada sobre esse binarismo é histórica e que muitas das percepções que temos sobre mulheres na contemporaneidade só podem ser explicadas de maneira genealógica, isto é, que compreenda justamente o que há nos signos tais como "mulher" – e em tantos outros que estão ali associados como o de "feminilidade", "masculinidade", "patriarcalismo", – e como, de diversas formas, esses signos determinam uma série de situações na vida dos corpos de diversas pessoas na sociedade ocidental.

Por fim, cabe dizer à leitora, depois da elaboração dos objetivos de cada capítulo, que a presente dissertação possui um objetivo central. Trata-se de mostrar não apenas como as distopias em geral, mas especificamente as distopias feministas, desempenham um papel fundamental na ampliação de nossa percepção em relação a determinados problemas sociais cotidianos. Ao explorar obras literárias que abordam questões de gênero, poder, opressão e resistência, pretendo evidenciar

como as distopias feministas nos fornecem nutrição para pensar e refletir sobre os desafios enfrentados por corpos marginalizados em nosso cotidiano. Através dessas narrativas, imergimos nas situações distópicas fictícias que descrevem, na verdade, o que nos permeia todos os dias: as dinâmicas e injustiças presentes em nosso contexto atual. Nesse sentido, a pesquisa visa destacar a importância dessas distopias feministas como fontes de saber, conscientização e expansão de possibilidades imaginativas e horizonte de ação, e que elas são interessantes para entendermos o que pode nos reservar o futuro e o que é problemático e já nos cerca cotidianamente.

1. Uma metodologia possível para conceitos complexos

Em primeiro lugar, é necessário apresentar uma série de pressupostos e conceitos-chave que serão utilizados durante o fluxo argumentativo, para, pelo menos, deixar mais comunicáveis as múltiplas conexões entre aquilo que há na materialidade da vida, o modo como ela é informada e mutável pelos diferentes discursos, conceitos e objetos e o modo como, em sua mudança, ela também os altera. É preciso descrever este movimento que se dá de maneira plurilateral². Ofereço, na presente seção, uma hermenêutica possível para os conceitos que serão articulados no decorrer do que será aqui explorado, a saber, as conexões entre vida e literatura e as relações dos diferentes discursos que informam nossas percepções (porque não há apenas uma forma perceptiva), nossos campos epistemológicos (porque não há apenas uma possibilidade de epistemologia) e nossas ações no mundo (que são ambivalentes).

Contudo, não esgote as possibilidades interpretativas aqui, na presente seção, de modo que em diferentes partes do texto os conceitos explanados poderão se expandir. Ofereço um direcionamento, um mapa que mostra o caminho dos conceitos articulados no texto, uma apresentação para que seja possível uma compreensão mais rica nos diferentes momentos do texto, como em um processo hermenêutico. Também. Pressupondo uma epistemologia não-canônica, os conceitos que apresento aqui são instáveis, mas nem por isso são menos objetivos, sendo a objetividade aqui também não-canônica³. O que exponho comporta a mutabilidade dentro de si e não pretende, de maneira alguma, seguir um tipo de definição fixa impassível de mudança.

Dito isso, o primeiro conceito-chave a ser abordado aqui é o de “materialidade da vida” (1.1), que carrega consigo uma série de outros necessários para se compreender as noções de realidade, vida e ficção que serão tratadas. As explicações desses conceitos são fundamentais para o que proponho conectar em outros momentos do texto, como a possibilidade de a ficção também falar sobre “o mundo” e, também, como um elemento constitutivo da materialidade da vida – tendo

2 Quero dizer que a maneira como a materialidade da vida é informada, construída e a maneira como ela nos informa (ou como nós somos construídos nela) é de tal forma que não há um único lócus de informação: percebemos, pensamos, construímos e somos informados através de diversos pontos e lugares, de diferentes instituições e construções que se estabilizaram historicamente.

3 Por “não-canônico”, entendo um tipo de orientação de pensamento que não está ou não esteve, durante muito tempo, no polo tradicional da academia e do que dela se reproduz. Embora me sirva de questões abordadas por uma epistemologia comumente tratada na academia, me oriento por uma epistemologia que considera uma pluralidade de fatores para além da maneira tradicional de entender um sujeito “universal” ou que separe mente e corpo na nossa maneira de lidar com a vida. Por tratar de um corpo vivo que lida com situações mutáveis e com categorias provisórias, não-fixas e que lidam com a instabilidade das situações da vida, me oriento, principalmente, por epistemologias feministas. Essas formas de epistemologia são não-canônicas no sentido de não estarem dentro de uma tradição filosófica e acadêmica de longa data, isto é, elas trazem alternativas ao pensamento ocidentocentralizado e masculino que se reproduz historicamente em ambientes acadêmicos, embora elas mesmas comecem a intervir em certos pressupostos tradicionalmente colocados em âmbitos tradicionais.

como centro, de todas essas possibilidades, – o corpo. O corpo, por sua vez, é uma possibilidade histórica e carrega consigo um conjunto de signos herdados, sendo um dos mais importantes o de gênero, e sendo este uma das principais construções de “determinação” histórica. Por isso, acredito que compreender gênero, principalmente segundo o desenvolvimento da sociedade ocidental, é de extrema importância, nem que seja para compreender a dinâmica dos signos carregados pelos corpos (1.2). Outros conceitos para pensar a vida e a conexão entre diferentes discursos e sua atuação, os quais bebem de fontes fenomenológicas e epistemológicas, são os de “percepção”, “episteme” e “ação” e sua articulação (1.3).

1.1. Materialidade da vida, discurso e poder

É difícil encontrar uma categoria conceitual ou teórica fixa para falar sobre “vida”. Inclusive, esse talvez seja um dos conceitos mais carregados ontologicamente que se possa pensar. É necessário ter uma série de cuidados para não esbarrar em outras correntes conceituais ou teóricas que também carregam essencialismos e que são tradicionalmente utilizadas para expressar algum tipo de condição essencial, o que pretendo evitar.

Não penso em utilizar, pelo menos não de maneira exaustiva, certos conceitos como ‘realidade’, ‘mundo’ e ‘fatos’ para descrever a compreensão de ‘materialidade da vida’, embora me sirva de cada um deles para elencar o que trago aqui, sendo às vezes guiado por uma perspectiva wittgensteiniana da linguagem. Todavia, me apoio principalmente em noções butlerianas e foucaultianas para expressar tal conceito e o modo como ele é constituído, informado e atravessado por possibilidades de mudança, o que permite, por exemplo, pensar em “existência” como uma base *conceitual* para “vida”, mas não como uma base ontológica. Além disso, me oriento por uma perspectiva epistemológica feminista, elencada por Butler, mas penso em tal perspectiva junto do conceito de ‘discurso’ foucaultiano, e junto de alguns pressupostos colocados por Margareth Rago e pelo amparo histórico organizado por Silvia Federici. No que me baseio efetivamente, dentro do pensamento de cada uma das elencadas anteriormente, será colocado em seguida.

Em um primeiro momento, chamo de ‘vida’ ao campo em que é possível ter alguma experiência, pensamento, percepção e ação – cabendo, portanto, pensar filosoficamente sobre a vida tendo no horizonte teórico todos esses modos (fenomenologia, epistemologia e filosofia da ação). Pode ser uma noção ainda muito vaga, mas todas essas características ativas só acontecem de fato para um ser-vivente: aquele que vive, sente, pensa, age, percebe, memoriza e experiencia – que é dotado de vida⁴. Essas possibilidades de ser, por sua vez, são colocadas – embora não fixas e não

4 Com a expressão “ser vivente”, incluo também animais não-humanos. Não conseguirei, contudo, desenvolver aqui o que se poderia mostrar sobre animais não-humanos, isso ficará para outro momento.

exatamente “determinadas” – no decorrer da história segundo certos critérios, dados pela cultura, pelo desenvolver material e pelos *saberes dominantes*⁵.

Essas possibilidades colocadas, no entanto, também só podem ser postas dentro do campo da vida, e não estão além e nem são anteriores a ela. Esse “colocar” histórico não é, de nenhuma maneira, uma essência e nem é a vida a sua essência, embora ambos mutuamente se construam. Aqui, cabe a primeira explicitação conceitual: podemos entender esse “colocar” como um conjunto de discursos que informam, de maneira plurilateral, o que pode integrar a vida, ao passo que também são informados pelos acontecimentos que se expressam na vida e os resultados e hegemonias construídas dentro dela, das ordens e desordens que percorrem o tempo histórico e cotidiano. Essas possibilidades, tendo como um dos seus constituintes os diferentes discursos (ou seja, não se trata de um discurso, mas de vários, que se inter cruzam e se interconectam), é parte do que eu chamo aqui de “materialidade da vida”. Antes de entrar nesta conceituação mais aprofundada, é necessário compreender mais a fundo o que se quer dizer aqui por ‘discurso’, e o farei a partir da perspectiva foucaultiana.

É claro que o conceito de discurso já foi apresentado por muitos autores e autoras; no entanto, me direciono, num primeiro momento, pelo que foi apresentado por Foucault em diferentes obras. Sobre o discurso, pode-se dizer que é “um conjunto de regras anônimas, históricas sempre determinadas no tempo-espaço, que definiram em uma dada época, e para uma área social, econômica, geográfica, ou linguística dada, as condições de exercício da função enunciativa”⁶

“Regras anônimas” são aquelas que não exatamente estão postuladas de maneira literal no campo social, por exemplo, dentro de uma lei ou norma. Isto é, elas não são colocadas de maneira clara e distinta, mas isso não implica que a regularidade de sua disseminação através da história, dentro de um espaço e tempo, não oriente a “área social, econômica, geográfica ou linguística” e a regularidade normativa, punitiva, econômica, legislativa, etc. Pelo contrário, são nessas regularidades que encontramos os traços que apontam para as “regras anônimas” e, portanto, um pouco da tonalidade discursiva, ampliando nossa possibilidade de percepção dessas regras que se apresentam “sem se apresentar” propriamente. Essa regularidade e, portanto, os discursos, se transformaram durante o decorrer da história, modificando sua ordem, seu foco, sua maneira de exercer influência e funcionamento, o que já aponta para um caráter mutável dos próprios discursos. Não estão eles erigidos em rocha firme ou em ideias imutáveis, mas se transformam e se orientam conforme constroem e são construídos, isto é, são maleáveis segundo o impacto que causam e segundo a resistência que encontram.

5 Ou, então, saberes dominantes como ‘episteme’, conceito de Foucault que ainda aparecerá e será melhor descrito (2.1)

6 FOUCAULT, 2008, p. 43.

Quanto à “função enunciativa”, para compreender o que se quer dizer aqui e, então, compreender em linhas gerais a conceituação de Foucault, é necessário considerar o que se entende por “enunciado”: se trata de um conceito homônimo ao que se está acostumado nas teorias de filosofia de linguagem e lógica ou se trata de algo diferente?

Dentro do conceito de ‘enunciado’ temos proposições, valorações e, junto disso, os atos de fala e frases escritas, por exemplo, o que se assemelha muito a conceitos clássicos de “enunciado”. Não são, contudo, os enunciados eles mesmos que formam os discursos, mas a “função” que eles desempenham quando submetidos e utilizados de forma que disseminem – entre as várias vias de comunicação e ação – ideologias, normas, e técnicas, produção teórica e midiática, científica, etc. Se fosse apenas a sequência de enunciados, o discurso seria uma sequência sem muito objetivo e direção. Quando se atrela os enunciados a “funções” de discurso, então, temos a construção e disseminação de pensamentos através de símbolos, leis, ações, percepções, afetividades, saberes⁷... enfim, grande parte da constituição histórica do que estou chamando aqui de “materialidade da vida”, mas que Foucault (e outras autoras, como Federici) explora em suas obras quando trata da “realidade” e seu desenvolvimento histórico estudado pelo viés arqueológico e genealógico.

É interessante ressaltar que discursos produzem signos ou, como eu por vezes chamo aqui, significantes. Quando utilizo os termos aqui, não estou me orientando necessariamente por algum termo da linguística, mas tomando como referência parte da terminologia utilizada por Judith Butler. “Signo” é um elemento ou símbolo que carrega significados e é utilizado para representar conceitos, ideias ou identidades. Butler aborda a teoria dos signos em seu trabalho sobre performatividade de gênero, onde argumenta que o gênero não é uma característica inata, mas sim um conjunto de práticas sociais repetidas e performadas ao longo do tempo. Butler argumenta que o gênero é construído através de signos culturais e linguísticos, como palavras, gestos, roupas e comportamentos, que são repetidos e internalizados pelas pessoas. Quando utilizo “significante” quero dizer que, ao mesmo tempo que signos são carregados de significação prévia a uma determinada ação ou momento da vida, eles se dão na nossa performance e ações cotidianas com outros corpos e que isso, de certa forma, faz a ação de “significar” o outro e ser “significado” pelo outro, porque signos também orientam uma espécie de ação e pensamento sobre outros signos.

Voltando a questão dos discursos: ora, eles se apresentam de diferentes maneiras e de diferentes pontos da vida em sociedade, embrenhados nas relações sociais e também constituintes dos circuitos das relações de poder (tanto em suposta horizontalidade de poder quanto em normalizações hierárquicas e políticas), ao passo que também se orientam segundo essas relações.

⁷ Para uma explicitação do discurso, linguagem e enunciados mais focada nos temas: Cf. DE AZEVEDO, Sara Dionizia Rodrigues. Formação discursiva e discurso em Michel Foucault. *Filogênese*. Marília: UNESP, v. 6, n. 2, 2013. Disponível em: <https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/saraazevedo.pdf>

“Circuito” não é uma palavra que aparece aqui por acaso; é, primeiramente, uma inspiração em Donna Haraway⁸ e trago a palavra metaforicamente como uma ilustração das relações capilares de poder e a disseminação dos discursos dentro dessa plurilateralidade relacional⁹ em que o sujeito se encontra embrenhando, uma vez que não há *um* “lócus” necessário do poder. Como já colocado, o poder se dá dentro das relações sociais, isto é, nas variedades de relações que temos dentro do contexto social, coletivo, e que impacta também um “individual”. Seguindo o que Foucault orienta sobre o termo, o poder não é apenas uma “capacidade de imposição” ou dominação permitida. Diz Foucault:

É preciso não tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras; mas ter bem presente que o poder não é algo que se possa dividir entre aqueles que o possuem e o detêm exclusivamente e aqueles que não o possuem. O poder deve ser analisado [...] como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali [...] O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles.¹⁰

Que essa noção de poder se diferencia dos pensamentos mais clássicos sobre o termo e até os presentes na modernidade já foi algo apontado diversas vezes. Não se trata, então, de uma “autoridade” ou de simplesmente uma “capacidade”, mas também de uma ação, um exercício. Os discursos se dão com o poder e se dispersam junto dele, não necessitando, necessariamente, do reconhecimento de uma tradicional hierarquia para sua ação, embora muitas vezes suas ações justifiquem essas hierarquias tradicionais (tanto no que é tradicionalmente chamado de “público” quanto no “privado”¹¹). O poder também orienta o discurso para os diversos objetivos políticos e

8 Cf.: HARAWAY, D.J. Manifesto ciborgue: ciencia, tecnologia e feminismo socialista no final do sec XX in: TADEU, T (org) Antropologia ciborgue: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, 2009.

9 Compreendo ‘plurilateralidade’ de relações, discurso e poder entendendo que a formação do corpo não se dá, por exemplo, através de um único âmbito ou na soma da atuação de diversas instituições na vida. Na verdade, constantemente somos informados, aceitamos, executamos e rejeitamos determinados enunciados de discurso e poder de diversas maneiras e de diversos pontos na nossa vida com o cotidiano. Por exemplo: somos moldados por tradições da família (tradições essas que já carregam uma corrente relacional de outras instituições), mas ao mesmo tempo somos informados por relações de punição e recompensa na escola, trabalho, nos meios burocráticos, na lei, e, claro, nos efeitos e resultados que essas instituições provocam uma nas outras e em nossos corpos. Somos formados também pela performance e percepção de performance que outros corpos e nós mesmos realizamos e interpelamos dentro dessa cadeia discursiva entre instituições e juízos, que nada mais são, claro, relações sociais, mas que simplesmente chamar de “relação social” não demonstra o quanto pluralidade informacional estamos imersas. A formação acontece de maneira plurilateral no sentido que advém de várias direções institucionais e relacionais, nas percepções de passado e expectativas de futuro e nas condições materiais disponíveis e apresentadas (e também por aquilo que se informa como “não-alcançável” ou “não-fazível”).

10 FOUCAULT, 2004, p.193.

11 Estou ciente de como esses conceitos estão associados e como muitas feministas o pensam. Oriento-me de maneira parecida: público tem a ver com a “vida pública”, mas não no sentido de midiática, mas a vida para fora do que se poderia chamar de “privado”, da casa, do *oikos*, e também entendida como vida política, que determina os espaços que certos corpos podem ocupar ou não e atinge diretamente a vida de um coletivo. Essas colocações, no entanto, são bastante hierarquizantes e reproduzem, tradicionalmente, ideias convencionais baseadas em uma divisão de gênero desigual, onde as mulheres são tradicionalmente associadas ao âmbito privado, que inclui a esfera

estruturais e na produção e preenchimento do escopo da verdade e do direito, leis, punições e controle da vida. Sobre esse aspecto, Isabella Ferreirinha e Tânia Raitz ajudam a compreender a dinâmica do poder apresentando o tripé de sua orientação na sociedade:

No que se refere ao poder, direito e verdade, sob a análise de Foucault, existe um triângulo em que cada item mencionado (poder, direito e verdade) se encontra nos seus vértices. Nesse triângulo, o filósofo vem demonstrar o poder como direito, pelas formas que a sociedade se coloca e se movimenta, ou seja, se há o rei, há também os súditos, se há leis que operam, há também os que a determinam e os que devem obediência. O poder como verdade vem se instituir, ora pelos discursos a que lhe é obrigada a produzir, ora pelos movimentos dos quais se tornam vitimados pela própria organização que a acomete e, por vezes, sem a devida consciência e reflexão.¹²

Dentro da vivência social, nós somos transpassados pelo poder e orbitamos dentro desse “tripé” institucional. O poder se efetiva, por exemplo, através das normas e leis como expressão de uma institucionalização (como o direito) que não necessariamente exprime uma espécie de “vontade comum”, mas articulação discursiva segundo objetivos de disseminação de valores e interesses de dominação que podem *construir* uma aparente “vontade comum” (que informa a verdade). A relação de poder-verdade-direito é de informação, aceitação e legitimação dos atos do poder e seu desenvolvimento histórico: informação de percepção e saberes, aceitação generalizada de pressupostos com a roupagem da “verdade” e legitimação através de abstrações burocráticas e hierárquicas mantidas historicamente. A disseminação dos valores, normas e saberes se dá dentro de toda produção humana – seja de artefatos (como arte, publicidade, leis...) ou de juízos (julgamentos e asserções), sendo que ambos se influenciam mutuamente.

A estrutura básica e as hélices da dinâmica do poder e sua reprodução talvez estejam expostas aqui de maneira muito sucinta, mas creio que isto seja suficiente para compreendê-la de maneira básica. Agora, o que faz essas hélices girarem é, justamente, a reprodução em escala hierárquica e – aparentemente – não hierárquica dentro das relações sociais que são também, portanto, relações imbuídas de poder ou, então, *relações de poder*. Não são, no entanto, essas disposições do “tripé” naturais ou essenciais, de maneira que só poderia ser da forma que são e não de maneira diferente. Também não são anteriores a qualquer estado da materialidade da vida, mas são muito importantes para a disposição mutável dentro da qual se configuram os diferentes espaços e suas possibilidades de veiculação de discurso.

O que se visa com tamanha complexidade? Qual o resultado da energia produzida por esse

doméstica, a família e as questões pessoais, enquanto os homens são associados ao âmbito público, que envolve o trabalho remunerado, a política e a tomada de decisões. Essa dicotomia não leva em consideração que o pessoal é político e que as opressões e desigualdades enfrentadas pelas mulheres estão intrinsecamente ligadas às estruturas sociais e políticas mais amplas. As questões consideradas "privadas", como violência doméstica, cuidado não remunerado e controle sobre o próprio corpo, devem ser reconhecidas como questões de interesse público e devem ser abordadas por meio de políticas e ações coletivas, por exemplo.

12 RAITZ; FERREIRINHA, 2010, p.370.

moinho estruturado pelas relações de poder? Ora, partindo do básico, as pressões do poder, os discursos e as normas são aplicados sobre os sujeitos, mas são eles mesmos também peça reprodutora do que se dissemina pelas vias do discurso¹³. A configuração de regras, normas, enunciados dos discursos elencam um roteiro performado de maneira diferente por cada sujeito, mas com múltiplos pontos comuns. Tal roteiro também é aprendido e treinado entre os sujeitos eles mesmos e orientado por valores pressupostos (e aqui adianto um pouco de Butler, que pode ajudar a pensar sobre essas questões). Na sociedade de produção conservadora e capitalista, o que se almeja é um sujeito que produza e que, ideologicamente, de maneira efetiva, reproduza as instituições que erigem a ordem responsável por privilegiar certos grupos que historicamente se perpetuam. E, tendo dito isso, mesmo essa analogia do moinho pode não fazer tanto sentido, pois o que se produz é a mesma coisa que mantém a estrutura em constante funcionamento, em um processo retroalimentar.

No jogo de sinais do discurso do poder, Foucault apresenta a disciplina como um dos fatores mais importantes na produção desse sujeito e na “normalização”, como será colocado. Historicamente, o poder e suas imposições criaram diversas artificialidades e se modificaram conforme o tempo. A modificação histórica da disciplina, dos castigos e das punições aparece em *Vigiar e Punir*, e Foucault mostra como esse desenvolvimento não se dá simplesmente na linguagem do judiciário, mas se expande: como os movimentos de poder, em sua disseminação nas diversas instituições sociais, alteram percepções e juízos através da disciplina. O foco da disciplina como mecanismo do poder e dos discursos hegemônicos, no entanto, não é apenas nos juízos e nas faculdades mentais de “um sujeito”, propriamente. O foco do poder se direciona ao corpo – o corpo que sente, que pensa, que age e que reproduz os discursos vigentes. Acrescento o seguinte: a disciplina e a disseminação discursiva também focam no corpo em sua capacidade de percepção, de reprodução (de juízos e de corpos) e de coletividade política. Conectando com o que foi dito no início dessa seção, o corpo é ser-vivente, mas também é administrado em suas possibilidades de deixar-de-ser ou administrado pelas possibilidades de ser de um determinado tipo. Essa característica do corpo como alvo do poder o faz ser objeto político.

Movimentos de poder, disciplina sobre os corpos, e a disseminação e reprodução dos discursos sobre estes mesmos corpos: os ingredientes dinâmicos da materialidade da vida e suas condições de possibilidade, dentro dela produzidos e dela estruturantes. Não são, no entanto, todos esses elementos claros e distintos, de fácil percepção e teorização. São desenvolvidos historicamente e carecem de estudo e exemplificação para serem enunciados. E talvez seja o modo de atuação do poder através da disciplina e normalização dos corpos, em seu desenvolver histórico,

13 “Sujeito” é um termo provisório. Não pretendo me aprofundar nele e nem refletir sobre. Aparece, quando colocado, com o sentido de ser um resultado de uma construção dos discursos e relações de poder no que toca ao assujeitamento e a uma padronização.

a maneira mais nítida de se exemplificar a dinâmica do poder na materialidade da vida, a mutabilidade do poder e, também, o trabalho sobre o corpo como “objeto” maleável e, portanto, também mutável.

O desenvolvimento do “corpo” como objeto político (do poder e dos discursos, que também são objeto político), se dá sempre historicamente. Em *Vigiar e Punir*, Foucault traz uma perspectiva genealógica e arqueológica sobre o desenvolvimento das punições e leis através da história e identifica o corpo como alvo e objeto de ação do poder. É objeto da política e da economia das punições, direcionado para diferentes lugares e para diferentes fins. Durante a Idade Clássica¹⁴, a identificação do “corpo” como objeto do poder talvez se dê mais evidentemente na execução das punições físicas e na administração de outros fatores fisiológicos. Analisando a Europa, principalmente a região onde hoje é a França, Foucault percebe que antes de uma economia dos castigos focada no psicológico e na instauração do proibido e no estabelecimento de códigos penais que pensavam em penas mais “proporcionais”, os castigos se davam fisicamente sobre os corpos, de maneira que o traço psicológico seria, por exemplo, o medo de ser castigado e o terror ao castigo. Um efeito dos castigos em si, que eram aplicados publicamente. Essa tendência dos castigos pesados e corporais – os suplícios – se transforma gradualmente, o poder realoca suas punições e redireciona seus objetivos no fim da Idade Clássica e início da Idade Moderna (ou, como muitos consideram fora da terminologia foucaultiana, o meio final da modernidade). Nisso, Foucault apresenta como, no fim do século XVIII e começo do século XIX, “misturam-se dois processos” no que toca a aplicação das punições:

De um lado, a supressão do espetáculo punitivo. O cerimonial da pena vai sendo obliterado e passa a ser apenas um novo ato de procedimento ou de administração. A confissão pública dos crimes tinha sido abolida na França pela primeira vez em 1791, depois novamente em 1830 após ter sido restabelecida por breve tempo; o pelourinho foi supresso em 1789; a Inglaterra aboliu-o em 1837. As obras públicas que a Áustria, a Suíça e algumas províncias americanas como a Pensilvânia obrigavam a fazer em plena rua ou nas estradas — condenados com coleiras de ferro, em vestes multicores, grilhetas nos pés, trocando com o povo desafios, injúrias, zombarias, pancadas, sinais de rancor ou de cumplicidade. [...] ¹⁵

De certa forma, as operações que Foucault cita sobre as punições e espetacularizações ainda

14 A terminologia de Foucault sobre os períodos históricos tem a ver com sua compreensão das “epistemes” presentes na Europa em cada época. Por isso, os nomes que aparecerem aqui quando trato do autor (Idade Clássica para períodos como o do Medievo e parte da modernidade ou Idade Moderna até para o fim da modernidade e contemporaneidade) são apenas para cunho de rigor metodológico e para tratar o assunto segundo os termos utilizados pelo próprio Foucault. Seriam, então, a articulação que as instituições, saberes, poder e discurso apresentam que determinariam a episteme de uma época. Compreende-se, portanto, como Idade Clássica o período que se entende por medievo (séc. V - XV) até o final do século XVIII, e a Idade Moderna como o período que se inicia com o século XIX. Entendo que muitas autoras e autores pensam que a modernidade (ou o que comumente se chama de modernidade) se inicia muito antes do século XIX (e às vezes antes mesmo do século XVI) e, penso que é necessário deixar bem estabelecido que, quando trato de Foucault aqui, não estou tratando apenas de divisões históricas, mas de diferentes modos de orientação de saber e discurso.

15 FOUCAULT, 2014, p.13-14.

estão operantes de maneiras diferentes, mas não tratarei disso aqui¹⁶. Sobre o excerto acima: começa-se a perceber que é possível também alterar as disposições para o que é proibido de outras maneiras para além dos espetáculos de punição. Maneiras diferentes de punir começam a ser desenvolvidas e outros critérios, para além da dor física, começam a ser levados em conta – como o arrependimento, culpa e o trabalho forçado. Alguns poderiam apontar isso como uma espécie de humanização, de “progresso”, mas trata-se de um redirecionamento do poder e de energia: começa-se a punir de maneira mais generalizada e menos física e se instaura uma ligação entre lei e moral. A culpa, como sentimento, torna-se um ingrediente importante na matemática das punições e das leis, assim como a vergonha. Não apenas isso, como cada vez mais as punições físicas, suplícios e execução pública são vistos como negativos. “A execução pública é vista então como uma fornalha em que se acende a violência”¹⁷. As execuções e punições começam a ser cada vez mais rápidas e veladas, desaparecendo do olhar do povo e compondo outros papéis em seu imaginário, pois o que está em jogo não é só a punição do “criminoso”, mas a percepção e impacto que estas ações teriam no meio em que acontecem.

O alvo, no começo da Idade Moderna, é a mente, ou a “alma”. O poder desloca o direcionamento das punições:

Se não é mais ao corpo [físico apenas] que se dirige a punição, em suas formas mais duras, sobre o que, então, se exerce? A resposta dos teóricos — daqueles que abriram, por volta de 1780, o período que ainda não se encerrou — é simples, quase evidente. Dir-se-ia inscrita na própria indagação. Pois não é mais o corpo, é a alma. A expiação que tripudia sobre o corpo deve suceder um castigo que atue, profundamente, sobre o coração, o intelecto, a vontade, as disposições. [...] ¹⁸

Ao falar sobre o momento acima, Foucault também traz um aforismo tendo em mente a ocultação do rosto de quem era executado no fim da Idade Clássica e Início da Idade Moderna (algo novo na época)¹⁹, mais uma das inúmeras partes dos ritos e economias do judiciário que começava a surgir na época. Neste caso, o caráter de espetáculo começava a ser solene, marcando o início da ocultação das punições e castigos que acarretariam os diferentes sistemas prisionais que a sociedade ocidental apresenta hoje. Para além da ocultação do espetáculo, o que Foucault apresenta, o “espetáculo de entidades impalpáveis”, começava a se apresentar de maneira mais evidente, mas relativamente nova na economia judiciária clássica e bastante presente nas modernas: o discurso punitivo agora não se concentrava mais nos castigos físicos apenas, mas na disseminação de uma série de valores que deveriam ser respeitados e orientados, trabalhava em cima dos sentimentos e

16 Agradeço a minha colega Ingrid Meurer por ter me atentado sobre isso. O sistema inquisitivo manifestado no sistema penal ainda é pautado numa relação castigo-plateia, principalmente se considerarmos as audiências de tribunal do júri.

17 FOUCAULT, 2014, p.14.

18 Ibid, p.21, acréscimos meus.

19 Ibid

dos juízos. Novos pudores e novas repulsas começavam a surgir e serem reproduzidos pela lei, mas se infiltravam também no cotidiano. Esses novos sentimentos não apareceram, no entanto, sem antes uma longa construção e modificação das dinâmicas do poder, isto é, uma construção da verdade sobre os crimes e sobre as culpas, sobre a diluição da disciplina e punição em diferentes instituições e, considerando que o corpo é o alvo, sobre as *modificações do corpo*.

Mas essa característica de disseminação e modificação não é restrita à Idade Moderna e à época de castigos ocultos e vigias veladas. Quando os suplícios ainda eram executados, o corpo era alvo por poder carregar e mostrar a todos uma verdade: seja através da confissão ou através do castigo físico. Além disso, ele tinha um caráter de representação – de falta e de construção de significado. Foucault descreve as formas gerais de prática penal do período por volta de 1670 até o culminar da Revolução Francesa: as penas físicas eram várias e ditadas segundo os costumes e os status dos condenados. Importante notar que se configuravam segundo uma “ciência”, isto é, todas as punições eram racionalizadas, desde a sua prática até o objetivo que se desejava alcançar. Era necessário ordenar, de alguma forma, a quantidade e os castigos que seriam acometidos sobre os corpos e sua efetividade segundo o que se queria produzir. Dois motivos para essa racionalização: primeiro, era necessária para a aparência “não arbitrária” das punições, do contrário, a falta de arcabouço legítimo e repetitivo, na impossibilidade de criação de uma tradição, poderia resultar na revolta do povo; segundo, criar no imaginário²⁰ a certeza do castigo, de um suplício ou de uma punição leve se, porventura, alguma norma ou lei fosse transgredida. Na prática dos castigos, o discurso também é colocado em movimento, parte disso porque o próprio castigo é discurso. O castigo apresenta significados e valores, é incorporado e praticado nos diferentes discursos e performances discursivas. Nessa dinâmica do suplício apresentam-se as primeiras formas estruturadas do discurso e sua disseminação através do corpo, moldando parte das possibilidades colocadas na materialidade da vida. Não eram os suplícios, no entanto, a pena cotidiana, uma vez que “a maior parte das condenações era banimento ou multa”. Mas grande parte das punições não físicas ainda carregavam traços de exposição do corpo, o que aponta para uma espécie da episteme (punitiva) da época.²¹ Era necessário estabelecer quais castigos seriam acometidos ao corpo, quais mensagens e quais signos eram necessário que ele simbolizasse, o suplício era regra e era

20 A questão do imaginário e como ele é utilizado pelos discursos e pelo poder em diferentes pontos da história ressaltam a importância da capacidade imaginativa para o desenrolar dos acontecimentos e informações que os diferentes corpos assimilam e acionam na materialidade da vida. Não basta, então, a persuasão do castigo e a presença do castigo no exemplo citado, mas a simples possibilidade do castigo no imaginário já é instauradora e coercitiva. O medo, o afastamento da dor, a possibilidade de passar pela vergonha e de ser acusado de quebrar alguma norma ou lei de que não se tinha conhecimento, a fúria do soberano sobre o corpo, a própria imagem do soberano, enfim, tudo isso se dá no campo do imaginário e é de extrema importância para a dinâmica informacional presente na materialidade da vida.

21 FOUCAULT, 2014, p.36.

reproduzido microcosmicamente, para além dos espetáculos formais, impregnado no cotidiano das pessoas, sua sombra presente a todo momento. Mas as formas de castigos citados acima mostram maneiras que, embora não sejam diretas dos castigos sobre o corpo físico, possuem implicações sobre o corpo (físico e social). Em contexto de início de fim de Idade Clássica e começo de Idade Moderna, uma multa poderia implicar a miséria de alguém, ou o agravar da dificuldade de sobreviver – o corpo ainda sofre aqui. O banimento é a exclusão do corpo que não se adequa a algum tipo de preceito enunciado pelo discurso e reproduzido pelas relações de poder, expresso nas normas e regras. O banimento é a raiz dos diversos espaços ambíguos de exclusão-inserção, muito presentes na Idade Moderna, como os manicômios e as prisões, mas também é base das deportações de Estado, por exemplo²².

A sistematização das punições é histórica, colocada nos códigos penais e reproduzida através do exemplo e do significado do discurso e dos corpos punidos. Nota-se, no entanto, que a produção do saber e da verdade que operavam na ordenação de penas, leis e punições, também estava presente no discurso do cotidiano, não como algo oriundo do sistema penal. Tampouco o que havia em operação no sistema penal era oriundo apenas do cotidiano e das vivências práticas dos diferentes corpos. Os juízos da dinâmica cotidiana com o sistema penal se dão pela informação discursiva operante em ambos: não apenas as dinâmicas de repressão e dominação, mas de convivência. A reprodução dos discursos pelos diferentes setores e através dos corpos era (e é) de interesse do poder, de tal forma que diferentes estratégias foram colocadas em movimento historicamente para que, na ausência de punições, o auto-constrangimento e a vergonha pudessem ser reproduzidos em microescala (no “indivíduo”, por exemplo). E, embora o que havia no sistema penal não fosse só influenciado pelo que havia na vida cotidiana (mas pelos interesses do soberano, por exemplo), o alvo último era o corpo em sua vivência, suas práticas, seus saberes, seus sentimentos e sua convivência no dia a dia. Para tanto, uma série de etapas do castigo foram colocadas, em constante conversa com preceitos da moral cristã, elencando as tentativas dos movimentos de poder em tecer um discurso que unisse o legal e o moral. Quando os suplícios e os

22 Sobre a exclusão da loucura: Cf. FOUCAULT, Michel. **História da Loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Perspectiva, 1978;

Sobre os apátridas: Cf. ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Embora não seja necessariamente o que Foucault esteja elencando no que coloco no texto, cabe aqui dizer o seguinte: o banimento é uma forma de punição bastante comum desde a Grécia Antiga. Se os gregos – principalmente os atenienses – tinham a questão de pertencimento à polis e o banimento aparece como uma exclusão da participação da mesma, com a construção dos Estados Nacionais e toda montagem do nacionalismo e patriotismo, a tendência do banimento começa a se complexificar de maneira exponencial até o mundo globalizado hoje. O banimento dos corpos não se dá apenas por cunho legal, mas também através da impossibilidade de subsistência. Os cercamentos na Inglaterra talvez configurem o exemplo mais clássico e canônico sobre o tema, mas a impossibilidade de vida imposta por questões ambientais e por falta de amparo social em diferentes partes do planeta e suas implicações no êxodo de povos e comunidades de suas terras de origem também são uma espécie de banimento velado.

castigos ainda eram públicos e o poder de punir ainda tinha o caráter forte de “vingança do soberano”, embora o corpo castigado fosse alvo das punições, era o corpo social coletivo que também se tentava modificar, pois “procurava-se dar o exemplo não só suscitando a consciência de que a menor infração corria sério risco de punição; mas provocando um efeito de terror pelo espetáculo do poder tripudiando sobre o culpado.”²³

Era necessário que o povo, para além de ter conhecimento do suplício, o percebesse, testemunhasse o poder de punir. Além dos suplícios, as confissões públicas também reforçavam no ideário popular o âmbito do proibido e do legal. O corpo confessante expurgava, através da admissão de seus erros e do castigo, seus pecados contra o soberano e contra os costumes; ao mesmo tempo, era com o exemplo e a repetição dos castigos que se dava a fixação necessária para assimilação de valores e tentativa de conexão moral e legal – a instauração do proibido e do passível e aceitável de se punir se dá além dos costumes e dos juízos presentes no âmbito penal: como já foi dito, no apoio discursivo montado em ambos. As confissões públicas, retiradas dos corpos punidos, reforçavam uma espécie de assimilação do erro, de reconhecimento da falta.

Junto das confissões públicas, suplícios e execuções feitas diante do povo, era necessário que o “próprio condenado proclamasse sua culpa, reconhecendo-a publicamente de viva voz, pelo cartaz que levava, e também pelas declarações que, sem dúvida, era obrigado a fazer”²⁴. Por parte do poder, para além de fazer aparecer a verdade através do castigo, também temos a raiz da produção e importância da narrativa do poder, do “colocar palavras” e gestos forçadamente – seguindo um roteiro. Se aqueles sobre os quais a punição era colocada estavam em tal situação, então que também contassem e performassem, impositivamente, a narrativa do poder. Foucault, inclusive, comenta sobre as últimas palavras dos executados que mostravam algum arrependimento: “As crônicas reportam um bom número de discursos desse gênero. Discursos reais? Sem dúvida, num certo número de casos. Discursos fictícios que em seguida se faziam circular para exemplo e exortação? Foi sem dúvida ainda o caso mais frequente.”²⁵

Já temos os traços rudimentares do tipo de produção da ‘verdade’ moderna, não verificável apenas “nas coisas”, mas colocada nos discursos²⁶.

Gostaria de apontar como o discurso também se serve do “fictício”²⁷, isto é, como utiliza de

23 FOUCAULT, 2014, p.58.

24 Ibid. p.66.

25 Ibid, p.58.

26 Não tratarei da circunscrição da ‘verdade’ no discurso de maneira muito aprofundada aqui. Para mais amplitude teórica, Cf. FOUCAULT, Michel, **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins fontes, 2002.

27 Quando uso “fictício” aqui, gostaria de salientar que trato do “faz de conta” das confissões, das palavras finais dos condenados e também da propaganda presente nos folhetins. Mas também gostaria de ressaltar o quanto ficções *impactam* a materialidade da vida e seu desenvolvimento. Crônicas, histórias populares, folclore... todas essas “ficções” e construções alteram algum tipo de disposição e de lida com a materialidade da vida. Neste momento, no entanto, foco principalmente no caráter ficcional das confissões e como elas impactaram a visão e a vida do povo.

fatos que “não aconteceram” efetivamente e de como pode apelar para a imaginação e, assim, encaminhar algum tipo de imaginário que impacta diretamente a materialidade da vida. A vida e suas possibilidades estão sempre em construção discursiva, os discursos e as ficções operadas impactam a materialidade da vida. Retornarei a isso abaixo, mas gostaria de pensar nessa “ficção” das confissões como um tipo de evidência para a ambiguidade do que poderia se chamar de “factual”²⁸, e como esse “factual” também é impregnado de ficções e moldado por elas, seu âmbito é volátil segundo diferentes movimentos de poder que operam nos discursos e, por consequência, no imaginário dos corpos. Isso não quer dizer, no entanto, que ficções são necessariamente instrumentos para a hegemonia de algum tipo de poder e que não exista algum uso de cunho mais “libertador” para as mesmas.

O que saliento sobre o caráter ficcional que pode estar presente nos discursos: para além das confissões ditas publicamente, seguidas da execução e do castigo, os folhetins contendo as últimas palavras dos castigados e executados começavam a criar um item importante para a instauração de certos valores. As palavras colocadas nos folhetins, como é possível pensar, eram muitas vezes manipuladas e exageradas. Um dos exemplos apresentados por Foucault é o discurso de Marion Le Goff²⁹. O caráter extremamente moralizante do grito de Marion sob o cadafalso já revela uma parte do objetivo dos folhetins e das confissões. Sobre isso, Foucault diz:

Tal discurso se parece demais, até nos termos, da moral tradicionalmente encontrada nos folhetins, nos pasquins e na literatura popular, para que não seja apócrifo. Mas a existência do gênero “últimas palavras de um condenado” é em si mesma significativa. A justiça precisava que sua vítima autenticasse de algum modo o suplício que sofria. Pedia-se ao criminoso que consagrasse ele mesmo sua própria punição proclamando o horror de seus crimes³⁰.

Essa foi uma das formas primárias da criação da visão do criminoso não como um “inimigo do soberano”, juízo que perdia força e começava a dar lugar aos ideais que seriam encontrados na Revolução Francesa, mas um inimigo dos costumes e, portanto, do corpo político. A criação dessa “literatura do crime” tinha um objetivo bastante firme: consolidar, fazer imaginar e ilustrar o transgressor como um “inimigo”, às vezes exagerando seus feitos e colocando o arrependimento exagerado em suas bocas. Para além disso, o transgressor era o não adequado ao já complexo e racionalizado, mas não firmado, discurso legal. Era duplamente irracional, portanto: primeiro na narrativa dos seus feitos, segundo em suas ações. Sua existência é incompatível com o paradigma

Os folhetins, como literatura criminal, podem nos dar nuances sobre como a literatura impacta um tipo de materialidade, além de possíveis conexões sobre o que se chama de “utopia” e de “distopia”, além de, claro, a importância da imaginação e das imagens para a produção do saber e da política. Falarei mais sobre isso no próximo capítulo. Vou voltar ao próprio conceito de ‘ficção’ abaixo.

28 Chamo assim provisoriamente, como elemento didático, e retorno a falar sobre ficção quando associarmos com a capacidade imaginativa no terceiro capítulo.

29 Cf.: CORRE, A. *Documents de criminologie rétrospective*. 1896, p.257 apud FOUCAULT, 2014, p.66

30 FOUCAULT, 2014, p.66.

racionalizante do começo da Idade Moderna. A narrativa dos feitos é utensílio de fixação de valor, é mais uma das partes estruturantes de episteme da época e das condições de possibilidades que começavam a ser criadas e se seguiriam daquele momento. A legalidade precisava desse amparo narrativo para sua execução, como Foucault aponta:

De um certo ponto de vista, o folhetim e o canto do morto são a continuação do processo; ou, antes, eles continuam o mecanismo pelo qual o suplício fazia passar a verdade secreta e escrita do processo para o corpo, para o gesto e as falas do criminoso. A justiça precisava desses apócrifos para se fundamentar na verdade. Suas decisões eram assim cercadas de todas essas “provas” póstumas.³¹

Surgia também a necessidade de apresentar narrativas para justificar os castigos ou para fazê-los, uma vez que “acontecia também que eram publicadas narrativas de crimes e de vidas infames, a título de pura propaganda, antes de qualquer processo e para forçar a mão de uma justiça que se suspeitava de ser excessivamente tolerante”³². Junto da literatura que enfeitava e condenava as atitudes dos criminosos, diferentes narrativas em diferentes espaços surgiam. Os suplícios, as punições e o corpo punido como exemplo, todos orientados e participantes de narrativas montadas segundo um discurso do poder – a modificação dos corpos se dava através de um jogo de significados e de ações, a força das leis se criava nessa dinâmica, e as possibilidades materiais também começavam a se delimitar. Ora, as leis e os castigos não eram e não são simplesmente ou apenas para uma ordem de convívio, mas para conservar um tipo de estado social-econômico.

Não foram, contudo, todas essas tentativas e orientações do poder colocadas e narradas sem nenhuma resistência. O povo ainda resistia a diferentes tipos de imposições do poder, inclusive aos rituais de suplício e, mais tarde, de execução, pois antes, quando os castigos se apresentavam numa espécie na vingança do soberano, o povo assistia e apreendia os significados dos suplícios, mas também carregava consigo a noção coletiva de alguma espécie de pertencimento daquele castigado. “Para o povo que aí está e olha, sempre existe, mesmo na mais extremada vingança do soberano, pretexto para uma revanche”³³.

Essas revanches aconteciam por diversos motivos: o povo se rebelava quando as punições eram duras demais, se alguém do povo era mais castigado do que alguém mais rico ou com um *status* acima nas hierarquias, se penas pesadas aconteciam com pessoas cujo crime era considerado leve, se era acometida a pena de morte aos criados dos mais ricos – uma vez que eram muitos e era difícil provar a inocência quando os senhores simplesmente apontavam algum deles como culpado – enfim, entre tantas outras causas.³⁴ A revolta do povo diante do poder era uma variável bastante

31 FOUCAULT, 2014, p.66.

32 Ibid, p.66-67.

33 FOUCAULT, 2014, p.61

34 Ibid. p.61-63.

presente nos dias de suplício e de cadafalso. Na falta da percepção (ainda em construção) de um “outro”³⁵, o criminoso não era necessariamente um inimigo do povo e dos costumes, ainda era um membro da população, principalmente os delinquentes de crimes mais leves. Mas o povo também buscava dar a “punição adequada”, principalmente àqueles que julgava não o terem merecido ou que não eram parte dos seus. Aqueles que eram considerados punidos injustamente, por vezes, eram salvos pela população através da força coletiva. Como Foucault diz, “a solidariedade de toda uma camada da população com os que chamaríamos pequenos delinquentes – vagabundos, falsos mendigos, maus pobres, batedores de carteira, receptadores, passadores – se manifestou com muita continuidade”.³⁶

No que toca à literatura do crime que tentava se construir, situação parecida também ocorreu, não na forma de revolta, mas na forma de compreensão dos criminosos construídos e seus motivos. Foucault afirma que muitas vezes os efeitos da literatura do crime eram contrários às expectativas, uma vez que vez ou outra um herói criminoso poderia surgir através dos folhetins e inspirar, de alguma forma, a população³⁷. Tanto o povo não letrado quanto aqueles que tinham acesso ao letramento tinham algum tipo de acesso às lendas dos grandes heróis que eram párias de um tipo de sistema que oprimia e que tentava tirar proveito de maneira violenta dos corpos, sendo que essas “lendas” não são poucas no decorrer da história e nem são exclusivas da Europa na Idade Clássica e no início da Idade Moderna. Escapando do vocabulário foucaultiano, essas figuras são símbolos de resistência e, por vezes, exemplos de ideais na contemporaneidade.

Os sentimentos de compaixão e raiva, a identificação da opressão e da viabilidade de alguma mudança. A revolta do povo era a tentativa presente de mudança nas possibilidades dadas, e como algo que acontecia, era *ainda* possibilidade e *ameaça* a um poder hegemônico. Se não era possível controlar sempre a fúria popular e seu poder, era necessário, pelo menos, criar estratégias de contê-la – e, também, conter o povo, dividir seu espaço, partir para a sua microfísica e estruturá-la. O palco começa lentamente a ser deixado de lado, junto com o cadafalso. As reformas punitivas e das leis se estruturam para dar espaço a algum tipo de humanidade³⁸, mas o que acontece é uma

35 A análise que apresento na presente seção do capítulo é orientada por Foucault e principalmente no que há escrito em “Vigiar e Punir”, contudo, quando coloco a “construção da percepção de um outro”, devo dizer que já existiam “outros” muito bem estabelecidos na ótica ocidentocêntrica (na expressão de Oyèrónké Oyewùmí) dos séculos XV – XIX e que Foucault deixa de lado em suas análises. Trata-se de algo que Federici nota e que pretendo apresentar em seguida. A colonização já estava em curso quando a construção do “criminoso como inimigo da sociedade” se erguia, e o colonizado e a colônia eram “outros”, isso sem contar os juízos que associavam o “preto” ao “escravo” e o “nativo” ao “selvagem”. Além disso, o Europeu médio desse longo período já vivia cotidianamente com um “outro”, a saber, as mulheres, vítimas de um longo processo político de exclusão dos espaços de poder, como trarei, novamente, com Federici. A caça às bruxas e a criação e modificação do símbolo “bruxa” como mulher subversiva e passível de ser marginalizada é algo que Foucault não trata, mas que não se deve deixar de lado quando se fala na construção da percepção de um “outro”.

36 FOUCAULT, 2014, p. 63.

37 Ibid. p.67.

38 Ibid. p.73.

diluição do poder e modificação de valores segundo um discurso e, portanto, - no que defendo que também se modifica aqui, - do corpo e da materialidade da vida. Uma nova ordem do poder e da manifestação do discurso em diferentes instituições começava a surgir na Idade Moderna: é necessário trabalhar nos detalhes – da ilegalidade, da legalidade e, sobretudo, do corpo. Para Foucault, aqui começa a se desenvolver algo que poderíamos chamar de “microfísica do poder”, tópico importante do desenvolvimento do pensamento de Foucault, que não tratarei a fundo aqui, mas que gostaria que estivesse colocado quando me refiro (e Foucault se refere) a como o corpo é trabalhado no detalhe, em sua individualidade³⁹.

Na segunda metade do século XVIII começam a aparecer os protestos contra os suplícios. “É preciso punir de outro modo: eliminar essa confrontação física entre soberano e condenado; esse conflito frontal entre vingança do príncipe e a cólera contida do povo”⁴⁰. Os teóricos do direito começavam a enxergar uma relação entre a tirania do soberano e a revolta popular, e que as punições eram muito mais vingança do que justiça. É “preciso que a justiça criminal puna em vez de se vingar”⁴¹.

Das reformas, nasce a “suavidade” da punição, presente nas diversas instituições onde os corpos habitam na sua vida em sociedade. Não é, no entanto, a reforma e o desaparecimento gradativo dos suplícios na Europa uma sensibilidade das instituições. Pelo contrário, trata-se, novamente, de uma diluição do poder. A reforma não se trata, segundo Foucault, em “fundar um novo direito de punir a partir de princípios mais equitativos, mas de estabelecer uma nova ‘economia’ do poder de castigar”, de diluir as punições, mais uma vez, em diversas camadas sociais, distribuindo o peso do poder em cada uma dessas camadas⁴².

Esse caráter de diluição do poder já era presente, no entanto, nos discursos anteriores e na mecânica do corpo como exemplo, mas na Idade Moderna⁴³ começa a se remanejar no sistema punitivo e legal, sendo incorporado por diferentes instituições, ao passo que ele mesmo se orienta por padrões disciplinares erigidos na história de diferentes locais do corpo social e, ao mesmo tempo, aperfeiçoando as táticas destes locais (como os hospitais, as escolas, os quartéis...). Essa

39 Cf.: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal. 4ª ed. 1984.

40 FOUCAULT, 2014, p.73.

41 Ibid. p.74.

42 FOUCAULT, 2014, p.80-81.

43 Aqui, Federici pode nos trazer mais para pensar sobre a diluição do poder. Sim, Foucault apresenta que os modos de diluição de poder conseguem algum tipo de característica mais notável na Idade Moderna, contudo, Federici mostra como antes mesmo (no que Foucault chamaria de Idade Clássica) já havia a construção de um “corpo mecânico”, ou de uma percepção do corpo como máquina na Filosofia Mecanicista, principalmente se considerarmos Descartes e Hobbes. A filosofia mecanicista tentava postular o corpo como uma máquina, desde suas inclinações até suas falas e pensamentos. Contribuíram, os mecanicistas, para uma psicologia burguesa que “estudava explicitamente todas as faculdades humanas desde o ponto de vista até seu potencial para o trabalho e de sua contribuição para a disciplina” (FEDERICI, 2017, p.250). A produção de corpos dóceis também é a produção de corpos mecânicos, uma vez que corpos dóceis são corpos mecânicos.

tentativa homogênea de poder, na teoria das reformas, por mais que expanda os tentáculos do discurso e do poder e o dilua no corpo social, é responsável pelo agravar de uma série de diferenças de classe, etnia, gênero e cultura, por exemplo. Sobre estes aspectos, especificamente, tratarei sobre logo mais ainda nessa seção.

A alma (como mente) e o corpo (como alvo do castigo e, também, espectador do castigo), e considerando tal cisão, a compreensão cartesiana de corpo e mente e as tentativas de operar sobre ambos se modificam e se complexificam, parte disso porque a fixação histórica reproduzida pelo poder de punir e pelo poder de discurso já estava bem montada nos costumes da Europa⁴⁴. Mas a diluição implica também na complexificação e sistematização ainda mais ramificada do poder e dos seus mecanismos. Sua generalização precisava incluir cada ilegalidade de interesse, transformar as ações ilícitas que antes eram aceitas em maior ou menor grau em passíveis de punições, nem que fossem leves. Tornava-se necessário, segundo Foucault, sistematizar e codificar as práticas ilícitas e definir bem as punições⁴⁵. Nas novas relações capitalistas que surgiam no século XVIII⁴⁶, o povo, com poucas ou nenhuma posse, sofria as punições sobre o seu corpo não na forma de suplício, mas na forma de confiscação de bens (o que Foucault chama de ilegalidade de bens, por exemplo), enquanto a burguesia operava na “ilegalidade dos direitos”, dentro da “possibilidade de desviar seus próprios regulamentos e suas próprias leis; de fazer funcionar todo um imenso setor da circulação econômica por um jogo que se desenrola nas margens da legislação”⁴⁷. Esse fator contribuiu ainda mais para a segregação e acumulação histórica de bens por parte da burguesia e extensão dos seus poderes sobre o campo social e político e o desenvolvimento dos mesmos posteriormente. Não é à toa a pressão para o trabalho e o reforço ainda mais forte efetuado no imaginário do povo pelo discurso sobre o trabalho e sua utilidade social acrítica – sendo tal utilidade aliada e subserviente a uma classe dominante. O exemplo apresentado por Foucault se dá, em parte, nas palavras de Le Trosne, conselheiro do tribunal presidial de Orléans, e na descrição que se dava aos “vagabundos”, aqueles que não tinha condição de trabalho o que simplesmente não queriam trabalhar, e como eles deveriam ser tratados e também punidos pelo povo, dando grande enfoque na “utilidade” ou

44 Aqui, também penso em certos costumes não elencados por Foucault como a caça às bruxas, que o autor até comenta na “História da Loucura na Idade Clássica”, porém para exemplificar um tipo de “exclusão da loucura”. Dado sua longa duração e seus impactos econômicos e sociais para a vida das mulheres, penso que a caça às bruxas também foi importante para a fixação do poder de punir e para direcionar os e as passíveis de punição.

45 FOUCAULT, 2014, p.86.

46 Como Foucault compreende. No entanto, as relações capitalistas nasceram muito antes do século XVIII, basta tomarmos como exemplo os cercamentos e o banimento do campesinato ao acesso do que era comum e depois a desapropriação de terras (séc. XV-XVII). Penso (me orientando por Federici outra vez) que o que acontece no século XVIII é um agravamento de um longo processo, e que estes processos resultaram em “novas relações” dentro de uma materialidade que já estava sendo moldada para o capitalismo séculos antes, mas não, de maneira alguma, que estas relações são de um “novo”, recém colocado, capitalismo do século XVIII. Até mesmo as crenças populares e o folclore da Idade Média sofreram com os juízos capitalistas.

47 Ibid.

“inutilidade” desse corpos⁴⁸.

Esse interesse para utilidade e incentivo para o próprio povo condenar aqueles cujo modo de vida não cabia na sociedade civil não é, de maneira alguma, novo. Mas agora aparece ainda mais incentivado, principalmente por causa das razões da reforma legal e punitiva e a gradativa retirada dos suplícios. Segundo Foucault ‘compreende-se que a crítica dos suplícios tenha tido tanta importância na reforma penal’ porque os suplícios formavam “uma figura onde se uniam, de modo visível, o poder ilimitado do soberano e a ilegalidade sempre desperta do povo”, e que era necessário, então, trazer um tipo de humanidade para “fixar limites a um e à outra”.⁴⁹

No entanto, nessa dupla limitação do projeto da reforma, foram as práticas populares e “suas ilegalidades” que sofreram grande parte das pressões e a idealização de divisão homogênea de pressão do poder (que já supõe uma sociedade de classes) não se efetivou. Um lado acabou sofrendo mais, a saber, o lado popular. As supressões de ilegalidades do sistema penal advindo dessas questões materiais (do poder econômico burguês e seu apoio ao direito e a retirada do poder de bens do povo) foram importantes para a consolidação de um sistema penal que delimita “diferencialmente as ilegalidades” e que não suprime todas.⁵⁰

Na construção inicial do aparato jurídico, se vê a constante tentativa de instituir normas, mas também se vê como algo escapa desse aparato e vaza no cotidiano do povo, modificando seus saberes, instaurando o processo do que os costumes deixam aparecer em suas ações e o que proíbem, isto segundo um discurso orientado pelo poder. O que se altera, para além dos juízos e englobando-os dentro de si, é o corpo: como ele reage a certas situações e como ele se apassiva ou se revolta em outras. Quais e quantos males e quais punições, repetidamente colocadas, transformadas e modificadas historicamente foram colocados sobre o corpo, geração após geração, contornando revoltas, compreendendo as reações do corpo e instaurando e construindo saberes? Na modificação desses saberes e construção de verdade, a alteração do corpo se deu segundo as possibilidades que lhe foram colocadas, dentro do que compreendo aqui como materialidade da vida. Mas essas modificações e possibilidades só puderam se manifestar e se erigir dentro da materialidade da vida através do corpo e da disseminação do discurso. Seja através da punição dos suplícios ou da diluição do poder que configura a Idade Moderna, os discursos sempre estavam operantes e o corpo sempre foi seu alvo⁵¹.

48 Para os comentários de Le Trosne: Cf. LE TROSNE, G. *Mémoire sur les vagabonds*. 764, p.8, 50, 54, 61 s. Apud FOUCAULT, 2014, p.87.

49 Cf.: FOUCAULT, 2014, p.87-88.

50 Ibid. p.88.

51 Mais uma vez, me afasto um pouco de Foucault. Enquanto ele compreende, nesse momento, que a sistematização das ilegalidades, tabelas e complexificações dos crimes estão em um foco diferente ou afastado do corpo, penso que o que aconteceu foi uma alteração que tem implicações diretas nas possibilidades de vida dos corpos – não compreendendo apenas uma espécie de corpo como “apenas físico” (e, com isso, gostaria de não criar nenhum tipo

Na complexidade punitiva do Início e meio da Idade Moderna, a instauração do inimigo do corpo social se deu na disseminação dos juízos como aqueles que orientavam a condenação da vagabundagem. Ao mesmo tempo que isso definia quem eram os anormais e passíveis de pena, também ditava as ações aceitas dentro da sociedade civil. Isso só exaltava a necessidade de uma economia punitiva que colocasse os corpos ociosos a uma utilidade pautada nos discursos liberais que se disseminavam (e ainda se disseminam) na sociedade capitalista. Para além das classificações de ilegalidade, era necessário criar a narrativa da recompensa – tanto na denúncia de algo fora da lei quanto de atuação dentro da norma estabelecida. Para tanto, há uma série de sistematizações colocadas em prática na diluição do poder, uma economia minuciosamente pensada, repetida e ecoada pelos corpos. Para as punições, instaurou-se uma “semiotécnica” onde cada crime, cada mínima ilegalidade, anunciava já a punição de sua efetivação quando (e não *se*) descoberta⁵². A punição se ausenta fisicamente, mas se reproduz no “âmbito mental” de todo corpo social. O caráter social da punição começa a se delimitar mais efetivamente. Começa a se desenvolver uma relação mais complexa nos ingredientes que eram presentes num crime, para além do agente e o crime cometido.

Segundo Foucault, essa sistematização e racionalização da diluição do poder e punições foram essenciais para uma “nova anatomia política”, uma “nova política do corpo”. Não penso que em algum momento o corpo tenha sequer saído de cena ou do horizonte do poder, mas compreendo o que se quer dizer com tal afirmação: novas estratégias baseadas em um mecanismo antigo começariam a ser colocadas em prática em grau macrofísico e microfísico, em todas as áreas do corpo social, uma vez que o poder está diluído em todas essas áreas.

Nessa dinâmica do poder que se pode elencar mais precisamente na segunda parte do século XVIII, a sistematização das irregularidades e o conhecimento de infração e pena implicada, começa-se também a alterar o espaço aos corpos delinquentes e também a se pensar o tempo de punição que, embora não seja mais tão rápida quanto o castigo, é imensamente maior dependendo do tipo de infração. Aparece novamente a exclusão do corpo que transgredir o espaço social, agora sendo a punição quase um sinônimo de detenção. É forte a semiótica da transgressão instituída: os crimes são acompanhados do significado da futura multa ou do futuro confinamento. Mas não se trata da prisão perpétua – que também começa a cair em desuso, mas que era praticada na época clássica⁵³.

de hierarquia ou de dicotomia histórica corpo-mente, além de não compreendê-la como “efetiva”. Não há dicotomia. Há o corpo e suas possibilidades e lidar com o corpo é lidar com a mente.

52 FOUCAULT, 2014, p.98-101. Nessa parte da argumentação de Foucault, nasce também a noção do criminoso como “antirracional” ou como “homem da natureza”, talvez não preparado ou que deve ser preparado para a racional sociedade civil.

53 Ibid. p.114-115,119.

Se na Idade Clássica a prisão era o confinamento dos não adequados, na Idade Moderna, para além dessa função, a prisão era lugar de exercício de poder e transformação do corpo em “útil”, espaço de exercício: “Historicamente, faz a ligação entre a teoria, característica do século XVI, de uma transformação pedagógica e espiritual dos indivíduos por um exercício contínuo, e as técnicas penitenciárias imaginadas na segunda metade do século XVIII”⁵⁴. A orientação das cadeias da Europa ao longo do século XVIII, segundo a atividade dos detentos dentro dela, é de atividade e trabalho. Percebemos aqui novamente a utilidade dos corpos no sentido econômico, e Foucault apresenta essa pedagogia do trabalho universal dizendo que

Essa pedagogia tão útil reconstituirá no indivíduo preguiçoso o gosto pelo trabalho, recolocá-lo-á por força num sistema de interesses em que o trabalho será mais vantajoso que a preguiça, formará em torno dele uma pequena sociedade reduzida, simplificada e coercitiva onde aparecerá claramente a máxima: *quem quer viver tem que trabalhar*.⁵⁵

Esse “gosto pelo trabalho” pedagógico é uma tentativa mascarada do poder⁵⁶. Trata-se de uma maneira de utilização de força de trabalho forçado e com amparo legal. Além disso, as penas não eram mais curtas ou breves – eram longas, necessárias para a criação do trabalho e criação de um ritmo de trabalho. Também o tempo de trabalho era pensado, de maneira que as pausas não acontecessem todas ao mesmo tempo e nem em grande escala. Além disso, “a duração da pena só tem sentido em relação a uma possível correção, e a uma utilização econômica dos criminosos corrigidos”.⁵⁷

Para além do tempo, o espaço dos presos nas prisões também era alvo do poder, principalmente no modelo inglês. O isolamento começava a fazer parte da matemática punitiva de “correção”, e se apresentava muito a noção de que era necessário isolar os presos para que eles pudessem escapar das más influências. Inspirando-se nos monastérios católicos e na valoração do “trabalho solitário”, o modelo inglês surge com as celas como elemento necessário do isolamento e da mecânica das punições, colocando o espaço e o compartilhamento dele como elemento da complexa equação histórica do punir.⁵⁸

54 FOUCAULT, 2014, p.120.

55 Ibid, destaques meus.

56 Isso não é, no entanto, algo exclusivo da Idade Moderna, como Foucault apresenta. Federici, por sua vez, mostra como as relações capitalistas excluía até a magia e o discurso que silenciava as superstições e os desejos de enriquecer sem trabalhar, na Idade Média: em partes da Europa, havia a crença de tesouros que eram escondidos de maneira mágica, e “esta crença era certamente um obstáculo à instauração de uma disciplina do trabalho rigorosa e cuja aceitação fora inerente”. (FEDERICI, 2017, p.260). Era necessário tirar a crença de “enriquecimento” sem trabalho, era necessário tirar o perigo da magia do caminho do trabalho, assim como as profecias que se orientavam pela magia e pelas estrelas, “deste modo, mediante a racionalização do espaço e do tempo que caracterizou a especulação filosófica dos séculos XVI e XVII, a profecia foi substituída pelo cálculo de probabilidades” (ibid.). Estes esforços, que trabalham pelo imaginário, já eram relações capitalistas: era necessário tirar do imaginário qualquer tênue possibilidade de vida sem trabalho ou de profecias que inspirassem qualquer revolução: o futuro só pode ser previsto se for como o passado – sem grandes mudanças e sem revoluções – e através de cálculos racionalizados. O trabalho e sua exploração começam a aparecer como necessidades incontornáveis.

57 Ibid. p. 121.

58 Ibid.

O próximo ingrediente importante dessa complexa matemática é a vigilância constante: notas sobre o comportamento dos presos, sua produtividade e sua mudança dentro da prisão. A vida na prisão “é repartida de acordo com horário absolutamente estrito, sob uma vigilância ininterrupta: cada instante do dia é destinado a alguma coisa, prescreve-se um tipo de atividade e implica obrigações e proibições”. O excerto que Foucault traz de *Visite à la prison de Philadelphie*, de Turnbull, talvez seja interessante para ilustrar a dinâmica das prisões e das ações do poder nas mesmas. Foucault descreve que “todos os prisioneiros levantam cedo de madrugada, de maneira que depois de terem feito as camas, terem-se levado e atendido a outras necessidades, começam o trabalho geralmente ao nascer do sol” e então trabalham até o fim do dia, quando “toca um sino que os avisa para deixar o trabalho”⁵⁹. Faziam tudo isso em relativo ou em total silêncio. Destaca-se aqui a disciplina nos horários, no trabalho e nos costumes dos presos.

E assim como no sistema inglês, da vigia e da repetição, se atribui também o caráter de “bom” ou “mau” comportamento do preso. “Os inspetores da prisão, depois de consultar o processo, obtêm das autoridades – e isso sem dificuldades até pelos anos 1820 – o perdão para os detentos que se comportarem bem”.⁶⁰

As prisões começam a ter um papel importante na sociedade civil: o de transformação do corpo, de reprodução de um saber apropriado por estes corpos. Seguindo a argumentação de Foucault: a administração do espaço, tempo e a vigilância constante são elementos da economia dos corpos, da inserção do paradigma do corpo útil. A prisão carrega dentro de si uma série de processos “que impõem uma transformação do indivíduo inteiro – de seu corpo e de seus hábitos de trabalho cotidiano a que é obrigado”, e estes processos devem ser feitos “com tanta frequência quanto possível”, uma vez que a repetição fixa os saberes, modifica hábitos e possibilita “um trabalho sobre a alma do detento”. A prisão se torna uma “máquina para modificar os espíritos”. O controle exercido dentro dela sobre os corpos é acompanhado “da formação de um saber dos indivíduos”. Esses saberes, “continuamente atualizados, permitem reparti-los [os diferentes corpos] menos em função de seus crimes que das disposições que demonstram. A prisão se torna uma espécie de observatório permanente que permite distribuir variedades do vício ou da fraqueza”. Mais do que isso, “A prisão funciona como um aparelho de saber”.⁶¹

Mas não é apenas o sujeito útil o objetivo da prisão – ou mesmo do poder e dos discursos espalhados pelas diversas vias da sociedade civil. Tampouco é apenas esse sujeito o manifesto da normalidade da utilidade imposta nas leis ou da complexa modificação dos costumes através dos

59 TURNBULL, J. *Visite à la prison de Philadelphie*. 1797, p. 15-16. [Trad. Francesa] Apud. FOUCAULT, 2014, p.123.

60 FOUCAULT, 2014, p.123.

61 Ibid. p. 123-124.

interesses de poder. O que “se procura reconstruir nessa técnica de correção não é tanto o sujeito de direito, que se encontra preso nos interesses fundamentais do pacto social: é o sujeito obediente”.⁶²

É tão presente essa questão da obediência que a dinâmica de repetição, administração do espaço e do tempo e da vigilância começa a se repetir em diferentes espaços institucionalizados, como já foi antecipado. A prisão, por sua vez, se torna “a institucionalização do poder de punir”⁶³ na segunda parte da Idade Moderna. Porém, essas dinâmicas e aparatos do poder se disseminam no âmbito fora da prisão. O poder opera através do mecanismo disciplinar, tanto que própria disciplina começa a ser aplicada, mais sistematicamente, fora do âmbito prisional. Todavia, isso não implica numa “gênese disciplinar” advinda de uma expansão do âmbito prisional e suas operações para um macrocosmo do poder, juízo muitas vezes comum quando se lê Foucault. A disciplina já estava em operação em diferentes âmbitos do corpo social e – aqui coloco o conceito tratado nessa seção – da materialidade da vida desde muito tempo antes da Idade Moderna, mas seu caráter de atuação se mostra justamente na aplicação em diferentes instituições. É a disciplina, guiada pelos discursos e movimentos do poder, a grande padronizadora dos corpos, determinante para assimilação do que se pode e o que não pode dentro do âmbito social e, portanto, da materialidade da vida⁶⁴.

Em parágrafos anteriores, utilizei do termo “modificações do corpo” para tratar da mudança feita pelos movimentos de poder e a assimilação do discurso e introdução e alteração de costumes. A sistematização e complexificação penal, para além de evidenciar o diluir do poder, também mostra a reorientação para um novo tipo de dinâmica de modificação do corpo, agora voltada para controle da disposição do corpo nos espaços, a orientação no tempo, a semiotécnica de valores a serem performados. A disciplina é a ferramenta do poder mais focada na modificação do corpo e não é ela exclusiva de alguma instituição. No entanto, segundo Foucault, a utilização exacerbada desse mecanismo parece surgir de maneira mais sistematizada na Idade Moderna. O primeiro exemplo apresentado por Foucault para ilustrar tal aspecto é a figura do soldado no início do século XVII em comparação com o soldado da segunda metade do século XVIII⁶⁵.

62 FOUCAULT, 2014, p. 128

63 Ibid. p.128 - 129.

64 O projeto disciplinar já está nas instituições faz muito tempo durante o decorrer da história. Foucault fala da escola e dos quartéis, mas a própria universidade, historicamente, já faz a cisão dos corpos que deveriam e os que não deveriam frequentá-la e, com a associação com a ciência e conhecimento, aquelas e aqueles que não podem alcançá-los. Federici já aponta como, na Baixa Idade Média, junto do surgimento do corpo mecânico também surge a noção do “sujeito do conhecimento” dentro das universidades, junto com toda articulação dos conhecimentos científicos, médicos, legais, etc. Quem participava nos espaços da universidade não eram as mulheres, seus corpos não eram permitidos nos espaços do conhecer – e quando tentavam conhecer ou articular saberes coletivos, a punição se encontrava nas fogueiras da Inquisição.

65 Gostaria de chamar atenção para algo que considero importante aqui. Não é curioso que o sujeito da disciplina em Foucault seja o homem? Eu já trouxe, em outras notas, algumas inquietações sobre a parcialidade de Foucault através da ótica de Federici, e uma delas é a questão da disciplina e do sujeito que o próprio Foucault utiliza como exemplo. As mulheres iam presas? As mulheres iam para guerra? Iam para escola? Parece-me que, historicamente, sim, mas também que foram impedidas, de diversas maneiras, de participarem de alguns desses espaços. A

No século XVII, a noção sobre soldado era bastante “essencialista”, se nascia” soldado, embora se aprendesse a ser com mais esmero com o tempo e com a prática ⁶⁶. A disciplina ainda era atuante: tratava de aplicar os signos do discurso, a honra e até mesmo o padrão de masculinidade por trás da figura que se pretendia fazer acontecer. Mas os detalhes ficavam em segundo plano, pois o soldado era quase que carregado pelo corpo de maneira inata, segundo sua estilização do seu corpo. Essa visão de soldado muda, no entanto, na segunda metade do século XVIII, onde agora o corpo começava a ser encarado como matéria bruta a ser lapidada, podendo também dar ao corpo a “fisionomia do soldado”.⁶⁷

Essas percepções do corpo como maleável e como objeto do poder não são exatamente exclusivas da Idade Moderna, como vimos. No entanto, as percepções começam a se transformar e ficar ainda mais complexas: o corpo também cai no aspecto racionalizante e ele mesmo, em sua forma física, começa a ser compreendido como uma espécie de máquina – situação impulsionada e concomitante com os primeiros livros de anatomia do século XVII e suas visões sobre o corpo e a reprodução, adaptação e “ciência”⁶⁸. Mas tal percepção já era construída desde os séculos XV e XVI, quando os teatros anatômicos eram muito populares nas universidades, a visão do corpo como máquina foi produzida sobre os mesmos livros e percepções da anatomia do corpo e, também, pelos livros e ordens de cunho político, encontrada no regulamento das diferentes instituições. Cabe incluir aqui também as teorias que pensavam o “corpo político”, que imaginavam a cidade como um corpo, hierarquizando e subdividindo funções. Os nomes citados por Foucault: Descartes (nas questões de anatomia) e La Mettrie, no que toca ao “homem-máquina” político. Era iniciada a sistematização dentro do ponto de cruzamento entre o “corpo útil” e o “corpo inteligível”, “o homem-máquina” de La Mettrie é ao mesmo tempo uma redução materialista da alma e uma teoria geral do adestramento, no centro dos quais reina a noção de ‘docilidade’ que une ao corpo analisável o corpo manipulável”.⁶⁹

O século XVIII herda essas percepções e sistematizações prévias sobre o corpo, mas adiciona a ele outras camadas, pois a orientação não é exatamente produzir um corpo “saudável” ou só “adestrado”. Há uma dinâmica dupla em operação nos detalhes do corpo, com objetivo econômico e político – se é que as duas coisas são cem por cento separáveis. Torna-se cada vez

mecânica disciplinar foi imposta sobre seus corpos de diferentes maneiras, treinando-as para o âmbito privado (serem reprodutoras e dóceis do lar) e sufocando suas vidas públicas através de um longo projeto que teve início muito antes do que poderia se chamar de Idade Moderna. Não são só os soldados e os presos, outros corpos estão presos por causa de diferentes atributos. Falarei sobre isso adiante.

66 FOUCAULT, 2014, p.133.

67 Ibid. p.133.

68 Coloco “ciência” entre aspas porque se trata da ciência comumente chamada de “ciência da modernidade”, que tem como um de seus pais Francis Bacon.

69 Ibid. p.134.

mais necessário exercer sobre o corpo “uma coerção sem folga, de mantê-lo ao mesmo nível da mecânica”, isto é, era necessário avaliar “movimentos, gestos, atitude, rapidez”, o poder orientado ao corpo ia ao infinito dos detalhes, visando guiar cada uma das partes desse corpo-máquina, visando impor, segundo Foucault, “uma relação de docilidade-utilidade, que são o que podemos chamar de ‘disciplinas’”.⁷⁰

As relações capitalistas começam a se complexificar ainda mais no século XVIII, os discursos então se orientam para a produção de um corpo útil e os movimentos de poder nas diferentes instituições também se organizam de tal forma, segundo a disciplina, para produção desse corpo. Porém, não é apenas a utilidade econômica do corpo, que memoriza ações e as faz expressamente e com certa consistência, que é visada. Vamos nos lembrar do seguinte: toda opressão é cabível de resistência, como aconteciam nos suplícios e nas execuções, por exemplo. Era necessário então produzir outra característica no corpo, adicionar uma peça central para seu funcionamento, a saber, a docilidade. Na diluição do poder no corpo social, a instauração da docilidade e utilidade ficou muito mais possível de ser construída nos corpos. Segundo Foucault, no século XVIII “nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição”⁷¹. A anatomia da disciplina orientada pelos discursos dominantes não visa uma melhora do corpo disciplinado da mesma maneira que um monastério ou um hospital, por exemplo. Ela visa uma “formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil”⁷². Tal relação deve tornar o corpo obediente e útil, sendo a primeira condição para a última e a última condição para a primeira. Foucault coloca que se forma uma “política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos”, como vimos anteriormente. O corpo, para o poder disciplinar, era uma máquina e trabalhado nos seus mínimos detalhes, surgia “uma ‘anatomia política’ que também é igualmente uma ‘mecânica do poder’”, sendo essa mecânica expressa nos diversos processos de divisão de espaço, controle do tempo, trabalho, silêncios impostos presentes em diversas instituições, mas aqui analisando principalmente as prisões. O objetivo dessa anatomia? A produção de corpos dóceis – corpos para o trabalho e para obediência.⁷³

Nivelar, punir, exercitar atos, apropriar a uma estrutura de produção e transformar preceitos em normas: aqui a orientação e disposição básica do que Foucault chama de “poder disciplinar”. A anatomia da disciplina é o mecanismo de poder mais expressivo nas diferentes instituições e foca

70 FOUCAULT, 2014, p.133-134.

71 Ibid. p.135.

72 Ibid.

73 Cf.FOUCAULT, 2014, p..135-136.

no corpo individual – pelo menos na maneira apresentada por Foucault. Parece-me, no entanto, que a efetividade da anatomia disciplinar, mesmo focada no corpo individual, se dá na aceitação coletiva e reprodução dos discursos elencados pelos movimentos de poder. Claro, a “microfísica do poder”⁷⁴ está estabelecida nesse andar histórico, é perceptível a tentativa constante dos movimentos de poder em alienar os corpos dos seus semelhantes – seja na separação do espaço feita nas diferentes instituições ou nas penas calculadas e aplicadas ao “indivíduo”, ou, enfim, em tantas outras atividades. Não rejeito este foco do poder no corpo individual e em sua microfísica, mas gostaria de salientar como a generalização de tal microfísica também sanciona a atuação e a disseminação discursiva dos elementos necessários para a tentacularidade do poder. Além disso, a diluição do poder disciplinar nas diferentes instituições (escolas, quartéis, indústrias, hospitais e até mesmo na família, sendo essa última algo que Foucault não foca, embora Federici já denuncie o esquadramento das mulheres para o âmbito privado também através da mecânica disciplinar) revela que parte do foco, orientado para o corpo individualizado, se dá em larga escala⁷⁵. Há uma espécie de base comum criada, de acertos e de desordens nos costumes através dessa frequência dos corpos nas instituições organizadas pelo poder disciplinar. Sobre essa última afirmação, é razoável dizer que o próprio Foucault, ao descrever a punição como parte da mecânica da disciplina e na semiótica da punição na assimilação dos corpos nos diz que “a penalidade perpétua que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares compara, diferencia, hierarquiza, homogeniza, exclui. Em uma palavra, ela *normaliza*”⁷⁶.

O vigiar – ou perceber “constantemente” – é outro fator importante da disciplina e talvez uma das partes mais icônicas da teoria de Foucault, principalmente quando ele descreve a dinâmica panóptica da prisão de Bentham e como tal dinâmica se dá, em maior ou menor escala, nas diferentes instituições. O vigiar constante é importante para a sanção normalizadora e sua instituição. Não entrarei aqui em detalhes sobre o panoptismo, mas ressaltarei, mesmo que brevemente, o caráter *quase* autômato por ele possibilitado e sua reprodução contemporânea em diversos meios. Como Foucault bem colocou, “o Panóptico pode ser utilizado como máquina de fazer experiências, modificar o comportamento, treinar ou retreinar indivíduos. Experimentar remédios e verificar seus efeitos”, além de derivar, da observação, “diversas punições sobre os prisioneiros, segundo seus crimes e temperamento e procurar as mais eficazes”.⁷⁷

74 FOUCAULT, 2014, p.136.

75 Foucault trata, até certo ponto, dessa coletivização da norma através do panóptico e da mecânica disciplinar que idealiza certos padrões de comportamento do indivíduo, colocando exemplos e punindo transgressões. O meu ponto aqui tem a ver com um tipo de normalidade perceptiva e de ação, que será melhor explorada com Butler na terceira subseção deste capítulo.

76 Ibid. p.180, destaques do texto original.

77 Ibid, p.197

Em suas múltiplas aplicações, o panóptico serve como coleta de dados e aperfeiçoamento do poder. A constante vigilância das figuras dotadas de poder institucionalizado, por exemplo, e sua capacidade dada de punir, de rearranjar estratégias e disposição dos corpos nos lugares também serve para, na aplicação, ensinar os corpos a punir, o que é padrão e o que está fora do padrão. Como alguém, com certo estilo de corpo, deve se portar, seu lugar na hierarquia demonstrado a cada momento e corrigido segundo a vigilância. No fim, todos são vigias de todos. Considerando a perspectiva que tento desenvolver aqui, a percepção dos corpos e o modo *como* são percebidos, seus atos, suas falas, seus estilos, entre tantas outras pluralidades, importam para a aplicação do poder. O panóptico,

Em cada uma de suas aplicações, permite aperfeiçoar o exercício do poder. E isto de várias maneiras: porque pode reduzir o número dos que o exercem, ao mesmo tempo em que multiplica o número daqueles sobre os quais é exercido. Porque permite intervir a cada momento e a pressão constante age antes mesmo que as faltas, os erros, os crimes sejam cometidos. Porque, nessas condições, sua força é nunca intervir, é se exercer espontaneamente e sem ruído, é constituir um mecanismo de efeitos em cadeia.⁷⁸

A junção de espaço e tempo nas operações do poder com a constante correção é dada com o panoptismo. Nem sempre, no entanto, todos estes elementos estão presentes na aplicação panóptica. As diferentes redes sociais nos dias de hoje também mostram a maneira de exposição do corpo, por exemplo. O engajamento e os algoritmos com diferentes mídias também são construídos segundo alguma normalidade e consumo individual. Exposição voluntária? Talvez, mas não sem a necessidade construída de assimilação do outro e comparação, reforço e reprodução de normas historicamente construídas, constantemente modificadas e, por serem normas e “*normalizadas*”, veladas. No fim, o panóptico já deu certo, já é ensinado e faz parte das nossas relações e tem influência nos nossos corpos. No entanto, ressalto o seguinte: a presença de corpos fora de uma norma, em diversos espaços também é um colocar de poder – seja poder de afirmar um discurso ou outro(s) ou de resistir a um ou outro(s).

Por ora, resta dizer o seguinte: a maneira apresentada por Foucault dessa “homogenização” de certos preceitos colocados pela prática disciplinar se dá através, da maneira descrita por ele, articulação do corpo singular com outros⁷⁹. O corpo é visto como uma peça de um macrocosmo, mas é trabalhado em sua singularidade. Sobre o poder disciplinar e seus componentes, não tratarei deles além do exposto aqui: ele se dá nas diferentes instituições, o tempo todo, na vigia constante, no policiamento institucional e mútuo (uma vez que os costumes também se modificam) e sempre com o objetivo de criação de docilidade (quanto mais dócil, mais útil – e vice-versa). A construção deste mecanismo se deu historicamente, como vimos, e na sua diluição é possível ver a dinâmica

78 FOUCAULT, 2014, p.199.

79 Ibid. p.161.

do castigo, da vigilância e da construção e introdução de valores do discurso.⁸⁰

Qual a importância de se compreender as modificações do corpo, o interesse de poder sobre ele e a noção geral da anatomia política disciplinar para a explicação da materialidade da vida? Retomo aqui a conceituação preliminar do conceito: chamo de materialidade da vida o colocar histórico, não essencial, das possibilidades de vida construídas pelos discursos advindos de diversas fontes e sua reprodução *na vida*. Tais possibilidades advêm das hegemonias construídas, dentro das ordens e desordens comportadas no tempo histórico e no cotidiano. Estes discursos também estão atuantes na dinâmica disciplinar e nos movimentos de poder. Mas todos esses ingredientes da materialidade não se dão no nada: os discursos, o poder, a disciplina e a própria política transpassam o corpo, sendo qualquer disposição de possibilidade dada na materialidade advinda *do corpo*. Portanto, o objetivo destes elementos é modificar o corpo, pois tudo na vida o orbita. O corpo, por sua vez, é guiado, como um viajante se localizando pelas estrelas, por elementos em seu horizonte de possibilidades dadas. O centro da materialidade da vida, modificado pelas condições por ela estabelecidas, e também principal elemento de sua funcionalidade, é o corpo.

Alguém poderia argumentar, no entanto, que todas as condições colocadas, se pensarmos numa espécie de materialidade, na verdade dependem do Estado e das disposições colocadas pelo sistema econômico (na sociedade ocidental, o sistema capitalista, por exemplo), uma vez que são elementos essenciais para a vida conjunta. Penso que sim, em parte. Mas o próprio capitalismo se desenvolveu dentro dessa disposição histórica do poder e dos discursos, sendo o disciplinamento do corpo um elemento essencial para sua articulação no passado e efetivação constante no presente. Coisa parecida com o Estado em sua aliança com o capital: toda sua autoridade foi historicamente construída, a hegemonia de uma elite econômica da mesma forma, os discursos que os privilegiam hoje apenas são de tal forma por causa de uma acumulação do passado. A “naturalização” do Estado e do capitalismo (sua junção e sua “separação”) são percepções historicamente construídas: a normalização e o fatalismo instaurados sobre ambos é construção histórica, através de movimentos do poder orientados por um discurso que privilegia uma elite econômica antiga. Talvez um dos maiores sucessos do capitalismo e do Estado atual seja justamente sua apresentação como necessidade e, mais do que isso, como determinações não passíveis de modificação. Por isso a modificação dos costumes também é objeto dos discursos do poder e da mecânica disciplinar. O que é “normalizado” (imposto como norma) adquire “normalidade” (aquilo que é corriqueiro e, por vezes, inquestionável e inquestionado), e isso não é simples jogo de palavras. As percepções, juízos e cotidiano se alteram para a normalidade daquilo

80 Para uma descrição dos componentes da mecânica disciplinar: FOUCAULT, 2014, p.161-166, 168-189.

que é norma.⁸¹

O capitalismo dá condições de possibilidade, mas, antes de tudo, é possibilidade historicamente construída – e a disciplina teve grande impacto nisso. Sua construção dependeu da modificação do corpo e suas percepções sobre os costumes e sobre a estilização física dos corpos, por exemplo. Pois as possibilidades construídas pelo capitalismo, circunscritas na materialidade da vida, dependeram de uma série de fatores – como a construção da binaridade de gênero e a opressão de um em detrimento do outro. Ou seja: as possibilidades dentro da materialidade da vida, em sua construção histórica, dependem também do signo do gênero e a percepção dos corpos sobre e sob tal signo. O foco da próxima subseção está justamente sobre estes aspectos: as alterações históricas do corpo segundo os discursos e o mecanismo disciplinar e o modo como estes aspectos atingem a percepção e as condições de ação, possibilidades instituídas pelos discursos e não desenvolvidas por Foucault.

1.2. O corpo como construção histórica segundo uma perspectiva de gênero.

Junto do conceito de materialidade da vida, trago o corpo como seu centro. A perspectiva metodológica que pretendo apresentar até o fim dessa seção traz consigo a dinâmica entre o corpo e a materialidade da vida e, transitando pela construção de ambos e transpassando ambos, a própria materialidade da vida. Mas existem dois elementos necessários para exemplificar a construção do corpo, de sua percepção e de suas possibilidades – e ambos estão conectados. Penso aqui na construção do capitalismo e da binaridade de gênero. Claro, a perspectiva aqui proposta poderia partir de outros pontos, mas o recorte que eu proponho parte de uma perspectiva feminista sobre os temas.⁸²

As possibilidades do corpo dentro da materialidade da vida e os desdobramentos do capitalismo estão intimamente interligados. Além disso, a percepção sobre os corpos e a construção dessa percepção, segundo os diferentes discursos, também são ingredientes importantes para todo o tipo de possibilidade atribuída aos corpos. O signo do gênero e sua percepção, a binaridade e os significados colocados dentro dela e as performances ensinadas segundo a estilização dos corpos são importantes para a reprodução das possibilidades segundo um tipo de discurso.

Visando o que foi acima elencado, nessa subseção tenho um objetivo: apresentar mais aspectos que podem contribuir para a noção do corpo como construção histórica e, portanto, como um conjunto de possibilidades. Tais possibilidades, por sua vez, estão associadas a tantas outras

81 Uma outra disposição do poder também se faz presente aqui e será apresentada num outro momento: o biopoder.

82 Outros signos circunscritos no corpo poderiam ser utilizados para a construção da visão e possibilidades dadas segundo o estilismo do corpo, como preceitos étnicos, por exemplo.

construções econômicas e de signos atribuídos ao corpo. Para tanto, utilizo de uma perspectiva sobre o gênero e o corpo como construções históricas – ainda utilizando do arcabouço foucaultiano anterior, mas expandindo com a pesquisa de Silvia Federici em *Calibã e a Bruxa*. Penso que Federici consegue ampliar a perspectiva foucaultiana no que toca à construção de símbolos (como o de gênero) e ao modo como a disciplina foi montada historicamente e aplicada de diversas maneiras e em grande dispersão antes mesmo do que Foucault chama de Idade Moderna. Quanto à próxima subseção, ela se debruça sobre performance e percepção. Novamente, lembro que a base teórica aqui colocada para relacionar a materialidade da vida e os corpos nessa disposição será muito importante para o que, mais tarde, pretendo trazer sobre literatura. Não pretendo, no entanto, esgotar a análise sobre os temas abordados por Federici e por Butler aqui, mas penso que ambas apresentam uma perspectiva sobre o corpo e sua importância para os movimentos de poder e os discursos que contribuem para minha reflexão presente e subsequente.

Utilizando de alguns aspectos da teoria marxiana, Federici nos traz algo importante e um dos principais motivos do interesse do poder pelo corpo. Na verdade, o que ela apresenta é como os movimentos disciplinares estavam em ação muito antes da Idade Moderna e reforça, de certa maneira, a noção do despertar do interesse do poder pelo corpo na “idade clássica”. Se a Idade Moderna de Foucault apresenta o corpo útil como corpo dócil (e produtivo), desde o medievo o corpo é para o poder, antes de tudo, força de trabalho. De certa forma, nunca deixa de ser. Outro fator importante levantado por Federici, principalmente levando em conta tempos em que a consolidação do capital e a construção de sua atuação como “fato inevitável” e incontornável não eram bem firmes, é o da revolta do povo: a possibilidade de rebelar-se quando oprimido, principalmente em um tempo histórico mais comunitário, era constante. As possibilidades de reivindicações das lutas feudais eram complexas e cheias de conflito. Diferente do que muitos pensam, o medievo não foi um puro período de subjugação do povo e triunfo da nobreza, “como um mundo estático no qual cada estamento aceitava o lugar que lhe era designado na ordem social”⁸³. Foi sangrento, sim, porém cheio de nuances e cheio conquistas para o povo (em maior ou menor grau) e, sobretudo, foi um período de construção de estratégias e discursos de poder feitos pela Igreja, pelo Estado e pela burguesia para segregar a classe do povo e reforçar as diferenças dos gêneros e os significados carregados por eles, sendo tudo isso, sem exceção, contribuinte para dinâmicas de poder atuais e o desenvolvimento do capitalismo baseado na acumulação primitiva. As lutas do comum e do corpo tinham várias faces: desde as lutas comuns pela terra (que tiveram, diversas vezes, as mulheres como frente) até as heresias. Por “heresias”, não se deve entender aquilo que era catalogado como herege pela Igreja (e pela Inquisição). Advindas das camadas mais

83 FEDERICI, 2017, p.54.

populares e brutalizadas pelo poder, a heresia popular é o movimento que mais se organizou de diferentes maneiras para pensar e praticar alternativas populares ao feudalismo.

As respostas do poder também variavam: cercamentos, estabelecimento da imagem da “bruxa” e, por fim, a contrarrevolução feudal, a saber, o capitalismo. Na introdução do primeiro capítulo de *Calibã e a Bruxa*, Federici diz:

O capitalismo foi uma resposta dos senhores feudais, dos mercadores patrícios, dos bispos e dos papas a um conflito social centenário que chegou a fazer tremer seu poder e que realmente produziu “uma grande sacudida mundial”. O capitalismo foi a contrarrevolução que destruiu as possibilidades que haviam emergido da luta antifeudal – possibilidades que, se tivessem sido realizadas, teriam evitado a imensa destruição de vidas e de espaço natural que marcou o avanço das relações capitalistas no mundo.⁸⁴

Claro que as lutas antifeudais não apontam exatamente para uma raiz das relações de poder e de classe, tampouco para o início dos conflitos sociais econômicos. Há sempre um sistema econômico anterior, com outros problemas e outras lutas e desdobramentos.

As possibilidades abertas aos camponeses do século IV e a alteração destas no decorrer da Idade Média podem nos indicar algumas coisas. Primeiro, com a fragilização da economia, as elites da época (nobreza, Igreja e, em certo momento, a burguesia) recorriam a e criavam diferentes estratégias para desarticulação dos trabalhadores do campo, tanto para garantir, de alguma forma, sua servidão ou para encerrar revoltas. Segundo, vemos aí parte do poder disciplinar e seu desenvolvimento: a vigilância, a instauração de pudores e condenações principalmente através da figura da Igreja; não é à toa que a reprodução da administração do espaço e as regras nas instituições modernas se inspiram muito nos mosteiros e na capacidade do discurso da Igreja na criação do sentimento de culpa e recompensa.

Um dos primeiros movimentos a ser atacado pelo poder feudal da época era a base coletiva do campesinato, talvez uma das características mais marcantes da luta de classes naquela época. Tal base coletiva se expressava em diversos aspectos: na “jurisdição”, nos costumes, na autonomia advinda do uso da terra e das terras comuns e nas relações coletivas. A posse do senhor sobre os servos e sobre as terras – relação fortemente influenciada pelo período de escravidão do Império Romano e na “não finalização” do mesmo – não tinha força o suficiente para desarticular a coletividade dos camponeses, principalmente no início das relações de servidão do século V até o VII, consolidada ainda mais fortemente nos séculos IX ao XI⁸⁵.

A relação de servidão também foi uma melhora na vida dos trabalhadores pós-escravidão romana. Conforme Federici:

Enquanto relação de trabalho e estatuto jurídico, a servidão era uma carga pesada. Os

84 FEDERICI, 2017, p.44.

85 Ibid. p. 47-48.

servos estavam atados aos senhores de terra; suas pessoas e posses eram propriedades de seus senhores e suas vidas estavam reguladas em todos os aspectos pela lei do feudo. Entretanto, a servidão redefiniu a relação de classe em termos mais favoráveis para os trabalhadores. A servidão marcou o fim do trabalho com grilhões e da vida no ergástulo e uma diminuição dos castigos atrozes [...] de que a escravidão havia dependido. Nos feudos, os servos estavam submetidos à lei do senhor, porém suas transgressões eram julgadas a partir de acordos consuetudinários (“de usos e costumes”) e, com o tempo, até mesmo por um sistema de júri constituído por seus pares⁸⁶.

Para que os trabalhadores trabalhassem efetivamente para seus senhores, em uma economia desarticulada e frágil, onde não muito tempo antes de seu início, “os senhores de terra se viram obrigados a conceder aos escravos o direito a possuir uma parcela de terra e uma família própria, com a finalidade de conter, assim, rebeliões e evitar sua fuga para o ‘mato’”, na tentativa de impossibilitar os locais onde “comunidades autogovernadas começavam a organizar-se”⁸⁷, era necessário, para a conservação do poder senhorial, “conceder” ao campesinato algum tipo de regalia que motivasse-os a produzir. Não só era uma produção e uma possibilidade para os camponeses que recebiam a terra, mas para seus filhos e gerações seguintes.

Isso permite uma série de fatores antes negados aos escravos. O acesso à terra e seu uso

aumentou a autonomia dos servos e melhorou suas condições de vida, já que agora podiam dedicar mais tempo à sua reprodução e negociar o alcance de suas obrigações, em vez de serem tratados como bens móveis, sujeitos a uma autoridade ilimitada. O que é mais importante, por terem uso e a posse efetiva de uma parcela de terra, os servos sempre dispunham de recursos; inclusive no ponto máximo de seus enfrentamentos com os senhores, não era fácil forçá-los a obedecer pela ameaça de passar fome. É verdade que o senhor podia expulsar da terra os servos rebeldes, mas isso raramente ocorria, dadas as dificuldades de recrutar trabalhadores em uma economia bastante fechada devido à natureza coletiva das lutas camponesas. É por isso que, no feudo, como apontou Marx, a exploração do trabalho sempre dependia do uso direto da força.⁸⁸

O acesso à terra traz um poder ao campesinato, e poder é capacidade, é possibilidade de agir e de resistir. Não só era a terra condição de subsistência, mas parte dos trabalhadores, de sua vivência comum, era possibilidade de suas experiências conjuntas e de sua percepção entre eles mesmos, em relação à terra e também em relação aos senhores. A terra e a coletividade eram pilares da resistência do campesinato e de suas demandas, eram condicionantes de possibilidades. E eram nelas que as vidas dos camponeses orbitavam e disseminavam uma espécie de discurso do comum, cuja reprodução afirmava as relações comunitárias e eram, por si só, afrontosas ao poder hierárquico do senhor. Hierarquias não comportam coletivos em sua estrutura básica: as bases de uma pirâmide não podem ficar em seu topo.

A coletividade também era princípio para autonomia do campesinato em relação ao senhor, mesmo que ainda de modo rudimentar. Federici diz:

A experiência de autonomia adquirida pelos camponeses a partir do acesso à terra teve

86 FEDERICI, 2017, p.48.

87 Ibid. p.44.

88 Ibid. p.49.

também um potencial político e ideológico. Com o tempo, os servos começaram a sentir como própria a terra que ocupavam e a considerar intoleráveis as restrições de liberdade que a aristocracia lhes impunha [...] No entanto, a força dos “servos” provinha do fato de que o acesso à terra era para eles uma realidade.⁸⁹

Os espaços comunais também davam aos camponeses condição de subsistência e possibilidades econômicas. Para tanto, era necessário um trabalho coletivo nos espaços comuns. Essas relações “fomentavam a coesão e a cooperação comunitárias”⁹⁰. A utilização das terras comunais traz consigo o fortalecimento dos valores de comunidade e de relação em conjunto. Como sabemos, eventualmente o poder das elites da época medieval entende como o acesso do povo às terras comunais pode ser uma ameaça para sua hegemonia e se articula para tomar as terras: é difícil manter um tipo de hierarquia que se sustenta em cercear as condições de subsistência quando a base hierárquica tem oportunidades de procurar alternativas às imposições do poder.

O que isso nos mostra, segundo o que desenvolvo aqui? O modo como a economia também informa uma série de condições de possibilidades na materialidade da vida: da vida na terra e o seu compartilhamento, dos corpos que trabalham e se reproduzem (ou não), do que é comum e do que não é, do público e do privado –

No entanto, a comunidade servil não é e nem deve ser vista como uma espécie de ideal de vivência comunal, como a própria Federici aponta. Claro que as relações do campesinato no início da servidão revelam como o acesso ao comum (a terra compartilhada) pode fortalecer a camada popular e como ainda hoje há um interesse do poder em segregar e alienar o povo da terra.⁹¹ No entanto, por mais que uma espécie de horizontalidade fosse construída, a igualdade não era uma realidade, principalmente nas comunidades submetidas aos feudos. E mesmo nas comunidades livres, heréticas e comunistas (no sentido comunitário) havia diferenças pautadas em “sexos”⁹². A divisão dos gêneros e a percepção sobre os mesmos já era construída de tal forma que os homens

89 FEDERICI, 2017, p.50.

90 BIRREL, 1987, p.23 apud. FEDERICI, 2017, p.50.

91 A importância do acesso à terra para subsistência e fortalecimento de classe foi e é algo frequente. Grande parte da base econômica do capital se deu na expropriação de terra e continua se dando na alienação do povo em relação à importância da terra. Os cercamentos não são exclusivamente algo do medievo e início da modernidade, mas pressão frequente e presente no Brasil, por exemplo, no que toca à luta do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra pela reforma agrária.

92 Embora eu utilize bastante de “gênero”, essa é uma palavra e um termo recente, que não representa a visão dos camponeses europeus. Federici também não trabalha utilizando a categoria ‘gênero’, mas ‘sexo’. Bastante orientada por um materialismo, para Federici o conceito de “sexo” engloba não apenas as características fisiológicas, mas também as relações sociais, econômicas e políticas que são construídas em torno do corpo sexualmente diferenciado. Ela argumenta que a exploração das mulheres, especialmente no contexto do trabalho reprodutivo e das atividades ligadas à reprodução, é central para a manutenção do capitalismo e da ordem patriarcal. Ao se concentrar no “sexo”, Federici busca desnaturalizar e desmascarar as relações de poder subjacentes à exploração das mulheres, destacando a importância das questões relacionadas à sexualidade, à reprodução e ao trabalho não remunerado na compreensão das opressões de gênero. Ela busca evidenciar como as desigualdades de gênero são construídas e mantidas por meio de instituições, práticas e ideologias que moldam as vidas das mulheres de maneiras específicas.

eram os maiores beneficiados pela relação senhor-servo. E embora ainda tenhamos uma espécie de “herança arcádica” e pastoril do comum como mais efetivo do que o individual,

A comunidade servil medieval não alcançou esses objetivos e não deve ser idealizada como um exemplo de comunalismo. Na verdade, seu exemplo nos recorda que nem o “comunalismo” nem o “localismo” podem garantir relações igualitárias, a menos que a comunidade controle seus meios de subsistência e todos seus membros tenham igual acesso a eles. Não era o caso dos servos dos feudos. Apesar de terem prevalecido formas coletivas de trabalho e contratos “coletivos” com os senhores feudais e, apesar do caráter local da economia campesina, a aldeia medieval não era uma comunidade de iguais [...] existiam muitas diferenças sociais entre os camponeses livres e os camponeses com um estatuto servil, entre camponeses ricos e pobres, entre aqueles que tinham assegurada posse da terra e os trabalhadores sem-terra que trabalhavam por um salário na *demesne* do senhor, assim como também entre mulheres e homens.⁹³

No que toca às relações de gênero e ao poder alcançável por homens e mulheres, havia, sim, uma diferença. Mas as discrepâncias não eram ainda tão acentuadas em diversos fatores como seriam na sociedade capitalista. Parte disso se devia às relações coletivas e ao acesso à terra por parte das mulheres, cuja subsistência não estava inteiramente em dependência dos homens, e nem mesmo elas eram concebidas ou mantidas exatamente como “posses” dos homens⁹⁴. Claro, antes de tudo, eram posse do senhor:

A dependência das mulheres em relação aos homens na comunidade servil estava limitada pelo fato de que, sobre a autoridade de seus maridos e de seus pais, prevalecia a autoridade dos senhores, que se declaravam em posse das pessoas e da propriedade dos servos e tentavam controlar cada aspecto de suas vidas, desde o trabalho até o casamento e a conduta sexual.⁹⁵

É claro que esse tipo de relação de posse servia de justificativa para diversas ações grotescas dos senhores em relação aos servos. Mas a dependência das mulheres aos homens de suas relações não era tão profunda, tampouco suficiente para não conseguirem se manter. Isso tinha impacto direto nas relações de trabalho e “a divisão sexual do trabalho era menos pronunciada e exigente que nos estabelecimentos agrícolas capitalistas”⁹⁶. Na ausência de uma produção em massa fabril e em larga escala de produção (não existente na época), o corpo capaz de reprodução dos corpos – o das mulheres – não era exatamente gerenciado nessa direção reprodutiva, embora os senhores ainda tivessem esse tipo de controle sobre a vida sexual das pessoas do feudo como um todo. As divisões de trabalho e o próprio trabalho era mais horizontal, sem ainda muitas classificações do que “seria trabalho para o homem” como superior e o “trabalho para mulher” como inferior:

Na aldeia feudal não existia uma separação social entre a produção de bens e a reprodução da força de trabalho: todo o trabalho contribuía para o sustento familiar. As mulheres trabalhavam nos campos, além de criar os filhos, cozinhar, lavar, fiar e manter a horta; suas atividades domésticas não eram desvalorizadas e não supunham relações sociais diferentes

93 FEDERICI, 2017, p.50-51.

94 Novamente, tal acesso à terra é bem diferente e mais restrito nos feudos. Nas comunidades livres (heréticas) é que temos, de fato, um tipo de comunalismo.

95 Ibid. p.52.

96 Ibid.

das dos homens, tal como ocorreria em breve na economia monetária, quando o trabalho doméstico deixou de ser visto como um verdadeiro trabalho.⁹⁷

Para além disso, o trabalho das mulheres era feito em cooperação com outras mulheres, o que contribuía para uma rede de apoio bastante forte, que “permitia às mulheres enfrentar os homens, embora a Igreja pregasse pela submissão e a Lei Canônica santificasse o direito do marido a bater em sua esposa”⁹⁸.

Assim, a coletividade do campesinato não era apenas modo de vida, mas resistência ao poder das elites e uma articulação do poder segundo preceitos coletivos a partir de uma outra articulação dos discursos. Não estamos falando de dois poderes diferentes, mas de duas maneiras de desdobramento dos aspectos de um mesmo poder: um é impositivo, ecoado pelos cantos de uma divindade que justifica certas hierarquias, enquanto o outro é construído com o uso coletivo da terra e na instituição de uma comunidade que resiste às hierarquias colocadas, é, sobretudo, resistência aos discursos e atos de poder das instituições colocadas. Esses desdobramentos se colocaram em constante disputa para determinação de possibilidades. Luta de classes? Também. Acima de tudo, embate por possibilidades: as que foram dadas por um só foram modificadas pelo outro por causa de algum tipo de base comunitária construída pelos corpos e sua união. O deslocamento do corpo e suas possibilidades na materialidade na vida depende, principalmente, do quanto o corpo social – a coletividade dos corpos – está colocada. Talvez por isso as instituições historicamente construídas pelo poder focam tanto na construção do individualismo e na separação dos corpos, sendo a coletividade apenas um tema quando se trata de produção de bens, mas isto é assunto para outro momento.

O estado do campesinato medieval não deve, como qualquer situação que acontece, ser visto como cristalizado e imutável. Durante o longo período que se compreende por Idade Média, as lutas antifeudais foram constantes, seguidas de conquistas para os trabalhadores do campo e de perdas para o poder senhorial, ao mesmo tempo em que o poder das elites da época aprendeu a contornar e cooptar as vitórias do povo. Entre os séculos XII e XIV, as obrigações impostas pelo poder senhorial sobre o campesinato encontraram grande resistência. Parte disso porque a mecânica disciplinar ainda não estava bem estruturada, embora muitos castigos acontecessem para reforçar as ideias hierárquicas. O povo era insubordinado, fugia das convocações para as guerras e, quando participava, grande parte desertava. Em suas vivências cotidianas também resistiam às pressões dos senhores: se revoltavam contra os impostos sobre a terra na forma de trabalho – terra esta que, na percepção do povo, já era parte do corpo social, e não exatamente do senhor – e constantemente se refugiavam para as terras comuns. Para os senhores, o uso das terras comuns não cultivadas era

97 FEDERICI, 2017, p52-53.

98 Ibid. p.53.

impossibilidade de exploração da força de trabalho, principalmente porque sua utilização já estava nos costumes do povo, os usos dos “bosques, os lagos e as montanhas que os servos consideravam propriedade coletiva”⁹⁹. Tudo isso desarticulava as tentativas da nobreza de solidificar seu poder e era também condição para as primeiras conquistas que aumentavam a autonomia dos servos:

Em termos políticos, a primeira consequência das lutas servis foi a concessão de “privilégios” e “cartas de foral” que fixavam as cargas e asseguravam “um elemento de autonomia na administração da comunidade aldeã”, garantindo, em certos momentos, para muitas aldeias [...] verdadeiras formas de autogoverno local. Estes forais estipulavam as multas que as cortes feudais deviam impor e estabeleciam regras para os procedimentos judiciais, eliminando ou reduzindo a possibilidade de prisões arbitrárias e outros abusos.¹⁰⁰

Federici aponta que a “resolução mais importante do conflito entre senhores e servos foi a substituição dos serviços laborais por um pagamento em dinheiro (arredamentos em dinheiro, impostos em dinheiro), o que colocava a relação feudal sobre uma base mais contratual”¹⁰¹. Os camponeses podiam, então, pagar ao Senhor o “equivalente” ao seu trabalho, além de ter facilitada algum tipo de possibilidade de troca com outros camponeses. O povo conseguiu ainda mais autonomia, mas as sanções da nobreza passavam também a ter um aspecto mais preciso e mais sistematizado, começando a ter um caráter jurídico mais delimitado e com ares “menos arbitrários”. No entanto,

Com esse desenvolvimento de importância fundamental, a servidão praticamente acabou, mas, assim como acontece com muitas “vitórias” dos trabalhadores que apenas satisfazem parcialmente as demandas originais, a substituição também cooptou os objetivos da luta; funcionou como um meio de divisão social e contribuiu para desintegração da aldeia feudal.¹⁰²

A introdução do dinheiro nas relações feudais teve diversas implicações que podemos chamar de negativas para a comunidade da aldeia feudal. Primeiro, ela fez com que os camponeses mais abastados conseguissem ganhar dinheiro “suficiente para, por exemplo ‘comprar seu sangue’ e empregar outros trabalhadores”¹⁰³. E embora isso pareça ser algo positivo (no sentido de que agora o Senhor perdia parte de seu poder e os camponeses conseguiam um pouco mais), os camponeses mais pobres que mal tinham como se manter eram “obrigados a pagar suas obrigações em dinheiro” e assim “contraíram dívidas crônicas, pegando emprestado da conta de colheitas futuras, um processo que terminou fazendo com que muitos perdessem suas terras”¹⁰⁴. No final do século XIII, quando grande parte da Europa já utilizava do sistema monetário, “as divisões sociais nas áreas

99 FEDERICI, 2017, p.57.

100 Ibid. p.60.

101 Ibid.

102 Ibid.

103 Ibid.

104 Ibid. p.61.

rurais se aprofundaram e parte do campesinato sofreu um processo de proletarização”¹⁰⁵. Sobre a monetização, Federici afirma que:

A monetização da vida econômica não beneficiou, portanto, a todos, contrariamente do que é afirmado pelos partidários da economia de mercado, que lhe dão as boas-vindas como se tivesse sido a criação de um novo “bem comum” que substituiu a sujeição à terra e que introduz na vida social critérios de objetividade, racionalidade e, inclusive, de liberdade pessoal [...] O dinheiro e o mercado começaram a dividir o campesinato ao transformar as diferenças de rendimento em diferenças de classe e ao produzir uma massa de pobres que só conseguiam sobreviver graças a doações periódicas.¹⁰⁶

A questão monetária não só alienou os camponeses de seu trabalho como também privilegiou alguns mais do que outros. Aqui temos uma das maneiras mais comuns de comportamento do poder e, dado o estado do mundo atual, do capitalismo: a cooptação de alguma conquista, o contorno para transformar algo em proveitoso para as instituições históricas, dar um pouco para tirar do caminho algumas várias outras coisas. O que o dinheiro destruiu foi *grande* parte da coletividade dos camponeses, principalmente porque aqueles que já eram mais ricos (os camponeses com mais terras) acabaram ficando ainda mais, conseguindo recrutar mais pessoas para seus trabalhos e lucrando com o trabalho de seus “iguais”. Viraram mais uma parte da dinâmica de dominação. Isso só reforça a questão de como o comunismo entre os servos no começo do medievo não pode ser tomado como exemplo de articulação, porque por mais que o povo estivesse unido até certo ponto, principalmente no que toca às suas lutas pelo comum, a mais tênue hierarquia foi suficiente para o solapar de uma vivência coletiva.

Não foram, entretanto, apenas os nobres que se beneficiaram na colocação do dinheiro. A Igreja também se beneficiou disso, “passou a repensar a doutrina aristotélica da ‘esterilidade do dinheiro’ e, não por acaso, a rever sua visão do caráter redentor da caridade aos pobres”¹⁰⁷. As instituições e os grupos que já tinham mais autonomia econômica e o poder de articulação do discurso acabaram ficando ainda mais poderosos, enquanto o poder coletivo do campesinato e a vida das pessoas acabou se deteriorando, criando uma camada miserável de pessoas embrutecidas pelo trabalho e alienadas do seu valor. Sem posses e sem nada além de sua força, vendiam a vida.

Para as mulheres, a situação foi terrível de diversas formas:

As mulheres, em todas as classes, também se viram afetadas de um modo muito negativo. A crescente comercialização da vida reduziu ainda mais seu acesso à propriedade e à renda. Nas cidades comerciais italianas, as mulheres perderam o direito a herdar um terço da propriedade de seu marido (a *tertia*). Nas áreas rurais, foram excluídas da posse da terra, especialmente quando eram solteiras ou viúvas. Consequentemente, no final do século XIII, encabeçaram o movimento de êxodo do campo, sendo as mais numerosas entre os imigrantes rurais nas cidades e, no século XV, constituíam uma alta porcentagem da população das cidades. Aqui, a maioria vivia em condições de pobreza, fazendo trabalhos mal pagos como servas, vendedoras ambulantes, comerciantes (com frequência multadas

105 FEDERICI, 2017, p.61.

106 Ibid. p.62.

107 Ibid.

por não terem licença), fiandeiras, membros de guildas menores e prostitutas.¹⁰⁸

As pressões do poder sobre as mulheres reforçaram sua dependência econômica. Se já não participavam da mesma maneira que os homens no que toca à posse de terras, agora eram ainda mais afastadas. Pelo menos, foi isso que aconteceu no campo. Nas cidades, as mulheres resistiam de diferentes formas, ainda pautadas em sua união coletiva:

As leis das cidades não libertavam as mulheres; poucas podiam arcar com os custos da “liberdade cidadina”, como eram chamados os privilégios ligados à vida na cidade. Porém, na cidade, a subordinação das mulheres à tutela masculina era menor, pois agora podiam viver sozinhas ou como chefes de família com seus filhos, ou podiam formar novas comunidades, frequentemente compartilhando a moradia com outras mulheres. Embora geralmente fossem os membros mais pobres da sociedade urbana, com o tempo as mulheres ganharam acesso a muitas ocupações que posteriormente seriam consideradas trabalhos masculinos. Nas cidades medievais, as mulheres trabalhavam como ferreiras, açougueiras, padeiras, candeiras, chapeleiras, cervejeiras, cardeiras de lã e comerciantes. [...] No século XIV, as mulheres também estavam tornando-se professoras escolares, bem como médicas e cirurgiãs, e começavam a competir com homens formados em universidades, obtendo em certas ocasiões uma alta reputação. Dezesesseis médicas – dentre elas várias mulheres judias especializadas em cirurgia ou terapia ocular – foram contratadas no século XVI pela prefeitura de Frankfurt, que, como outras administrações urbanas, oferecia à sua população um sistema público de saúde. Médicas, assim como parteiras ou *sage-femmes*, predominavam na obstetrícia, tanto contratadas por governos urbanos, quanto se mantendo por meio da compensação paga por seus pacientes.¹⁰⁹

Havia uma autonomia colocada para as mulheres da cidade e uma série de ofícios por elas ocupados que permitiam algum tipo de independência econômica. Claro que as condições não eram das melhores e as mulheres se apoiavam para garantir sua subsistência e, em parte, por necessidade. Mas essa rede de apoio foi um dos fatores que contribuiu para sua resistência. Nitidamente, essa autonomia colocada através do trabalho braçal é uma questão muito complicada pois ainda se trata de uma venda de força de trabalho por salários insuficientes, todavia, essas formas de trabalho eram possíveis e, mais tarde, também lhe seriam negadas, fechando ainda mais as possibilidades de independência das mulheres. Seriam condenadas por serem solteiras (e, com isso, por não reproduzirem dentro do sistema monogâmico, cuja dinâmica as aprisionava e mostrava o interesse do poder na capacidade reprodutiva dos corpos com útero), por viverem umas com as outras, por fazerem trabalhos braçais, por fazerem partos (o discurso criado sobre as heresias e sobre as bruxas contribuiu para a separação das mulheres e a profissão de parteira), por legislarem sobre os próprios corpos, enfim, por executarem qualquer tipo de ação conjunta ou individual para garantirem algum tipo de autonomia e coletividade. A raiz dessas proibições advêm da reação misógina em relação à presença das mulheres. O convívio social das mulheres no meio urbano era comum, mas não deixou de ser uma espécie de afronta para as elites da época, principalmente para a Igreja. Ora, as mulheres

108 FEDERICI, 2017. p.. 63.

109 Ibid. p.63-64.

escapavam do padrão disciplinar de esposa do lar, e dessa forma, seu desajuste era condenado nos sermões dos padres. Se as diferenças dos corpos e suas possibilidades circunscritas considerando o gênero já eram diferentes no século XIV, a partir daí as coisas começaram a se agravar cada vez mais. Novas narrativas começariam a fazer parte do coro da nobreza, Igreja e burguesia para oprimir as mulheres e controlar sua autonomia, tanto através de seus corpos e capacidade reprodutiva quanto através da maneira como os homens as percebiam e agiam (e também como elas mesmas agiam e percebiam a si mesmas). A honra e a moral das mulheres cuja luta pela autonomia era cotidiana seria, com o passar do tempo, um dos principais aspectos a ser destruído pelo poder.¹¹⁰

O ataque das classes mais altas ao campesinato e sua coletividade e às mulheres e suas relações autônomas demonstra uma tendência histórica das dinâmicas de poder e, conseqüentemente, dos discursos, que tentam justificar e conservar certas hierarquias fundadas pela cobiça e pela divisão de trabalho (sexual e social) como matéria básica de produção. Também são essas hierarquias base do capitalismo e de suas relações contemporâneas. Seguindo essa lógica da dinâmica do poder, alienar os corpos do seu trabalho e de sua coletividade é incitar e produzir um individualismo, base necessária tanto para as relações de produção e lucro do capital quanto para os discursos meritocráticos. A supressão das resistências coletivas e populares é, historicamente, uma maneira de afirmar um tipo de hierarquia como necessária e tolher as possibilidades do povo (e dos corpos) segundo os interesses de poder, além de, com efeito, transformar o trabalho impositivo e alienante em uma “realidade”. Enfim, determinar as possibilidades da materialidade da vida segundo um tipo de interesse (econômico, social, de prestígio, etc).

Claro, por mais que se reforçasse o caráter supostamente necessário de certas instituições e seus modos de dominação e se desarticulasse o poder da coletividade do corpo social, diferentes movimentos sempre surgiram para propor alternativas às artificialidades que se apresentavam como fatos. É o caso das heresias. As possibilidades construídas dependem dessas relações colocadas, na dispersão do poder e até mesmo na gregariedade dos corpos em relação à dominação, sendo este último ponto uma evidência da importância da coletividade para o caminho de possibilidades mais positivas partindo de um espaço popular. As relações e os significados, a percepção sobre o poder, enfim, são construções sociais - e isso se aplica também ao que chamamos de utopia, distopia e aos critérios para classificar cada uma delas e o que elas podem pensar sobre essas possibilidades. Tratarei mais sobre a importância de compreender as possibilidades (e associar com as normalizações impostas) e como a literatura pode nos ajudar a compreendê-las no próximo capítulo. Por ora, continuarei com Federici e o que ela pode contribuir para pensar na materialidade da vida e sua construção histórica.

110 FEDERICI, 2017, p.65.

No que toca à heresia popular, ela “melhor expressou a busca por uma tentativa concreta às relações feudais por parte do proletariado medieval e sua resistência à crescente economia monetária”¹¹¹. Isso é perceptível principalmente se comparada aos movimentos milenaristas, que tinham um cunho mais espontâneo e “sem uma estrutura ou programa organizativo”¹¹². As heresias

foram uma tentativa consciente de criar uma sociedade nova. As principais seitas hereges tinham um programa social que reinterpretava a tradição religiosa e, ao mesmo tempo, eram bem organizadas do ponto de vista da disseminação, da difusão de suas ideias e até mesmo de sua autodefesa. Não foi por acaso que, apesar da perseguição extrema que sofreram, persistiram durante muito tempo e tiveram um papel fundamental na luta antifeudal.¹¹³

Os ataques aos hereges tinham uma série de significados e implicações. Primeiro, considerando a dinâmica dos castigos, sua morte era exemplo, era instauração de proibição, do que estava além das possibilidades do povo e punição sobre aqueles que ousavam voar muito perto do sol. Os discursos disseminados sobre os hereges criavam uma série de características sobre um “outro”, um inimigo comum do corpo social, uma vez que não estavam (ou tentavam não estar) presentes e submissos às regras da Igreja e nobreza. Os ataques também eram, com efeito, ataques à imaginação: aos corpos que imaginavam alternativas, que se articulavam para pensar e imaginar conjuntamente outros tipos de religiões ou outras interpretações religiosas não canonizadas pelas instituições hierárquicas tradicionais. Eventualmente, a imaginação seria tolhida e entendida como cindida da razão, colocada abaixo da frieza racional científica e filosófica, produtoras “analíticas” do que há de fato. A percepção é de que a imaginação não é tão elevada, ficando no âmbito dos sentimentos no que toca às análises possíveis sobre as diversas questões presentes no cotidiano e na academia. De toda forma, a inibição da imaginação é também inibição de pensar possibilidades e também uma maneira de aplacar revolta. Falarei mais sobre isso em outro momento.

Era necessário, para além de fazer dos hereges um exemplo, impossibilitar que seus feitos fossem repetidos, por isso, a perseguição sofrida por eles foi implacável. A Igreja não mediu esforços para isso: Cruzadas, fogueiras e, por fim “uma das instituições mais perversas jamais conhecidas na história da repressão estatal: a Santa Inquisição”¹¹⁴. Por isso, muito pouco sobre as seitas hereges nos é possível conhecer. A fúria da Igreja (amparada pela nobreza) sobre as seitas hereges, contudo, não se dá por causa das novas alternativas religiosas que surgiam, isto é, pelo menos não apenas por causa delas. As heresias tinham um poder político e de articulação popular bastante fortes, denunciavam

as hierarquias sociais, a propriedade privada e a acumulação de riquezas, e difundiu entre o povo uma concepção nova e revolucionária da sociedade que, pela primeira vez na Idade

111 FEDERICI, 2017, p.68.

112 Ibid.

113 Ibid. p.68.

114 Ibid p.69.

Média, redefinía aspectos da vida cotidiana (o trabalho, a propriedade, a reprodução sexual e a situação das mulheres), colocando a questão da emancipação em termos verdadeiramente universais.¹¹⁵

As heresias apresentavam diversas maneiras de desarticulação do poder da Igreja: algumas incluíam mulheres em relações horizontais, outras discursavam abertamente contra a Igreja e sobre os aspectos de corrupção muito presentes no clero. Além disso, algumas seitas hereges não viviam nas cidades ou nas aldeias feudais, mas nos campos abertos, longe do controle das hierarquias e da disciplina sobre os corpos imposta pelos dogmas da Igreja, principalmente no que toca à sexualidade e à reprodução. Algumas seitas hereges, como os cátaros, tinham grande aversão à procriação, outras “desdenhavam da importância que a Igreja designava à castidade, argumentando que implicava uma sobrevalorização do corpo.”¹¹⁶. De qualquer maneira, as formas de heresia foram perseguidas por escaparem dos moldes da Igreja e do controle matrimonial, da disciplina imposta sobre os corpos, dos preceitos de castidade e da norma sobre a função reprodutiva das mulheres dentro do casamento.

O controle dos corpos das mulheres na verdade é uma tentativa de minar o seu poder, isto é, delimitar suas possibilidades segundo certos dogmas que garantem algum tipo de reprodução segundo um interesse de disciplinamento. Havia políticas por parte da Igreja medieval sobre a regulação dos corpos capazes de reproduzir, isso para além dos dogmas inscritos na Bíblia:

Desde tempos muito antigos [...], o clero reconheceu o poder que o desejo sexual conferia às mulheres sobre os homens e tentou persistentemente exorcizá-lo, identificando o sagrado com a prática de evitar as mulheres e o sexo. Expulsar as mulheres de qualquer momento da liturgia e do ministério dos sacramentos; tentar roubar os poderes mágicos das mulheres de dar vida ao adotar trajes femininos; e fazer da sexualidade um objeto de vergonha – esses foram os meios pelos quais uma casta patriarcal tentou quebrar o poder das mulheres e de sua atração erótica.¹¹⁷

Dentre tantas coisas a serem ditas, destaco três sobre essa questão do controle e politização sexual. Primeiro, assim como Federici, concordo que a sexualidade dos hereges deve também ser vista como “uma postura antiautoritária, uma tentativa de arrancar seus corpos das garras do clero”¹¹⁸, principalmente considerando que as heresias já eram organizadas contra o Estado (e, portanto, contra a Igreja). Segundo, o ataque à sexualidade das mulheres era um dos motivos de existirem muitas delas entre as seitas hereges, ocupando posições de relativo protagonismo em diferentes aspectos nas diferentes seitas. A presença das mulheres nas heresias, para além de algo orgânico a acontecer se considerarmos os ambientes hostis às mulheres por volta do século XII (e,

115 FEDERICI, 2017, p.70.

116 Ibid. p.78.

117 Ibid. p.80.

118 Ibid. p.82.

mais tarde, de maneira mais incisiva, criando uma “obsessão mórbida”¹¹⁹), era também resistência às narrativas colocadas pela Igreja sobre seus corpos, resistência aos signos produzidos pelos discursos para alterar a percepção de todos, criando uma espécie de corpo como fenômeno carregado de pecado, percepção que fragilizava (e fragiliza) o poder das mulheres de várias maneiras, por vezes reduzindo a existência das mesmas a corpos sem capacidades autônomas e capazes apenas de reproduzir, reforçando, até os dias de hoje, a associação histórica da reprodução com o gênero feminino. Terceiro, a repetição desses discursos e de toda a disciplina que o acompanhava (e acompanha, considerando as distinções fortes de gênero apresentadas até hoje) reforça, de fato, o poder dos homens; altera as percepções sobre as mulheres, sobre suas mães, irmãs, amigas e casamentos, dá uma espécie de poder sobre “alguma coisa”, o que talvez fosse suficiente, dado que não tinham o mesmo poder dos senhores e do clero, por exemplo. Ou, pelo menos, deveria parecer suficiente. Embora alguns homens tenham participado das heresias e fossem parte de movimentos contra a opressão do clero, muitos aceitaram parte do poder sobre *outras iguais*, situação que só se agravou com as crescentes chacinas causadas pela Inquisição sobre os opositores hereges e as narrativas cuja construção começava a criar a figura das bruxas como asquerosas, aborteiras e perigosas. Parte desses juízos ainda reverberam nas políticas antiaborto, na condenação moral de quem engravida e nas ações do Estado para controlar a natalidade. Considero a politização da sexualidade (e, por consequência, do gênero) nesses moldes conservadores como uma das pedras angulares da materialidade da vida e de sua construção histórica, sendo elemento fundamental, portanto, das possibilidades do corpo.

O agravamento das divisões entre os sexos e as possibilidades abertas aos corpos foram ainda mais demarcados depois de uma série de fatores. Junto disso, também temos a base de acumulação primitiva do capital. Na verdade, os movimentos políticos sobre os gêneros e a forma que o capitalismo surge são indissociáveis ¹²⁰. Ambos são ataques às possibilidades do corpo social, e ambos se dão no sentido de resistência ao poder popular e imposição do poder tradicional hierárquico. Isso porque outras formas de coletividade contra o poder impositivo do Estado, para

119 FEDERICI, 2017, p.82.

120 Tomo uma liberdade de colocar “gênero” em vez de “sexo”, mas saliento, mais uma vez, a percepção de Federici sobre “sexo” e as determinações econômicas que serviram como base do capitalismo em volta das capacidades fisiológicas das mulheres. No entanto, minha posição nesse sentido, de construção dos corpos, se orienta mais pela perspectiva de “gênero” apresentada por Butler, mas que não descara toda construção material que Federici faz sobre sexo. Quero dizer (e penso que isso ficará mais claro quando a parte do pensamento sobre performatividade de Butler for exposto) que o gênero não é uma característica inata ou biologicamente determinada, mas sim uma construção social e cultural que se baseia em normas, discursos e práticas repetidas ao longo do tempo e performance. Penso que a dimensão política do gênero se dá através de uma materialidade histórica, no entanto, que não anula tudo o que Federici nos demonstra, e que as normas de gênero são utilizadas como formas de controle e opressão. Essas normas se desenvolvem historicamente e parte delas dessa base material colocada por Federici. Reconheço que Federici e Butler se posicionam diferente em relação a perspectiva de gênero ou sexo e tento fazer uma espécie de ponto de contato aqui.

além das heresias e das lutas urbanas,¹²¹ surgiriam com as condições materiais colocadas pela morte ocasionada pela Peste Negra. Por causa dessas mortes,

As hierarquias sociais foram viradas de cabeça para baixo, devido ao efeito nivelador da mortandade generalizada. A familiaridade com a morte também debilitou a disciplina social. Diante da possibilidade de uma morte repentina, as pessoas já não se preocupavam em trabalhar ou em acatar as regulações sociais e sexuais, e tentavam ao máximo se divertir, festejando o quanto podiam, sem pensar no futuro.¹²²

A insubordinação do povo diante da disciplina dos poderes hierárquicos tradicionais teve impactos diretos na economia, mesmo considerando-se as mortes dos corpos, que eram, ao ver do Estado, força de trabalho. Os impactos da Peste Negra para o proletariado medieval não foram de todo negativos. Sua mão de obra ficou mais cara, o fato de a produção ter reduzido também minou parte do poder hierárquico e possibilitou algumas outras formas coletivas de vida e também a imposição de certas condições para a nobreza e para a burguesia que, considerando o mundo do século XIV, já estavam praticamente unidas, como é o caso da revolta dos *ciompi*.¹²³

Além disso, o proletariado Europeu do Século XIV começava a imaginar uma vida melhor, longe das imposições tradicionais. Nessa reafirmação do poder popular diante das elites,

o horizonte político e as dimensões organizacionais da luta dos camponeses e artesãos se expandiram. Regiões inteiras rebelaram-se, formando assembleias e recrutando exércitos. Algumas vezes, os camponeses se organizaram em bandos, atacaram os castelos dos senhores e destruíram os arquivos onde eram mantidos os registros escritos da servidão. No século XV, os enfrentamentos entre os camponeses e nobres tornaram-se verdadeiras guerras [...]¹²⁴

Enfim, depois da Peste Negra, a condição do proletariado medieval melhorou a ponto de reativar certas relações coletivas e revoltas contra o poder tradicional. O povo lutava, vivia e imaginava um mundo melhor para seus pares. A situação foi tão marcante na história da Europa que depois do século XIV, “as amarras entre os servos e a terra haviam praticamente desaparecido”¹²⁵. No entanto, não demorou para que o poder do “Estado” respondesse à resistência do proletariado europeu da Idade Média, sendo o absolutismo e, não muito tempo depois, o capitalismo, suas formas de contrarrevolução.¹²⁶

Dentro das estratégias das autoridades políticas da época para conter a revolução proletária, se destacam algumas que, mais uma vez, atingem de maneira horrenda as mulheres, principalmente as mais pobres proletárias. Para cooptar jovens e rebeldes, a descriminalização do estupro

121 Não tratarei aqui das lutas urbanas em contexto medieval. Para mais detalhes, Cf.: FEDERICI, 2017, p. 89-95.

122 FEDERICI, 2017, p.98.

123 Sobre a revolta dos *ciompi*: Cf. FEDERICI, 2017, p.96; RODOLICO, 1971.

124 FEDERICI, 2017, p. 99.

125 MARX, 1909, t. I, p.788 apud. FEDERICI, 2017, p.102.

126 Em algumas partes do texto, utilizei de “Estado” como a união da Igreja, burguesia e Nobreza. No entanto, o Estado, nacional e com outra carga burocrática, surge junto com a contrarrevolução dessas mesmas elites em relação às lutas do proletariado medieval.

aconteceu. As penas para estupro foram diminuídas a ponto de quase nenhuma consequência, “até mesmo nos casos frequentes de ataque em grupo”¹²⁷. Facilitar e incitar o sexo gratuito e forçado era uma das maneiras de apaziguar os jovens e rebeldes proletários, e eram esses valores disseminados pelos próprios proletários, que eram “forçados a postergar seus casamentos por muitos anos, devido às suas condições econômicas”, e acabavam por cobrar aquilo que era supostamente seu por direito, atacando mulheres de diversas classes, mas especialmente as de mais alta, uma representação de rancor em relação aos ricos e um ato de vingança.¹²⁸ Nesses ataques, no entanto, os trabalhadores não percebiam que estavam, na verdade, atacando a si próprios. A ótica do gênero e a permissão estatal do estupro (transformando o ato como uma espécie de política das autoridades para frear as revoltas) tornaram mais grave o abismo histórico entre homens e mulheres, mostrando como as estratégias de poder (principalmente o poder histórico e hierárquico) são sórdidas e imundas quando o foco é, de alguma forma, produzir algum tipo de docilidade nos corpos. Desamparadas por seus companheiros de classe, desprotegidas pelas leis, mortas pela Inquisição nas seitas hereges, cada vez mais o signo atribuído ao feminino ganhava uma série de asserções negativas segundo o interesse do poder. Não demorou muito, depois da legalização do estupro, para que os poderes relembassem do “poder das mulheres sobre os homens” e os bordéis estatais viessem a surgir no final do século XIV. Diz Federici:

Outro aspecto da política sexual fragmentadora que príncipes e autoridades municipais levaram a cabo com a finalidade de dissolver o protesto dos trabalhadores foi a institucionalização da prostituição, implementada a partir do estabelecimento de bordéis municipais que logo proliferaram por toda a Europa. Tornada possível graças ao regime de salários elevados, a prostituição gerida pelo Estado foi vista como um remédio útil contra a turbulência da juventude proletária [...]¹²⁹

O apoio à prostituição foi dado em diversas camadas da sociedade, até mesmo pela Igreja, que “chegou a ver a prostituição como uma atividade legítima. Acreditava-se que o bordel administrado pelo Estado provia um antídoto contra as práticas sexuais orgásticas das seitas hereges, e que era um remédio para sodomia”¹³⁰. O contato com a brutalidade em relação às mulheres também foi necessário para a insensibilizar o povo, sendo, portanto, fundamental para a caça às bruxas que começaria no final do século XIV, sendo este o mesmo século em que a Inquisição apresentaria pela primeira vez em seus registros “a existência de uma heresia e de uma seita de adoradores do demônio completamente feminina”¹³¹. Foi mais ou menos nesse período que o Estado começou a se transformar “no gestor supremo das relações de classe e o supervisor da

127 FEDERICI, 2017, p.103

128 Ibid. p.104.

129 Ibid. p.104-105.

130 Ibid. p.106.

131 Ibid. p.104-105.

reprodução da força de trabalho – uma função que continua desempenhando até hoje”¹³². A distância histórica dos acontecimentos é, de fato, grande, mas não estamos, de maneira alguma, livres dos signos produzidos e atribuídos ao corpo: signos de trabalho, de produção, de gênero e, enfim, de possibilidade de conflito.

A sistematização da degradação das mulheres aconteceu como uma das etapas responsáveis pelo nascimento do capitalismo pois contribuiu para a segregação de classe, embora também tenha contribuído para a segregação de gêneros e antagonismo entre homens e mulheres, e domesticação destas para funções de reprodução. As próximas etapas envolveriam a união dos interesses da nobreza e da burguesia para combater os proletários que já não tinham nada a perder. Os trabalhadores foram derrotados “porque todas as forças do poder feudal – a nobreza, a Igreja e a burguesia –, apesar de suas divisões tradicionais, os enfrentaram de forma unificada por medo de uma rebelião proletária”¹³³. Os próximos passos, especialmente entre os séculos XV e XVI, foram a base da acumulação primitiva do capital através da privatização das terras, dos cercamentos (dos aldeões e das terras comuns) e do colonialismo. Não adentrarei sobre esses temas aqui, mas cabe dizer que foram, de toda maneira, articulações de poder e do discurso para evitar a ascensão do poder popular. Isso aparece nitidamente se considerarmos alguns dos juízos disseminados para justificar cada um dos atos. Defensores dos cercamentos diziam que eles “estimularam a eficiência agrícola e que os deslocamentos provocados foram compensados com um crescimento significativo da produtividade da terra. Afirma-se que a terra estava esgotada, se tivesse permanecido nas mãos dos pobres, teria deixado de produzir”¹³⁴. Essa afirmação não passava de um tipo de justificativa esfarrapada, mas convincente para o poder da época, uma vez que os cercamentos só deixaram o povo ainda mais desarticulado e em condições de miséria. Ou se sujeitavam às novas regras do capitalismo emergente ou pereceriam. A sujeição de regras e expropriação também foi base do colonialismo, uma vez que os preceitos etnocêntricos da Igreja justificariam a imposição religiosa aos povos originários da América. Por fim, as práticas dos cercamentos ainda acontecem cotidianamente e não faltam exemplos para isso, penso eu. Basta dirigir a atenção para a situação dos povos que são separados de sua riqueza coletiva (da terra) por causa das pressões do capitalismo e da negligência do Estado (ou política do “deixar morrer”), como é o caso de algumas comunidades indígenas no Brasil que perdem território todos os dias e são dizimadas¹³⁵, ou por causa da desertificação das terras oriundas da crise climática global, situação que obriga as pessoas

132 FEDERICI, 2017, p.107.

133 Ibid.

134 Ibid. p.135.

135 Um dos casos mais brutais nos dias de hoje sobre o extermínio indígena e degradação da terra é a situação dos Yanomami contra o garimpo. Cf.: <https://noticias.uol.com.br/colunas/rubens-valente/2021/03/25/relatorio-yanomami-garimpo-avanco.htm>. Acesso em: 28/07/2022.

a deixarem seus lugares de origem (e às vezes sua cultura e poucas posses) ou perecer.

Gostaria de trazer algumas últimas ponderações (pelo menos, por ora) sobre as possibilidades impostas pelo capitalismo e as narrativas construídas para modificação dos corpos, segundo a perspectiva do poder sobre o mesmo e sobre o signo do gênero. Com os cercamentos e privatização da terra, as possibilidades do povo (nesse momento são “trabalhadores livres”) se limitaram ainda mais; com a colonização, a imposição cultural e a escravidão começavam a delimitar a situação da América Latina. Os processos capitalistas começavam também a se delimitar mundialmente através de uma série de narrativas e mecânicas disciplinares que colocavam o trabalho como necessário para todos os corpos, com exceção dos homens ricos, claro. No século XVII (e pouco antes), o foco nos detalhes do corpo não se dava apenas com o aperfeiçoamento disciplinar para transformar os esforços em força de trabalho, mas também com a escolha imagética e as referências presentes nas histórias, sermões, ditos populares, enfim, no conjunto da linguagem cotidiana e da *imaginação*. É nessa época que os discursos da razão começam a tomar lugar sobre os saberes populares, trazendo consigo a otimização, a frieza e o desencanto, mas também sobre os sentimentos e experiências do “corpo” (a lógica binária se faz presente aqui também, separando mente e corpo, subordinando a primeira ao último):

De um lado estão as “forças da razão”: a parcimônia, a prudência, o senso de responsabilidade, o autocontrole. De outro lado, estão os “baixos instintos do corpo”: a lascívia, o ócio, a dissipação sistemática das energias vitais que cada um possui; este combate passa em diferentes frentes, já que a razão deve manter-se atenta ante os ataques do ser carnal e evitar que (nas palavras de Lutero) a “sabedoria da carne” corrompa os poderes da mente.¹³⁶

É nessa época que as punições da burguesia sobre os transgressores começam a se dar de diferentes maneiras, porém eram, em sua maioria, voltadas para o trabalho, realizando mudanças “na alma” através de uma psicologia burguesa e se pautando numa pedagogia voltada para o trabalho (tanto para as crianças quanto para os presos e criminosos), como Foucault já nos apresenta. Uma série de estratégias são feitas pelo Estado para estudar as partes do corpo e disseminar o discurso racional, com todos seus aparatos intelectuais cuja utilização tornava possível a análise dos “detalhes do corpo”. Descartes e Hobbes são os maiores representantes de sua época no que toca a essa racionalização do corpo e à filosofia mecanicista, do detalhe dos corpos – da alma e do corpo social¹³⁷. O caráter de domínio e análise disciplinar (tempo, espaço, repetição e vigilância) começam a operar de maneira mais concreta, agora também focando no que é possível de ser pensado – e imaginado. Além disso, cada parte da vivência do corpo era importante na matemática disciplinar, cada ato e cada detalhe, a melhor maneira do poder fazer isso era, então,

136 FEDERICI, 2017, p.241.

137 Ibid. p.249.

não encarar o objeto (o corpo) em sua totalidade, mas pensar em como otimizar *cada parte* e compreender como “otimizá-las” para o trabalho.

Uma vez que seus mecanismos foram desconstruídos e ele próprio foi reduzido a uma ferramenta, o corpo pôde ser aberto à manipulação infinita de seus poderes e de suas possibilidades. Fez-se possível investigar os vícios e os limites da imaginação, as virtudes do hábito e os usos do medo, como certas paixões podem ser evitadas ou neutralizadas e como podem ser utilizadas de forma mais racional.¹³⁸

Lentamente, a racionalização moldava a percepção sobre o corpo, criava o signo de “corpo útil” e começava a cercar (tirar o acesso) de outras características, como as emoções e a própria imaginação. Tão forte foi o esmagar do mundo imaginativo que até mesmo a destruição do corpo como “receptáculo de poderes mágicos” foi feita, mesmo que tal visão fosse muito comum na Idade Média. Isso porque a magia não era, de maneira alguma, útil para a produção – era “irracional”. O corpo mágico é destruído porque carrega “uma ampla gama de crenças pré-capitalistas”, é o corpo de “sujeitos sociais cuja existência contradizia a regulação do comportamento corporal prometido pela filosofia mecanicista”¹³⁹. A magia era parte do corpo social medieval, mas não era compatível com o corpo útil. É com base nessa construção do corpo útil e morte ao corpo mágico que a caça às bruxas teve parte de sua gênese. Ora, a brutalização em relação às mulheres já estava sendo operada havia séculos, porém havia ganho outros coeficientes sistemáticos não muito anteriormente ao século XVII, como vimos. A exclusão da magia (e das seitas hereges) acrescentam “motivos” para o extermínio das mulheres e construção histórica do signo dos gêneros binários. Isso porque a visão mágica e imaginativa, mesmo com todas as tentativas de serem tolhidas, eram predominantes no medievo. Segundo Federici:

Assim é como devemos ler o ataque contra a bruxaria e contra a visão mágica do mundo que, apesar dos esforços da Igreja, seguia predominante em escala popular durante a Idade Média. O substrato mágico formava parte de uma concepção animista da natureza que não admitia nenhuma separação entre matéria e o espírito, e deste modo imaginava o cosmos como um *organismo vivo*, povoado de forças ocultas, onde cada elemento estava em relação “favorável” com o resto [...]¹⁴⁰

A produção do signo da “bruxa” teve impactos incomensuráveis na degradação histórica das mulheres. Não só tal construção permitiu a queima e perseguição, mas o signo também carregava consigo uma série de adjetivos que afetariam a percepção sobre as mulheres e suas possibilidades. Como hereges e longe das práticas da Igreja, as mulheres “bruxas” eram vistas como lascivas, perigosas, e não eram raras as histórias de mulheres que comiam bebês ou que abortavam para algum tipo de feitiço. Se os abortos ou técnicas contraceptivas aconteciam entre essas mulheres, era porque elas compartilhavam algum tipo de saber e tinham, longe da Igreja, algum tipo de controle

138 FEDERICI, 2017, p.253.

139 Ibid. p.257.

140 Ibid., destaques da autora.

sobre seus corpos. Com o tempo, o simples fato de “ser” mulher já era possibilidade de “ser” bruxa, e se antes a imagem das mulheres já estava colocada em uma hierarquia que as degradava, a simples possibilidade de algum tipo de poder – mágico ou sobre seus próprios corpos – teve impactos na sua convivência social. Foram afastadas de alguns trabalhos em que antes eram aceitas, mas destaco o trabalho como obstetra, antes executado por muitas mulheres, mas depois do século XVI elas foram afastadas e a função começou a ser executada predominantemente por homens; se desconfiava muito da reunião das mulheres, mesmo se para um parto (afinal, que técnicas elas podiam ensinar umas para outras? Que métodos contraceptivos?). Também é interessante ter em mente como a produção desse signo tem a ver com um outro aspecto do poder, a saber, o de biopoder (e necropoder). Ora, trata-se de um desdobramento do discurso para normalizar injustiças, justificar massacres, impedir acesso ao controle do corpo, deixar viver certos corpos se eles reproduzem um conjunto de comportamentos interessantes ao poder, fazer morrer os que não se encaixam. Considerando o que eu coloquei logo antes, eventualmente o pretexto do desajuste não era mais “necessário”: bastava “ser” mulher para sofrer nas mãos da Inquisição (e nas mãos dos seus iguais). A administração da vida aparece para minar, ainda mais, as possibilidades e o poder inscritos no gênero feminino.

Além disso tudo, se o paradigma racional começava a tomar conta da episteme medieval, excluindo a magia e a imaginação, ele só o conseguiu pois foi orientado por um discurso. Esse discurso *também* utilizou dos preceitos mágicos e imaginativos, isto é, orientou o corpo a imaginar não outras condições de vida, por exemplo, mas imaginar os horrores de algo que saia da norma racional. Considerando a misoginia histórica e a criação dos juízos da emoção como inferior e ligada ao feminino, os horrores irracionais, que deveriam ser dominados, eram as bruxas, a magia e, no cotidiano, as mulheres. Todas essas questões contribuem para o atual estado do signo de gênero feminino, pois as orientações desse discurso seguem esse arcabouço histórico, e, para não deixar de lado essa questão, a disciplina sobre os corpos também. Por fim, não foram as caças às bruxas e a segregação social das mulheres coisas que aconteceram sem nenhuma incitação, que surgiram naturalmente da vontade do povo por toda Europa:

Os mecanismos da perseguição confirmaram que a caça às bruxas não foi um processo espontâneo, “um movimento vindo de baixo, ao qual as classes governantes e administrativas estavam obrigadas a responder” (LARNER, 1983, p.1). Como Christina Lerner demonstrou no caso da Escócia, a caça às bruxas requeria uma vasta organização e administração oficial. Antes que os vizinhos se acusassem entre si ou que comunidades inteiras fossem presas do “pânico”, teve lugar um firme doutrinamento, no qual as autoridades expressaram publicamente sua preocupação com a propagação das bruxas e viajaram de aldeia em aldeia para ensinar as pessoas a reconhecê-las, em alguns casos levando consigo listas de mulheres suspeitas de serem bruxas e ameaçando castigar aqueles que as dessem asilo ou lhes oferecessem ajuda. (Larner, 1983, p.2)¹⁴¹

141 FEDERICI, 2017, p.298.

Voltarei nessas questões sobre a imaginação (e sobre a magia) de maneira breve em outro momento, mais precisamente no terceiro capítulo. Gostaria de enfatizar, contudo, o constante uso do poder e do discurso para estabelecer hierarquias e destruir possibilidades imaginativas, do corpo, de ressignificar e excluir certos signos que também impactavam nas possibilidades de percepção e ação do corpo no mundo, sobretudo, possibilidades de sobrevivência e vida conjunta e horizontal. A construção do capitalismo e dos gêneros binários da sociedade ocidental foram fortemente impactadas pelas dinâmicas e estratégias do poder, segundo certos discursos, e o desmantelamento da coletividade. Para veicular valores, normas e construir um tipo de aceitação sobre opressões, os discursos se deram de maneira plurilateral e utilizaram de diferentes artifícios: fábulas, literatura, lições disciplinares e morte. As possibilidades dadas na materialidade da vida hoje dependem dessas questões passadas (ou seja, talvez elas nunca realmente passaram). O corpo é uma possibilidade histórica, ele não se dá num vácuo, está situado em um tempo e em um espaço, que também foram construídos. A percepção e ação dos corpos dependem de como ele foi informado, dos signos por eles carregados (como gênero, por exemplo), o que ele absorveu das diversas vias que o poder faz o discurso fluir dentro da materialidade da vida. Sobre esta última, ela é moldada pelas ações do corpo e dá também suas possibilidades, corpo e materialidade da vida se informam e se constroem *mutuamente*. A história do proletariado medieval nos mostra a produção de signos que carregamos até hoje, nos mostra como nossa percepção e ação se orientam por acontecimentos passados circunscritos em certos signos, como o de “trabalho”, “gênero”, “terra”, entre tantos outros. Federici nos apresenta essa montagem histórica do corpo, capital e construção dos “gêneros”. Gostaria de apresentar brevemente a perspectiva de Butler para tornar mais clara a importância do discurso (neste caso, os que estão incluídos em gênero) para possibilidades de percepção, conhecimento e ação do corpo na materialidade da vida.

1.3. As possibilidades de percepção-episteme-ação

Na presente subseção, pretendo mostrar como a construção histórica de gênero e do corpo como possibilidades, determinadas por uma materialidade que foi moldada segundo o poder dominante, afeta a percepção dos corpos e, por conseguinte, suas possibilidades de ação e pensamento, utilizando uma perspectiva apresentada por Judith Butler em *“Os atos performativos e a constituição do gênero”*. Por fim, pretendo brevemente retomar a construção conceitual dessa seção e iniciar rapidamente uma reflexão sobre o que a literatura tem a ver com isso tudo.

Em *“Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista”*, Butler apresenta uma perspectiva pautada na fenomenologia e nas teorias da ação

para pensar em gênero. Para tanto, os termos trabalhados e desenvolvidos orbitam o conceito de “corpo”, não apenas como uma extensão física, mas o corpo como o que percebe e é percebido, como o *percebemos* e como performamos atitudes, formulamos pensamentos e atribuímos significados segundo um arcabouço histórico que se faz presente nos corpos generificados – defendendo que o gênero seja uma das principais construções políticas do corpo e performada por ele. Gostaria que a leitora pensasse, pelo menos em parte, no recorte que eu fiz sobre as asserções históricas apresentadas por Federici quando se fala em gênero como construção política e também considerasse que, embora as diferenças entre Federici e Butler, tento realizar um ponto de contato aqui.

O corpo – em suas formas de perceber e ser percebido, os conceitos por ele assimilados, o gênero e os valores performados – não é ele mesmo imutável, ou uma categoria fixa sobre um anteparo ontológico universal e necessário, embora os discursos por ele incorporados e reproduzidos sejam importantes para a estruturação da identidade e de padronizações. Também não é de tal forma o que se informa por gênero. O que Butler nos traz é que: o juízo de que gênero não é uma categoria fixa com amparo ontológico universal nos traz algumas implicações. A primeira é que, embora no discurso ocidental vigente se perpetue a visão binária sobre corpos e gênero segundo o suporte da constituição física, o gênero em si mesmo não é nenhum tipo de essência anterior ao corpo ou inscrito nele de tal maneira que determine um conjunto de comportamentos e percepções. Na verdade, o que coloca o gênero de tal forma é a progressão do discurso no desenvolvimento histórico, determinada e determinante das relações sociais e percepções sobre esse aspecto no âmbito social. Segundo Butler,

Os gêneros são instituídos pela estilização do corpo e, por isso, precisam ser entendidos como o processo ordinário pelo qual o corpo, gestos corporais, movimentos e ações de vários tipos formam a ilusão de um “eu” atribuído de gênero imemorial.¹⁴²

Esse “gênero imemorial” trata-se de uma montagem histórica e discursiva que se orienta pelas vias do poder na sociedade, isto é, é uma artificialidade construída, carregada de pressuposições, valores e “verdade” orientadas pelos discursos. Embora o gênero se apresente (seja apresentado pela materialidade em que estamos imersos) como um caráter “natural”, determinado e essencial, trata-se de uma construção histórica. Como construção, ele se desenvolveu e moldou no decorrer do tempo, assim como a história, segundo a episteme de diferentes momentos e lugares, também mudou. Pensemos em Federici: as condições das mulheres não foram sempre as mesmas por “serem” mulheres, mas segundo um pano de fundo político.

142 BUTLER, 2018, p.214.

Afirmar que corpo e gênero são construções e passíveis de mudança, no entanto, não é negar as implicações e a existência de algum tipo de facticidade material ou as dimensões “naturais” dos corpos. Pelo contrário, como Butler faz entender: tal existência material e a maneira como é percebida, os significados desenvolvidos sobre o corpo e espalhados tentacularmente pelas relações de poder, as potências do corpo e suas possibilidades dentro de materialidade, são construídas na dinâmica do discurso. Discurso devem ser entendidos não só como implicações sobre algo na materialidade da via, mas são também própria matéria produtora da matéria: eles têm o poder de influenciar e moldar as percepções, as relações sociais e as estruturas de poder. Eles não são meramente expressões “abstratas”, se quisermos chamar assim, mas sim forças ativas que atuam na vida cotidiana, produzindo efeitos tangíveis. Os discursos exercem poder ao criar significados, estabelecer normas e regras, e construir narrativas que moldam a compreensão da realidade e influenciam as práticas individuais e coletivas. Eles são veículos de poder, pois podem reforçar hierarquias, opressões e desigualdades, ou desafiar e subverter essas estruturas. Essa materialidade dos discursos pode ser observada nas consequências práticas que eles têm sobre a vida. Por exemplo: discursos sexistas e racistas podem reforçar estereótipos negativos, perpetuar a discriminação e limitar as oportunidades de certos grupos sociais. Da mesma forma, discursos de resistência e emancipação podem reorganizar dinâmicas hierárquicas de poder de comunidades marginalizadas, desafiando as normas e buscando transformações sociais. Nesse sentido, a extensão dos corpos também é definida por uma materialidade de discurso e é ela mesma, até certo ponto, discurso, uma vez que nossos corpos são percebidos e percebem uns aos outros dentro de uma materialidade e as nossos atos também são discursivos, pois sempre trazem significados de poder.

Voltando ao artigo que Butler desenvolve que a extensão natural dos corpos é representada “como dimensões diferentes daquelas em que esses corpos adquirem significados naturais”¹⁴³. Para explicar essa construção do corpo e do gênero como “não-naturais” (no sentido de não-essencialista), Butler se orienta pela perspectiva de Merleau-Ponty e de Beauvoir.

De Merleau-Ponty, Butler nos apresenta o conceito de corpo como um “conjunto de possibilidades” e como um processo desencadeado por diferentes atos, baseando-se principalmente nas questões do corpo abordadas em “*O corpo como ser sexuado*”. Os atos no mundo produzem significados, os corpos percebem estes atos, aprendem, performam significados, não em um sentido totalmente mimético da coisa, mas na instituição do significado através da assimilação dos atos e a reprodução dos mesmos, por exemplo. O corpo é um conjunto de possibilidades porque como ele é percebido e existe no mundo não é segundo uma determinação essencial a ele mesmo, mas nele mesmo, como ele é e age, performa e significa (no sentido de significar). A maneira como as ações

143 BUTLER, 2018, p.215.

se dão no mundo e a expressão concreta do corpo no mundo é segundo uma aceção e expressão de um conjunto de possibilidades históricas. Butler diz que “existe um aspecto ativo que é entendido como o processo que determina quais são essas possibilidades e que, por sua vez, são limitadas pelas convenções históricas disponíveis”.¹⁴⁴

Se Merleau-Ponty coloca o corpo como conjunto de possibilidades históricas, Beauvoir expande essa noção. Ela aponta como a cultura e a história construídas são importantes para a instituição de significados e as ações que os derivaram e também os derivam. Aqui, cabe enunciar o seguinte: há uma série de instituições colocadas, outorgadas pelo poder, onde diferentes corpos permeiam e percebem outros corpos e suas ações repetidamente. Essas instituições se configuram com regras e conjuntos de significados reforçados coletivamente e são elas mesmas imprescindíveis para a reprodução de um tipo de projeto político-histórico de poder, o qual está em andamento há muito tempo, responsável pela base política e econômica atual e desenvolvida historicamente, sendo também responsável pela instituição dos significados e ações performadas sobre o gênero e sua binaridade (aqui cabe falar um pouco de Silvia Federici). A percepção de gêneros binários, inferiores e superiores é construída, informada por diferentes enunciados do discurso das diferentes instituições sociais e políticas sob as quais os corpos vivem, e também é responsável pela reprodução de um tipo de cultura. O exemplo de Butler, seguindo a noção de Beauvoir, é a reprodução dos corpos confinada a um casamento heterossexual, por exemplo.

A construção da percepção dos corpos e os papéis de gênero se dão dentro desse construto social que não é natural. Ele se modifica e modifica os papéis e ações elencadas aos diferentes corpos. Os corpos generificados desempenham papéis segundo o interesse de poder de diferentes espaços hegemonicamente dominados por um tipo dominante de saber. As ações, a maneira como um corpo é percebido em relação aos espaços que ocupa e a maneira que percebe são, propriamente, atos performáticos, mas que determinam uma série de possibilidades, inclusive possibilidades epistêmicas, isto é, a construção de algum tipo de conhecimento e saber, como corpos são encarados diante dessa construção epistêmica, etc. A percepção e o conhecimento são influenciados segundo as condições de experiência dispostas e tais condições são atualizadas conforme os “atores” desempenham seu papel, isto é, a sua realidade se dá no passo em que são colocadas em prática. Butler afirma que “a realidade dos gêneros é performática, o que significa dizer que ela só é real enquanto estiver sendo performada”¹⁴⁵

No campo político, onde o gênero se atualiza e sua “realidade” é efetivada e atualizada segundo a performance, temos também as relações de poder que permeiam toda essa estrutura, seja

144 BUTLER, 2018, p 216.

145 Ibid. p. 224.

de maneira horizontal ou vertical (supondo todo tipo de hierarquia artificialmente produzida dentro desse conjunto de possibilidades historicamente dado). Ora, as relações de poder se alastram e estão implicadas na disseminação dos discursos que permeiam essa dinâmica informacional da percepção. Se os corpos são confinados a certos espaços e segundo a estilização de sua extensão material e também responsáveis pela reprodução desses papéis, fazem isso segundo uma mecânica disciplinar, de punição e supervisão mútua reproduzida pelo discurso e colocada historicamente. Tanto os discursos quanto o seu colocar e desenvolvimento histórico são “mutáveis” e reorganizáveis segundo algum tipo de necessidade e interesse. Que possibilidades vão ser dadas ao corpo dependem de sua resistência e situação material (o que aponta para o seguinte: o poder também compreende não-passividade dos corpos, mas tenta reproduzir através da disciplina uma passividade que é construída através da normalização e naturalização de certos juízos). A colocada e retirada de corpos de certos espaços, os tratamentos diferenciados cotidianamente que são normalizados segundo o signo de gênero, as ações implicadas na performatividade dos gêneros, enfim, tudo isso tem impacto direto na *vida* e nas *experiências* das pessoas. Por isso, meu desejo aqui é, para além dessa conceituação toda, trazer a importância das experiências individuais e cotidianas pois elas tudo têm a ver com o modo como o campo epistemológico e perceptivo de um corpo se orienta, que modificações ele acessa quando, por exemplo, entra em contato com a literatura.

Se os discursos dão possibilidades de percepção, ação e de campo epistemológico, as experiências e sentimentos *também* são importantes. O trabalho que tento produzir aqui *não* pretende caminhar pela suposta “frieza filosófica”. Nesse sentido, me aproximo muito das perspectivas feministas que resgatam o corpo e as partes que foram desassociadas historicamente do mesmo para análises sobre a materialidade, a saber, a imaginação, os sentimentos e as experiências cotidianas. Tudo isso é importante para compreender como os corpos constroem a materialidade da vida através de suas ações, suas percepções e seu conhecimento – e como a mesma materialidade informa de volta as percepções, que são condições para ação, e proíbe certos atos segundo certos signos, o que tem impacto diretamente na produção de saber e, também, de conhecimento.

O que se pode dizer até agora: os diferentes discursos (os discursos sobre o gênero, sobre as justificativas para limitação da coletividade, entre tantos outros) orientam e são orientados pelo poder, informam conceitos e produzem verdades que se inserem nas relações sociais. A alteração de discursos produzida pelo poder se mostra na história e no avanço temporal, pode ser investigada através de, por exemplo, o trabalho genealógico e arqueológico que algumas pesquisadoras e pesquisadores construíram e ainda constroem (como Foucault e Federici). O poder, orientado pelos discursos e também guia dos mesmos, se movimenta através dos resultados e resistências que encontra na materialidade da vida e não pode ser localizado precisamente na vida e análise social

porque ele não se concentra apenas na mão de “quem tem mais poder” ou nas mãos de um soberano, mas se dá de maneira difusa e constante. As diferentes formas de disciplina talvez sejam as maneiras mais perceptíveis de práticas cotidianas e históricas de poder. A disciplina se desenvolve historicamente junto das punições e castigos orientados pelos diferentes discursos e movimentos de poder, segundo uma economia legislativa e, se cabe essa terminologia, uma economia de tradições constantemente construída, a qual é também edificada pela disciplina. Os mecanismos de poder impõem valorações – embora “impor” não seja a melhor palavra, uma vez que preceitos e juízos precisam ser acatados e reproduzidos – e auxiliam na construção e modificação de conceitos que serão assimilados pelas práticas discursivas, discursos e pela repetição. Neste processo, o poder, os discursos e a própria ação disciplinatória – elementos que se orientam conjuntamente e que são essenciais para a construção da materialidade da vida – produzem juízos, que são assimilados e geram percepções e ações que se fixam na compreensão histórica, como se estivessem atrelados ao desenvolvimento temporal, às vezes compreendidos como naturais, como “essências” do mundo, já que há tanto um esforço para o esquecimento das concepções ideológicas e conceituais quando não convém, quanto toda uma estratégia para sua reprodução, seja através do discurso científico ou religioso, por exemplo. No entanto, essas produções não são fixas e podem alterar-se, seja através da subversão do poder ou mesmo pela ação dos seus diferentes mecanismos.

Há um conjunto de atividades aplicadas e edificadoras da materialidade da vida, no lugar cronológico e espacial comum em que vivemos, muito embora tal edificação não seja, propriamente, uma construção fixa; muito pelo contrário, é fluída e carrega muitas possibilidades de configuração. Se “vida” anteriormente foi conceituada de forma ainda rudimentar, aqui cabe associar ao conceito esse gama de possibilidades de experiência, com essa perspectiva do poder e do discurso com as conexões feitas acima. Por materialidade da vida entendo as possibilidades construídas historicamente através dos diferentes discursos e movimentos de poder, da sistematização e economia de diferentes atributos e artifícios de controle e a instauração de uma normalidade perceptiva, também construída de maneira histórica. A materialidade da vida não é simples e tampouco se dá da mesma maneira para todos, isto é, ela é informada por todos esses aspectos e informa diferentes aspectos da vida dos sujeitos, como o que eles e elas percebem, como são percebidos, possibilidades de ação e possibilidades de pensamento. Também é a materialidade da vida informada pelo viver desses sujeitos, seu lidar com o mundo e com as possibilidades que lhes são colocadas (ou negadas). Tais possibilidades não se dão de maneira exata e igual: são interpretadas pelos sujeitos, ou, como diz Butler, são *performadas*. Para fins pedagógicos, cabe uma analogia: imaginemos um baralho posto sobre uma mesa, o ambiente em que associamos a um tipo

de jogatina qualquer. Em um jogo de cartas – uma canastra, por exemplo – a possibilidade de combinações e jogadas é definida pela mão inicial e as alterações que podem ser feitas durante o andar do jogo. No contexto da explicação, vamos pensar que os movimentos de poder e discurso distribuem as cartas e ditam as regras do jogo. A materialidade da vida não é só o tabuleiro, mas é o que está a ser jogado: as cartas que jogamos durante nossa vida são dadas por esses elementos. Como o jogo se desenrola, no entanto, é sempre através de um embate de forças e dentro das escolhas possíveis, mas nunca com muita exatidão: do que é dado, mas que é possível transformar, do que um plano político quer conservar ou construir e aquilo que toda resistência precisa ou quer fazer ruir.

Anseio que as relações apresentadas durante essa seção fiquem mais claras conforme seja dado avanço e com mais exemplos e embasamento que serão apresentados, mas aqui temos uma concepção inicial de materialidade da vida e seu funcionamento. Em resumo, a materialidade da vida é mutável por todas essas características não fixas dos discursos e dos movimentos de poder que a formam e informam e seu estado depende do desenvolvimento histórico, espaço geográfico e diferença cultural e social entre diferentes sociedades¹⁴⁶. Ela também não se dá simplesmente através da interação entre discursos e os acontecimentos, mesmo porque os discursos e movimentos de poder que regem as relações estão dentro dessa materialidade. A repetição de ações e fixação de atos dos discursos através da história estabelecem uma normalidade e influenciam na construção da identidade dos diferentes sujeitos, influenciados por essa materialidade e principais agentes para formação dessa materialidade.

A interação entre materialidade-corpo que apresento aqui se parece muito com certas noções apreendidas de outras pensadoras, e presente em várias teorias, mas me sirvo especialmente de Foucault e Butler. Talvez o conceito se pareça um pouco com o que Butler afirma sobre a formação da realidade, quando concilia a fenomenologia e a teoria feminista de Beauvoir para pensar como o corpo se informa e performa os diferentes gêneros – elementos construídos historicamente e sustentados pelos discursos de maneira plurilateral – e é nessa perspectiva que pretendo me ater, até certo ponto, e explicá-la em seguida. Se faz necessário colocar esse tipo de interação entre sujeito e materialidade da vida como seu principal ponto de edificação. Mas mesmo este sujeito não é algo pré-estabelecido, anterior aos discursos e da materialidade da vida, e nem é a materialidade anterior: ambos se constroem mutuamente e conjuntamente. Ele está constantemente informado, numa espécie de centro e “intermediário” dos discursos inter cruzados, a saber, o corpo, conceito importante na argumentação de Foucault, mas também central em perspectivas feministas – e muito

146 A pluralidade de informações presentes no fluxo de informação dentro da materialidade da vida comporta, em sua atividade, a mutabilidade e ambivalência de certos aspectos dentro dela mesma. Isso será mais explorado no decorrer da argumentação.

importante para o que aqui será desenvolvido.

Não é como se o corpo fosse um ponto intermediário entre discursos e materialidade da vida: o corpo é o centro dessa materialidade e se expressa na vida, os discursos se orientam para ele e se moldam nele, os movimentos de poder e aquilo que é informado pelos discursos e por ambos. Sendo objeto do poder, por suas capacidades de impacto na materialidade da vida, o corpo também é objeto político e da política, de complexas relações e economias. A análise desse desenvolvimento político sobre o corpo e a investigação do corpo enquanto conceito, acredito eu, é um caminho interessante para explicá-lo e ao seu desenvolvimento no que é aqui construído.

Nem tudo o que pretendo conceituar sobre a materialidade da vida e o corpo estão presentes nessa seção. Ainda restam as temáticas sobre biopolítica e necropolítica. Estrategicamente, me parece fazer mais sentido falar de ambos os conceitos depois de já ter introduzido parte da reflexão sobre a literatura e o modo como ela pode nos ajudar a compreender certas nuances ocultas pela normalização. Mais do que isso: me parece que falar sobre distopias pode ser mais proveitoso para exemplificar os conceitos do que o caminho da aproximação conceitual e histórica.

Com tudo o que foi dito, creio que uma base para os próximos capítulos esteja dada e que o presente capítulo tenha conseguido mostrar o teor metodológico do que pesquiso aqui. Nossas experiências como corpos dentro de uma materialidade historicamente colocada e os símbolos que performamos não são fixos e podem ser modificados. Além disso, as normatizações e normalizações podem esconder violências que naturalizamos e a que nos sujeitamos por causa dos mecanismos disciplinares e de poder.

A pergunta que surge como um lembrete: e esse arcabouço conceitual todo, qual a importância disso para e com a literatura? Os argumentos apresentados nos próximos capítulos pretendem mostrar como a literatura se conecta com a vida e sua materialidade e como ela mesma pode ajudar a compreendê-la. Como a literatura pode modificar o corpo? Um caminho através da perspectiva da linguagem se faz necessário, primeiro, para em seguida abordar tal papel político possível pela via literária. No próximo capítulo, pretendo desdobrar algumas implicações da conceituação apresentada aqui, agora pensando na união da vida, vivências e literatura. Depois, pretendo apresentar o papel da literatura como reprodutora e/ou questionadora dos movimentos de poder e discursos presentes na materialidade da vida.

2. O Viver e a literatura

A materialidade da vida carrega as possibilidades do conhecimento. É, no entanto, uma tarefa difícil atribuir uma conceituação fechada para vida, uma vez que ela remete a tantas coisas – como movimento, mudança, gênese, vida de animais humanos, não-humanos e ecossistemas – carregando dentro de si uma verdadeira *complexidade*, como aponta Sattler.¹⁴⁷

Como vimos com o conceito de materialidade da vida, a vida e seus desdobramentos são ‘possibilidades’. É necessário compreender possibilidades como abertura de ação, pensamento, percepção, episteme e imaginação. São aberturas para essas constituições do corpo que estão disponíveis para uma vida segundo as relações e disposições da materialidade da vida e o que diferentes discursos apontam como possíveis ou não. Portanto, trata-se de possibilidades materiais, mas também possibilidades imaginativas, perceptivas, de agir e de saber. As possibilidades materiais referem-se às condições concretas que se apresentam na vida cotidiana, levando em consideração fatores como estruturas sociais, normas culturais, sistemas de poder e recursos disponíveis. São as restrições e oportunidades que moldam nossas experiências e escolhas dentro de um contexto específico. No entanto, as possibilidades também têm uma dimensão imaginativa e perceptiva. Elas envolvem a capacidade de visualizar futuros alternativos, de imaginar diferentes formas de ser e de agir, e de desafiar as narrativas e os limites estabelecidos. A imaginação desempenha um papel crucial na abertura de novos horizontes e na criação de alternativas aos padrões normativos existentes. Essa distinção entre possibilidades como “materiais” e “imaginativas”, no entanto, se dão conjuntamente estão intimamente embrenhadas nas nossas relações sociais, de tal forma que essas distinções não fazem tanto sentido assim e toda possibilidade na materialidade da vida se dá dentro desse contexto de montagem histórica de um tipo de “material” e de “imaginativo”. Não significa, no entanto, que essas possibilidades estejam finadas dada uma configuração prévia da materialidade da vida ou na vida dos corpos: elas são expansíveis e reduzíveis dependendo da articulação de um coletivo de corpos, transgressão ou obediência de convenções e normas, luta por melhores condições de subsistência e imaginação de cenários para além daqueles dados ou definidos como “irreversíveis” ou “inevitáveis” ou adequação

147 Cf.: “Um projeto ecofeminista para a complexidade da vida”, publicado no livro *Ecofeminismo: Fundamentos teóricos e práticos interseccionais*. 2019 No texto em questão, Sattler propõe um entendimento do mundo (epistemológico, político e ético) como uma complexidade da vida, principalmente face à “univocidade do sistema de saber baseado na utilidade”. A complexidade se apresenta como uma base ou critério reflexivo de “horizonte moral”, uma maneira de compreender o mundo e agir com e dentro dele considerando que há uma cadeia de significados e de relações sociais e políticas que englobam a vida, o que já pressupõe a vida como diversa por si mesma. Essa proposta deriva de uma série de reflexões feitas com base no que Vandana Shiva diz em *Monoculturas da mente* e elenca um vasto e complexo sentido de vida, algo bem diferente da tendência uniformizante e dominante do atual estado de mundo técnico e super-racional que se reproduz. Quando falo de complexidade de vida, de vida e significado, da possibilidade de a linguagem também conseguir significar e compreender o diverso e de uma maneira mais inclusiva de pensamento, ando e penso nesse caminho significativo.

imaginativa a estes cenários. Outras formas de expansão de possibilidade podem ser incluídas aqui, uma vez que não teria como, penso eu, elencar as diversas variáveis que são guiadas e guiam a materialidade da vida. Uma coisa, no entanto, deve estar bem clara: as possibilidades da materialidade da vida dependem da articulação dos corpos vivos, ao passo que os corpos vivos e suas possibilidades dependem de como eles alteram a materialidade da vida.

São cadeias de coisas relacionadas (complexas), diferentes discursos inter cruzados e movimentos de poder disciplinar e, antecipando, moldada por biomecanismos e instrumentos de biopoder. Vida também é uma capacidade¹⁴⁸ ela é condição para ação, percepção, conhecimento e criação. Se não houvesse ‘vida’, não haveria ‘corpo’, não haveria discursos e nem poder, tampouco, haveria seres para dar sentido e significado a ela (vida) através das ações, percepções e linguagem, uma vez que as cadeias de significados – nosso “campo de significados” – e a própria linguagem requerem seres vivos para serem colocadas em movimento. Talvez isso pareça óbvio, ou muitos poderiam apontar como uma obviedade. No entanto, ao lidar com o pensamento e com a vida, é necessário ter em mente que as coisas não estão aqui dadas por estarem dadas por si mesmas. Há toda uma estrutura viva *que as faz ser passíveis de serem dadas* e de serem apreendidas – de serem simplesmente dadas, de estarem na possibilidade do campo de significado.¹⁴⁹

Justamente por sua complexidade, por colocar em jogo as possibilidades do imaginário, dos juízos dominantes e de *controle do viver e do que vive*, a vida não é apenas espaço de disputa política, ela também é objeto de disputa política. Saberes, conhecimentos e vida são todas capacidades que foram e são amplamente exploradas pelo poder, como Foucault explora – na grande edificação de suas obras – e Federici apresenta em *Calibã e a bruxa*. Viver, carregar vivências e, conseqüentemente, experiências, é estar suscetível aos movimentos de poder sobre a vida. O presente capítulo pretende mostrar uma maneira de pensar conexões entre a literatura e a vida e apresentar uma base epistemológica para o que proponho aqui sobre “modificações do corpo” através da via literária. A questão sobre as conexões e desvelos que a literatura pode fazer quanto aos movimentos normalizados de poder e movimentos políticos sobre a vida aparece aqui apenas como um aceno, um sinal, na estrada argumentativa que virá.

Viver, entendido aqui como nossa lida com a materialidade colocada e nosso compartilhamento de vivências, é condição de possibilidade de qualquer tipo de conhecimento. Num primeiro momento, tal afirmação parece minar a possibilidade de apreensão de conceitos através de coisas que estão “fora desse espectro” ou o que poderia se considerar “fora da vida”,

148 É necessário compreender capacidade de maneira junta de “possibilidades”. Entendo que, nas discussões sobre literatura, há um entendimento de “capacidade” explorado por autoras como Nussbaum e Maria Clara Dias para pensar em uma base ética não deontológica, mas não é nesse sentido que estou tratando aqui.

149 Campo de significado: as possibilidades de significações dentro da materialidade da vida segundo a disposição do corpo. Termo homônimo ao que alguns wittgensteinianos utilizam e me inspiro neles aqui.

todavia, o que proponho na seguinte seção é mostrar que existem conexões entre universos ficcionais e a vida, e que tais conexões, junto de determinadas condições, são suficientes para a apreensão de conceitos e, portanto, para um maior entendimento do mundo – ficções e linguagem fazem parte da complexidade da vida, o que implica que as ditas “conexões” também estão dentro desta complexidade, compondo outras porções da mesma e acessadas de diferentes maneiras. Trata-se de entender a literatura com integrante da vida.

Meu intuito aqui, num primeiro momento (2.1), é mostrar a conexão entre vida e arte (sobretudo a literatura) e como ambas se influenciam mutuamente. Aqui cabem reflexões de outras e outros que falaram sobre o tema antes de mim e que me ajudam a edificar conceitualmente o presente texto, sobretudo no que toca a questões sobre o agir e o modo como a literatura e a linguagem o influenciam. Depois (2.2), é necessário elencar brevemente o seguinte: o que há na vida que está também presente no literário e que é de imprescindível importância para pensarmos sobre a construção de possibilidades e movimentos políticos em que nós – humanos e todos os seres vivos – estamos imersos? E como a literatura pode nos ajudar a compreender e interromper certas disposições de discurso que não são interessantes para a coletividade dos corpos (2.3)? Tendo isso colocado, é necessário responder quais possibilidades ou expansão de possibilidades, bem como quais avisos a literatura tenta nos deixar (2.4).

2.1. Como a literatura se conecta com a vida?

Há vida na literatura: vivências dentro do seu escopo e que a fazem ser parte da complexidade do mundo. Quero dizer que há possibilidade de se compreender situações na vida, de assimilar conceitos com que nos deparamos na vida, dentro da literatura – pressupondo que a última também é narrativa nutrida pela vida e concede acesso a ela de modo *sui generis*. A arte e, dentro de si, a literatura, carrega linguagem – justamente o que utilizamos e *compartilhamos* para interpretar e significar o que há no real. Linguagem, por sua vez, também carrega a nossa possibilidade de dar sentido e acessar as vivências que estão no cotidiano e também no literário. Vivências trazem, dentro de si, uma complexidade de associações de sentido, organizados e compartilhados pela atividade da linguagem. O que isso quer dizer? Que vivências são carregadas de linguagem¹⁵⁰ e experiência. Nossas percepções, imaginações, sentimentos e pensamentos estão implicados nas nossas vivências. As artes (e, por conseguinte, a literatura) comportam dentro de si aquilo que foi utilizado para serem feitas – vivências, experiências de vida. Isso não quer dizer, no entanto, que tudo que há de escrito ou feito no âmbito artístico seja uma “experiência direta”. Afirmar algo desse

150 Falarei sobre a noção de linguagem mais abaixo.

tipo seria tirar a ficção do âmbito da significação e da linguagem. Ficções ainda carregam vivências que constituem o conjunto de conceitos presentes dentro de si e pensam com base neles para montar o espaço ficcional – não muito diferente do que acontece quando, por exemplo, imaginamos cenários ou uma cientista pensa em alguma hipótese ou até realiza algum experimento.

Embora o que eu diga aqui seja aplicado para o âmbito artístico no geral, a literatura possui um caráter *sui generis* de comportar vivências e articular a linguagem, uma vez que a escrita pode organizar parte do pensamento e é organizada segundo algum tipo de pretensão literária (ou alguma pretensão de **experiência literária**) de quem escreve e de quem lê, segundo a vivência desses sujeitos e suas próprias experiências literárias anteriores¹⁵¹. Por ora, no que toca à conexão entre vida e arte e, principalmente, vida e literatura, temos uma base que aponta para o seguinte: é possível apreender algo, certas experiências, dentro do âmbito da literatura. Ampliações dessa conexão ainda estão em águas vindouras do fluxo argumentativo.

Aqui cabe lembrar das reflexões de Elgin – mesmo que sua preocupação esteja mais centrada no âmbito da filosofia da ciência – onde ela vê as semelhanças entre experimentos de pensamento e ficções. Ambos podem ampliar e nos dar dados sobre a realidade, identificando uma certa semelhança que os experimentos de pensamento possuem com os experimentos “normais” e como a ficção literária também pode dispor desses elementos conjuntos – isto é, como ambos podem nos dar acesso epistêmico “ao real”. Elgin analisa que experimentos de pensamento, experimentos normais e ficções possuem início, meio e fim, uma espécie de estrutura narrativa. Para Elgin, as ficções não são só instrumentos para se ter “evidência do mundo”, mas também para nos entendermos uns aos outros e compreendermos o mundo e as vivências externas. Diz Elgin:

Acredito que a ficção desempenha um papel importante em nos equipar para isso [compreender as vivências interiores de cada um]. Ao ler uma obra de ficção, assumimos um ponto de vista e o experimentamos. Na verdade, experimentamos pontos de vista e vemos como as coisas parecem a partir daí. Muitos trabalhos retratam o mundo através dos olhos de uma protagonista, transmitindo suas experiências, sentimentos e pensamentos. Eles revelam as limitações de seu ponto de vista. Alguns fazem mais. Uma obra pode oferecer múltiplos pontos de vista sobre a mesma série de eventos, revelando os recursos e as limitações de cada uma. Com efeito, cada um filtra eventos por meio de uma peneira diferente.¹⁵²

Sobre esses aspectos de como a ficção pode nos dar base para compreendermos nossos “universos internos” – nossos e alheios – e o real, além de expandir nossos conceitos, apresentar correções ou problematizações de paradigmas, compreender ou ter ciência de outros pontos de

151 Aqui não se pretende nenhuma exaltação exacerbada da capacidade literária de transmitir valores, experiências e até mesmo descrições de cultura. Para esses pontos, a transmissão oral também consegue edificar uma conceituação, assim como outras formas de expressão não-ocidentocentralizadas. O que aponto aqui é apenas um caráter organizativo e estético do texto, do que é escrito e significado por palavras e linguagem escrita – da literatura.

152 Cf.: ELGIN, Catherine Z. *Fiction as Thought Experiment*. p.235, tradução e acréscimos meus.

vistas, outras vivências e experiências, concordo com Elgin, mas adiciono que isso só se dá justamente pelo fato de que ficções carregam a complexidade de vivências consigo e de conceitos compartilhados por quem as experiencia e quem as produz. Mas a *riqueza* do que se pode assimilar e do que se pode expandir conceitualmente na lida com a ficção depende de um número de fatores, como predisposição mental, arcabouço conceitual prévio ao experienciar, entre tantas outras coisas que supõem vivências. Além disso, a “não-realidade” da ficção não a faz ser um instrumento “menorizado” para análise da vida. Claro, obras literárias (e a arte no geral) nunca se efetivam apenas nelas mesmas e carecem, justamente, do ponto de escuta de quem experiencia (de quem lê, de quem assiste...), da vivência dessas pessoas, dos saberes dos corpos, da posição dos corpos numa materialidade. Considero que isso, na verdade, torna a questão mais interessante: é possível acessar diferentes pontos de vistas, diferentes construções de narrativas que pressupõem um tipo de corpo, em um determinado espaço, um tipo de período histórico, enfim. A literatura e a ficção trazem consigo implicações de nossas vivências e também informam nossas vivências, influenciando a maneira de agir, pensar e conceituar. A literatura pode ajudar a edificar os sentidos dentro dos discursos, compreender melhor a complexidade da vida (ou mostrar mais complexidade da mesma, o que já é uma maneira de compreender melhor), como a imaginação também influencia e amplia nossas possibilidades epistêmicas, mais ou menos no sentido em que Elgin quer dizer.

Sobre as conexões entre literatura e a realidade através de linguagem (e tomo a permissão de compreender essas questões como as conexões da literatura com a vida), a proposta que Gibson nos traz também é interessante, formando a base de certos pressupostos que eu utilizo para pensar na proposta da presente dissertação. Gibson apresenta um cenário em seu livro *Fiction and the Weave of Life* em que um cético coloca diversas vezes em xeque uma visão “humanista” sobre a literatura. Por “humanista”, entende-se uma literatura que pode: i) dar novas maneiras de se aproximar “da realidade”; ii) falar alguma coisa sobre o que nós encontramos na “realidade e natureza” e no trabalho literário¹⁵³. Gibson aponta que, embora o ponto (i) não pareça ser tão problemático, o (ii) pode ser problemático. O ponto (ii) traz problemas desde a possibilidade de se encontrar no âmbito literário algo que esteja, de fato, na “realidade”, até problematizações sobre uma “instrumentalização da literatura”, como se ela não fosse autônoma e sempre tivesse que se apoiar em alguma coisa – no caso, no “mundo real”. Além disso, se assumimos a posição de que a literatura nos mostra coisas “do mundo”, Gibson diz que alguém sempre poderia apontar que, bem, estamos falando do mundo, então, e não da literatura¹⁵⁴. Não seria mais proveitoso olhar direto para o mundo, sem a intermediação interpretativa da literatura, como se ela fosse uma “janela para o

153 GIBSON, 2007, p. 33-35.

154 Ibid. p. 26-27

mundo”¹⁵⁵

Os problemas que Gibson apresenta são, realmente, complicados. No fluxo argumentativo de Gibson, as imposições céticas acabam por guiar o humanista para uma espécie de “isolacionismo literário” – o humanista estaria “isolado” da literatura e mais próximo do “mundo”, no sentido de que, ao tentar trazer a literatura como algo conectado ao mundo, estaria, na verdade, apenas falando sobre o mundo. O lembrete do cético é que, seja lá qual for a pessoa que empreenda pela via literária, deve focar no texto¹⁵⁶. Também, se, então, se admitisse que talvez a literatura e a ficção apresentassem “um mundo de si próprias” ou que tivessem um caráter aproximado com aquele de teorias modais ou “faz de conta”, aí poderíamos negar qualquer outra conexão da literatura com o “mundo”, uma vez que estaríamos aceitando um isolacionismo, só que dessa vez no lado “do texto”, desconexo “com o mundo”¹⁵⁷. Gibson procura uma saída para as imposições céticas e encontra uma que parece ser interessante, que permite um arcabouço humanista para a literatura, algo que fundamenta a possibilidade de algum “ganho epistêmico” e também conecta o “mundo” e a literatura. Trata-se de algo que se aproxima um pouco do que Elgin nos diz sobre como ficções e a literatura podem nos dar possibilidade de compreendermos melhor nossas relações uns com os outros e com o mundo, mas agora com o critério conceitual da linguagem pelo viés wittgensteiniano.

Em primeiro lugar, é necessário expandir o que já foi dito até aqui sobre a linguagem: ela não se trata apenas de símbolos ou sons, mas de uma atividade interativa conjunta que atribui significado e lida diretamente, como já foi dito, com as vivências, sendo “vivências” nossas experiências dentro da realidade que informam também nossa linguagem. A realidade ganha significado e é construída pela significação conjunta dos seres que vivem, que utilizam, de alguma forma, da linguagem para significar, apreender significados e conceitos e que também contribuem para a construção de ambos. Sobre essa noção, Gibson nos diz:

Se uma explicação social da linguagem nesse sentido é convincente, podemos ver que quando damos conta de nossa linguagem comum (ao invés das coisas sobre as quais usamos a linguagem para falar), não estamos registrando fatos sobre uma estrutura impessoal de símbolos e sons que, por acaso, utilizamos e estamos imersos. Não é, em outras palavras, dar conta de algo que é puro sentido, linguagem com nenhum envolvimento com a 'vida' extralinguística. Para dar conta, da nossa linguagem é, de certa forma, importante, nos dar conta de nós mesmos, do modo como um signo ganha vida pelo que Wittgenstein chama de nossa 'forma de vida', um termo que nos traz a ideia de que a linguagem não é um mero sistema gramatical, mas é em si uma expressão do nosso-mundano. A este respeito, uma das percepções mais claras a que podemos desejar ter na forma de como o nosso mundo é interpretado, é a de visões dos padrões de representação, os critérios, o desenvolvimento de nossa cultura e seus esforços para forjar um sentido compartilhado de mundo. É refletindo sobre que podemos ler a história do que uma cultura

155 GIBSON, 2007, p. 36

156 Ibid. p.36

157 Ibid. p.36-38, 44

passou a significar o mundo.¹⁵⁸

“Formas de vida” é um conceito importante também, pois engloba os diferentes viveres e experiências nos diferentes jogos de linguagem – um outro conceito também importante, a ser retomado depois. Vou me ater ao que Gibson (e Wittgenstein) querem dizer com tudo isso: para nos comunicarmos e significarmos as coisas, não temos um “simples sistema gramatical”, mas uma espécie de “padrão de mundo”, que pressupõe um uso público da linguagem e padrões estabelecidos por tal uso. Estes “*public standards*” ou padrões públicos de representação e significação do comum constroem, ao passo que também são construídos, por instrumentos culturais pelos quais podemos consultar, engajar e utilizar na construção de representações da realidade. Ou do “nosso mundo”, o “mundo dos fatos”, como Gibson quer dizer¹⁵⁹. E qual a sacada de tudo isso? A mesma linguagem que utilizamos para a construção da “realidade” também é a linguagem utilizada para construção da ficção, em um uso diferente mas aproximado de significação e que se serve e se informa constantemente dos movimentos de linguagem presentes na realidade – e (a seguir, uma série de colocações minhas) no cotidiano, nas notícias do mundo, nas injustiças, nos diferentes jogos de linguagem, nas relações sociais e relações de poder... e por aí vai. Tudo isso, por si só, também cria o que Gibson compreende por realidade; além disso, essa noção é importante para o que eu estou chamando de materialidade da vida.

O que Gibson nos diz é que a conexão da literatura e da realidade não se dá de maneira “imediate”, como em uma percepção cotidiana, por exemplo, mas que utilizamos de padrões de linguagem de significação na literatura os quais também estão presentes na “realidade factual” e vice-versa. Isso não implica, no entanto, que a literatura quer ou deva assumir um caráter mimético da realidade. Tampouco que a literatura carregue um compromisso necessário com a “verdade” ou com “o que é” de fato, ou, pelo menos, com a ‘verdade factual’, que é o pano de fundo da epistemologia tradicional analítica. Ela nos permite melhorar em certos aspectos o nosso uso da linguagem:

Ao nos chamar para atribuir significado à gama de atividades e experiências humanas, um romance traz a atenção da crítica, a literatura desempenha um papel importante na expansão e refinamento de nossa compreensão das relações sociais e realidade cultural. Podemos não obter verdades, propriamente ditas, mas obtemos algo tão importante do ponto de vista mundano à doação de sentido, de significado, sobre aquelas regiões de circunstância humana que a literatura nos convida a explorar.¹⁶⁰

Concordo com o que Gibson coloca, mas somente até certo ponto. Digo isso porque desejo

158 GIBSON, 2007, p..67, tradução minha.

159 Ibid. p.63.

160 Ibid. p.142, tradução minha.

conectar o que Gibson fala sobre a linguagem com o que Elgin disse sobre a expansão conceitual em experimentos de pensamento e ficção e adicionar alguns aspectos às questões que desenvolvo aqui. Parece-me que a ficção e a literatura nos dão algo importante para interpretar os acontecimentos na vida, significá-la e compreendê-la, assim como também nos ajudam a nos entendermos. Gostaria de apresentar o seguinte: é interessante pensar sobre a literatura como algo que nos dá possibilidades de expandir e compreender melhor nossa vida, não necessariamente e exatamente “a realidade”. Os frutos da imaginação não são menos reais por serem como são - por montarem cenários, por serem “experimentos de pensamento” - uma vez que são orientados pela vivência. A literatura nos ajuda a compreender os movimentos dos discursos, nossas limitações, emoções, etc. Compreendo o “arcabouço compartilhado de sentidos” presente nas asserções de Gibson sobre a linguagem como interessante, e penso que nossas vivências estão implicadas nessa dinâmica ou, pelo menos, em uma dinâmica parecida. Ora, a literatura necessariamente se informa das diferentes vivências, experiências e é, também, linguagem. Penso que, como construção coletiva, a linguagem pressupõe **o corpo**, que pressupõe a assimilação e reprodução ou recusa de certos discursos, que pressupõe a reprodução de poder, que altera uma materialidade, que dá as possibilidades de uma vida segundo certos signos, que pressupõem uma construção histórica e econômica e significação, percepção e performance de signos, enfim, muito do que tentei mostrar no capítulo anterior. Não pretendo me aprofundar aqui no conceito de linguagem. Mas para dissipar confusão teórica, penso nesse conceito dentro dessas condições acima, principalmente em se tratando das questões do discurso e do corpo - quando não estou falando de outras autoras e autores. O corpo, sua percepção, ação, possibilidades, signos assimilados, performance, sentimentos, imaginação, até sua condição fisiológica, enfim, tudo isso está implicado nas narrativas e em suas capacidades de apreensão e expansão conceitual. Por fim, sobre a questão da verdade: não é que a literatura deva mostrar algum tipo de “verdade no mundo”, mas ela pode ajudar a compreender a *produção de uma verdade*, a articulação da narrativa pode nos mostrar quais normalidades, quais normalizações e quais verdades os discursos informam e constroem. Sobre essa última parte, ainda veremos.

No que toca à literatura, ela nos dá a possibilidade de expandir e apreender conceitos sobre a vida porque, bem, ela não está fora dela. Pelo menos é o que argumento aqui. A literatura é linguagem, se faz presente nas nossas relações sociais e nas nossas vivências. A maneira com que lidamos com ela também depende de uma série de pressupostos prévios, desde experiências anteriores até questões fisiológicas.

Deixe-me explicar: eu faltaria com a verdade se dissesse aqui que não apreendi ou, pelo menos, que não alarguei o meu conceito de “miséria” e tantos outros ao ler *Vidas secas*. A pobreza

vivida no sertão “atemporal” da família de Sinhá Vitória, Fabiano, os dois filhos e a cadelinha Baleia traz à tona uma variedade de temas que também se conectam com uma variedade de conceitos: a masculinidade tóxica no comportamento de Fabiano, junto dos juízos de “homem como provedor”, a vergonha dele por não conseguir desempenhar sua função e sua frustração descontada na própria família, os sonhos de cada um dos personagens, a maneira como lidamos com animais não-humanos com a morte de Baleia por algum tipo de piedade e a morte do papagaio para aplacar a fome da família, além de ser uma espécie de descrição do êxodo rural do nordeste para o sudeste nas décadas de 70-80¹⁶¹.

A possibilidade de experiência também habita a literatura – não sempre no mesmo grau de nossas vivências cotidianas, mas com certeza em algum grau, maior ou menor. Não é, exatamente, vivenciar o que é escrito, mas acessar uma vivência e *experenciar um ponto de vista* – pensando em Elgin – com todas as relações complexas implicadas por trás dele. Mesmo lendo a desgraça que era a trajetória dos personagens do livro, sob a luz do sol, deitado numa rede na varanda da casa de minha avó, com a cadela que vive comigo aninhada em meu ombro, as “vidas secas” também foram portal para saberes e sentimentos: de saber identificar o que os personagens viviam – seus cascos dos pés queimados, seus lábios cortados, sua fome nunca aplacada, o sofrimento das crianças ao notarem que a pobre Baleia não retornaria mais e todas as nuances do realismo de Graciliano Ramos. Aí, sim, eu capturo um conceito lido, me informo daquilo que está no literário, que vai, de alguma maneira, também refletir em minhas vivências. A miséria escrita, no entanto, era uma descrição de uma situação de miséria muito mais intensa do que qualquer uma que já experienciei, e mesmo assim, em algum grau, foi possível compreender e apreender o que os personagens passaram e viveram, sentiram – porque viver também é isso: conhecer e sentir. Foi possibilidade, mesmo sem ter vivido aquilo tudo que há na literatura, de reconhecer nas linhas escritas e seu conteúdo, alguma vivência. É algo que pode acontecer com qualquer pessoa que entre em contato com qualquer peça literária. Tampouco foi necessário a Graciliano Ramos ter vivido tudo aquilo, de maneira literal, para escrever, transpor suas vivências e os conceitos que apreendeu como ser vivente, na peça

161 Existem tantas outras questões abordadas em *Vidas secas* que merecem atenção. Cabe comentar, brevemente, algumas delas aqui, uma vez que são pertinentes no conjunto proposto por esse trabalho. Primeiramente, é interessante se atentar sobre a relação dos personagens com o patrão *dono de terra* e como a falta de terra produtiva e de posse daquela família, junto com as dívidas infundáveis que eles acabam por contrair do patrão, são atenuantes e prolongadores de suas misérias, a ponto de terem que matar, inclusive, seus companheiros não-humanos – Baleia por desconfiança de hidrofobia e o papagaio para terem o que comer. Nota-se, no entanto, a diferença de tratamentos entre os dois animais: Baleia possui um nome – coisa que a narrativa não nos apresenta no que toca aos filhos de Fabiano e Sinhá Vitória. A cadela é parte da família, um animal não-humano que ajudava na sobrevivência, a custo da caça dos preás e sobrevivendo com migalhas, além de ser *amiga* dos meninos e até dos adultos. Como parte da família e um dos pilares de subsistência, sua morte foi sentida com luto, como perda de uma companheira. Não quero aqui dizer que nossa relação com animais não-humanos deva ser medida numa espécie de funcionalidade, mesmo porque não é nesse momento que pretendo levantar essas questões, mas apenas mostrar reflexões que o livro pode trazer com parte da nossa relação com animais não-humanos com quem compartilhamos o nosso mundo, mesmo que na relação do sertanejo com seus companheiros não-humanos.

literária. No que toca ao nosso entendimento humano do mundo – e também nosso entendimento como seres viventes – a literatura (e o âmbito artístico) cumpre o papel de conseguir apresentar conjuntos conceituais – não da mesma forma que a filosofia ou que a ciência e isso não implica em uma inferioridade – e mostrar partes do sentimento. Pensando em Gibson, *algo nós, personagens, autor e leitor, tínhamos de comum*: nossas vidas em um tipo de materialidade segundo determinadas possibilidades.

Os sentimentos que eu tenho ou qualquer outra pessoa tem ao ler qualquer obra literária – para além de *Vidas Secas* – podem, de fato, ser de menor intensidade do que uma “experiência factual” e variarem, mas não são menos “verdadeiros”, apenas porque foram proporcionados pela via literária. Não duvido que outras pessoas, em contato com a mesma e com outras obras literárias, também apreenderam e alargaram, preencheram algo do escopo de algum conceito, de maneira parecida a como se faz na vida do cotidiano. A literatura também tem a capacidade de produzir esse efeito estético – conceitual e perceptivo – justamente por causa de sua conexão com nossa vida, com nossas experiências como seres viventes. Uma espécie de ‘verdade’ sentida, que contribui para nosso saber.

Mas tudo isso não responde uma nuance que pode estar, nesse exato momento, instigando a mente da leitora e do leitor: qual a objetividade dessa experiência ou dessa expansão conceitual, uma vez que diferentes sujeitos podem experienciar uma mesma obra sem captar as mesmas nuances? Por exemplo, uma criança, ao ler *Vidas secas*, poderia ter nenhum ou quase nenhum avanço, expansão ou mesmo apreensão do conceito de miséria. Talvez ainda sentisse alguma espécie de empatia pela parte onde a pobre cadelinha Baleia morre, principalmente porque Graciliano Ramos sai do seu realismo e “entra” na pele de cachorro para exemplificar o ponto de vista do animal não-humano. Ou mesmo um adulto, com um determinado conjunto de experiências, não fosse além numa reflexão sobre o que sentiu com o livro (o que também é importante para construção de experiência, mas que não será descrita aqui). Por que, então, diferentes pessoas lendo uma mesma peça literária ou algum tipo de arte que carrega vivências, chegam a resultados conceituais diferentes e em experiências diferentes?

A objetividade como conceito afeito à epistemologia tradicional analítica é um conceito duro e não maleável, que não comporta a diversidade possível dentro da vida. Isso não é uma crítica só minha, mas de diversas teóricas da epistemologia feminista. Os conceitos que utilizo aqui (e, como vejo, a vivência e a experiência como bases de construção conceitual) são instáveis, provisórios e mutáveis. E talvez isso incomode muito a quem está acostumado com um tipo de desdobramento e um tipo de “fazer ciência” ou “fazer filosofia”. Mas nossas experiências não estão em contexto de neutralidade e nem conseguem atingir algum tipo de universalidade, tampouco estão

alheias aos discursos e relações de poder em que estamos imersos. Nisso, me apoio no que Rago diz sobre a crítica feminista às noções epistemológicas e científicas dominantes:

Não é demais reafirmar que os principais pontos da crítica feminista incidem na denúncia de seu caráter particularista, ideológico, racista e sexista da ciência: o saber ocidental opera no interior da lógica da identidade, valendo-se de categorias reflexivas, incapazes de pensar a diferença. Em outras palavras, conforme apontam as feministas, os conceitos com que trabalham as ciências humanas são identitários e, portanto, excludentes. Pensa-se a partir de um conceito universal de homem, que remete ao modelo de homem branco heterossexual civilizado do Primeiro Mundo, deixando-se de lado todos aqueles que escapam deste padrão referencial. Da mesma forma, as práticas masculinas são mais valorizadas e hierarquizadas em relações às femininas, e o mundo privado é considerado de menor importância diante da esfera pública no imaginário ocidental.¹⁶²

“Pensar a diferença” também se encaixa em comportar a possibilidade de não homogeneização de um tipo de experiência ou pensamento. Não acho, portanto, que a universalidade e a padronização segundo uma perspectiva totalizante seja uma alternativa para se compreender a complexidade da materialidade da vida e as experiências do corpo. Encaixar algo no “verdadeiro” (na unilateralidade do ‘verdadeiro’ que está conforme a unilateralidade epistemológica da tradição filosófica) e tudo que não o englobar como falso é deixar de lado tonalidades de perspectivas que podem enriquecer nossas vivências, e são essas algumas das razões para minha inclinação a uma (ou um tipo de) perspectiva feminista sobre o conhecimento.

Parte do caminho possível para essas questões sobre objetividade já foi apresentado acima. Porém, é necessário apresentar o modo como a condição da objetividade é paradigmática – não sozinha, mas como parte de um arcabouço eurocêntrico e colonial – e limitadora das vias de significado e construção conceitual ampliadas. Enquanto seres vivos, estamos constantemente envolvidos na construção de conhecimento e na formação de modelos sobre a vida. Nossa intenção é compreendê-la e também compreender a nós mesmos dentro dela, seja através de experiências diretas ou por meio da interação com a literatura, que nos apresenta a diversidade da vida. Por isso, é essencial considerar as diferentes formas pelas quais podemos obter camadas de conhecimento da complexidade da vida; Principalmente, é interessante entender que condições limitadoras nem sempre são o caminho para se compreender a multiplicidade do que há na vida, a carga histórica na mesma, as diferentes culturas, as diferentes formas de arte com seus diferentes contextos, entre tantas outras coisas. A arte, como expressão e colocação de vivências, é passível de servir como acesso epistêmico, e a objetividade ou a padronização não são, necessariamente, tão importantes para adequá-la. Exponho abaixo, em cinco pontos, alguns dos motivos – epistêmicos e políticos, baseados em pensadoras e pensadores que já falaram sobre os saberes, a vida e o acesso ao

162 Cf.: RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana Maria e GROSSI, Miriam Pilar (Org.). Masculino, feminino, plural. Florianópolis: Editora Mulheres, 2000.

conhecimento pela via literária – que podem evidenciar a literatura como possibilidade de compreensão do que se vive e o modo como uma falta de objetividade (ou melhor, uma objetividade excludente) ou padronização de resposta não a desqualifica como possibilidade de falar sobre a materialidade da vida e acrescentar reflexões sobre o mesmo:

1. *A interpretação é importante e não desqualificativa*: Como já foi dito, o produto artístico não se encerra em si mesmo e é passível de interpretação, o que considero uma espécie de enriquecimento, embora tal enriquecer não se dê sempre. Tal interpretação depende de um conjunto prévio de conceitos – conhecimento prévio – e até da predisposição psicológica de quem assiste, lê, escuta, etc. Na verdade, essas são condições para qualquer experiência – e ação – dentro do mundo e a mesma base se aplica a obras de ficção. Senhorinho¹⁶³, ao investigar o pensamento de Gibson no que toca aos conceitos de “reconhecimento” e “conhecimento”, logo antes de adentrar nas discussões acerca de como a literatura pode ajudar numa formação moral, elucida que “a cognição adequada de um certo evento não depende apenas do conhecimento pertinente, mas também de um reconhecimento para orientá-lo de acordo com as diversas práticas de vida humana”¹⁶⁴. No que toca à ação, reconhecimento e conhecimento são importantes, como Senhorinho apresenta no exemplo:

Ainda que João conheça o conceito de ‘sofrimento’, a ponto de descrever corretamente que ‘Pedro está sofrendo’, João só é capaz de reagir de maneira apropriada à circunstância – i.e. compadecer-se, ajudar, e assim por diante – caso reconheça o valor de sofrimento para a vida humana.¹⁶⁵

Algo semelhante acontece no âmbito da literatura. Alguém com um conceito prévio de “miséria”, ao ler *Vidas secas*, conseguiria reconhecer tal conceito e até incrementá-lo com aquilo que está lendo. Nesse sentido, o que a literatura comporta dentro de si é captado na experiência e no viver. Isso não quer dizer que a literatura não adicione nada de novo: a literatura pode nos dar novas possibilidades de experiência, novas nuances sobre algum tipo de assunto e, de certa forma, modificar nossas vivências, nossas ações no mundo, nossos pensamentos, enfim, ela nos dá novas possibilidades de agir, de perceber, de chegar em certos conceitos;

2. *Nas vivências, a ‘objetividade’ só pode ser aproximada*: embora seja possível pensar filosoficamente sobre elementos artísticos ou fazer arte com pensamentos derivados de um processo filosófico – de lida com conceitos – isso não é um compromisso que a literatura e a arte num geral carregam. E tal objetividade ou uniformização e universalização, com todos

163 SENHORINHO, Jean Machado. **Lendo Ficções para a vida**: literatura, formação moral e emoções. Dissertação (mestrado) – Centro de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria. 2018.

164 Ibid. p.57.

165 Ibid.

seus rigores, são apenas aproximadas pelo âmbito que o senso comum tão pretensiosamente diz ser “objetivo”: a ciência. Dentro do escopo artístico é possível, sim, falar sobre o mundo e coisas nele, mas tudo isso é passível de interpretação, discussão. E observando dessa forma, o campo de possibilidade de discussão também não se dá dentro da filosofia e na ciência? Na ciência, até os dados obtidos através da investigação que é orientada pelo prisma de ordem científica são interpretáveis, discutíveis – e frequentemente deixados de lado e retomados em outros momentos, dependendo de como caminham os paradigmas científicos na história e que modelo explica melhor um determinado fenômeno. Por que em um âmbito como o da literatura, isso não aconteceria? Ou melhor, por que isso é um problema? As diferenças e a possibilidade de comportar o diverso são características do âmbito artístico e o que mais o aproximam do lado humano: ele lida com sensibilidade, com experiências e – aproveito para reforçar a conexão, mesmo com a possibilidade de ser repetitivo – *com a vida*. Considerando as questões da epistemologia feminista brevemente apresentadas acima no que toca à objetividade, esse conceito que é parte fundamental na edificação do racional e tradicional da ciência e filosofia (descritos tanto por Foucault quanto por Federici, como vimos), que se diluiu no imaginário do senso comum desde suas raízes Antigas e Renascentistas do século XVII – desenvolvida posteriormente no Iluminismo e perpetuada até então – não é exatamente algo fácil ou, até mesmo, possível. No âmbito da ciência, a área que mais conversa com tal condição, algumas discussões parecem indicar que ela não se dá inteiramente ou totalmente e que, na verdade, com os diferentes paradigmas científicos em voga, nos aproximamos ou nos afastamos de algum tipo de objetividade. Não se trata, no entanto, de descartar o conceito de objetividade, mas de repensá-lo com outras partes importantes, como a localização, comunidade e enfoque político. No caso, o problema está em uma noção universalizante de objetividade, que não considera local, contexto, tempo e construção coletiva;

3. *A literatura lida com a vida e o diverso, e isso não a impossibilita de ser pensada e que ela ajude a pensar sobre verdade*: Esperar um padrão interpretativo, uma objetividade dada (no sentido universalizante) da lida com a literatura é esperar uma espécie de uniformidade que a mesma não pressupõe – na verdade, se pressupõe sobre ela ao questionar seu acesso epistêmico através do objetivo – uma vez que o que enche o escopo de sua forma são as vivências, a experiência dentro *de um mundo vivo* – que muda e, embora dentro de seus movimentos consiga comportar uma ou outra objetividade, não é ele todo objetivo: o que é pode deixar de ser e o estático não é observável, apenas conceituável. Nesse sentido, a literatura pode nos ajudar a compreender um outro tipo de objetividade, que é sentida, que é

complexa e plural. A vida não contempla apenas o que se entende comumente por “racional” – ou verdades eternas ou mesmo uma imutabilidade intuída completamente, como se “o todo” se mostrasse diante dos nossos olhos e não se apresentasse através de suas partes carregadas de uma complexidade de sentidos mutáveis por trás – ela também contempla o orgânico, o qual pressupõe ciclos, fins, mudanças e sentimentos, estes últimos talvez sejam os motivos do tanto que a literatura consegue conversar com o ser humano, já que ela apela para razão e sentimento. Na verdade, razão e sentimento não parecem estar exatamente separados, mas *unidos* nos nossos corpos e na nossa vida¹⁶⁶. A literatura não parece pressupor essa cisão tão categoricamente como se faz tradicionalmente na filosofia e isso não a desclassifica como passível de ser estudada sob uma ótica filosófica. Volto com uma parte importante do corpo do texto aqui: essa condição epistêmica de objetividade, que comumente se coloca sobre o que pode ou não ser verdade no mundo, sobre as intuições que se tem dentro da vida no mundo, é amplamente difundida em diversas áreas de pensamento, justamente porque é parte de um plano político e epistêmico desenvolvido por vários séculos através do eurocentrismo – e colonialismo – e comumente pode bloquear a via do significado (e ressignificado) e apreensão de conceitos por causa da não adequação dessas vias segundo preceitos dos saberes vigentes – o que pode direcionar o pensamento e a produção de conhecimento a um descarte da diversidade. O que leva ao ponto seguinte;¹⁶⁷

4. *O pensamento pode ser instrumento paradigmático e político do eurocentrismo*: talvez caiba um pequeno indício de como o político modifica os saberes e vice-versa. Vimos como os mecanismos de poder operam e modificam nossa percepção e nos dão certas possibilidades. Ora, na ciência eurocêntrica a objetividade não é uma necessidade natural, mas a construção de um paradigma. Esse imperativo epistêmico foi algo construído na edificação dos nossos saberes ao decorrer da história, que não considera a movimentação da vida, sua suscetibilidade de mudanças e movimentos de significação e atribuição de signos desempenhados, performados pelos corpos. Estes movimentos de significação, como a leitora pode imaginar nesse ponto da leitura, trazem consigo os movimentos de poder – e biopoder – que se organizam segundo uma *ordem de saber vigente*. A cadeia de complexidade significativa pode alterar-se quando os saberes se alteram e ela mesma

166 Aqui cabe um “adendo político”: uma vez que estão nos nossos corpos, como unidade desses âmbitos, razão e sentimento são passíveis, como vimos, de disciplina e inserção de saberes, passíveis de modificação, muito embora continuem carregando parte do que são e do que já foram. Tal modificação disciplinatória é, por parte, responsável pela ânsia do objetivo, do automático, do sempre certo e findado – ao passo que deve ser de tal forma para participar dos processos *infindáveis* do poder do capital.

167 Não quero, no entanto, correr o risco de fazer odes para um ceticismo, mas sim para uma busca de conhecimento processual que acolha pontos de partida diversos para além do prisma eurocêntrico utilizado pela filosofia tradicionalmente.

reproduz os saberes dentro de si, como quando se mergulha a tinta acrílica na água em prol da diluição e quantidade de tinta a ser pincelada na tela ou quando o coração recebe e distribui sangue por todo o corpo. No caso do saber dominado por esse imperativo epistêmico do “objetivo”, há uma dominação do não-natural e do não diverso, o que transforma a metáfora do coração que distribui sangue em um coração mecânico ou pistão que espalha seu óleo artificial por todos os canais significativos da vida – ora, apenas máquinas podem pressupor objetividade em todo tipo de situação e função. A necessidade mecânica que se dá nos saberes também alimenta a disciplina dos corpos e as respostas automáticas e otimizadas que se espera dele no ritmo de produção do capital e vice-versa. Essa ânsia por exatidão nas coisas vividas é produto de um saber paradigmático construído no decorrer do tempo e da história. Isso é evidenciado por pensadoras e pensadores que se atentaram sobre esse movimento de significação (ou poder), de ânsia objetiva do real e como ele se estrutura através de discursos que apresentam uma certa uniformidade e unidade. Esses saberes paradigmáticos são identificados por Foucault em *Arqueologia do Saber* no que ele chama o conjunto de “episteme”, e adiciona uma definição já na parte final da obra:

Por *episteme* entende-se, na verdade, o conjunto das relações que podem unir, em uma dada época, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente a sistemas formalizados; o modo segundo o qual, em cada uma dessas formações discursivas, se situam e se realizam as passagens à epistemologização, à cientificidade, à formalização; a repetição desses limiares que podem coincidir, ser subordinados uns aos outros, ou estarem defasados no tempo; as relações laterais que podem existir entre figuras epistemológicas ou ciências, na medida em que se prendam a práticas discursivas vizinhas mais distintas ¹⁶⁸

Trata-se de um processo que se dilui em todos os âmbitos do “real e do social” através das relações que estes possuem, e que é reforçado pelas “práticas discursivas”, formando uma espécie de homogeneização discursiva entre as ciências e outras áreas de modo que elas se apoiam mutuamente nessa uniformidade. Ela mesma não é tão evidente quanto um dado, mas perceptível de maneira quase “velada” nas relações. Vimos que em *Vigiar e Punir*, Foucault também mostra como a episteme e os saberes da modernidade (ou o que entendemos por contemporaneidade) influenciam os movimentos de poder e como estes se mostram cada vez mais atentos à objetividade e trabalho no detalhe – tanto nos processos de trabalho quanto nos corpos – deixando de lado a diversidade interpretativa e significativa. Os esforços para cercar o diverso se dão, não ironicamente, de diversas partes – desde juízos clínicos até atos políticos – o que também é evidenciado em *História da Loucura* – o pensar

168 Cf.: FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do Saber**. Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p.214)

diverso, quando não associado a um erro diante do cientificismo, é um “devaneio”, “simples produção artística” ou até mesmo loucura com possibilidade de tratamento¹⁶⁹. Merchant também apresenta uma análise histórica e filosófica de como o processo de racionalização prática e de apelo ao artificial foi construído pelos movimentos de poder históricos, principalmente depois dos cercamentos – que também marcam a gênese da otimização de trabalho.¹⁷⁰ A vida entendida como cíclica, com seu próprio tempo orgânico, começa a dar lugar aos saberes valorativos, objetivos, exatos e expressivos da *máquina* quando se espera dos seres vivos (como um todo) uma espécie de resposta de produção inorgânica, não natural, com tempo acelerado. Essa espera por uniformidade e objetividade característica em vários aspectos da vida é, justamente, um saber que se estendeu e se alastrou nas áreas da vida gradativamente. O que se deriva disso tudo? Além do fato de que construções epistêmicas são guiadas por movimentos políticos, os quais também as guiam, o fato de que essa espera por objetividade paradigmática disseminada não considera a mutabilidade da materialidade da vida e que seres humanos, tanto no âmbito literário quanto cotidianamente, aprendem conceitos mesmo imersos na complexidade e mutabilidade – e aprendem outros signos também: saberes, afetos, desafetos... A modificação de saberes e significações pode mascarar o que se compreende e o que se espera do mundo, mas a vida continuará com seu próprio tempo orgânico – e aqui temos um dos motivos de patologias em todos os níveis: a tentativa de adequação da vida ao maquinário. O universo literário, com suas ficções e possibilidade de interpretações diversas, também pode nos ensinar sobre a vida¹⁷¹:

5. Enfim, *a literatura pode descomplicar (ou complicar)*: a lida com a literatura ajuda a significar as coisas na vida, ou trazer para o âmbito da percepção e significação o que *está encoberto* ou turvo demais pela normalização. Pode, inclusive, estar presente na modificação dos nossos corpos, isto é, mudar a maneira como encaramos partes da vida que nos foram colocadas como necessárias. Isso significa que a literatura pode nos dar nuances sobre aquilo que pensamos ser simples, mas que é fruto de uma complexidade histórica e

169 O medieval, por exemplo, costumava acolher a loucura dentro de suas relações, inclusive como algo natural. Mas conforme os avanços clínicos segundo o interesse do saber (e do poder) se desenvolveram, primeiramente a loucura foi excluída da sociedade através dos manicômios, mais tarde foi tratada através da psicologia, uma vez que era necessário ter força de trabalho para o mundo *focado* no trabalho otimizado. Faço, no entanto, o adendo de que não quero colocar aqui nenhuma espécie de discurso “antipsicologia” em sua função de alívio psicológico, de conhecimento dos processos psicológicos e compreensão do ser humano e seu universo interior psicológico e, inclusive, como denunciadora dos processos do capital como causa de muitas patologias. O que aponto é, na verdade, que assim como toda ciência e movimento de pensamento imerso nas relações sociais e relações de poder, seu desenvolvimento histórico também contribuiu para o saber técnico e inorgânico que predomina no pensamento moderno e contemporâneo.

170 Cf.: MERCHANT, Carolyn. *The death of nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. 1983.

171 Sobre a modificação e instauração do saber racional e *inorgânico* dominante, retomo isso nos capítulos que falam sobre biopolítica e necropoder.

discursiva do poder, o que seria uma maneira de “complexificar” as coisas, o que não é, necessariamente, algo negativo. Sobre esse ponto em específico, mais será dito em outro momento.

Assim, por mais ficcional que seja um universo literário, ele carrega elementos de vivências – que são colocados por quem escreve e assimilados por quem tem contato com a escrita e, ao mesmo tempo, quem lê coloca suas vivências na sua leitura. É justamente essa conexão que permite a apreensão de conceitos mesmo em universos ficcionais lidos. Os universos ficcionais de literatura e das artes apresentam um conjunto de conceitos que se articulam e que possuem fundamento no viver. Essas experiências não são exatamente objetivas, mas diversas, e isso não desqualifica as obras literárias como apoio de compreensão da vida e mudança de atitude sobre a mesma. Como expressão de vivências, a literatura também está nos dando informações e certas experiências sobre o cotidiano, sobre nossas percepções, sobre os sentimentos (meus e de outros)... Dizer que o texto tem, pelo menos, vivência é dizer que ele *não está morto*, ele pode ser posto em movimento e diferentes interpretações vão surgir, assim como diferentes visões sobre um determinado aspecto, em diferentes épocas, surgirão. Seja para ser contra ou conforme os saberes e poderes vigentes (que lidam com a vida e a totalidade), as interpretações também são afetadas pelas mudanças epistêmico-políticas de suas épocas.

As vivências são expressas nas obras artísticas produzidas por seres humanos – seres viventes, dentro de um mundo vivo e que carregam suas próprias vivências – e se dão através, do que chamarei aqui, da *criatividade*. A raiz da palavra já aponta para uma potência de vida, de criação – *creatus* do latim. É importante, no entanto, ressaltar que todo ser vivente tem uma capacidade criadora – seja de vida ou de criação, manutenção de vida. Tal capacidade, nos seres humanos, pode se desdobrar junto com a *imaginação* e aí criar os universos ficcionais literários, por exemplo. E por isso que, quando utilizado o termo “criatividade” estarei me referindo não apenas à capacidade criativa de outros seres, mas sobretudo a essa capacidade humana que é intimamente ligada à capacidade imaginativa. A imaginação também faz parte do processo de pensamento: ela consegue falar sobre a vida e dela também é possível derivar conhecimento e ter acesso epistêmico (talvez não unicamente dela, mas das ações e percepções oriundas dela). Isso porque a imaginação também está conectada com nossa condição de ser vivente – ela pensa dentro das nossas vivências e experiências de corpo. A imaginação pode ter impactos diretos nas nossas ações também, quando buscamos um ideal, por exemplo. Ou quando descrevemos um ideal. Quando se imagina – quando o corpo imagina – por mais ficcional que seja, também se implica uma série de possibilidades na vida. A imaginação não é afastada da razão e não é uma capacidade do corpo que nada fala sobre o que há ou permeamos.

Ora, se não fosse dessa forma, pouco ou nada seria possível de se apreender na lida com objetos ficcionais, universos ficcionais e, até mesmo, com hipóteses – hipóteses e experimentos não são imaginativos, ou até, *criativos*? Se não fosse o caso, por exemplo, o próprio Graciliano Ramos, ao escrever sua obra, estaria apenas rabiscando em um papel sem nenhum tipo de pretensão, sem nenhuma evocação estética sentimental e sem nenhuma conexão com a realidade – faria uma “história de formas”, que nada diriam sobre a vida e sobre viveres. Ele imagina um cenário com as vivências e suas experiências e conceitos e tal cenário serve como fonte das mesmas coisas.

Retomando um pouco do que havia sido dito por Elgin, a imaginação também desempenha um papel fundamental na construção da experiência, na postulação de conceitos e na experimentação científica. É peça fundamental na nossa compreensão e parte fundamental para a criação do corpo literário. A imaginação sempre esteve presente na nossa lida, como seres viventes, no mundo – e sempre fez parte da nossa orientação e apreensão de conceitos, mesmo com todos os esforços históricos que foram e são feitos para cercá-la. Ela é tão constituinte do nosso mundo e do conhecimento quanto a pretensa objetividade paradigmática.

No terceiro ponto sobre as questões da objetividade e das necessidades paradigmáticas epistêmico-políticas, aponte que o *mundo é vivo*. Isso não implica apenas toda a parafernália da mudança e da vida que há no mundo, também aponta para a complexidade de sentidos nele, complexidades que são interligadas e passíveis de serem modificadas, como acontece na manutenção das epistemes, saberes e instauração dos processos e saberes mecânicos. Sobre a complexidade de sentidos na vida, não estamos conscientes dela por inteiro, tampouco também estamos conscientes da totalidade das relações que fazem mudanças no imaginário e que fizeram mudanças de significado ao decorrer da história, embora possamos montar um tipo de narrativa arqueológica e genealógica, como vimos com Foucault e Federici. Por vivermos dentro do que foi edificado pela manutenção de saberes, feita pelas relações de poder ao decorrer dos tempos e no presente, é necessário, por vezes, refletir e tentar observar as conexões em que estamos implicados e que também influenciam nosso agir e pensar: que valores estamos reproduzindo, o que estamos normalizando e como estamos pensando são algumas perguntas que podem ajudar a nos orientar a pensar na materialidade da vida. Refletir sobre a materialidade da vida, sobre o mundo vivo, nos ajuda a compreendê-la através de sua complexidade de significados e isso a filosofia consegue fazer, mas a literatura também o pode. As duas juntas, então, adicionam camadas à nossa compreensão e consciência das complexidades de sentido, como esses sentidos são gerenciados e como a vida no mundo é administrada: nada disso, como foi dito, nos é dado por inteiro e, inclusive, nada disso é dado de bom grado pelos movimentos de poder. Muitas coisas se escondem nas entrelinhas e na complexidade da vida e da normalidade.

Muito dessa complexidade é velada sistematicamente através da manutenção dos saberes e da vida – estamos imersos em movimentos de poder e relações de poder, processuais e históricos. Não é algo abrupto, mas é feito de tal forma que, por vezes, até o abrupto ou absurdo pode ser visto como “normal”. Sobre o poder e, conseqüentemente, suas relações, a impressão de Foucault nos diz que o poder não é um objeto natural, mas construído, moldado, descontínuo pelos discursos e formado historicamente e aplicado socialmente, é uma prática social. Como prática social, está embrenhado no cotidiano e é assimilado. É reproduzido na medida em que lidamos com a nossa vida social, embora possamos sentir – e ecoe tanto do passado não maquinizado quanto das problematizações feitas no presente – os efeitos dessas relações e movimentos. Por sentirmos, por termos certas intuições e por toda ação de opressão também ser possibilidade de revolta – e às vezes, inclusive, ter consciência de uma parte do complexo – é possível que isso vaze – como denúncia ou até mesmo perpetuação – nas nossas produções criativas que interagem com vivências, por exemplo, na literatura. Nem sempre isso acontece necessariamente de modo consciente, mas uma autora ou leitora podem ter consciência de certas relações de poder e de certos aspectos da vida administrada pelo poder vigente – isto é, o poder neoliberal capitalista – e, como expressão de sua vivência, deixar que esses aspectos vazem, de alguma forma, na literatura, pretensiosamente ou não. Afinal, o que a literatura carrega é nossa experiência na materialidade da vida, ou melhor, nossas vivências. Ou seja: a literatura faz parte da vida.

Dado tudo o que foi apresentado até aqui, o que proponho é que a literatura carrega vivências e consegue nos dar camadas de entendimento para a complexidade da materialidade da vida e que também pode modificar a maneira como nos dispomos dentro de tal complexidade, nem que seja para alterar alguma percepção, ser combustível para alguma ação ou reação. Há uma complexidade de cadeias de significado na vida e uma complexidade de manutenção de saberes e mecanismos de poder que gestionam a vida e podem modificar certos significados, saberes e instaurar certos juízos no imaginário. Esse processo de modificação e gestão é feito gradativamente e nem sempre se tem consciência dele em sua totalidade e sua relação “tentacular” com a vida e seus vários setores, mas ele lida diretamente com a vida por inteira. A literatura, como criação baseada nas vivências (oriunda da criatividade) pode deixar vazar elucidações dessas modificações e, talvez, desvelar o que é velado – o que ainda não foi amplamente exposto, mas será, uma vez que há uma outra questão para ser melhor descrita e precisada: o que vaza na literatura, ou, o que ela consegue desvelar? É disso que a próxima seção e os próximos capítulos investigam.

2.2 – Discursos, poder e literatura

Toda vivência, experiência na materialidade da vida, é carregada de subjetividade, mas

também é, sobretudo, vivência corporificada. O corpo, como vimos com Butler, é possibilidade, é construção através de signos e também é ação de performance. Por exemplo, performamos segundo um signo de gênero, sendo tal signo uma construção histórica e carregada de possibilidades de existir na vida, como vimos nas noções que Butler apresenta sobre Merleau-Ponty e Beauvoir. Outros signos também são colocados e assimilados, performados pelo corpo, compondo sua maneira de se dispor, de perceber, de ser percebido, que normas seguir, as punições socialmente sancionadas caso alguma transgressão de performance aconteça, enfim, a construção desses signos se dá na atividade do discurso e do poder, nos enunciados colocados e dispersados pelos diversos canais da vida: mídia, convívio social, produção cultural, artística, entre tantos outros. Os signos reproduzidos se dão nos discursos: do cotidiano, acadêmico, científico... e, agora pensando em Foucault, eles apresentam algum tipo de uniformidade segundo uma episteme. Os valores dos signos, por sua vez, são apreendidos e afirmados pela lógica de repetição disciplinar. O outro fator importante para a assimilação e apreensão dos signos é, justamente, a dispersão: assim como o discurso perpassa todas e todos, o poder também o faz; a vigilância dos corpos sobre os corpos, as punições sociais feitas em microescala e macroescala aos corpos que, segundo algum signo, não performam o que é a norma (e, dessa forma, transgridem os signos colocados sobre seus corpos), enfim, revelam aquele aspecto já apresentado do poder que não tem exatamente um lócus, mas se reproduz na vivência. Apenas a circulação dos signos segundo os enunciados de um discurso não seria suficiente para sua efetivação, a dispersão generalizada é importante para a performatividade e até mesmo o que se compreende pelo signo. Isso tudo envolve e reforça aspectos da percepção, ação, conhecimento e saberes assimilados pelos corpos segundo a plurilateralidade do discurso. Butler afirma que

É possível dizer que sem os seres humanos, cujos mais diversos atos, amplamente entendidos, produzem e sustentam condições opressoras, tais condições deixariam de existir. Mas a relação entre os atos e as condições não é nem unilateral nem não mediada. Existem contextos e convenções sociais que possibilitam que determinados atos não apenas se tornem possíveis como passem a ser concebidos como atos propriamente ditos. A transformação das relações sociais está, portanto, na transformação de condições sociais hegemônicas, mais do que nos atos individuais provocados por tais condições. Se nos limitarmos a uma política dos atos, corremos o risco de olhar apenas para uma reflexão indireta, se não epifenomenal, dessas condições.¹⁷²

Neste sentido, o poder e a reprodução dos discursos se reforçam no âmbito social na medida que são dispersados e sancionados como condições sociais hegemônicas. Para entender essa dinâmica, portanto, é necessário não dirigir a atenção apenas para as ações performadas pelos corpos em seu convívio social coletivo (ou individual), mas para as produções dos discursos e o que há de comum nas diferentes narrativas e diferentes lugares e espaços ocupados pelos corpos que

172 BUTLER, 2018, p. 221-222.

reproduzem e incorporam os signos construídos pelo poder e pelo discurso.

É necessário um pouco de atenção, no entanto, no que toca à assimilação e performance do corpo. Não é como se o corpo fosse uma casca, uma “tábula rasa” inscrita de significados, por mais que algumas vezes eu tenha aqui falado sobre signos “circunscritos no corpo”. Os signos assimilados e a percepção dos outros corpos através das lentes construídas por estes signos só o são no corpo e são partes que o estruturam, mas não como uma estrutura fixa, isto é, não é como se todos esses signos criassem uma essência, um “modo-de-ser” do corpo. Está mais para “um-modo-de-agir” não fixo, dado em certo contexto e em certo espaço de tempo, em certo momento histórico. Os signos são reproduzidos e os discursos dispersados ao passo que são proferidos e performados. Ao falar de gênero, Butler nos diz que:

Como ação pública e ato performático, o gênero não é uma escolha radical ou um projeto que reflete uma simples escolha individual, ao mesmo tempo que não é imposto ou inscrito sobre o indivíduo – diferentemente do que diriam algumas dissertações pós-estruturalistas sobre o sujeito. O corpo não é passivamente marcado com códigos culturais, como se fosse um recipiente sem vida de relações culturais sagradas e preconcebidas. E nem o Eu atribuído de corpo pré-existe às convenções culturais que essencialmente significam esses corpos. Os atores estão sempre no palco, inseridos nas demarcações da performance. Assim como um roteiro que pode ser interpretado de diferentes formas, e uma peça demanda texto e atuação, os corpos atribuídos de gênero atuam num espaço corporal culturalmente restrito e performam suas interpretações de acordo com as diretrizes existentes.¹⁷³

“O corpo não é passivamente marcado com códigos naturais” e “os atores estão sempre no palco”, interpretando um roteiro. Para além de trazer essa noção de não estabilidade dos signos (que são mutáveis), essas afirmações de Butler podem implicar a possibilidade de não uniformidade de interpretação dos signos e abertura para transgressão dos mesmos, o que também reforça o caráter não essencial de alguns signos – como o signo de gênero, que estamos falando aqui. O gênero só é na medida em que suas diretrizes são colocadas em movimento pelos corpos:

A realidade dos gêneros é performática, o que significa dizer que ela só é real enquanto estiver sendo performada. Parece justo afirmar que certos tipos de atos são usualmente interpretados como expressões de uma identidade de gênero, e que esses atos ou estão de acordo com uma identidade esperada ou contestam essa expectativa de algum jeito. Essa expectativa é baseada, ao mesmo tempo, em uma percepção dos sexos como elemento discreto e fático de características sexuais primárias. Essa ideia, implícita e popular, de atos e gestos como expressões de gênero sugere que o próprio gênero seja anterior aos diferentes atos, posturas e gestos por meio dos quais ele é dramatizado e entendido; no imaginário popular, gêneros aparecem como substâncias estruturais que podem ser entendidas até como um correlato espiritual ou psicológico do sexo biológico. Se os atributos dos gêneros, entretanto, não são expressivos e sim performáticos, eles, na verdade, formam a identidade que supostamente expressam ou revelam.¹⁷⁴

Assim também são os vários signos dos discursos dispersados e performados pelos corpos: performances. Possíveis de serem interpretados de diferentes maneiras, para além da norma, de

173 BUTLER, 2018, p.223.

174 Ibid. p.224-225.

serem modificados e destruídos, substituídos. No caso de gênero, há reforço do signo em diversas instâncias e uma nuance “essencialista” associada com o estilo dos corpos segundo a noção de “sexo biológico”, porém, todas essas instâncias, até aquelas que mais parecem essenciais ou que apontam para uma essência do corpo, são disseminação de discurso, performance e construídas, ou seja, modificáveis. Isso não implica, contudo, que por serem performances, que nosso conhecimento, percepção e nossos saberes não são modificados pela ação e assimilação desses signos. Pelo contrário: por diversas vias, aprendemos algum tipo de normalidade segundo diferentes espaços. Aprendemos na família, na escola, nas mídias que consumimos, aprendemos na economia de corpos e do que é público ou do que é privado, enfim, a informação de nossa percepção e episteme são plurilaterais.

Como dito em capítulo anterior, penso no corpo como o centro da materialidade da vida. Muito embora corpo-materialidade se influenciem, as condições de possibilidades são dadas pelos signos historicamente colocados e assimilados pelos corpos, embora essa assimilação leve a uma performance que não é, exatamente, exata em todo caso. Mas a hegemonia de assimilação de certos aspectos de certos signos, segundo uma episteme e toda uma padronização disciplinar, são as mais impactantes peças de definição das possibilidades da materialidade da vida. A questão é que o corpo assimila diferentes signos presentes nos enunciados dos diferentes discursos e suas interconexões, todas elas mediadas pelos movimentos do poder. A ação, pensamento, percepção, emoção, experiência, lógica moral, campos epistemológicos, a própria imaginação, enfim, constituintes do corpo, são formadas segundo a assimilação dos discursos e a reação e performance dos signos presentes nesses enunciados. Essa informação é, novamente, plurilateral: ela advém da lógica punitiva e dos desdobramentos na jurisdição, dos discursos que formam o signo histórico de gênero, ou de etnia, é composta pelas ações da economia (da administração de vida, de morte e, sobretudo, do corpo), dos discursos da arte, da música, da percepção estética e dos intercruzamentos feitos pelos movimentos de poder e discurso que orientam esses diferentes lócus. Essa construção e assimilação é condição de construção do corpo e o corpo “devolve” para a materialidade da vida no momento em que começa a agir segundo esses preceitos – ou performá-los, uma vez que a existência desses signos construídos só é na medida que eles são performados. Particularmente, acho que explicar isso e aplicar em um tipo de conceituação que estou montando, em uma dissertação, pode ser complicado e, por vezes, confuso. Por isso, deixo um mapa conceitual (o qual eu visualizo enquanto aqui escrevo) no anexo.¹⁷⁵

175 Mais um aspecto sobre o corpo e sua construção: o corpo não é passivo a tudo que lhe é informado (seja por já ser informado por algum outro aspecto contra um poder de dominação vigente ou simplesmente porque ele *sente*. Por exemplo, os corpos que não se adequam a alguma convenção, quando confrontados com a norma, sofrem (ou desconfiam, ficam deprimidos, entre tantas outras maneiras em que o corpo pode *não* ser passivo), entendem a linguagem da violência ou aprendem a compreendê-la e a voltar a performar de maneira aceitável ou subverter o

Então, como produção humana, oriunda das vivências emersas de discurso, o que a literatura também traz consigo? Em parte, traz o corpo: se a linguagem que utilizamos para construir e com a qual somos construídos na materialidade da vida é a mesma que utilizamos na literatura, isso significa dizer que a literatura também faz parte da materialidade da vida e é expressa através do corpo e, portanto, também expressa parte dos signos sobre o corpo que são desenvolvidos pelos discursos, performance e percepção. A mão que escreve, por mais que não apareça nas linhas do texto, é a mão de alguém, localizado, de alguém com cor, etnia, gênero, classe, expectativas e sentimentos. A mão – ou qualquer outra parte utilizada para descrever, tocar, pintar, etc. – que escreve sempre está referenciada no texto e sempre é algo de que ela não é apenas parte, mas que sempre traz consigo: o corpo, com suas possibilidades políticas e com os signos que lhe informam. Meu corpo e o seu corpo sempre estão implicados no texto. Além disso, sempre se escreve para o próprio e outros corpos: as linhas sempre se mostram para olhares, para toques, para a imaginação e percepção de outros e minhas. Ler e escrever é se apresentar e estar presente com todas as coisas que somos. Se eu escrevo ou se eu leio, sempre sou lido, por mim e por outros. De alguma forma, os signos que apresento e se atualizam no meu corpo, sempre se mostram mais ou menos na escrita, assim como eles também se mostram mais ou menos quando eu leio. Sempre se percebe com o corpo e sempre se pensa com um corpo. O corpo sempre está no olhar, o corpo sempre está no toque e o corpo sempre está com outros corpos, mesmo quando escreve ou lê. Dito isso: a literatura também é corporificada.

Tinha em mente um artigo de Butler quando escrevi o parágrafo acima, e acho que vale escrever um pouco sobre o que ele trata a seguir, uma vez que considero que parte da desconsideração dos corpos nos textos filosóficos, literários e até mesmo científicos tem, no fundo, um tipo de herança compartilhada no cartesianismo. Butler critica o esforço de Descartes, nas *Meditações*, para afastar seu corpo de suas reflexões ou da sua mente. *Res cogitans* e *res extensa*, substância e superfície separadas. No entanto, Descartes utiliza constantemente de uma linguagem que referencia o corpo e que, de alguma forma, figura um conjunto de exemplos que fazem referência ao físico. Além disso, tratar o corpo como uma espécie de ficção (ou falsidade) oriunda do espírito, é algo, no mínimo, curioso, uma vez que

Se o corpo é uma ficção do próprio espírito de alguém, então isso sugere que ele é feito ou composto por esse mesmo espírito. Assim, postular não é meramente conjecturar ou criar um mundo falso, mas inventar e se referir ao mesmo tempo, portanto confundindo a possibilidade de uma distinção estrita entre os dois. Nesse sentido, para Descartes, “as ficções do espírito” não estão em oposição aos atos de pensar ou persuadir, mas são os próprios meios pelos quais eles operam. “Postular” uma ficção do espírito que, por isso, não é falsa ou sem referencialidade. Negar o aspecto fictício de postular ou supor é postular a negação, e nesse sentido reiterar a forma como o fictício é implicado no próprio ato de

signo. Paralelos com transgressão do gênero binário podem ser feitos aqui para exemplificação.

postular. Os próprios meios pelos quais Descartes busca falsificar as crenças envolvem a postulação ou ficcionalização que homeopaticamente contrai novamente a doença que buscava curar.¹⁷⁶

Essa retirada do corpo já supõe um corpo físico, ou, se aproximando do linguajar de Butler, uma postulação de algo material. Além disso,

Quando consideramos os esforços de Descartes para pensar a mente apartada do corpo, vemos que ele não consegue evitar o uso de certas figuras corporais ao descrever a mente. O esforço para extirpar o corpo falha, porque ele retorna, espectralmente, como uma dimensão figural do texto. Por exemplo, Descartes refere a Deus como aquele que inscreve ou grava em sua alma, quando ele escreve que nunca irá se esquecer de abster do julgamento tudo aquilo que ele não entende clara e distintamente, “simplesmente por [Deus] gravar profundamente na minha memória a resolução de nunca formar um julgamento” em tais questões. A mente de Descartes é figurada aqui como uma tábula rasa ou página em branco, e Deus é figurado como um gravador [...]. A meditação agora aparece como um tipo particular de ação, que, ele afirma, tem de ser repetida e que tem como objetivo imprimir (*imprimer*) forçosamente esse mesmo pensamento na memória. [...] A sua memória se torna objeto no qual Deus grava uma resolução, como se a memória de Descartes fosse uma página, uma superfície, uma substância estendida. Mas isso é claramente um problema, desde que a mente supostamente, *res cogitans*, em vez de *res extensa*.¹⁷⁷

É difícil até mesmo para Descartes não considerar o quanto sua linguagem está impregnada da materialidade com a qual ele lida cotidianamente, algo que aparece até mesmo em suas linhas mais retóricas, como a conhecida descrição do ambiente em que ele está (“estou aqui, sentado ao lado do fogo, vestido com um roupão, tendo estes papéis nas minhas mãos e outras coisas semelhantes”¹⁷⁸). Claro, quando isso aparece no começo das meditações, o fim é justamente pôr em dúvida a existência de tudo aquilo que o cerca. Mas Descartes não consegue afastar sua localização da linguagem, não consegue ausentar sua mão e seu corpo da escrita. Ora, “e essa escrita não requer implicitamente a mão daquele que a grava e o corpo como superfície sobre a qual se escreve, dispersando figuras corporais ao longo da explicação da alma?”¹⁷⁹.

Escrever, ler, sentir e pensar é sempre fazer tudo isso sendo um corpo, existir transpassado por diversos significantes e diversos discursos, é estar envolto em uma materialidade e também construí-la. No entanto, isso implicaria dizer que, de alguma forma, a literatura também pode reproduzir aquelas percepções informadas do corpo que não são, necessariamente, interessantes para qualquer tipo de prática e performance que vise um tipo de libertação de opressão, como veremos. Antes, gostaria de salientar que, como interpretativa, na verdade, isso sempre pode acontecer dependendo dos lugares de poder ocupados por quem escreve ou lê. Se a literatura carrega nossas vivências corporificadas, ela também carrega um pouco dos signos que nós reproduzimos, inclusive aqueles que tolhem, de alguma maneira, diferentes formas de vida.

176 BUTLER, 2021, p.56

177 Ibid. p.57-58.

178 Ibid. p.48. Butler, inclusive, fala sobre a localização e do “aqui” de Descartes.

179 Ibid. p. 58.

Estes signos, por sua vez, são construídos por aquela mecânica disciplinar presente nas nossas relações uns com os outros, montada historicamente e reproduzida através de uma episteme-percepção. Penso, portanto, considerando tudo o que coloquei nos capítulos anteriores, que por mais que se faça literatura (ou filosofia, ou ciência... mas penso que essa relação seja mais forte na literatura) e se deva respeitar sua autonomia, lidar com a criatividade é sempre lidar com a vida, sua e dos outros, considerando que essa vida é corporificada e dentro de várias relações de poder. O fato de o corpo ser central na dinâmica da materialidade da vida o coloca em uma posição de articular diversos saberes e expressar esses saberes, que são influenciados pelos signos dos corpos, através de diferentes tipos de produção, como a literatura. Ao mesmo tempo, o que é produzido também informa o corpo.

A maneira como utilizo “episteme-pecepção” aqui é através de uma terminologia autônoma, que conecta pontos de Butler e a relação de signos e a questão do discurso de Foucault. Não estou pensando no conceito de “episteme” de uma dada época aqui, pelo menos não diretamente. O que chamo de “episteme-percepção” também não é uma espécie de “criticismo”, considerando Kant e as categorias *a priori* do conhecimento e possibilidades, no sentido kantiano, de conhecer. Episteme-percepção se trata, sim, de possibilidades, mas no sentido de que um determinado conjunto de conhecimentos, orientados por poder e signos que o corpo performa e interpela, impacta na maneira como este ou aquele corpo percebe o seu entorno e essa percepção, por sua vez, também alimenta os conceitos e pensamentos que uma determinada episteme tem. Nesse sentido, pensamento e percepção do corpo estão atuantes *o tempo todo, em todo momento e se construindo mutuamente*. É aqui que entra a questão das possibilidades: quando determinadas normas são incorporadas nos signos que um corpo comumente performa, elas impactam i) a percepção que este corpo tem dos arredores e, até certo ponto, suas possibilidades perceptivas; ii) a maneira como esse corpo pensa sobre os arredores, ou seja, possibilidades de reflexão, imaginação e iii) as possibilidades pelas quais percepção e pensamento interagem, uma vez que se dão conjuntamente e uma separação de ambos é apenas possível em níveis de abstração como tento fazer agora.

Feita essa descrição de conceito, gostaria de redirecionar a atenção à pergunta feita anteriormente, adicionando tonalidades de complexificação para a relação vida-literatura. Dizer que a literatura traz o corpo, com todos os significantes e expressões daquilo que aquele ou este corpo sente, sofre, pensa, percebe e se monta, é dar um tipo de vida ao conjunto literário: uma vida que está constantemente ativa enquanto é manipulada, ou até mesmo incorporada, por diferentes corpos, seja em sua escrita ou leitura. Por isso, penso eu, que é difícil realmente separar uma autora de sua obra, se não for impossível e também é impossível ler algo em uma espécie de terreno neutro ou fora do próprio corpo, do contrário, pouco do que é literário poderia ressoar na relação com a vida.

Ora, por trás de toda escrita e leitura, até mesmo enquanto eu aqui escrevo e você que aí lê, ou seja, fora do que alguém poderia chamar de literatura, há uma série de acontecimentos. Há, sim, a mão que escreve junta de um corpo carregado de significantes ou os outros sentidos de quem lê, e isso significa tantas outras coisas basilares para o funcionamento do meu existir. Mas também, junto do meu corpo eu carrego o cuidado e trabalho que minha mãe teve comigo durante toda minha vida, o companheirismo de minhas colegas e amigos e a maneira como muito do que aqui foi escrito foi inspirado por elas e por eles. Carrego também todos os significantes estruturais do meu corpo, como meu gênero, minha etnia, minha posição social que vai além de qualquer vontade minha. Há também minha disposição física e psicológica: há a dor de ter escrito em um dia em que minhas costas doíam ou a satisfação de ter escrito o quanto eu julguei suficiente para aquele dia. E carrego também todos os textos, filosóficos e literários, que de alguma forma impactaram em minha formação, alguns mais e outros menos. Penso que o mesmo se aplica à literatura, talvez até mais do que a um texto filosófico que está preocupado em cada esquina com a possibilidade de pergunta ou resposta. Há aqui também outros fatores importantes, quando falamos da literatura, como a empatia (como capacidade de se colocar em alguma outra situação ou o exercício de pensamento de se colocar em outra posição para além da sua) e a imaginação. Por isso, diferentes corpos produzem diferentes peças literárias, justamente porque existe uma pluralidade de maneiras de ser vivo. Da literatura nunca escapa a vida – e o caminho inverso também se dá: da vida nunca escapa a literatura.

Uma conclusão parcial, que já foi afirmada no capítulo anterior, mas que ganha mais camadas de compreensão agora, é que há vida na literatura, e que não necessariamente algo “vaza” da vida na literatura, como eu tentei colocar antes, mas que ela comporta vivências corporificadas e que, até certo ponto, considerando-se a nossa relação com ela, a mutabilidade de nossas vivências e dos nossos corpos, a alteração de nossas posições e nosso aprendizado, ela também é viva. E aqui trago novamente o problema colocado em parágrafos anteriores: se há uma relação corporificada na literatura, ela é influenciada e influencia diferentes discursos e relações de poder. Pelo menos ela tem essa capacidade, como algo que também faz parte da materialidade da vida. Nesse sentido, ela também pode reproduzir reforços de signos que nos limitam em nossa agência e percepção, mas isso sempre considerando nossos corpos, de quem escreve e lê. Isto é, a literatura também pode reproduzir racismo, sexismo, reforçar papéis de gênero, trazer uma percepção acrítica sobre o capitalismo e reforçar o coro liberal, por exemplo.

Essa capacidade, no entanto, deve ser compreendida como algo presente em um largo escopo da literatura e também, novamente, associada à interpretação e à posição de quem escreve ou lê. Se nossa vivência é corporificada e o corpo é orientador de discurso, também é, de certa

forma, todo tipo de produção e interação que fazemos com a literatura. E é por isso que um corpo com determinados significantes, que ocupa uma certa posição de poder, mais elevada ou menos elevada em hierarquias estabelecidas segundo os significantes que permeiam nossas relações sociais, por estarem mais próximos de um tipo de contexto ou mesmo vivenciá-los, capta nuances mais presentes em seus interesses e naquilo que seu corpo já sofreu, sentiu e pensou justamente por causa de suas vivências. Dito isso, compreendo que muitas vezes o que escrevo sobre os conceitos parece supor um movimento de vai-volta, de alargamento e de localização, ou, talvez, de que os corpos são construídos pelos discursos presentes naquilo que eles produzem e aquilo que produzem é construído por um tipo de configuração anterior do corpo, e aqui eu vejo que se faz necessária uma explicação mais precisa sobre o que quero refletir, bem como a associação com outras pessoas que pensaram de maneira parecida e com exemplos que me ajudariam a fazer sentido e que ilustram um pouco do que eu gostaria de dizer sobre uma literatura corporificada.

Outro dia eu procurava material de pesquisa e me deparei com uma entrevista ¹⁸⁰ que apresentava diversas perguntas respondidas por Conceição Evaristo: mulher negra, periférica, doutora e importante escritora da literatura brasileira. Na entrevista em questão, pouco tempo após não ter sido eleita na Academia Brasileira de Letras, Conceição fala um pouco sobre sua experiência como escritora negra de origem humilde, de sua nomeação para uma das grandes instituições do cânone literário do país e do racismo presente na literatura brasileira. Recomendo a leitura da entrevista, mas para fins pragmáticos, gostaria de apresentar uma das perguntas e uma das respostas que talvez mais contribuam para o que estou escrevendo aqui. O entrevistador faz um breve comentário sobre como grandes autores da literatura brasileira apresentam em suas obras diversas passagens racistas e, inclusive, cita Monteiro Lobato como um dos mais conhecidos autores racistas em sua vida pública e dentro de sua literatura. Em seguida, ele adiciona que muitos pensam que talvez seja um “cancelamento” autoritário que tenta apagar a história, e então pergunta o que deveria ser feito e qual a interpretação de Conceição Evaristo sobre estes casos.

Conceição Evaristo afirmou que cresceu lendo Monteiro Lobato e que não nega a sua influência sobre a literatura brasileira – mas que também não nega os problemas que as coisas escritas pelo homem poderiam ter reforçado ou criado, desde a maneira como os negros são representados até como os animais não-humanos são tratados. Houve debates e críticas sobre as “Caçadas de Pedrinho”, uma vez que “hoje não se incentiva a matar os animais”, mas pouquíssimos debates na questão racial. Pouco, ou nenhum. Evaristo diz que “o que a gente quer é uma leitura crítica a partir dos nossos questionamentos”. Questionamentos oriundos de quem sente na pele o

180 Cf. Conceição Evaristo: “Racismo na grande Literatura Brasileira”. Cf.: <https://www.correiodopovo.com.br/blogs/di%C3%A1logos/concei%C3%A7%C3%A3o-evaristo-racismo-na-grande-literatura-brasileira-1.601577>. Acesso em: 10/01/2023.

peso do racismo estrutural e de uma opressão de séculos que ainda se reproduz nas políticas de Estado e nos diferentes discursos. Evaristo também expande que os indígenas também aparecem estereotipados em vários outros grandes autores e que o racismo não é algo só de Monteiro Lobato, uma vez que “grandes autores brasileiros construíram as suas obras a partir de um imaginário desrespeitoso e muito racista”.

Aí Evaristo traz alguns exemplos, principalmente de uma das obras do já citado Graciliano Ramos, a qual eu tive contato no começo da graduação. Trata-se de “São Bernardo”, obra de cunho bastante reflexivo e crítico sobre a condição agrária no Brasil e que traz temáticas sobre o machismo em famílias tradicionais e, assim como “Vidas secas”, sobre a masculinidade e os signos de dominação em que ela geralmente se apoia. Não tratarei da trama da obra aqui, mas lembro que muitas coisas me inquietaram quando a li, mas não as mesmas coisas que Evaristo levanta, talvez pelo contexto de pós-ensino médio em que eu me encontrava, mas também por outros significantes que circunscrevem minha construção como corpo e os espaços que me são normalizados. Evaristo diz que, embora ela goste muito da obra, há um personagem que é “o estereótipo de negro impressionante, o Cassimiro”. Cassimiro não fala, apenas sopra seu berrante quando está contente e é um dos únicos personagens que consegue ter uma relação razoável com o filho e herdeiro das terras do protagonista, o que também é problemático se levarmos em conta como isso pode ser uma infantilização da personagem. Evaristo inclusive afirma que “em ‘Vidas secas’ o Fabiano fica encantado com a fala do Soldado Amarelo e o imita. Vemos esse Fabiano pelo menos como sujeito desejante de linguagem. O Cassimiro, não. Nem isso ele é”. Conceição afirma que a linguagem é uma das características que nos diferencia dos animais não-humanos¹⁸¹. Há uma bestialização do homem negro em “São Bernardo”, bem como uma infantilização. Veja como o lugar e as vivências de Evaristo adicionam e desvelam da obra um certo imaginário que Graciliano Ramos talvez, ao escrever, nem mesmo considerasse problemático¹⁸².

Não quero dizer que unicamente são as vivências de Evaristo que permitem que ela adicione camadas críticas que podem revelar juízos muito racistas ou sexistas, mas que claramente elas dão tonalidades a sua percepção de materialidade. Ela identifica comportamentos que são naturalizados e normalizados. O corpo, o que ele sofreu e os significantes que ela aprendeu a performar e

181 O que não sei se é realmente o caso. Também nos comunicamos, de alguma forma, com animais não-humanos e criamos padrões de comunicação com eles. Só não temos uma “linguagem falada”, se quisermos colocar nestes termos. A ideia de bestialização do homem negro também tem a ver com uma percepção pobre que se tem sobre animais não-humanos.

182 Uma outra personagem comentada por Conceição Evaristo é Gabriela de “Gabriela cravo e canela”, de Jorge Amado, e aí temos ainda mais significantes para debater sobre, pois além de ser, nas palavras de Conceição, “uma personagem mestiça, que podemos dizer negra, uma mulher que sabe fazer comida e que se confunde com o próprio objeto, pois Gabriela é uma mulher para ser comida”. Existem significantes de gênero que orientam comportamentos e juízos sobre Gabriela, bem como os de raça e de algo a ser dominado, consumido.

subverter estão sempre em sua percepção da literatura, mas também sobre aquilo que ela escreve. Sobre a escrita, inclusive, Evaristo traz um conceito interessante, que é o de “escrevivência”, que me parece um tipo de conceito que traz o corpo evidenciado e seus significantes também, mas principalmente o corpo da negra, suas ancestralidades e, conseqüentemente, toda carga histórica envolvida na existência daquele corpo, que é um corpo que experiencia, em sua vida, constantes exclusões. Em um depoimento sobre seu processo de escrita e sua percepção do seu papel como escritora, Conceição diz que

Escrevivência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também. Pertencem, pois nos apropriamos desses signos gráficos, do valor da escrita, sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais. Potência de voz, de criação, de engenhosidade que a casa-grande soube escravizar para o deleite de seus filhos. E se a voz de nossas ancestrais tinha rumos e funções demarcadas pela casa-grande, a nossa escrita não. Por isso, afirmo: “a nossa escrevivência não é para adormecer os da casa-grande, e sim acordá-los de seus sonos injustos”¹⁸³

Nos termos de Conceição Evaristo, a escrevivência carrega consigo um papel muito revolucionário, e acho que existem muitos pontos de contato entre o que ela diz e o que escrevo aqui, muito embora eu não consiga explorá-los da maneira que realmente gostaria agora. A escrevivência, como escrita de um corpo que carrega um conjunto de significados que foram construídos para lhe oprimir e, ao mesmo tempo, agora ocupa o lugar de escrita, de confecção de história e narrativa, coisa que sempre lhe foi negada, é profundamente engajada com as vivências e, portanto, com os movimentos de poder construídos historicamente, com a mecânica disciplinar e seu impacto na percepção e ação sobre os corpos negros e com toda a política de marginalização e servitude imposta sobre os mesmos. É, também, consciência e exaltação da ancestralidade e não-passividade. A própria Conceição traz alguns exemplos sobre como sua escrita pode se orientar considerando a escrevivência:

Algumas vezes já comentei que, se eu fosse escrever uma cena de um romance em que uma mulher escravizada queimasse, ao passar o vestido de baile da senhora, às vésperas de uma grande festa na casa-grande, o meu foco na construção das duas personagens se concentraria na personagem da mulher escravizada. Da senhora, em poucas linhas, seriam construídos os sentimentos de frustração, de raiva, e o plano de castigo que seria imposto à outra mulher. O exercício de criação estaria concentrado na mulher escravizada. Quais os seus sustos e temores... Seria por um acaso a queima do vestido... Como essa mulher enfrentaria o castigo... Buscaria uma possibilidade de fuga?¹⁸⁴

Penso que só nessa possibilidade de escrita já há uma resistência profunda entre a sujeição normalizada e normatizada dos corpos negros presentes nos discursos dominantes e na literatura.

183 EVARISTO, 2020, p.31

184 Ibid. p.27-28

Não penso, no entanto, que a escrevivência é a única maneira de deixar o corpo em evidência na prática literária. Na verdade, o corpo sempre está presente, mesmo quando não há pretensão de mostrá-lo, e essa intenção já mostra alguma coisa. Penso, no entanto, que Conceição Evaristo consegue ilustrar bem uma maneira de fazer literatura que conta e traz o corpo e suas dores, suas vivências e saberes e que foge de um tipo de cânone monocultural e monoétnico e que cria amplitude de percepção para outros corpos; e penso também que essa é uma maneira muito fecunda de nos alertar sobre certos movimentos de poder que se dão e que normalizam diversas opressões.

No entanto, contra minhas últimas afirmações alguém poderia argumentar que, na verdade, esse tipo de literatura só conseguiria produzir efeitos ou até mesmo ser compreendida por quem já viveu algum tipo de situação similar, ou então que esse movimento de evidência do que é vivido e do que foi construído historicamente só surtiria algum tipo de “empatia” em quem, de alguma maneira, compreende algum contexto apresentado nas linhas do texto literário por se aproximar de alguma vivência. Primeiro, gostaria de, mais uma vez, relatar que a experiência literária e sua “objetividade” não é rígida, conforme foi dito na seção anterior desse capítulo, em especial no final, no terceiro ponto sobre como vivências literárias podem evidenciar a literatura como possibilidade de compreensão do que se vive. Não vou me repetir nisso. Segundo, penso que Conceição Evaristo apresenta uma resposta bastante interessante sobre esse possível problema:

A maioria das personagens que construo se apresenta a partir de espaços de exclusão por vários motivos. Pessoas que experimentam condições de exclusão tendem a se identificar e a se comover com essas personagens. Um sujeito gay se vê nesse texto porque, também ele, vive essa experiência de exclusão. Um sujeito pobre tem a mesma identificação com uma personagem que vive a condição de pobreza. Uma mulher que se cumplicia com as outras se sensibiliza ao ler o conto “Maria” ou Insubmissas lágrimas de mulheres. Assim como a escritora ou o escritor ao inventar a sua escrita, pode deixar um pouco ou muito de si, consciente ou inconscientemente, creio que a pessoa que lê, acolhe o texto, a partir de suas experiências pessoais, se assemelhando, simpatizando ou não com as personagens.¹⁸⁵

Conceição não descarta que pessoas que já experienciaram algum tipo de exclusão tendem a se identificar com suas personagens, mas não descarta a possibilidade de que haja algum tipo de possibilidade de simpatia considerando as experiências pessoais de cada uma e cada um. Penso que, para além disso, “identificar-se” é apenas uma maneira de reverberar com a literatura. Existem muitas outras, inclusive em sentido de aprendizado e de desenvolvimento empático. Claro que sempre há um caráter pedagógico na relação com a literatura, no sentido de que ela pode nos ensinar sobre diferentes vivências, pode nos dar amplitude de conhecimento e possibilidades de outras experiências na materialidade de vida e de compreender, em um sentido de autoconhecimento, como lidamos com certas situações, como nos sentimos com determinados acontecimentos descritos nas linhas literárias e que espaços que ocupamos são privilegiados ou não,

185 EVARISTO, 2020, p.32.

o que pode nos levar para uma construção de percepção crítica dos espaços de poder que permeamos. E sempre há algo pessoal, indo desde “eu não gosto do tipo de literatura *x*” até “a situação que o personagem *x* passou me fez lembrar de uma situação minha ou a situação de outra pessoa, sendo tal situação algo que eu nunca compreendi direito”. Terceiro: por mais que a literatura seja autônoma, eu volto a repetir que ela não se dá isoladamente e tampouco seus efeitos se dão apenas no momento do que é lido e assimilado. Isso vale para qualquer tipo de atividade reflexiva ou conjunta. Quando digo isso, quero dizer que a literatura se dá em um mundo compartilhado e ela mesma faz parte desse mundo. Acredito que isso aconteça com várias obras de ficções, onde muito dos aprendizados e implicações acontecem no compartilhamento de pensamento com outras pessoas, principalmente aquelas cujas vivências (dores, prazeres, afetos e possibilidades econômicas, por exemplo) mais são abafadas pelos discursos historicamente dominantes.

Enfim, compreendo que “acordar a casa grande de seus sonos injustos” é cessar um modus operandi, é calar ordens ditas e repetidas acriticamente por muito tempo e substituí-las por gritos de resistência, é pôr de cabeça para baixo um tipo de lógica naturalizada no que é tradicionalmente discursado. É colocar uma barra de ferro nas engrenagens de um moinho. É evocar a empatia e criar vínculos com os corpos que passam ou passaram por situações e, ao mesmo tempo, penso eu, fazer ecoar para outros corpos com outras vivências.

Mais uma pergunta, no entanto, pode surgir: com toda essa importância para compartilhamento de percepções e vivências corporificadas e que estão também submetidas, mas que também subvertem os discursos, a literatura está à mercê de perspectivas e de discursos dominantes que circundam nossas relações sociais e de poder? Isso foi um tanto abordado na seção anterior, sobretudo no quarto ponto sobre como vivências literárias podem evidenciar a literatura como possibilidade de compreensão do que se vive. Aqui, gostaria de enfatizar e expandir a pergunta: a carga histórica, aquela apresentada por Foucault e Federici, junto dos discursos e relações disciplinares, bem como a maneira como essas relações de poder e de discurso constroem signos que performamos (pensando em Butler), solapa a escapatória do corpo de pensar e imaginar possibilidades além das condições colocadas, seja na literatura ou no cotidiano? Como vimos, não. Pelo menos eu acredito firmemente que não completamente, uma vez que o corpo, através de sua performance, não se assujeita a todos os significantes sociais que lhe são colocados e pode criar, na literatura, espaços para exemplificar, significar e compartilhar nuances de diferentes vivências e, assim, também nos alertar sobre dinâmicas de poder que normalizam e normatizam nossas percepções. Nesse sentido, acredito que a literatura é engajada com a vivência dos corpos e que

essas vivências podem, inclusive, criar contradiscursos dominantes¹⁸⁶. Podem interromper um fluxo de formação e até mesmo tirar dos escombros saberes que foram soterrados em prol dos interesses de controle dos corpos e suas possibilidades. Ora, se somos moldados por discurso e criamos e alteramos significados através das nossas ações de linguagem dentro da materialidade da vida, podemos utilizar das nossas possibilidades para alterar ou interromper certas tonalidades perceptivas restritas e ampliar certas possibilidades de ações que nunca se apresentaram como possibilidades genuínas. Gostaria de detalhar mais sobre isso ao considerar parte da construção feita até aqui, mas também pensando em um conceito muito importante no pensamento de Carol J. Adams: o de “interrupção”.

2.3. Interrupção literária e maneiras de interrupção de discurso

Da mesma forma que Evaristo destaca a importância do corpo na literatura, uma vez que seus significantes abrangem os espaços aos quais um corpo específico tem acesso, a obra de Adams nos permite compreender diversas experiências e organizações conceituais que parecem ser expressões discursivas da política patriarcal que é, também, disseminada pelos diferentes corpos. Nesse contexto, esta subseção tem como objetivo introduzir e aprofundar o conceito de "texto da carne" e explorar sua relevância na formação normativa de nossas ações e percepções. No entanto, o enfoque principal será dado ao conceito de "interrupção literária". O texto da carne pode ser entendido como discursos culturalmente disseminados, desdobramentos políticos e informativos que se infiltram em diversos aspectos de nossa vida. Esses discursos são perpetuados por meio de mecanismos disciplinares e reforçados por uma cultura historicamente construída. À medida que os praticamos, percebemos e reproduzimos tais textos da carne, conferindo-lhes eficácia. No entanto, a proposta central desta subseção é explorar o potencial da interrupção literária como uma ferramenta de resistência e transformação. Ao discutirmos a interrupção literária, estamos interessados em compreender como a literatura pode subverter os discursos normativos presentes nos textos da carne. Trata-se de um processo de desnaturalização e questionamento das narrativas dominantes que sustentam as opressões e hierarquias presentes em nossa sociedade. Através da literatura, é possível abrir espaço para vozes marginalizadas e explorar novas possibilidades de existência e relacionamento com o mundo. Durante essa exploração, é importante destacar que a linguagem utilizada pode refletir a terminologia empregada no primeiro capítulo, a qual me é familiar e amplamente utilizada aqui. Além disso, é essencial reconhecer que as opressões dos animais não-

186 Acredito que seja o caso das escrevivências, considerando-se o cunho crítico e de resistência dos corpos negros marginalizados.

humanos e suas implicações também estão presentes nos discursos cotidianos que disseminamos e desenvolvemos. Assim, ao compreendermos o potencial da interrupção literária, podemos ampliar nossa compreensão das dinâmicas sociais e das estruturas de poder presentes nos textos da carne, abrindo caminho para a transformação e resistência através da literatura.

As preocupações de Adams em “A política sexual da carne” se ramificam bastante, mas estão todas estreita e mutuamente conectadas entre si. Ela está preocupada com a naturalização do consumo de vidas de animais não-humanos e de mulheres ao mesmo tempo, e também preocupada com o discurso de normalidade e até mesmo de incentivo ao carnivorismo e ao sexismo e, de certa forma, com o modo como essas coisas se perpetuam nas nossas vidas através do nosso uso compartilhado da linguagem em diversas instâncias e momentos históricos. Existem muitos pontos interessantes em “A política sexual da carne”, os quais poderiam aparecer de maneira mais evidente aqui mas que, infelizmente, não terei como detalhar. No entanto, há um capítulo em especial que penso ser interessante para o desenvolvimento das questões apresentadas nessa dissertação. O capítulo em questão se chama “A estratégia narrativa da interrupção”, onde Adams coloca as estratégias desenvolvidas por muitas feministas e feministas vegetarianas para estabelecer seus pontos e tentar fazer cessar algum tipo de imaginário que as oprimia ou oprimia os animais não-humanos ou ambos através da via literária¹⁸⁷.

Em diversas partes de “A política sexual da carne”, Adams pensa na dinâmica escritor-leitor quando fala da literatura e apresenta o conceito de “textos da carne”. Mas muito antes de desenvolver as ideias sobre os textos da carne e as relações com vegetarianismo na literatura, há um sentido dos textos da carne que se reproduz cotidianamente na vida e que tem implicações diretas na maneira como tratamos mulheres e animais não-humanos. Para que isso aconteça, é necessário diminuir nossas possibilidades perceptivas e de ação em relação a ambos através da linguagem, até mesmo em sentido existencial. Para tanto, é necessário tornar palatável diversos tipos de crueldade e desorientar os nossos sentidos e percepções para a criação de uma linguagem que torne ausente (ou camufle) um conjunto de signos. É necessário criar “referentes ausentes”. Ou bem, o seu argumento é de que esse é o mecanismo da política sexual, textual e carnivorista em andamento.

Para esse efeito, é necessário que se “retalhe” algo nos nossos significados, sendo justamente a referência, direta ou indireta, a algum ser que vive. Também é necessário que se desmembre, no sentido literal e no sentido de desassociar de um todo que funciona conjuntamente. O retalhamento e o desmembramento, para Adams, se dão no sentido literal, figurativo, direto e

187 Na verdade, uma das grandes questões abordadas por Adams é que a opressão sofrida por mulheres pode ter bases em opressões sofridas por animais não-humanos e vice-versa. A maneira como se naturaliza a violência aos animais não-humanos também está presente na violência contra mulheres em algum grau – e isso também se dá na percepção dos homens.

indireto. Esses elementos são necessários para a produção de “referentes ausentes”. De certa forma, é a transformação de corpos em referentes ausentes que “justifica” ou dissemina a normalização de seu consumo. No que se refere aos animais não-humanos, Adams afirma que:

Por meio do retalhamento, os animais se tornam referentes ausentes. Os animais com nome e corpo tornam-se ausentes como animais para que a carne exista. A vida dos animais precede e possibilita a existência da carne. Se eles estiverem vivos, não poderão ser carne. Assim, o corpo morto substitui o animal vivo. Sem animais não haveria consumo de carne, mas eles estão ausentes do ato de comer carne, por terem sido transformados em comida.¹⁸⁸

Esse retalhamento acontece na linguagem também e tem implicações diretas na maneira como lidamos com animais não-humanos – ou o que sobra deles:

Os animais tornam-se ausentes por meio da linguagem que renomeia corpos mortos antes de os consumidores os comerem. Além disso, nossa cultura mistifica o termo “carne” com a linguagem gastronômica, porque com isso não evocamos morte, animais retalhados, mas apenas cozinha. A linguagem contribui igualmente para a ausência dos animais. Embora os significados culturais do consumo de carne mudem historicamente, uma parte essencial do significado da carne é estática: não se come carne sem a morte de um animal. Os animais vivos são, portanto, os referentes ausentes do conceito de carne. O referente ausente nos permite esquecer o animal como uma entidade independente; além disso, nos capacita a resistir aos esforços para tornar presentes os animais.¹⁸⁹

Talvez uma das questões mais importantes aqui seja que esse ausentar – que tem implicações diretas na nossa percepção e nos faz esquecer que estamos lidando com animais não-humanos – seja a criação de uma possibilidade imaginativa metafórica que altera a disposição dos significados e sua apreensão, algo que Adams desaprova bastante. Há uma criação de um sistema metafórico que funciona segundo uma construção social histórica, e que para Adams significaria um conjunto de representações que, na verdade, não representam o que algo é “de fato”. Adams identifica três modos pelos quais os animais se tornam referentes ausentes: o literal, o conceitual e o metafórico. O primeiro se dá literalmente no consumo da carne quando animais estão mortos. O segundo se dá na maneira como nos referimos a animais que consumimos, e aqui alguns dos exemplos de Adams funcionam melhor na língua inglesa, mas quando, por exemplo, deixamos de nos referir a filhotes e começamos a nos referir aos animais como o que são tanto em “potencial” quanto o que já são segundo um arcabouço que lhes retira a vida e lhes coloca como objetos: deixamos de ter bebês e filhotes de outras espécies e temos novilhos, bezerros e vitelas. O terceiro modo é justamente quando os animais se “tornam metáforas para descrever experiências humanas”¹⁹⁰. Sobre esse último, Adams nos proporciona o seguinte exemplo:

Quando o referente ausente se torna metáfora, seu significado é elevado a uma função “mais alta” ou mais imaginativa do que a sua própria existência poderia merecer ou revelar. Um exemplo disso é quando as mulheres vítimas de estupro ou espancadas dizem: “Eu me senti como um pedaço de carne”. Nesse exemplo, o significado da carne não se refere a ela própria, mas a como se sentiu uma mulher vitimizada pela violência masculina. Que a carne

188 ADAMS, 2012 p. 84.

189 Ibid.

190 Ibid. p. 84.

está funcionando como um referente ausente é um fato claro quando ampliamos o significado da metáfora: ninguém pode se sentir verdadeiramente como um pedaço de carne. Teresa de Lauretis observou: “Ninguém pode verdadeiramente ver a si mesmo como um objeto inerte ou um corpo invisível”, e ninguém pode verdadeiramente se sentir como um pedaço de carne porque a carne, por definição, é algo violentamente destituído de qualquer sentimento. O uso da frase “sentir-se como um pedaço de carne” ocorre dentro de um sistema metafórico de linguagem.¹⁹¹

Aqui, para descrever um estupro, uma mulher poderia utilizar de uma metáfora da carne para explicar sua experiência e, para Adams, isso seria também um tipo de reprodução desse imaginário opressivo. Ao utilizar a experiência de morte dos animais não-humanos, equiparariam suas experiências. Essa é uma das questões que Adams mais critica no discurso feminista radical, inclusive ela apresenta diversos exemplos que mostram como isso se desenvolveu em diversos discursos e pensamentos feministas, uma vez que a mecânica do referente ausente é patriarcal, claro, e, por ser de tal forma, é dominante em uma sociedade misógina. O referente ausente acaba por se infiltrar nas diversas camadas de linguagem de nossa vida, inclusive no nosso imaginário. Para Adams, homens e mulheres são afetados por essa dinâmica de linguagem, embora homens a utilizem para reafirmar um tipo de domínio sobre as mulheres (e sobre outros seres também). Inclusive, não se pode dizer que casos de homens que praticam algum tipo de violência física com mulheres também, em algum momento, praticaram atos semelhantes com animais sejam raros. Na verdade,

Os homens que batem em mulheres, os estupradores, os assassinos em série e os que cometem violência contra crianças têm vitimizado animais. Fazem isso por diversas razões: os estupradores podem usar um animal para intimidar, coagir, controlar ou violentar uma mulher. Os assassinos em série frequentemente se iniciam na violência praticando-a nos animais. Muitos dos alunos do sexo masculino que mataram seus colegas de classe em várias comunidades na década de 1990 eram caçadores ou já haviam matado animais. As crianças que sofreram violência sexual relatam frequentemente que o agressor usou ameaças e/ou violência contra seu animal de estimação para conseguir ser obedecido. Os homens que batem em mulheres ferem ou matam um animal de estimação para advertir a companheira de que ela pode ser a próxima; (...) Dentro da ordem simbólica, o referente fragmentado já não evoca a si mesmo, e sim a outra coisa¹⁹²

O ato de violência se dá duplamente, embora o que se ausente seja um tipo de importância ou até mesmo “humanidade” de quem se ameaça, há um rebaixamento. A morte do animal ausenta a mulher e a criança porque ambos são separados de suas condições de seres com afetos e vontades, uma vez que o animal vivo, e não sua carne, e sua transitoriedade para morte que é evocada. Esse movimento não acontece exatamente na dinâmica da carne porque a produção da carne se dá de maneira escondida. Quer dizer, pelo menos em sua maioria. Não é possível comparar esse tipo de produção de carne de maneira industrial com a pequena família de agricultores que tira seu sustento em uma relação muito mais íntima e comunitária com animais não humanos.

191 ADAMS, 2012 p. 84-85.

192 Ibid. p. 91.

Sobre suas críticas ao feminismo radical, Adams nos dá alguns exemplos do que ela pensa ser uma maneira de como os referentes ausentes se reproduzem também ali:

Contudo, o referente ausente, em razão da sua ausência, geralmente impede que estabeleçamos conexões entre grupos oprimidos. As imagens culturais de retalhamento e violência sexual são tão interpenetradas que no discurso feminista radical os animais atuam como o referente ausente. Nesse sentido, a teoria feminista radical participa do mesmo conjunto de estruturas representacionais que ela quer expor. Nós sustentamos a estrutura patriarcal de referentes ausentes, apropriando-nos da experiência dos animais para interpretar a violência cometida conosco. Assim, ficamos sabendo de uma mulher que foi ao médico depois de ter apanhado e ouviu dele que sua perna “estava parecendo um pedaço de carne crua dependurado na vitrine do açougueiro” (...). Andrea Dworkin afirma que a pornografia apresenta a mulher como “um pedaço de carne de fêmea”. (...) Em todos esses exemplos, as feministas usaram a violência contra os animais como metáfora, tornando literal e feminilizando essa metáfora. Quem é matéria sem espírito é matéria-prima para exploração e empréstimo metafórico.¹⁹³

Para Adams, as metáforas do referente ausente colocadas no discurso patriarcal também marcam algum tipo de presença nos discursos feministas, sobretudo no feminismo radical. Ora, penso que aqui Adams mostra bem como nossa linguagem e a maneira que lidamos com diferentes expressões e situações moldam nossa percepção e possibilidades de compreensão da materialidade da vida. No caso: os discursos moldam a maneira que lidamos com a vida e às vezes é difícil se desvencilhar da maneira como ele nos forma.

Há uma ligação entre as opressões de animais e mulheres, segundo Adams. O referente ausente, através de sua estrutura, institucionaliza os juízos patriarcais. Mulheres se tornam referentes ausentes quando a linguagem da violência sexual é usada metaforicamente, e dessa forma, “por meio da função do referente ausente, a cultura ocidental constantemente converte a realidade material da violência em metáforas controladas e controláveis”¹⁹⁴. Há uma espécie de estrutura imaginativa e de poder que normaliza imagens de violência: desde o bicho retalhado até os juízos que tentam justificar estupros, como se eles fossem, de alguma forma, culpa das mulheres que os sofrem. Para Adams, a estrutura do referente ausente no patriarcado, através da linguagem e da aproximação das mulheres aos animais não-humanos, fortalece as opressões para ambos os grupos e outros grupos¹⁹⁵. Talvez a relação de exploração e opressão com animais não-humanos e mulheres (e outros grupos) ainda não esteja muito clara, mas quando Adams afirma que ela se dá através de sistemas metafóricos e através da linguagem, gostaria de enfatizar que isso significa que ela se dá também na percepção e no modo como ela é informada. O uso de adjetivos para tratar de mulheres e animais e a exploração de ambos, por exemplo, aparece constantemente em tom de denúncia na obra de Adams. Essa construção do referente ausente na linguagem se dá

193 ADAMS, 2012, p. 91-92.

194 Ibid. p.86.

195 Sobre isso, Adams fala, em diversas partes do livro, como a estrutura do referente ausente também está presente nos juízos racistas. cf.: ADAMS, 2012, p.65-67; p. 89-90;

historicamente e nas imagens que percebemos cotidianamente, ela se embrenha na linguagem e nas ações dos homens (como afirmação de dominação) e das mulheres (como condição de recurso, de acesso) e de ambos sobre os animais não-humanos, sendo estes últimos constantemente ausentados da relação, o que eles se transformam – em não-vida, ou em “carne” – geralmente também é colocado sobre a percepção que se tem sobre as mulheres. Um exemplo apresentado por Adams é o de “Ursula Hamdress”: a imagem de uma porca utilizada na “Playboar”, a “Playboy dos fazendeiros que tratam de porcos”. A porca está colocada em cima de uma poltrona e trajando uma lingerie, suas patas traseiras abertas. Tem uma mulher imaginada ali, ausente, e o fato de a imagem remeter a uma mulher já fala muito do imaginário patriarcal construído, bem como das situações nas quais mulheres costumam ser pensadas. A fotografia de Ursula Hamdress é uma piada; porém

O impacto de uma porca sedutora apoia-se numa mulher ausente mas imaginável, sedutora, carnuda. Ursula Hamdress é ao mesmo tempo metáfora e piada; seu efeito dissonante (ou jocoso) baseia-se no fato de estarmos todos acostumados a ver as mulheres representadas desse modo. A imagem de Ursula se refere a algo que está ausente: o corpo humano feminino. A estrutura do referente ausente na cultura patriarcal fortalece as opressões individuais ao lembrar sempre outros grupos de opressão.¹⁹⁶

Essas percepções sobre as mulheres, sobre os animais não-humanos, sobre as dinâmicas de poder patriarcais presentes nos juízos que naturalizam a exploração e a objetificação da vida, dos corpos e suas particularidades se dissemina em grande escala. Na verdade, no meio das rodas sociais dos homens – geralmente homens brancos, de classe média e com relativo ócio – não são raros os comentários que rebaixam tanto mulheres quanto animais. As mulheres são bestializadas e nesse processo de bestialização, os animais não-humanos são descritos também, carregados de uma percepção demasiadamente antropocentrada, onde animais não-humanos se tornam feras e suas propriedades são exacerbadas e trazidas para o discurso, adjetivadas aos seres humanos¹⁹⁷. Mulheres descritas como animais não-humanos são sexualizadas, rebaixadas, colocadas como posse, ao passo que animais não-humanos evocados reforçam essa percepção. Além disso, esses comentários que constroem um tipo de percepção masculina “padrão”, quase sempre se dão em volta de uma confraternização em torno da carne. Se consome animais ao passo que se pensa em consumir mulheres – que muitas vezes são, de certa forma, consumidas.

De qualquer forma, nessas vivências, algo já é consumido e outra coisa é construída: se

196 ADAMS, 2012, p.87.

197 Não quero dizer que não existem animais ferozes aqui. Digo que há um modo de comportamento animal que é interpretado segundo uma percepção que os engloba, exagera e incorpora no discurso. Homens se tornam “tours reprodutores” e “garanhões”, mulheres se tornam “potrancas” e “vacas”, enfim, todo esse linguajar que evoca, de alguma forma, características de animais não-humanos para reforçar padrões de violência. Nesse uso “metafórico” da linguagem (se utilizarmos parte dos termos de Adams), há um rebaixamento de mulheres, claro, mas também há o reforço de naturalização de um tipo de atitude perante animais, ausente de consideração e carregada de juízos de posse. É esquisito, inclusive, como não é necessário ir muito longe para englobar a zoofilia nessas situações. O linguajar masculino patriarcal é, para além de misógino, zoófilo.

consome a possibilidade de considerar o outro, suas vontades e seus interesses, suas possíveis vivências que não sejam atreladas a um tipo de sexualização doentia. A carne ali também é mais um signo de poder. Há toda uma performance para naturalizar um tipo de sexualidade “bestializada” por parte dos homens. As rodas dos homens são apenas alguns dos lugares onde essas impressões e performances mais se aglutinam, mas situações semelhantes em espaços diferentes acontecem em diferentes lugares, geralmente com outros efeitos, mas sempre rodeando e enfatizando o consumo de carne. Uma refeição familiar onde o prato principal é a carne e as pessoas a rodeiam é um exemplo de um outro espaço onde certos padrões de discurso se reproduzem e onde o consumo da carne é naturalizado e até mesmo incentivado, reforçando também certas dinâmicas de poder históricas. Qualquer pessoa que apresente argumentos ou tente falar como se sente em relação à essas dinâmicas, geralmente é facilmente silenciada ou apenas provocada, quase nunca escutada de fato. Adams argumenta que a presença da carne na mesa e o fato de os vegetarianos geralmente serem minoria em determinados lugares são manifestações e reforços de um comportamento politicamente construído. Essas situações também podem ser interpretadas como argumentos ou, pelo menos, como obstáculos aos argumentos contrários à naturalização do consumo de carne.¹⁹⁸ É nesse sentido que isso se conecta diretamente com o modo como nossos corpos se apresentam em determinados espaços e quais significantes eles carregam e o que performamos na materialidade da vida. É essa a conexão com o que estávamos desenvolvendo anteriormente que Adams nos ajuda a pensar.

E o que, afinal, são os textos da carne? Primeiro, trata-se de um conjunto de significados que também se erigem através da dinâmica de formação (significativa e, como eu chamo muitas vezes aqui, perceptiva, embora também pudesse ser chamada, penso eu, de epistêmico-perceptiva¹⁹⁹) dos referentes ausente, seja a carne ou a ausência metafórica/imaginativa que se faz sobre mulheres e animais e o estatuto de ser vivo de ambos. O “texto” aqui tem significado para além daquilo que é escrito literalmente em um papel, na verdade, “para definição dos textos patriarcais da carne”, Adams afirma que é necessária uma “noção ampliada que constitui um texto. Essa noção inclui: uma mensagem reconhecível; uma inalterabilidade do significado do texto, de maneira que nas repetições o mesmo significado é frisado; e um sistema de relações que revela coerência”²⁰⁰. O

198 ADAMS, 2012, p. 147-148.

199 Por episteme-percepção, levo em conta o quanto da maneira que percebemos diferentes movimentos de poder e signos na materialidade da vida reverberam, diretamente, nas possibilidades de conhecer. Muito das nossas condições de possibilidade de conhecimento estão intimamente ligadas com a maneira como percebemos (e, por vezes, somos condicionadas e condicionados a perceber) qualquer situação com que estamos lidando. Muito da nossa episteme-percepção é podada ou direcionada por normas institucionalizadas, por exemplo, ou por uma percepção tradicional. O afunilamento da percepção através de uma norma é o que acontece, por exemplo, quando lidamos com diferentes corpos que performam gênero de diferentes maneiras.

200 Ibid. p.34.

conceito de Adams permite em seu escopo, considerando a linguagem, uma série de informações que possuem alguma mensagem, algum significado, incluindo nossa relação com a carne, uma vez que “ela transmite uma mensagem reconhecível – a carne é vista como um item da alimentação essencial e nutritivo; seu significado é continuamente reiterado na hora das refeições, na publicidade, nas conversas”²⁰¹. É possível dizer, então, que os textos da carne estão presentes em várias mensagens em diversas instâncias, assim como opera a produção de referentes ausentes. Acontece que os textos da carne são compostos por vários códigos de conduta, políticas, regras tácitas de comportamento, é justamente o conjunto de significantes presentes no que poderíamos chamar de “cultura da carne”, mas que não se finaliza nela, uma vez que não está implicado – em seu funcionamento – apenas o consumo da vida de animais não-humanos; outras opressões também estão embrenhadas e várias implicações delas também, sendo a mais importante, talvez, o processo de acostumar diferentes corpos a opressões e a testemunhar diferentes opressões, bem como ensinar um comportamento opressivo, que violenta e silencia.

Por serem dessa forma disseminados nas mensagens, os textos da carne abrem espaço para sua reprodução também nas narrativas orais, ficcionais e, também, através da literatura escrita e da nossa lida com ela, sendo que Adams também trata um tanto dessas questões. É um pouco sobre elas que eu gostaria de focar nos próximos parágrafos: começando pelo mito, depois do que ele pode nos trazer sobre os textos da carne e, enfim falando sobre a literatura. Ora, penso que os textos da carne são um desdobramento de discurso também e que podem ser aproximados com a ideia de leitura de textos, livros, enfim, diferentes formas de articulação de vivências, também são maneiras de compreender uma certa disposição da materialidade da vida e os movimentos de poder que nela se desenvolvem.

É difícil traçar uma origem para os textos da carne, mas Adams aponta como ele está presente até mesmo na mitologia grega, quando se examina, por exemplo, a personalidade de Zeus (patriarca do Olimpo), sobretudo no mito de Métis. Desejando-a enquanto ela foge, Zeus tenta seduzi-la e “consegue conduzi-la à alcova, sujeita-a, estupra-a e depois a engole. Mas afirma que recebe o conselho dela dentro da sua barriga, onde ela permanece”²⁰². Nesse processo, Zeus também a engravida. Ora, há todo um processo da política sexual da carne narrado aqui: violência e consumo. E embora Zeus “escute” Métis, a situação se assemelha muito mais ao fato de que consumir um ser vivo lhe atribui algum poder, juízo que se desenvolve através da história e eventualmente se naturaliza: a carne oferece força, afirma força através da cultura e permite tipos de opressões. Além disso, o corpo de Métis se torna ausente no Mito, ao passo que ele é ignorado,

201 ADAMS, 2012, p. 4

202 Ibid. p. 35.

muitas vezes, por quem conta e também é, de certa forma, ignorado por Zeus, ou pelo menos é “diminuído”, em tamanho e importância. Sobre isso, Adams comenta:

O paradigma para o consumo de uma mulher para além do seu estupro, como foi comentado no prefácio, é a história de Zeus e Métis: “Zeus desejava Métis, a Titanesa, que assumia várias formas diferentes para fugir dele, até que ele finalmente a pegou e a engravidou”. Quando foi advertido por uma sibila de que se Métis concebesse uma segunda vez ele seria deposto por esse filho, Zeus decidiu engolir Métis, que, afirmou ele, continuou lhe dando conselhos de dentro da sua barriga. O consumo parece ser a etapa final do desejo sexual masculino. Zeus seduz Métis com palavras a fim de devorá-la: “Com lisonjas e palavras melífluas, consegue conduzi-la à alcova. Subitamente, ele abre a boca e a engole, e esse foi o fim de Métis”. Um componente essencial da cultura androcêntrica foi construído sobre essas ações de Zeus: a visão do objeto sexualmente desejado como consumível.²⁰³

O mito traz dois elementos importantes para a compreensão do texto da carne, ambos já citados. O primeiro é a desconsideração do outro, e para Adams esse outro, que não é o sujeito que se beneficia dos textos da carne (os homens), é sempre não escutado, sempre consumido de alguma forma e sempre oprimido na dinâmica dos textos da carne e sua produção do referente ausente. O segundo elemento está presente no desmembramento e no modo como ele torna ausente o corpo. Gostaria de falar um pouco sobre esses dois aspectos e como eles poderiam aparecer na dinâmica dos textos da carne e, em seguida, também mostrá-los na literatura.

Sobre o primeiro elemento: para Adams, para além da violência física, existe um tipo de desconsideração culturalmente ensinada, que ignora ou provoca aquelas e aqueles que: **i)** são os principais oprimidos na construção social dos textos da carne e **ii)** denunciam e vão contra ele. Sobre **(i)**, se considerarmos que a construção social das opressões se dá de maneira plurilateral, em diversos níveis na nossa vivência cotidiana, a normalização perceptiva de certos movimentos de poder oculta, por exemplo, quem são as pessoas e seres vivos que são sistematicamente oprimidos para que uma hierarquia se sustente ou que uma tradição continue existindo. Agora, **(ii)** foi brevemente comentado anteriormente e acredito que seja necessário expandi-lo. É comum que as denúncias sobre os textos da carne, tanto no que se relaciona ao consumo de animais não-humanos quanto ao desmembramento e consumo de mulheres, sejam ignoradas, levadas como exagero ou satirizadas, tanto em comentários cotidianos quanto em estudos aprofundados sobre os temas. Adams diz que “na tentativa de interpretar o vegetarianismo com base na perspectiva dominante, os historiadores frequentemente o contestam, em lugar de explicá-lo”²⁰⁴. As tentativas das feministas, das vegetarianas e das pessoas que tentam escrever, denunciar os problemas naturalizados, o processo de criação de definições contra a autoridade patriarcal, geralmente são apagadas ou satirizadas. Isso só é possível porque os agentes perceptivos e sociais já estão dentro de um sistema de significados que se edifica sobre uma base tão profunda e histórica, que é o consumo

203 ADAMS, 2012, p.96-97.

204 Ibid. p. 246.

de carne e a misoginia. Quando se trata de diferentes sociedades que não possuem o costume de comer carne, por exemplo, geralmente se ataca algum tipo de possível deficiência dietética ou, historicamente, essas sociedades são “ranqueadas” como inferiores ao ocidente. Quando se trata das conversas na mesa, a pergunta sobre o vegetarianismo ou sobre o feminismo mesmo surgem como provocação. E, quando se trata da literatura, as tentativas de mostrar, imaginar cenários sobre o vegetarianismo, sobre as condições das mulheres e dos animais, são encaradas ou como opiniões não relevantes do autor ou da autora ou simplesmente ignoradas. Quando Mary Shelley descreve, em partes sutis e, ao mesmo tempo, pertinentes, o comportamento da criatura de Frankenstein, ela não o faz apenas para o diferenciar do ser humano, mas para nos descrever também.

Neste sentido e pensando especificamente num recorte da literatura: é importante que a Criatura de Frankenstein seja pacífica e não se alimente de outros animais, que seja feita de retalhos de bichos, como uma espécie de oposto ao ser humano ou de anti-humano e toda sua crueldade, também é importante outros tantos detalhes na literatura que, por vezes, deixamos escapar. É importante que Roberta Scott rejeite a carne que seu anfitrião oferece. É importante que em “Androides Sonham com Ovelhas Elétricas?” mostrar aos outros que você cuida de um animal “de verdade” é sinal de algum tipo de compaixão e de *status*, em um mundo em que poucos animais cem por cento orgânicos existem, todos os animais começar a ser ou exóticos (por causa da extinção) ou sintéticos, e que isso, de alguma forma, contribuí para algum sentimento de “humanidade” ou de “sentir-se humano”. É importante que, em “O conto da Aia”, Serena Joy seja a esposa do comandante, um ícone gospel pré-guerra e que ela segure sua posição de poder com muito afínco, e que ela não esteja feliz, em uma demonstração do que um “empoderamento” às avessas, ao lado de quem oprime, pode ofertar.

Sobre o segundo elemento: penso que tornar o corpo ausente ou ausentar sua vida do significado é construir uma percepção que pode até identificar o corpo como fisicamente presente, mas figurativamente ser indiferente a ele ou até mesmo odiá-lo, o que tem implicações materiais. O fato de situações de apagamento se repetirem, acaba por acostumar quem sofre e quem pratica a certas atividades e dinâmicas sociais. Nos textos da carne, esse processo acontece com homens, mulheres e animais não-humanos, muito embora os dois últimos sejam os mais oprimidos. É possível dizer que nos acostumamos com a violência e com o processo de ausentar os corpos quanto mais vivemos imersos em situações de violência e brutalização. Adams apresenta alguns exemplos durante a escrita do livro sobre esse aspecto, mas gostaria apresentar um dos que mais me impactou durante o meu processo de leitura de “A política sexual da carne”. Trata-se do exemplo dos matadouros e como o processo de industrialização tornou muito mais fácil e comum, principalmente aos funcionários, o ato de matar, desmembrar, separar, embalar e desmontar animais não-humanos.

Nessa dinâmica os próprios trabalhadores são alienados de seus corpos. Diz Adams:

Uma das coisas básicas que precisam acontecer na linha de desmontagem de um matadouro é que o animal deve ser tratado como um objeto inerte, e não como um ser vivo, que respira. Do mesmo modo o trabalhador na linha de montagem é tratado como um objeto inerte, que não pensa, cujas necessidades criativas, corporais e emocionais são ignoradas. Mais que quaisquer outros, esses trabalhadores da linha de desmontagem dos matadouros têm de aceitar em grande escala a dupla aniquilação do eu: precisam não só negar sua pessoa como também aceitar a ausência cultural da referência dos animais. Precisam ver o animal vivo como a carne que todos lá fora aceitam que ele é, embora o animal ainda esteja vivo. Assim, eles precisam ser alienados do seu próprio corpo e também do corpo dos animais”.²⁰⁵

É claro que essa relação de produção está intimamente ligada ao processo capitalista e como ele utiliza da vida dos seres vivos como combustível para suas engrenagens, algo que sempre aconteceu, como vimos com Federici. A questão é: a crueldade e desmontagem dos corpos no matadouro é um exemplo físico de algo que acontece em nível perceptivo e epistemológico. Embora os trabalhadores se acostumem com o processo, eles nunca estão exatamente e extremamente alheios. Adams aponta isso quando fala sobre a alta rotatividade dos matadouros. De alguma forma, por mais que se instaure uma normalidade, a presença da carne para aqueles trabalhadores revela-lhes um pouco sobre si e sobre suas relações com os animais. No entanto, isso não pode ser dito sobre grande parte da população que lida com a carne. Muitas vezes é o mais próximo que a maioria das pessoas chega do contato com animais (ou nem isso, uma vez que a carne é um referente ausente). Os matadouros, onde animais não-humanos são transformados violentamente em carne, se escondem da população²⁰⁶. É evidente, porém, que a carne é o que torna o consumo de animais não-humanos mais possibilitado, mas o processo de morte e desmembramento que acontece no matadouro é, na maioria das vezes, aterrorizador quando colocado em palavras literais:

Percebe-se esse constrangimento quando as pessoas não querem ser lembradas do que estão comendo enquanto comem, nem tampouco ser informadas das atividades dos matadouros, que tornam possível a existência da carne; é revelador também o tabu pessoal que cada pessoa tem em relação a alguma carne: seja pela sua forma — por exemplo, na carne de alguns órgãos — ou pela sua fonte — porco ou coelho, insetos ou roedores. O arcabouço intelectual da linguagem que encobre o consumo da carne evita que essas reações emocionais sejam examinadas. Isso nada tem de novo; a linguagem sempre nos ajudou a evitar problemas penosos de conceptualização, ofuscando a situação.²⁰⁷

Os exemplos de Adams sobre animais não-humanos também podem ser expandidos para a objetificação de mulheres e sua normalização, ou até mesmo o costume e o anseio da violência para aqueles que permeiam os ambientes mais marginalizados da sociedade. Assim como Adams, penso que por mais que seja possível se acostumar e obstruir certos significados, ocultá-los, nunca é

205 ADAMS, 2012, p.102-103.

206 Adams fala algumas vezes sobre isso durante o livro: Cf.: ADAMS, 2012, p. 102-109; 119-121.

207 Ibid. p.120.

possível se “acostumar”, digamos assim, de maneira total, com a brutalidade. Digo, em exemplos extremos é possível educar um povo ou uma população sobre como tratar mulheres, animais não-humanos, códigos de comportamentos de homens, imagens ideais sobre “o que é ser homem” e “o que é ser mulher”, bem como que papéis de gênero, etnia e classe são difundidos e normalizados. É possível, sim. Atwood nos mostra bem como Gilead se ergueu através de juízos conservadores e a reprodução dos mesmos (às vezes até por parte das Aias: para algumas a pretensa “segurança” de Gilead era melhor do que o “mundo antes”). Porém, também há a possibilidade de trazer uma espécie de compreensão da vida alheia, dos movimentos de poder que oprimem e de amplitude de compreensão da vida e dos movimentos que a transformam em recurso. Voltarei com esses assuntos depois de falar da interrupção literária e também no próximo capítulo.

Finalmente, o conceito que mais me interessa aqui, uma vez que é apontado como uma das contraposições aos textos da carne é o de “interrupção literária”. Conhecendo parte das escritoras contemporâneas, Adams aponta a interrupção como algo que “permite às escritoras modernas apresentar incidentes vegetarianos em seus romances” e carrega em si quatro temas, que “incluem a rejeição dos atos de violência masculinos, a identificação com animais, o repúdio ao controle masculino sobre as mulheres e a postulação de um mundo ideal composto de vegetarianismo, pacifismo e feminismo”, sendo essas últimas características uma “oposição a um mundo decaído composto em parte de opressão feminina, guerra e consumo de carne”²⁰⁸. Para Adams, esse tipo de estratégia se dá principalmente em romances de pensamento feminista, o qual consegue compreender mais profundamente as conexões entre a violência política, patriarcal e o vegetarianismo. A técnica consiste em evocar essas conexões. Para Adams,

A interrupção fornece a mudança de *gestalt* pela qual o vegetarianismo pode ser ouvido. Do ponto de vista técnico, isso ocorre quando o movimento do romance subitamente cessa e numa seção fechada do romance se dá atenção à questão do vegetarianismo. Há sinais de que ocorreu uma interrupção. Traços ou pontos; o uso da palavra “interrupção”; balbucios, pausas, desarticulação ou confusão entre aqueles que normalmente são controlados; a história sofre um desvio e passa a focalizar a comida e os hábitos alimentares; ou há referência a importantes figuras mais antigas ou a eventos da história vegetariana: tudo se torna um recurso para criar a interrupção, o intervalo na narrativa em que o vegetarianismo pode ser considerado. Embora a interrupção seja posta de lado, o significado que ela contém atesta temas centrais do romance, unificando a interrupção e o texto interrompido por meio de argutos comentários críticos sobre a ordem social e o consumo de carne.²⁰⁹

Essa seria uma maneira, digamos, literal de interrupção dada no corpo do texto. Todavia, podemos compreender essa interrupção como uma forma de, justamente, cessar do texto da carne, mesmo que momentâneo. O desacerto pós interrupção é sinal de reconfiguração de signo, da reestrutura de algo que já não se apresenta mais como necessário (no sentido de mostrar outras

208 ADAMS, 2012, p. 204.

209 Ibid..228.

possibilidades para além do que era comumente colocado). Isso porque

O que tinha sido silenciado irrompe no texto, desviando a atenção das forças que geralmente o silenciam, tanto temática quanto textualmente. A interrupção oferece a oportunidade para refocalizar a trajetória do texto, além de criar um espaço protegido dentro do romance para expandir o *front*. A interrupção luta com o romance pelo significado, extraindo significado da cultura dominante tal como representada no próprio texto. Essencialmente, a expansão do *front* exige a extensão do campo de interesse do romance, levando-o para um novo território temático, e essa é a função da interrupção, que fornece o espaço necessário para essa expansão. Uma presença vegetariana desestabiliza os interesses patriarcais.²¹⁰

Esse *front* expandido que Adams utiliza é uma palavra de significado combativo e imaginativo. Deve ser, sim, pensado como uma espécie *front* de guerra, sendo mais trincheiras escavadas conforme mais interrupções se irrompem. E de que maneira elas se irrompem? Para além do que já foi citado anteriormente, Adams apresenta uma série de exemplos. A maioria deles evoca o uso literal dos significados, uma espécie de desmetaforização dos significados que foram ausentados através das dinâmicas dos textos da carne. Um exemplo interessante que Adams traz é o de Isadora Duncan, em sua autobiografia “Minha vida”, onde Duncan interrompe o fluxo do texto para falar das ligações sobre a guerra e o consumo de carne:

Quem gosta dessa coisa horrível chamada Guerra? Provavelmente, os carnívoros, tendo matado, sentem necessidade de matar; matar pássaros, animais, o terno veado ferido, caçar raposas. O avental sujo de sangue do açougueiro incita ao derramamento de sangue, ao abate. Por que não? Do corte da garganta de um bezerrinho ao corte da garganta dos nossos irmãos e irmãs é apenas um passo. Enquanto formos a sepultura viva de animais abatidos, como poderemos esperar quaisquer condições ideais na terra?²¹¹

Nesse exemplo de interrupção, é dito e descrito com todas as letras os acontecimentos que envolvem matar um animal não-humano e como isso, de alguma forma, também evoca a morte de animais humanos. Não há carne, há “bezerro”, “sangue”, “sepultura viva de animais abatidos”. Sei que talvez esse não seja o melhor exemplo, uma vez que ainda é focado no ser humano e nos nossos interesses, e não exatamente em uma espécie de retirada do individual da espécie da retórica, mas serve bem para exemplificar. De qualquer forma, a interrupção literária torna literal as dores dos animais não-humanos. Pode tornar também literal a dor dos corpos das mulheres, se assim for orientada. Há um movimento de alerta e um movimento de “desvelar”, de retirada de um véu ou barreira que obstruía a presença dos corpos e que apenas permitia a via da violência como trilhável. Há uma ampliação de reconhecimento, se voltarmos um pouco para os termos de Gibson, ou, se quisermos, há um cessar das vozes, informações que tanto nublam os significados que, então, novamente aparecem. Aprendemos mais como outros se sentem e estão dispostos, nesse caso,

210 ADAMS, 2012, p. 229.

211 Isadora Duncan, *My Life* (Nova York: Liveright, 1927, 1955), p. 309 [ed. bras. *Minha vida*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989] apud. ADAMS, 2012, p.229.

outras espécies. De certa forma, isso também revela um pouco da nossa. Me parece que a interrupção coloca no âmbito do significado o que diferentes discursos disseminados, aqueles que normalizam opressões, aqueles saberes que foram soterrados por outros saberes historicamente e culturalmente dominantes. Isso, por si só, proporciona algum tipo de ganho epistêmico de compreensão da materialidade em que estamos imersos e que construímos, pois começamos a compreender diferentes formas de vida, inclusive aquelas formas que foram sistematicamente oprimidas.

Tenho minhas ressalvas, no entanto, ao conceito de “interrupção”. Antes de apresentá-las, gostaria de informar como a questão dos textos da carne me parecem formas de discurso que se disseminam culturalmente. Ora, trata-se de um desdobrar político e informacional que se infiltra nas várias camadas de nossa vida, se perpetua através da disciplina, é reforçado por uma cultura historicamente construída e percebemos e performamos ao passo que estes textos da carne só possuem sua eficácia na medida que são praticados. Talvez por isso, durante a minha exposição do pensamento de Adams aqui, muito da linguagem que costumo utilizar, carregada de uma terminologia que me é familiar e bastante utilizada no primeiro capítulo, apareça. Penso que a questão dos animais não-humanos e suas opressões também estão inseridas nos discursos que disseminamos e desenvolvemos cotidianamente. Adams me ajuda a compreender outros tipos de vivências e de organização conceitual que parecem também ser maneiras discursivas da política patriarcal. Assim como Evaristo, evidenciado o corpo como parte importante da literatura, uma vez que seus significantes também carregam os espaços que este ou aquele corpo tem acesso, me ajuda a compreender, de maneira ainda mais profunda, a importância de uma literatura engajada com a materialidade da vida de maneira corporificada.

Minhas ressalvas com relação ao conceito de interrupção se dão no que se pensa sobre o uso das metáforas. O que é necessário ser dito de maneira literal, é claro que deve ser dito. É necessário aproximar da nossa episteme-percepção aquilo que é afastado pelas vias do discurso. Mas metáforas podem ser igualmente poderosas para tanto, assim como a imaginação. Pensemos em Federici e como o poder medieval fez esforços tremendos para cessar o discurso imaginativo, mágico e metafórico, um discurso de valores muito mais coletivos e contra-capitalistas do que o culto ao cristianismo e, mais tarde, à racionalidade dicotômica (verdadeiro-falso; mente-corpo; homem-natureza; humanos-animais). Além disso, penso que essa interrupção de discurso se dá de diversas maneiras, embora não seja exatamente uma interrupção apenas dos textos da carne. Não acho que os discursos cessem, na verdade, mas que criamos espécies de contra-discursos. Nesse sentido, podem, sim, existir literaturas que endossam violências, que continuam a tratar como normal a utilização da vida como recurso, que ignoram a importância do corpo na vivência material. Se

baseiam em uma cadeia significativa coletiva, a qual é, no entanto, pautada em juízos individualistas e que pensam em vivências apartadas, separadas.

Ora, toda criação de significado se dá em coletivo, através de performance, subversão e aceitação. Estes contra-discursos literários, penso eu, se baseiam nesses aspectos do corpo: nas dores do corpo, na percepção do corpo, do espaço de poder que um corpo ocupa. Em sua atividade, que é coletiva, tanto no montante de significados de quem lê quanto de quem escreve, ao ir contra um tipo de discurso dominante que normaliza tipos de violências, essa literatura desobstrui o caminho para saberes que antes estavam submersos, sepultados para que diferentes discursos dominantes pudessem se elevar. Ela desvela, quase que num processo genealógico, uma vez que temos, então, os textos dos corpos – principalmente aqueles que tiveram seus saberes historicamente soterrados. Digo genealógico não em um sentido estrito, mas considerando o que Foucault compreende por genealogia, ou melhor, como ele descreve a genealogia no curso descrito em “Em defesa da sociedade”:

No domínio especializado da erudição, tanto como no saber desqualificado das pessoas jazia a memória dos combates, aquela, precisamente, que até então tinha sido mantida sob tutela. E assim se delineou o que poderia chamar de genealogia, ou, antes, assim se delinearam pesquisas genealógicas múltiplas, a um só tempo redescoberta exata das lutas e memória bruta dos combates; e essas genealogias, como acoplamento desse saber erudito e desse saber das pessoas, só foram possíveis, e inclusive só puderam ser tentadas, com uma condição: que fosse revogada a tirania dos discursos englobadores, com sua hierarquia e com todos os privilégios das vanguardas teóricas. Chamemos, se quiserem, de “genealogia” o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais.²¹²

O contexto em que Foucault apresenta essa terminologia se associa diretamente a uma história alternativa da guerra na França e com uma anti-ciência dominante, normativa e também a uma narrativa que oculta saberes locais e apenas exalta o saber de um vencedor, principalmente quando se fala da guerra. Uma literatura corporificada desvela os saberes ocultados dos corpos porque, por muito tempo, até como projeto político, o corpo e suas especificidades foram deixados de lado, dando espaço para que valores anti-coletivos nascessem, como a misoginia, o racismo (não tanto no sentido foucaultiano aqui) e a meritocracia, o punitivismo disciplinatório penal e escolar (que já falamos anteriormente), a exacerbação do tecnicismo e marginalização da imaginação, por exemplo.

Considerando os paradigmas disciplinatórios, as regras normalizadoras, a percepção sobre o corpo e sua cisão, bem como a naturalização de ações opressivas no contexto do capitalismo, é uma espécie de contra-discursos dominantes (pela via literária) e, portanto, de desvelação literária, aqueles que se apoiam na corporificação, que não almejam uma fala universal, mas comunicações

212 FOUCAULT, 2010, p.9.

plurais construídas nas mais diversas circunstâncias onde os diferentes corpos se orientam.

O que vimos, até aqui, é que a literatura faz parte da vida e que uma literatura corporificada nos dá possibilidades de ganho epistêmico e de compreensão de diferentes espaços na materialidade da vida segundo determinadas disposições do corpo. Como, no entanto? Ora, Conceição Evaristo nos mostrou a importância da disposição do corpo na literatura. Então é importante que se tenha consciência dos lugares que se ocupa quando se lê e se escreve, que significantes, através do discurso, transpassam nossos corpos. Adams nos mostrou como é importante colocar em evidência os acontecimentos de opressão. Corpos presentes que evidenciam, de alguma forma suas vivências pela via literária: aqui um caminho para uma literatura que desvela os movimentos de poder que se escondem pelas vias do discurso e da normalidade e que nos separam das nossas percepções dos nossos arredores econômicos, étnicos, de gênero, enfim, do nosso próprio contato com a materialidade da vida, que produzem ficções que mais nos alienam do que nos libertam. Penso, também, que essa alienação dos discursos sobre a construção dos nossos corpos é o que possibilitou, em grande parte, a utilização dos corpos como recursos, naturalizou juízos que colocam o outro como minha posse (muito presente nas relações familiares e matrimoniais) e políticas do fazer morrer e deixar viver: a biopolítica e necropolítica propriamente.

Ora, os movimentos de biopoder e necropoder também se reproduzem e são normalizados pelas vias do discurso, e se dão de maneira incessante sobre os corpos vivos - ao passo que pensam também em como se aproveitar de suas dores e de suas mortes. Se dão juntos com a dinâmica disciplinar e, por vezes, se disfarçam de política coletiva de Estado. Muitas distopias, principalmente as feministas, no entanto, articulam narrativas corporificadas que conseguem desvelar estes movimentos que se entranham na nossa dinâmica com a materialidade da vida. O próximo capítulo procura compreender algumas das principais preocupações das distopias e como elas servem como modelos de explicação e de desvelar dos movimentos biopolíticos e necropolíticos no presente - e quem sabe no futuro. No passado também. Passado, presente e futuro, considerando a percepção que temos sobre eles e, com estas percepções, nossas possibilidades dentro deles, são sempre influenciados por dinâmicas de poder, principalmente o poder sobre a morte e sobre a vida.

3 – Distopias e o desvelar do normal

Considerando o que foi discutido sobre materialidade da vida, normalização de percepção e literatura, o presente capítulo traz alguns conceitos que precisam ser pensados e conectados com o que está sendo desenvolvido aqui. Primeiro (3.1), será tratada a importância da capacidade imaginativa nas nossas ações e percepções e como ela lida diretamente com um tipo de senso ficcional que influencia nossa vida coletiva. Isso será feito apresentando certos exemplos históricos que lidam diretamente com as percepções e ações normalizadas em relação às mulheres e como a ficção teve um papel nessa criação. É necessário compreender a ficção como uma espécie de imaginação que pode tanto reproduzir opressões sistêmicas ou subvertê-las.

Em seguida, será explorado como ficções são importantes para nossa compreensão de possibilidades dadas e alcançáveis e que a literatura desempenha também influência na construção do corpo e sua maneira de perceber (3.2).

Por fim, o presente capítulo abordará biopolítica e necropolítica (3.3) nos termos de Foucault e Mbembe, mas relacionando e destacando a atuação dessas ações políticas de normalização e gestão da vida cotidianamente. Além disso, um paralelo entre necropolítica-biopolítica com distopias e como elas descrevem nossas conclusões lógicas como sociedade será feito, onde exploraremos conexões entre nossas percepções sobre distopia e o que isso denuncia dos movimentos de necropoder normalizados. Será explorado como distopias nos ajudam a compreender a materialidade da vida, expandindo-as com a conceituação previamente feita até aqui.

3.1 – Imaginação, ficção e política.

O corpo sempre está em uma relação de poder e discurso dentro da materialidade da vida e sua percepção é construída através de movimentos de aceitação e recusa dos roteiros que são traçados sobre ele. Esses roteiros, através de uma mecânica disciplinar e de saberes e conhecimentos gerados em séculos anteriores e que ainda muita herança deixam para nossos corpos, por vezes dão mais possibilidades, por vezes as tiram, por vezes ditam o que pode e o que não pode ser feito, pensado, ansiado e imaginado. A imaginação, como já havia dito em outras partes, é uma capacidade fundamental para nossas condições de possibilidade na materialidade da vida. O foco do presente capítulo é a relação entre imaginação e ficções com tais possibilidades e como a literatura, principalmente as distopias, podem nos ajudar a compreender e (talvez) expandir essas possibilidades. No entanto, penso que é necessário um retomar prévio e uma expansão

conceitual da imaginação e da ficção como componentes teóricos importantes. Acontece que muito do que será apresentado aqui, nessa expansão conceitual, pode ser visto na segunda parte do primeiro capítulo e na primeira parte do segundo capítulo, de tal maneira que peço, encarecidamente, a leitora que tenha um pouco de paciência se algumas coisas soarem repetitivas.

Se partirmos do fato de que “imaginar” é, basicamente, a capacidade de projetar uma imagem, criar uma ficção ou exercício de pensamento, talvez possamos dizer que passamos uma grande parte de nossas vidas imaginando. Nos colocamos no lugar de outros para entender tipos de posição; nas aulas de filosofia puxamos alavancas para matar ou não matar um número de pessoas; exercitamos essa capacidade quando lidamos com diferentes mídias ou quando brincamos ou brincávamos quando pequenos, em jogos de interpretação de papéis e até mesmo quando recontamos um acontecimento através de nossa perspectiva, seja para persuasão ou apenas para emocionar (rir, chorar, empatizar...) com amigos em uma mesa de bar em algum final de semana. Imaginamos nossos planos no fim de semana, imaginamos nossas aulas quando as planejamos, imaginamos situações dentro de certas possibilidades e fazemos hipóteses quando determinadas condições de experimentação se apresentam ou não. Imaginar, como capacidade cognitiva, é algo presente na nossa maneira de lidar com a materialidade da vida – e, inclusive, é uma capacidade impactada e que impacta tal materialidade. Como capacidade, imaginar é aquela que pensa em possibilidades, e embora isso possa se desdobrar até aquilo que se poderia chamar de absurdo, imaginar se dá sempre em um corpo localizado, com seus significantes, acontecendo em determinada (mas mutável) posição na materialidade da vida. E, como capacidade do corpo (de ser vivente, como eu havia colocado em capítulos anteriores), imaginar também é uma das capacidades exploradas pelo poder.

É possível falar de um movimento histórico-epistemológico (e, então, que impacta nossas ações e percepções cotidianas) que cerceia a capacidade imaginativa. Anteriormente, havia falado um pouco desse movimento (que é um movimento de poder) quando apresentava, em parte, a exposição das condições históricas dos fundamentos do capitalismo e sua relação com a opressão das mulheres segundo Federici para mostrar a importância da dinâmica do poder através da história para as situações em curso na materialidade da vida. O que Federici nos apresenta é o modo como um tipo de poder começa a reorganizar saberes do povo, desorientando crenças e preparando para uma racionalização muito comum nas relações capitalistas modernas (e contemporâneas), isso já na Idade Média. No caso, trata-se de um cercamento histórico das possibilidades imaginativas e a alimentação de *um* tipo de possibilidade imaginativa, como uma espécie de preparo dos campos epistemológicos, retirando dele o que um tipo de fazer-poder considerava “danoso” e acabando com relações coletivas e pluriculturais para a instauração de uma monocultura que, embora frutificasse

de diferentes formas (guerra, genocídio, controle da vida), nada mais era do que o preparo para o capitalismo e o controle dos corpos.

Não quero retornar muito longe nas questões históricas que inviabilizaram, de diversas maneiras, a construção das comunidades heréticas de cunho comunalista e na história da bruxaria e da caça às bruxas ao redor do globo, mas gostaria de trazer algumas nuances que nos ajudam a compreender a importância da imaginação para a percepção das nossas possibilidades na materialidade da vida e o modo como a imaginação impacta tais percepções e, portanto, as ações tomadas no curso da história e do cotidiano. Anteriormente, falei sobre como o cercamento imaginativo, bem como a criação do signo da “bruxa” foi necessária para afastar a noção do corpo como receptáculo de poderes mágicos e a criação do corpo útil e dócil. É claro que o embate da pragmaticidade sobre a magia e o sucumbir do mágico e do imaginativo é reflexo de uma luta de classes. Se, como vimos com Federici, muito antes mesmo da metade final do século XVII se fortalecia um tipo de saber de cunho elitista e acadêmico, também se enfraquecia, num projeto que já estava em curso no medievo, uma série de saberes populares, alguns expressos e advindos daquelas comunidades heréticas que foram ameaças reais ao feudo e também ao início do capitalismo e, claro, uma série de saberes que dava um tipo de autonomia às mulheres. O que aconteceu (e acontece) foi que (ou é que), embora se banisse um imaginar popular através de um projeto político e da criação de um tipo de “moral” e julgamento do paganismo e de outras atividades comuns como “irracionais” ou “não-produtivas”, um outro tipo de imaginário era alimentado. Se tratava, então, de um imaginário autorepressivo (porque era punido quando imaginava para além da pragmaticidade do trabalho e da pretensa “racionalidade” e “objetividade”), mas que era muito fértil nas condenações da diferença e das fortificações das bases da episteme europeia que escravizava, colonizava e oprimia todo ser que não fosse homem, branco e, claro, europeu. Há intersecções muito fortes e significativas entre política, imaginação e as possibilidades que um conjunto de seres vivos pode almejar e, por isso, a imaginação sempre foi território político e, como política, tinha tudo a ver com a gestão da vida dos corpos. Foi atitude política construída para o enfraquecimento popular o fenômeno da caça às bruxas (sobretudo, o enfraquecimento das possibilidades para além do âmbito privado para as mulheres), tendo implicações diversas sobre as percepções e idealizações sobre mulheres, poder e a magia, por exemplo.

O que acontece é que na pretensa construção de uma racionalidade fria e disciplinatória longe das paixões dos corpos cujo começo é difícil de ser datado, mas que tem origem antes mesmo do século XVII e que se fortalece, junto com o auge da caça às bruxas, nos séculos XVI-XVII e começo do século XVIII, como vimos, não se limita a imaginação, mas se nutre novas formas de desempenhá-la e se cercam outras possibilidades. Penso que o medo em relação às bruxas e o papel

de “bode expiatório” para quase todo tipo de situação política que elas desempenharam (contra sua vontade) é uma maneira de exemplificar como certas ficções nutriram um tipo de imaginação e, portanto, um tipo de percepção que desencadeou ações que resultaram, dentro da já colocada mecânica disciplinatória e punitiva, na bruxa como exemplo de algo a ser combatido, e que nem sempre se caracterizava na figura de uma mulher “livre”, solteira e intransigente segundo as normas sociais. Às vezes apenas se tratava de um tipo de imaginário sobre mulheres num geral, imaginário este com amparo legal, com diversos respaldos em prestigiados guias de identificação de bruxas, inquéritos e sistemas coordenados de punição. A sistematização de punições sobre algo, digamos, “ficcional”, “imaginativo” demonstra, penso eu, os traços de um imaginário que contrai elementos dessa pretensa racionalidade fria que apresento agora, mas da qual já falei algumas vezes. Claro que, dentro de uma lógica de punição, não eram apenas as mulheres que se queria punir e docilizar (embora elas tenham sido as que mais sofreram com essas ações), mas todos aqueles que, como vimos, não se adequavam a novas dinâmicas de exploração do trabalho (como dito no primeiro capítulo, quando Federici nos apresenta o exemplo do imaginário popular e a procura por riquezas mágicas e baús escondidos no território europeu, por exemplo).

Gostaria de apresentar um exemplo histórico, retratado no livro “História da Bruxaria”, de Jeffrey B. Russel e Brooks Alexander. Trata-se de uma denúncia de bruxaria, que aconteceu na “famosa cidade da bruxaria”, Salem, Massachusetts, no final do século XVII. A bruxaria já era bastante documentada na época e “políticas existentes em Massachusetts, sobretudo em Salem, inclinavam o povo a exteriorizar acusações e a acreditar nelas”²¹³. Nesse contexto, o ânimo de algumas crianças começou a agitar vila:

Duas garotinhas, de 9 e 11 anos, começaram fazendo experiências de adivinhação numa tentativa mais ou menos séria de descobrir quem seriam seus futuros maridos. Como ocorre frequentemente com pessoas que brincam com magia, as meninas ficaram muito assustadas e começaram a manifestar sintomas nervosos, profunda agitação e conduta extravagantes. O pai de uma das meninas era Samuel Parris, pastor da vila de Salem. Parris chamou um médico, mas este, incapaz de diagnosticar qualquer causa física, sugeriu-lhe que talvez a filha tivesse sido vítima do feitiço de uma bruxa.²¹⁴

Os autores que comentam esse relato, quando falam do “brincar com magia” e o resultado da ação (manifestação de sintomas nervosos e profunda agitação), o fazem com tom cômico, um certo sarcasmo até. O que acontece é que a imagem dos “malefícios” da magia já estava tão entranhada no imaginário que as próprias meninas começaram, de certa forma, a ficar aflitas e até mesmo a performarem alguns tipos de sintoma. Não significa que elas não estivessem sendo assoladas pelas coisas que imaginavam ou que estivessem fingindo, mesmo porque é difícil, depois de tanto tempo, dizer se é o caso, mas é perfeitamente compreensível que elas estivessem realmente

213 RUSSEL; BROOKS, 2019, p.130.

214 Ibid. p.130.

aflitas e nervosas por causa das ficções de que foram informadas no decorrer de suas curtas vidas. E não é só uma possível ingenuidade infantil que é “vítima” de um tipo de produção ficcional e imaginativa do que poderia ser bruxaria: mesmo o médico, figura comumente respeitada e, considerando-se o século XVII e até a contemporaneidade, associada a um tipo de saber prático e racional de trazer saúde e evitar a doença, cogita que as meninas são vítimas de feitiços de uma bruxa.

O comportamento das crianças se agravou e muitas outras meninas e donzelas também passaram a sofrer (ou a desfrutar) ataques e convulsões – estas últimas podem ter sido sugestionadas pelo poder do inconsciente; ou podem ter gostado da atenção que passaram a receber, da excitação causada por tudo isso ou, ainda, da conduta bizarra que lhes era permitido exibir na pressuposição de que estavam enfeitiçadas. A filha de um pai austero e devoto arremessou com violência a Bíblia da família contra a parede da sala; uma outra apanhou tijolos em brasa da lareira e ficou correndo pela casa gritando frases sem nexo, com voz estentórea. Para alguns, o feitiço pode não ter passado de falsa crença, para outros, uma travessura maliciosa. No final, custou a vida de dezenove pessoas.²¹⁵

O excerto acima me deixa um tanto desconfortável. Primeiro que ele não critica o fato de apenas as meninas da vila serem citadas na documentação e a suposição dos autores fala em algum tipo de “ânsia por atenção” por parte delas. O que me parece é que os meninos não são citados por causa da imagem criada de aproximação das mulheres e meninas com aquilo que é “profano”, com o Diabo e as coisas que eram (e são) relacionadas com o que é proibido. Além disso, se as meninas e “donzelas” (acredito que seja uma escolha de palavras não muito interessante e aqui estou sendo eufêmico) performaram de certa forma e sentiram certos “sintomas” de alguma coisa, não poderiam ter sido esses sintomas oriundos de uma longa literatura e história de bruxas e dos relatos dos efeitos de feitiços? De como bruxas eram más? E se, mesmo se for o caso da busca por atenção, o que é algo a ser considerado uma vez que estamos falando de meninas e adolescentes em um período em que as mulheres só ganhavam destaque nas fogueiras e cadafalsos ou quando estavam grávidas, desempenhando o seu “papel” dentro do status quo (o que não parece ser tão diferente ainda hoje), enfim, mesmo que isso fosse o caso, o que fez custar a vida de dezenove pessoas não foi a percepção das autoridades sobre o “faz de conta” das crianças, sendo esse faz de conta apenas um reverberar de uma construção de imaginário de mais de cinco séculos? Não foi a sistematização das “entrevistas” que seriam feitas e as “punições” (entre aspas porque elas não fizeram nada!) para as mulheres que seriam acusadas?

As meninas foram submetidas a intenso interrogatório por adultos e, sob pressão, acusaram três mulheres de tê-las enfeitiçado: Sarah Goode, Sarah Osborne e uma escrava (sic) das Índias Ocidentais chamada Tituba. Osborne e Goode negaram as acusações, mas Tituba confessou, com grande satisfação e volúpia, declarando que tinha relações com o Diabo na figura de uma “coisa toda peluda, o rosto peludo e um longo nariz”. Os motivos de Tituba para confessar não são claros, mas sua declaração adicionou pânico e terror a uma situação já tensa. A ironia da situação é que sua confissão pode ter-lhe salvado a vida. Nenhuma das

215 RUSSEL; BROOKS, 2019, p.130-131.

suspeitas que confessaram a prática de bruxaria foi enforcada, pois as meninas sempre apresentavam melhora após uma confissão; mas muitas das que negaram as acusações foram enforcadas, frequentemente em razão do agravamento dos sintomas durante as audiências do tribunal.²¹⁶

Sobre esse registro, o que levou a mulher escravizada a descrever esse tipo de coisa, de fato, não é claro. Mas penso que, como parte dos registros foram escritos por testemunhas masculinas, que desconheciam outras culturas e formas de pensar, qualquer diferença que fosse, com ou sem confissão, seria profana. Além disso, por mais que nenhuma das mulheres nessas primeiras entrevistas foram enforcadas, é de se pensar que a escravizada teria muitos motivos para simplesmente contar o que achasse necessário, talvez por vingança, talvez para se livrar de uma vez da condição de escravizada através da morte. Tudo isso é suposição, claro, mas não deixa de me fazer imaginar. A maneira como as investigações foram conduzidas e as reações pós-interrogatório que a comunidade teve são todas muito informadas pela disseminação de mensagem de anos de construção de literatura e manuais de identificação e caça às bruxas. A situação toda, no século XVII, acontece bastante tempo depois do livro *Discoverie of witchcraft* (1584), de Reginald Scot, livro bastante veiculado na Inglaterra até muitos anos depois de sua publicação, que apresentava vários argumentos de cunho protestante contra a bruxaria²¹⁷, e ainda bastante tempo depois de *Daemonologie*, de Jaime I. E, claro, a veiculação das leis contra bruxaria anos antes, ainda na Inglaterra, reconfiguraram em parte as tradições de várias gerações e deram também permissividade aos investigadores de coagir, de diversas formas, os investigados para obter as respostas que desejavam. Essas pressões da comunidade e das autoridades também aconteceram nesse caso em Salem.

Sob pressão, ameaça e sugestão, as acusações aumentaram. Seguiram mais a tradição inglesa do que a continental: o Diabo, ao que parece, modificava seu comportamento conforme as preferências nacionais. As bruxas frequentavam uma sociedade secreta onde o Diabo comparecia como um homem negro e as batizava em seu nome. Repartiram um pão de comunhão negro e repugnante; davam guarida a demônios em forma de animais e os amamentavam com sangue por meio de seus mamilos de bruxas; realizavam *malefica* contra seus inimigos, causando doenças [...] e, é claro, atormentando as atribuladas meninas com ataques e convulsões.²¹⁸

Vejamos como as figuras teológicas e imaginativas são associadas aqui. O diabo, representante de tudo que é impuro, é um homem preto, as mulheres utilizavam de suas funções que geralmente são atreladas ao que é materno para nutrir demônios. E tudo isso, claro, era descrito em outros manuais, outras literaturas, era compartilhado entre o pensamento do povo – neste caso, dos primeiros colonos e habitantes da Nova Inglaterra. Enfim, as confissões fizeram a comunidade ficar

216 RUSSEL; BROOKS, 2019, p.131.

217 Ibid.

218 Ibid.

cada vez mais receosa, com mais medo, com mais “sintomas” de feitiços de bruxas e as autoridades mais alimentaram isso tudo do que tentaram fazer algo para parar. A proporção foi tão grande que chegou a ter o envolvimento de Cotton Mather, famoso teólogo e escritor que incitava a punição sobre as bruxas.

O primeiro enforcamento ocorreu em 10 de junho de 1692. Mais cinco bruxas foram assim executadas em 19 de julho, incluindo Sarah Goode, e outras seis de 5 de agosto. Na ocasião da execução de George Burroughs, quando ele abalou a confiança dos circunstantes recitando o Pai Nosso com grande fervor e perfeição, Cotton Mather, em vez de tentar suspender a sentença, subiu ao patíbulo para pronunciar um enérgico discurso de improviso e exigir o prosseguimento da punição. Quando a última execução por bruxaria, em 22 de setembro de 1692, dezenove pessoas já haviam sido mortas e mais de uma centena encarcerada.²¹⁹

O que alguém poderia argumentar é que foram as próprias fantasias dessa comunidade que mataram essas pessoas, e que uma percepção mais aproximada de algum tipo de “razão”, mais comedida no julgar e atrelada a algo que pudesse ser chamado de “fatos”, poderia ter evitado a morte cruel dessas dezenove pessoas. Acontece que já há um tipo de “fato” em operação, há um conjunto de “fatos” na verdade, se quisermos falar assim. Se considerarmos que um fato é algo que acontece efetivamente, um evento acabado, uma “verdade”, então tudo isso aconteceu. Digo, não significa que as mulheres e homens eram, *de fato* (sem intenção de brincadeiras com essa expressão), bruxas e bruxos. No entanto, havia um tipo de razão operante, havia uma narrativa, um jogo de poder que informava a percepção daquelas pessoas, sem isentá-las de responsabilidade por terem performado de um determinado jeito e as “autoridades” por terem executado as ações que executaram. Havia uma série de condições, de razões, para identificar e punir a magia, havia uma série de condições que consideravam certos tipos de comportamentos como oriundos de feitiços, de bruxaria. Se eles se confirmavam para a percepção, então aconteciam “de fato”, no sentido de encontrar na percepção do acontecimento a confirmação de um tipo de informação, a qual é outorgada por um tipo de poder, e que é pré-perceptiva²²⁰. A percepção é imaginativa, a percepção é racional (porque a razão nunca deixa de ser imaginativa, como vimos com Elgin), a percepção é informada por movimentos de poder e por cadeias de significado que diferentes seres constroem. E, claro, a percepção é informada por diferentes narrativas de poder, que se dão através da disciplina, dos interesses pelos corpos, do interesse das autoridades que querem se afirmar. Há uma diferença entre o fato e “fato”, claro, mas essa diferença pode não parecer tão distinta assim dependendo das narrativas operantes e o que nossa percepção consegue ou não captar segundo um conjunto de

219 RUSSEL; BROOKS, 2019, p.132.

220 No sentido de antes de um dado perceptivo “x” acontecer. Nada, no que toca nossas capacidades perceptivas, é pré-perceptivo no sentido de acontecer num momento anterior do lidar com a materialidade da vida. No momento em que temos a condição de sermos vivos, nós percebemos. Não significa que exista, também, apenas uma maneira convencional de perceber, mas que a percepção se desdobra de diferentes formas em diferentes corpos, com diferentes significantes.

crenças construídas historicamente e politicamente e informada pelo nosso imaginar.

Trouxe um exemplo de como narrativas que interagem diretamente com nossa imaginação, percepção e, conseqüentemente, ações. Claro, não quero ser anacrônico com a situação descrita acima, porém acho que ela serve como chave para compreender outras situações no nosso cotidiano ou na nossa vivência contemporânea compartilhada com outros seres, inclusive aqueles que estão mais distanciados de algum tipo de sobriedade sobre a materialidade da vida. Explico em seguida o que quero dizer com “sobriedade”; primeiro, vamos nos lembrar como o poder político do clero e da nobreza se articularam sistematicamente para reprimir as revoluções feudais que ansiavam por alternativas ao sistema feudal, que tinham no seu horizonte imaginativo as possibilidades para além do trabalho nas terras dos senhores, e como clero e nobreza se articularam para criar a percepção de acesso ao corpo das mulheres como fácil (e até como ação de redução de atrito entre os jovens trabalhadores e o poder dos senhores e pessoas com maior poder econômico) através de várias medidas, como os bordéis estatais e a não punição dos estupros, e como resquícios dessa percepção degradante sobre o corpo que carrega os signos que performam a “feminilidade” ainda são muito presentes. Como a caça às bruxas também foi um processo de aceitação coletiva sobre de quem era a culpa por diversas crises de cunho social e político e do que se deveria e poderia ser feito com as mulheres para minar o seu poder – como qualquer pessoa que estivesse desajustada em relação a um tipo de status quo. Imaginação também é campo de atuação do poder e como nos casos citados ela foi alimentada, senão por narrativas, ficções e reforço coletivo?

O exemplo do que aconteceu em Salem em 1692 pode ser difícil de digerir ou até mesmo de acreditar. Como um tipo de aceitação das autoridades e uma “histeria coletiva” (se é que essa é a melhor maneira de chamar a situação) pode ter se desenvolvido, ou como ficções podem operar de maneira tão forte sobre a nossa agência? Mas, vejamos, o que aconteceu no dia 8 de janeiro de 2023, no Distrito Federal, senão o resultado de alimentação, de nutrição imaginativa e perceptiva? Como notícias falsas desde anos antes, de operações institucionais que mais criaram narrativas que informaram a percepção, de maneira sistemática e coletiva, de diferentes pessoas sobre um tipo de poder punitivo e de como ele poderia salvar o povo da “corrupção”²²¹, desencadearam num dos maiores casos de ação antidemocrática da história desse país? Como a criação de campos e acampamentos na frente dos quartéis alimentou e potencializou um tipo de sentimento de validação naqueles que estavam ali presentes e que validavam suas ficções conjuntamente, foi tão potente na percepção daquelas pessoas? Como a conivência das autoridades sobre todo tipo de ato e os

221 A “Lava-Jato”, talvez seja a operação mais popular quando se fala de uma operação que aparece com a narrativa de parar a corrupção, mas que abriu portas para tantas outras coisas temerárias que, inclusive, deu origem a outra operação: a “Vaza-Jato”. Sobre alguns dos problemas dessa operação, Cf.: <https://www.cartacapital.com.br/glenn-greenwald/lava-jato-midia-e-uma-outra-forma-de-corrupcao/>. Acesso em: 02/05/2023.

interesses escusos da maior ficção do liberalismo (o Mercado, com “m” maiúsculo e “vontade” e “permissão” de fazer morrer e fazer fome) foram tão potentes, senão por causa do quanto nossa percepção é informada por um campo imaginativo-racional, de diferentes mídias, que colocam o interesse desse “Mercado”? Tamanha foi a “histeria coletiva” ocasionada pela descrença nos processos democráticos, na imagem fictícia de um Messias e a desilusão da derrota, que até ajuda para seres fora da Terra foi cogitada²²².

Imaginação sempre está implicada em relações de poder e é de interesse do poder e das relações disciplinares, que determinam certas condições sobre o que pode ser imaginado ou aquilo que deve ser evitado de se imaginar. Imaginar, como capacidade, é também, pensar segundo um tipo de percepção e criar ficções. Ficções também orientam nossas ações e percepções. Lidar com ficções, sejam quais forem, pode alterar a maneira perceptiva com que lidamos com a materialidade da vida e, até certo ponto, alterar a própria materialidade da vida. Repito aqui algo que talvez já estivesse razoavelmente colocado no capítulo anterior: ficções também orientam percepções e ações. Mas o que estamos chamando de ficções aqui?

Penso que cabe uma pequena reflexão conceitual aqui, mesmo porque o conceito está sendo utilizado de várias maneiras e eu queira que ele fosse entendido, principalmente, de uma maneira específica. Ficções podem ser compreendidas como: **i)** falsidades; **ii)** fazer de conta alguma coisa, fingir que uma situação “x” seja o caso; **iii)** extrapolações de situações que ocorreram no cotidiano ou que não estão atreladas a situações que ocorreram no cotidiano; **iv)** invenções e criações advindas da capacidade imaginativa e que informam nossa percepção da materialidade da vida. Compreendo todas elas aqui, mas gostaria de dar espaço, principalmente, ao que **(iv)** quer dizer²²³. Ficções ampliam e nos dão maior capacidade de entendimento da materialidade da vida, mas também podem cercear essas capacidades. Trata-se de uma dupla possibilidade: ampliação ou poda da nossa agência e capacidade perceptiva através da informação imaginativa. Diferentes produções humanas, baseadas nas vivências dos corpos e suas possibilidades imaginativas, são ficções – como parte da literatura.

Considerando Federici e os diversos exemplos de cerceamento de possibilidades por ela descritos, se os hereges imaginavam um mundo fora das possibilidades instauradas pelo feudo, eles já desafiavam uma ordem normativa que estava em curso. Se a magia do mundo, de encontrar baús com riquezas pelas florestas e campos era, mesmo que de maneira ficcional, uma alternativa ao

222 Confesso que faço esse último comentário com certa ironia. Se trata da tentativa de grupos de bolsonaristas pedindo ajuda para um “general”. Cf.: <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2022/11/21/grupo-de-bolsonaristas-faz-circulo-com-luzes-em-porto-alegre-e-pede-para-que-general-olhe-por-eles.ghtml>. Acesso em: 02/05/2023.

223 Agradeço a meu amigo Jean Machado Senhorinho, cujas conversas me ajudaram a dar algumas distinções sobre o conceito de ‘ficção’ e pensar na sua disposição nos presentes termos.

trabalho, ela era o imaginar contra um tipo de ordem e articulação política-histórica, a qual tinha, como objetivo, criar corpos úteis e dóceis. Se, tempos depois, esse processo de cerceamento imaginativo, que teve diversos efeitos (que poderíamos classificar como positivos até certo grau e negativos em tantos outros), começa a colocar tudo que era do “sentimento e da imaginação” como atributos subvalorizados (do corpo e “das mulheres”), ele o faz não exatamente excluindo o imaginar, mas através da poda e do colocar de enxertos em outros ramos que direcionam os saberes para um tipo de racionalização fria que enxerga apenas alternativas dentro de normas que diferentes discursos e narrativas colocam como regras imutáveis da vida. Isso é algo que muitos autores e autoras apontam: como o aumento de um tipo de racionalidade cerceia outras maneiras de ser. Acontece que a “suposta frieza racional” cria, também, *um* tipo de imaginação, ou treina tal capacidade que nossos corpos desempenham em sua lida com a materialidade da vida, apenas para *um* horizonte – que não é, propriamente, aquele horizonte que pode subverter as regras e normas de um convívio social e coletivo que se orienta por valores individualizantes.

O que acontece, historicamente, é um processo de racionalização e de racionalismo que tenta, de alguma forma, se efetivar até mesmo dentro das ficções e nas produções ficcionais literárias, assim como nas outras vias da vida. De alguma maneira, ainda carregamos fortemente tal herança advinda do século XVII e chegando ao início do século XX. Isso nos remete a como, mesmo a criação ficcional, não está isenta dos movimentos que o corpo vivo sente e percebe dentro da materialidade da vida e como muitas das produções artísticas são oriundas, claro, das necessidades de quem produz e de quem tem acesso à leitura em uma determinada época. Isso nos remete também a como a produção literária (e artística, no geral) sempre leva em consideração um conjunto de vivências do corpo e a disposição da materialidade da vida a que tal corpo tem acesso.

É claro que isso tudo tem a ver com a criação de uma episteme-percepção que acontece através dos discursos, como exploramos no final do capítulo anterior. E até aqui, penso que está razoavelmente claro que a ficção pode ser utilizada como mecanismo de alternativa a possibilidades dadas, considerando sua capacidade imaginativa e de interrupção de algum discurso, mas que ela também pode ser utilizada para preservar algum tipo de norma, por vezes sendo manipulativa. A questão é que a imaginação e a produção ficcional nunca estiveram fora da dinâmica de poder. É necessário considerarmos que as possibilidades imaginativas que desenvolvemos sempre se dão conjuntamente e em várias direções e em vários horizontes ao mesmo tempo. Porque nossa vida é vivida conjuntamente – e as relações de poder em que estamos imersos sempre se dão de maneira conjunta através dos nossos corpos. Com isso, quero dizer que a imaginação não está isenta da materialidade da vida e nem a materialidade da vida está isenta da imaginação. As possibilidades imaginadas estão intimamente atreladas às possibilidades materialmente executadas.

Gostaria de concluir a presente subseção tendo a noção relativamente clara de que a imaginação sempre pode se nutrir e desempenhar normalidade ou pode sempre romper e expandir nossas possibilidades. Talvez, no final do capítulo anterior, quando falamos sobre a potência da interrupção do discurso por meio ficcional e literário, este ponto da possibilidade de romper já estivesse em curso e que na presente seção, ampliamos a compreensão sobre como a ficção ou a literatura podem também contribuir com um tipo de percepção e de ação que mais oprime um coletivo do que o faz ser reconhecido, ou que conserva, propriamente, diversas estruturas históricas. Isso não implica, no entanto, que a imaginação seja social e politicamente valorizada ou que as possibilidades de sonhos coletivos que possamos ter sobre um mundo politicamente inclusivo para diferentes seres vivos e diferentes corpos sejam acatadas. Apenas, que a imaginação tem implicações diretas sobre o que podemos compreender e sobre como podemos agir, ou o que produzimos como ideais a serem seguidos. Ela, inclusive, se dá nas nossas percepções sobre passado, presente e futuro. Na próxima seção, gostaria, justamente, de ampliar a questão da construção perceptiva do corpo e como a imaginação (e a literatura) possuem um papel fundamental nisso.

3.2 – Literatura, corpo e construção perceptiva

Um tempo atrás, em meio de uma das aulas que eu lecionei para alunos do ensino médio, falávamos sobre sonhos e os motivos de desejarmos o que desejamos. Muitos estavam calados, outros participavam ativamente e se engajavam com a conversa, descrevendo seus sonhos e o que desejavam fazer depois de terminarem o ensino médio. Então, chegou a vez de um dos meninos. Em tom jocoso, ele disse:

“Olha, eu não sei direito como falar, mas saindo daqui eu vou ser o dono do morro”, fazendo menção à comunidade em que ele morava e à estrutura social da mesma, que supõe proteção da comunidade através dos próprios membros e tráfico de drogas. Parte da turma desatou a rir e eu não sabia direito como reagir naquele momento. Foi então quando um outro menino, colega deste que acabara de falar, disse alto:

“E eu vou ser o policial que vai subir o morro pra ir atrás dele”, digo, mais ou menos assim. Não acho que seja de bom tom colocar no meio da dissertação palavra por palavra do que havia sido dito naquela ocasião. Enfim, a turma continuou rindo e, para mim, naquela altura, eles estavam caçoando de mim. Principalmente porque os dois eram amigos, eram vistos constantemente juntos no colégio, tinham muitas conversas dos jogos de futebol de seus respectivos times e do campeonato brasileiro.

O primeiro, quando viu que eu estava fazendo a típica expressão de descrença, balançou a cabeça e repetiu várias vezes: “é sério! Não é ‘zoeira’”, no que o colega afirmou com a cabeça. Ele continuou “quer dizer, meu avô é o dono do morro, né. Um dia chega em mim”. Foi então que eu perguntei “E não tem outra coisa que você queira fazer? Ou melhor, que vocês queiram fazer? Sei lá, eu não gostaria de ter que prender ou fazer qualquer outra coisa com um amigo meu”.

Foi então que o menino respondeu “é que sempre foi assim” e o outro, o que quer ser policial, disse “mas pode mudar, né? Se eu fizesse a mesma coisa que meu avô e meu pai eu seria motorista de ônibus, mas eu acho que dá pra fazer mais coisa”.

“Mais fácil você deixar de ser policial”, foi a resposta no meio de risos, ao passo que o outro disse “Mas tem que ter gente pra ser policial, né?”. Nessa altura, a conversa e os comentários na sala começaram a afogar o assunto, mas um terceiro, amigo de ambos, finalizou aquela pequena conversa com “e se for pra morrer um dos dois, melhor que seja pelas mãos de um amigo, não?”. Alguns riram, outros pediram para ele “parar de viajar”. Foi então, antes mesmo que eu pudesse intervir ou refletir com eles, que uma outra menina disse “mas a gente não sonha justamente pra mudar alguma coisa?”, a pergunta ficou no ar por alguns segundos antes de ela terminar o que estava pensando: “e vale a pena sonhar, algum dia, ter que fazer isso que vocês estão falando com um amigo?”

Essa conversa foi uma das experiências que mais me impactou no lidar cotidiano com adolescentes do ensino médio. Penso que ela exemplifica, através do que alguns jovens pensam, como nossos horizontes e possibilidades são frequentemente limitados por questões políticas ou pelas condições que parecem acessíveis, pelas possibilidades entregues ao corpo como únicas possíveis. Através da interação entre os alunos, podemos observar como suas visões de futuro são influenciadas por contextos sociais específicos. O desejo de um deles de se tornar o dono do morro e a resposta do colega que almeja ser policial refletem a forma como certas estruturas sociais e movimentos de poder moldam nossas aspirações e perspectivas. O riso e a reação dos demais alunos sugerem a naturalização dessas restrições e a dificuldade de imaginar alternativas: é engraçado e talvez eles mesmos, até certo ponto, estivessem brincando. No entanto, a pergunta da menina, penso eu, indaga sobre o propósito de sonhar se o que é visado implica realizar ações prejudiciais a um amigo. Isso me fez refletir por um tempo e acho que serve para uma reflexão sobre a necessidade de desafiar essas limitações políticas e buscar horizontes mais amplos e inclusivos. Trouxe o relato para tentar ilustrar como nossos horizontes são muitas vezes delimitados por estruturas políticas e sociais, mas em um nível tão profundo que às vezes não percebemos outras possibilidades. Também, acho que o relato ilustra o quanto de possibilidades nós, como coletivo de seres vivos que permeiam relações sociais, deixamos como viáveis para as futuras gerações. A temática dessa seção

se orienta por alguns desses conceitos-chaves: nossa construção perceptiva e as possibilidades que nos aparecem nos horizontes políticos.

Em “O conto da aia”, a narrativa se dá de maneira frequentemente interrompida, desconexa, onde as situações presentes e passadas pela protagonista, antes mesmo de ser Offred, acontecem. Numa das situações, pouco tempo depois da “Cerimônia”, onde a Aia forçadamente precisa copular com o patriarca da casa (o Comandante), na tentativa de gerar uma criança, Offred sonha “que está acordada”, fora do entorpecimento brutal e não-afetivo que a vida e as normas de Gilead a fazem viver:

Sonho que saio da cama e ando pelo quarto, não este quarto, e saio pela porta, não esta porta. Estou em casa, uma de minhas casas, e ela está correndo ao meu encontro, com sua camisolinha verde e com o girassol na frente, os pés descalços, e a pego no colo e sinto seus braços e pernas se apertarem ao redor de mim e começo a chorar, porque sei então que não estou acordada. Estou de volta nesta cama, tentando acordar, e acordo e me sento na beira da cama, e minha mãe entra com uma bandeja e me pergunta se estou me sentindo melhor. Quando eu ficava doente, quando era criança, ela tinha que ficar em casa e faltar o trabalho. Mas tampouco estou acordada desta vez.²²⁴

Não quero falar sobre a ontologia dos sonhos aqui ou daquilo que almejamos, pelo menos não completamente, embora seja um assunto bastante interessante. Gostaria de tratar da construção discursiva e perceptiva, de como nossas expectativas e desejos, sonhos e como queremos nos desenvolver sempre se dá dentro de relações em que estamos imersos, de *scripts* discursivos, de signos que nossos corpos performam. Isso também se aplica para as narrativas que orientam nossa percepção e ações quando consideramos o quanto somos afetados pelo que compreendemos do passado e o quanto entendemos de futuro.

Anteriormente, junto de Foucault, Butler e Federici, vimos como nós somos orientados por diferentes discursos e como o corpo também discursa, como somos enquadrados em normas e como nossa receptividade se dá segundo uma performatividade e como interpelamos outros e eles nos interpelam. Diversas vezes, coloquei a percepção associada a noções de “normalidade” e de “possibilidades”. Retomo um pouco disso agora, fazendo paralelo com o que discutimos sobre imaginação na última seção e trazendo outra ordem de esquemas aqui: o quanto as normas que constituem nossos corpos e que nós constituímos também está presente nas nossas percepções de passado, presente e futuro e outros signos que a literatura poderia nos ajudar a compreender.

Não é à toa que Federici chama o capitalismo de “contrarrevolução” das revoltas do povo no medievo e começo da Idade Moderna. Tais revoltas se ramificavam em diversas partes, como vimos: desde o não-trabalhar em épocas da Peste até as comunidades hereges, desde as crenças populares até as exigências de melhores condições de trabalho. Se as revoluções foram aplacadas,

224 ATWOOD, 2017, p.133.

aconteceu porque

todas as forças do poder feudal — a nobreza, a Igreja e a burguesia —, apesar de suas divisões tradicionais, os enfrentaram de forma unificada por medo de uma rebelião proletária. Com efeito, a imagem que chegou a nós de uma burguesia em guerra permanente contra a nobreza, e que levava em suas bandeiras o clamor pela igualdade e pela democracia, é uma distorção²²⁵

Expomos isso brevemente, mostrando como historicamente mulheres foram colocadas no âmbito privado e suas condições foram “naturalizadas”, normalizadas na percepção e como isso não se dá do dia para noite, mas se dá em um longo processo histórico e das narrativas por ele guiadas, que trazem consigo diversas normas sobre os corpos. O que Federici identifica é que, antes mesmo antes dos séculos XVII-XVIII, o poder capitalista já articulava uma disciplina e interesse no corpo e suas possibilidades, o que desencadeou a maneira como diversas camadas da vida popular foram fortemente torcidas para a criação de situações que descambariam no “encerramento” (entre aspas porque não é um encerramento dado e finado) de alternativas ao capitalismo já no século XVI²²⁶. Federici afirma, baseando-se em Weber e Marx, que a burguesia “estabeleceu uma batalha contra o corpo” e que “a reforma do corpo está no coração da ética burguesa porque o capitalismo faz da aquisição ‘o objetivo final da vida’, em vez de tratá-la como meio para satisfazer nossas necessidades”²²⁷. Para tanto, é necessário que “percamos o direito a qualquer forma espontânea de desfrutar a vida”²²⁸. Além disso, “o capitalismo tenta também superar nosso “estado natural” ao romper as barreiras da natureza e ao estender o dia de trabalho para além dos limites definidos pela luz solar, dos ciclos das estações e mesmo do corpo, tal como estavam constituídos na sociedade pré-industrial”²²⁹.

A centralidade do trabalho nas vivências no mundo capitalista não é um problema apenas de sua gênese, mas de sua execução. Não é que o trabalho não seja uma das maneiras mais importantes de lidarmos com o que nos cerca, mas a ênfase que é dada no sistema capitalista, quando o trabalho vira mercadoria (para além de recurso de subsistência e transformação) é algo tão entranhado nas normas e discursos que, conseqüentemente, quando se pergunta o sonho dos jovens, muitas vezes seus sonhos se traduzem em dizer o que desejam trabalhar ou o que desejam continuar daquilo que já está dado, ou ser útil (o que é, propriamente, ser docilizado, se entender dentro de uma dinâmica com regras fixas e imutáveis; o que não precisa ser, como vimos, realmente o caso). Como reflexo, a orientação para uma vida no trabalho também produz adultos orientados para o trabalho, que não respeitam seus próprios limites do corpo (ou que nem condição de respeitar os

225 FEDERICI, 2017, p.103.

226 FEDERICI, 2017, p.240

227 Ibid. p. 243.

228 WEBER, 1958, p.53 apud. FEDERICI, 2017, p.243.

229 FEDERICI, p. 243.

próprios limites possuem, do contrário, perecem). A política sobre os corpos é a de produção, mas a narrativa reproduzida pelos corpos, coletivamente, não é muito diferente. Trata-se da instituição de normas que advêm desde a gênese do capitalismo e que são, também, reproduzidas por nós mutuamente, uma vez que pouca ou nenhuma alternativa prática pode aparecer quando se pensa sobre a situação do mundo e das dinâmicas de trabalho. Quer dizer, pelo menos é para onde o discurso sobre os corpos orienta nossos saberes: a vida no capitalismo, suas estruturas e instituições, os signos tradicionais são fixos, possibilidades imutáveis e que, no máximo, podemos conseguir uma conquista coletiva aqui ou ali. Às vezes, a orientação do discurso se dá para o passado: talvez estejamos melhor que aqueles que antes habitaram a materialidade da vida que compartilhamos hoje e temos, inclusive, mais possibilidades de vida. Às vezes, para o futuro: dentro das condições dadas e como estamos rapidamente destruindo as vidas que compartilhamos, talvez as condições de futuro sejam bastante desfavoráveis e seja melhor garantir alguma coisa enquanto ainda estamos vivos.

Nossa relação com passado e futuro, vivenciados ou históricos, parece se dar de maneira bastante imaginativa, uma vez que toda nossa percepção a respeito se dá através de acontecimentos que já se foram ou que não serão (e talvez nunca serão ou nunca foram). Além disso, nossa percepção de passado e futuro impactam, diretamente, nossa vida com o que nos é disposto agora, inclusive com as possibilidades que nos aparecem, individualmente e coletivamente, e aquelas que se escondem nas dinâmicas de poder e discurso que criam um senso de normalidade. Passado e futuro são atuantes e produto das nossas possibilidades colocadas e muito impactam nossa episteme-percepção e, portanto, as alternativas que buscamos dentro da materialidade da vida. O que temos são narrativas construídas de diversos pontos sobre situações históricas e seus reflexos ainda atuam, diretamente, no que nos dispomos *hoje*. Como produção, passado e futuro seguem em seu acontecer / acontecem, em sua influência, no que há disposto agora, os processos históricos são sempre atuantes.

Quando falo sobre narrativas e o modo como elas foram construídas de diversos pontos históricos e como isso afeta nossa dinâmica com a materialidade da vida, talvez eu não consiga me fazer suficientemente claro, mas vejamos a percepção que comumente nos é dada sobre o medievo, como período de pouca produção intelectual ou, como Federici bem pontua e que eu coloquei acima, a visão de que a burguesia estava sempre em guerra com a nobreza e que levantava bandeiras de igualdade e liberdade. Historicamente, o que aconteceu no Medievo foi que, em vários períodos, para apaziguar ou interromper uma revolução, nobreza, burguesia e clero se articulavam, geralmente fazendo política sobre os corpos e os espaços que estes corpos habitavam. Na Modernidade, era em que o racionalismo reinava e que a imagem de extremo contraponto ao que era o medievo, ou, pelo menos, como comumente tal período é colocado, foi a época em que

mulheres foram queimadas por performarem diferente das regras instituídas ou por procurar potencial revolucionário ou de subsistência uma nas outras. Ou simplesmente por serem mulheres e, de alguma maneira, desagradarem seus pares. Ou servindo como culpadas convenientes para diversas situações.

Os camponeses, os primeiros trabalhadores industriais, as bruxas e os hereges são figuras cujas vivências e lutas são historicamente encobertas ou então desassociadas, criando narrativas que não os figuram como poderiam ser. Seus saberes coletivos foram sistematicamente obstruídos e é necessário um esforço genealógico para resgatá-los. É o resultado de anos de uma sistematização de saber e produção de verdade orientados por um cientificismo guiado por uma elite que articula, através de diferentes discursos, a organização histórica, mas não apenas pela via da violência, burocracia e moral, mas também pela manipulação da imaginação. E é interessante que suas histórias sejam apagadas, pois se cria a percepção de fechamento sobre o passado. É interessante que se crie a impressão que muito se escuta, de que as pessoas de suas respectivas épocas não pensavam em alternativas para os sistemas que habitavam. É interessante, como construção perceptiva (e como poda de possibilidade e de episteme-percepção, como instituição de norma, como uso imaginativo para continuar condicionando o corpo a situações que não são de seu interesse) da imagem de que os camponeses no medievo não visavam nada além do sistema feudal, sendo que temos muitos exemplos que dizem ao contrário. É interessante a criação da imagem dos hereges como apenas pessoas que não seguiam o cristianismo (embora a maior parte deles era composta por cristãos) e não como comunidades que buscavam, ativamente, outras oportunidades. Mas é interessante apenas para conservar normas e para deixar fixo um estado de normalidade. Era necessário que as diversas lutas fossem diminuídas, aplacadas e que se construísse, por diversas vias, o caminho para que uma elite pudesse surgir, se manter e que os corpos mesmos se entendessem findados em um presente estagnado.

Coisa semelhante se dá na nossa percepção de futuro, sobre o que resta vir ou resta ser feito, o que pode ser feito. O processo de assimilação do corpo perante a disciplina e a criação de normalização, de que “as coisas são como são” e que pouco pode ser feito para alterá-las, tudo isso ajuda a construir um tipo de estado de mundo e de ação conforme o signo que ensaiamos repetidamente durante a nossa vida e que está inscrito no nosso corpo, como parte dele. Ou, pior, como partes que são necessárias para o funcionamento de um estado de mundo e que, sem elas – ou com outras – esse funcionamento não acontece e, por consequência, qualquer possibilidade de futuro também não. É por isso que a imaginação tem um papel fundamental nas dinâmicas de poder, discurso e sujeição: se nutrida apenas com a percepção fechada da norma, poucos cursos de ações e subversão podem ser dados. Não apenas por isso, claro, pois não quero ser simplista aqui, mas o

que sonhamos para as próximas vidas que aqui estarão ou para nosso próprio futuro é sempre uma produção conjunta, assim como outros signos. A maneira como futuro (e passado) se expressam no nosso fazer e no fazer do outro e da materialidade da vida se dá justamente com o modo como os percebemos e como eles também orientam nossas ações e nos fazem encarar o horizonte. E, considerando a percepção de normalidade e de fechamento das possibilidades entregues pela norma, fica até mais palatável entender porque a impressão que temos é que é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo, coisa já denunciada por Mark Fischer²³⁰ e que retomo aqui por outras vias.

O que quero dizer é que nossas impressões de passado e futuro se conectam diretamente com nosso processo de sujeição e quais possibilidades nós almejamos, sendo eles mesmos signos que, de alguma forma, orientam as ações do corpo. Se os signos que apreendemos e performamos, que interpelamos e que nos sujeitam são orientados para conservar um tipo de estrutura e nós a reproduzimos, inclusive nas nossas impressões de passado e futuro, nós também fechamos possibilidades para além daquelas que se apresentam como tal dentro da norma. Isso tem tudo a ver com nossos desejos coletivos e nossos sonhos, para onde queremos ir como seres vivos que compartilham de um mundo vido, isto é, se essa noção de que somos seres vivos que compartilham de um mundo vivo for compreendida: o que está em voga nos últimos anos é um individualismo performático instituído e que, de diferentes maneiras, nos assujeita ao neoliberalismo.

Acredito que a atuação constante de passado e futuro na maneira como vivemos a materialidade da vida tem a ver também com outros signos importantes, como os de utopia e distopia. O que compreendemos comumente como utopia aparece sempre como imaginamos um ideal, como possibilidades, embora distante, de caminhos a serem trilhados. O que compreendemos comumente como distopia é a imagem de algo que queremos evitar. Claro que são conceitos abertos e discutíveis, com muito escopo a ser desenvolvido e resgatado. Aqui, trato como forma de signos coletivos que nos ajudam a compreender, se considerarmos a literatura e outras artes como parte do tecido da vida, os movimentos em que estamos imersas e imersos, a expandir nossos conceitos e percepções sobre nossas vivências (considerando Elgin e Gibson), a problematizar e nos trazer para um espaço onde é possível entender algo que comumente não nos é apresentado (considerando a interrupção de um discurso, por exemplo, algo que derivamos de Adams) e que, uma vez que nosso corpo sente parte das opressões e não se assujeita passivamente (considerando Foucault, Butler e Federici), pode também expandir nossa gama de percepção de injustiças e de projetos políticos opressivos sobre outros corpos a partir do momento em que nos abrimos também para suas

230 Cf.: FISHER, Mark. *Realismo Capitalista: é Mais Fácil Imaginar o fim do Mundo do que o fim do Capitalismo?* Tradução de Artur Renzo. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

vivências escritas (considerando Evaristo).

Ora, a literatura, como corporificada, faz parte também das dinâmicas que nosso corpo sente e expressa. Como articula diferentes vivências em suas linhas, nós conseguimos dar mais nutrição perceptiva para nossos corpos, enriquecendo a maneira como lidamos com a vida. Considerando tudo o que falamos sobre literatura até aqui, é justo dizer que ela nos dá, justamente, possibilidade imaginativa de pensar com outros corpos, de compreender dinâmicas, mesmo que parcialmente, a que não estamos totalmente sujeitados e que não percebemos. Sempre carregamos alguma coisa com a literatura e, no contato com ela, saímos com mais (ou menos) itens para nossa episteme-percepção. O que me proponho a fazer nessa dissertação é tratar, mais propriamente, de como as distopias podem nos ajudar a compreender dinâmicas a que nosso corpo se submete, no que toca à vida coletiva dos indivíduos, por exemplo, quando nos processos disciplinares que nos ajudam a criar o senso de normalidade, inclusive sobre os movimentos de morte e vida em que nossos corpos estão imersos. Com isso, penso que é possível tratar a literatura a partir de um papel pedagógico que nos ajuda a ampliar e construir nossa percepção.

Compreender a literatura como a possibilidade de carregar outras vivências ou aprender com outras vivências, ter suas vivências enriquecidas após seu contato com a mesma é uma noção bastante presente em um texto muito interessante de Ursula K. Le Guin, o *The carrier bag theory of fiction*²³¹. O ensaio em questão propõe uma forma de pensar sobre a ficção. Em vez de ver a ficção como uma espécie de ferramenta de ensinamento moral, a autora argumenta que a ficção é mais como uma sacola, um recipiente que pode conter muitas coisas diferentes. Ela usa a metáfora da sacola para mostrar como as histórias podem ser usadas para coletar e preservar informações e experiências, ao invés de transmitir uma mensagem ou ensinamento específico. Segundo Le Guin, a história da sacola é a história da sobrevivência humana, desde os primeiros dias em que nossos ancestrais caçavam e coletavam alimentos. As sacolas eram usadas para coletar sementes, frutas, nozes e outras coisas úteis para a sobrevivência. A autora argumenta que a ficção é como uma sacola porque também pode coletar e preservar coisas valiosas, como ideias, sentimentos, culturas e experiências. A autora defende que as histórias podem ser usadas para explorar e experimentar diferentes perspectivas e possibilidades da vida. Ela propõe que a ficção possa ser usada para criar um espaço onde os leitores possam pensar sobre a vida de maneiras novas e inesperadas, ampliando sua compreensão e empatia com as pessoas e culturas diferentes.

Para além disso, penso que o que Le Guin nos coloca se encaixa com nosso compartilhamento de vivências e, inclusive, pode nos ajudar a compreender melhor nossas

231 Cf.: LE GUIN, Ursula K. *The Carrier Bag Theory of Fiction* (1986). In: Revista Presente. Tradução de Paloma Durante e Paulo Miyada. Edição de abril/2021. Disponível em: https://files.cargocollective.com/c1069036/presente_2021abril_PT.pdf. Acesso em: 12/05/2023.

produções coletivas do que consideramos distópico ou utópico. Ora, as distopias são como sacolas carregadas de conceitos sociais e políticos, que ecoam em nossos corpos de maneira semelhante ao sentimento de assombro e confusão quando lemos as obras de terror cósmico, ou os sentimentos de culpa quando lemos *Crime e Castigo*. As distopias nos confrontam com visões extremas de sociedades opressivas, governos autoritários, desigualdades gritantes e crises ambientais, refletindo nossos medos e ansiedades coletivas. Assim como a sacola carrega objetos variados, as distopias trazem consigo uma gama de experiências de abismo, urgência e desespero. Essas narrativas nos oferecem uma visão distorcida do futuro, mas também funcionam como um alerta para os perigos que podem surgir caso não enfrentemos certas questões e desafios em nossa sociedade contemporânea. Elas expõem nossas ânsias de futuro, nossa inquietação diante de possíveis caminhos sombrios, e nos chamam para refletir sobre as consequências de nossas ações cotidianas. Portanto, quando digo que as distopias podem também ser uma espécie de sacola, quero dizer que elas de são carregadas de urgência e desespero, mas também de reflexão e possibilidade de mudança.

No que toca ao que foi visto até aqui, neste capítulo, é interessante pensarmos que, no processo disciplinar e de assujeitamento em que estamos envolvidos²³², nosso senso de normalidade é criado, mas não exatamente é tal normalidade totalmente aceita pelos nossos corpos. Primeiro porque são nossos corpos que sentem os movimentos de poder sobre eles, também são eles que coletivamente pensam em alternativas, mesmo as mais tênues, que têm a ver com passado e futuro, ou até mesmo utopia e distopia. Além disso, os signos apreendidos e performados se dão de maneira não homogênea para diferentes corpos e os significantes a eles impostos e assimilados. O que isso implica? Um tanto de coisas e não cabe recitá-las todas aqui. Mas, para interesse de continuidade do texto, isso afeta nossa percepção em relação a diferentes corpos e também a outros signos e imagens que temos. A maneira como um corpo de alguém que performa masculinidade segundo a estilização física comumente atribuída a corpos “masculinos”, que carrega consigo diversos signos étnico-culturais que remetem ao que é “branco”, enfim, a maneira como esse corpo assimila sua própria vivência e a de outros corpos, seus ideais coletivos de “futuro” e “passado” e como sua vida é gerenciada, considerando a sociedade ocidentocêntrica em que vivemos no Brasil, por exemplo, é bem diferente da maneira como um corpo que performa feminilidade e com capacidade de reproduzir outros corpos é gerenciado e encara a materialidade da vida e os signos de “futuro”, ou que um corpo que carrega signos que apontem para vivências indígenas ou afro-orientadas. Que

232 Processo pelo qual nos tornamos sujeitos, descrito por Butler. O assujeitamento não é só a performance passiva dos signos e das normas, mas também o direcionar-se autônomo. Nos tornamos sujeitos não só quando performamos signos conscientemente, mas quando, conscientemente, também escolhemos como performar e subverter. Cf.: BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: Crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica. 2015.

corpos estão de fora de um futuro utópico ou até mesmo do futuro? O quanto estes corpos já estão de fora de diferentes dinâmicas e espaços de poder na atual conjuntura da materialidade da vida? E quais corpos são considerados quando falamos de distopia e quais movimentos sobre seus corpos já apontam para um viver constantemente distópico? São perguntas que gostaria de deixar aqui, já orientando para próxima seção.

Dizer que nossos corpos e seus signos, suas expectativas, seus sonhos, sua imaginação, a maneira de lidar com a arte (literatura, música, filmes), com o trabalho, consigo mesmos e com o corpo dos outros, as atitudes que ultrapassam os limites do corpo e são normalizadas, colocadas em uma espécie de espectro de não-percepção, embora elas aconteçam e não sejam colocadas como problemas, dizer tudo isso, afinal de contas, é afirmar que nossa vida, em suas diversas potencialidades é gerenciada. Que suas partes mais básicas (ou os detalhes do corpo, como Foucault poderia dizer) são administradas por uma política que normaliza e orienta os corpos, a fim de criar novas tecnologias e de conservar ou transformar diversas estruturas da materialidade da vida. Falo, justamente, da biopolítica e, como não poderia deixar de falar, uma vez que a todo tempo nós normalizamos a perda, o deixar de viver e a morte de corpos que compartilhamos na materialidade da vida, a necropolítica. É sobre isso que a próxima seção se encarregará de explorar, mas conectando com nossas produções coletivas. Afinal, a literatura, como corporificada e parte de nossas vivências, pode nos ajudar a compreender as diversas dinâmicas que instituem a normalidade perceptiva e de, propriamente, desnublá-las e compreendê-las – talvez, até mesmo, subvertê-las. Ou alimentar nossa imaginação, nos permitindo sonhar outras tantas maneiras de viver e de perceber o que não queremos viver conjuntamente.

No fim, na discussão com meus alunos, depois de muito conversarmos, não tivemos uma resposta objetiva. Os meninos continuavam com seus sonhos e lançavam comentários cômicos (ou tragicômicos, uma vez que compreendi que eles não estavam brincando completamente sobre seus sonhos) e não sabiam direito se valia a pena ou não viver para reproduzir o que já se sabia (ou viver para reproduzir um tipo de violência que sempre se perpetua a sociedade). No entanto, depois de certo direcionamento, como perguntas se o sonho que eles tinham era realmente deles, ou se quem dizia não saber direito o que sonhar só não o fazia (ou achava que não fazia) por causa da insatisfação com as condições dadas, algo foi quase consenso entre eles: por mais individual que alguns achassem que seus sonhos fossem, nunca se sonhava sozinho ou só para si. Sempre se sonhava para outros ou para o que se desejava fazer-se representar para os outros (o que os outros pensam). Sempre se sonhava com os outros.

3.3 – Distopias feministas: corpo, biopolítica e necropolítica

No fim do curso de “Em defesa da sociedade (1976)”, Foucault apresenta brevemente o que ele acreditava ser uma outra dinâmica de política e poder para além do poder disciplinar que ele identifica no século XVIII:

Depois da anatomopolítica do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer, no fim do mesmo século, algo que já não é uma anatomopolítica do corpo humano, mas que eu chamaria de “biopolítica” da espécie humana. (...) trata-se de um conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população, etc. São esses processos de natalidade de mortalidade, de longevidade que, justamente na segunda metade do século XVIII, juntamente com uma produção de problemas econômicos e políticos (...), constituíram, acho eu, os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle dessa biopolítica.²³³

Quando se refere a uma “biopolítica da espécie humana”, as considerações de Foucault estabelecem que, enquanto no poder disciplinar o que está em voga são as potencialidades do corpo para o trabalho, em sua individualidade, nos seus detalhes, na biopolítica é a vida e a morte do ser humano enquanto espécie, enquanto ser vivo, que se reproduz, que fica doente, que vive em conjunto e coletivamente, de maneira massificada o que está em jogo. Tal política é feita com diversos mecanismos: gráficos de taxa de óbito e natalidade, avanço das medicinas, a sistematização de que áreas e zonas tem acesso a diversos tipos de aparatos que podem prolongar a vida (ou, considerando a falta de acesso, encurtá-la), entre tantos outros. O que Foucault percebe é que, depois do século XVIII (ou melhor, durante ele, mas que tem histórico continuado), há uma preocupação com a vida e com a morte por parte das instituições e que visam administrar a vida e as condições de vida. Isso se dá de diversas formas, por exemplo, através da tentativa de extirpação de doenças que surgiram durante o século XVIII e que, de alguma forma, também instigaram o avanço tecno-científico da medicina. Inclusive, a medicina começa a se preocupar, de maneira mais sistematizada, com a higiene pública. Foucault afirma que a medicina começa a ter

função maior de higiene pública, com organismos de coordenação dos tratamentos médicos, de centralização da informação, de normalização do saber, e que adquire também o aspecto de campanha de aprendizado da higiene e de medicalização da população. Portanto, problemas da reprodução da natalidade, problemas da morbidade também.²³⁴

Ele também reflete sobre como a atenção do poder começa a se orientar para a velhice, para as diferentes enfermidades e para anomalias diversas²³⁵. Além disso, a biopolítica também se preocupa com as condições de subsistência, ou melhor, ela cria mecanismos que regulam a economia da vida. Para Foucault, trata-se de uma maneira mais sutil de administração da vida que

233 FOUCAULT, 2010, p.204

234 Ibid. p.205,

235 Ibid.

começou a se organizar tanto por interesse de poder, mas também por acidentes que proporcionaram oportunidades para seu desenvolvimento, como as próprias enfermidades:

E é em relação a estes fenômenos [doenças, velhice, perda de capacidade de atividade e o que se poderia chamar de anomalia] que essa biopolítica vai introduzir não somente instituições de assistência *que existem faz muito tempo), mas mecanismos muito mais sutis, economicamente muito mais racionais do que a grande assistência, a um só tempo maciça e lacunar, que era essencialmente vinculada à Igreja. Vamos ter mecanismos mais sutis, mais racionais, de seguros, de poupança individual e coletiva, de seguridade, etc.²³⁶

Foucault faz uma distinção sobre a atuação do poder disciplinar e do poder biopolítico que se manifestam em diversas instituições, classificando o biopoder como uma atuação mais sutil do que a dinâmica do poder disciplinar. Para ele, isso começa ou é manifestado de maneira mais aproximada da política de Estado principalmente no fim do século XVIII e início do século XIX na Europa, junto do que ele chama de

preocupação com as relações entre a espécie humana, os seres humanos enquanto espécie, enquanto seres vivos, e seu meio, seu meio de existência – sejam os efeitos brutos do meio geográfico, climático, hidrográfico: os problemas, por exemplo, dos pântanos, das epidemias ligadas à existência dos pântanos durante a primeira metade do século XIX. E, igualmente, o problema desse meio [de existência] na medida em que não é um meio natural e em que repercute na população: um meio que foi criado por ela.²³⁷

Trata-se de uma preocupação para a vida humana homogênea e suas relações. A biopolítica, para Foucault, se distingue da prática disciplinar de algumas formas. Primeiro porque, segundo Foucault, a biopolítica surge como resposta de administração de “um corpo múltiplo, com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável. É a noção de população”.²³⁸ Seria a própria noção de “população” este novo corpo e, para Foucault, “a biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder, acho que aparece nesse momento”²³⁹.

Outra diferença que Foucault coloca sobre a disciplina e a biopolítica enquanto o que lidam é o seu escopo. É o que ele chama de “fenômenos aleatórios”, que surgem de um tipo de coletividade. Para ele, isso surge de diversas manifestações com “seus feitos econômicos e políticos, que só se tornam pertinentes no nível de massa”. Trata-se de

fenômenos aleatórios e imprevisíveis, se os tomarmos neles mesmos, individualmente, mas que apresentam, no plano coletivo, constantes que é fácil, ou em todo caso possível estabelecer. E, enfim, são fenômenos que se desenvolvem essencialmente na duração, que devem ser considerados num certo limite de tempo relativamente longo; são fenômenos de série. A biopolítica vai se dirigir, em suma, aos acontecimentos aleatórios que ocorrem numa população considera em sua duração.²⁴⁰

236 FOUCAULT, 2010, p.205.

237 Ibid. p.206, acréscimos meus.

238 Ibid.

239 Ibid.

240 Ibid.p. 206-207

Quanto às funções que desempenham, a biopolítica também é apontada como diferente do poder disciplinar. A disciplina se aplicaria ao que se entende por “indivíduo”, ou se dá de maneira mais individualizada, enquanto a biopolítica lida com a vida em conjunto dos seres humanos, sua subsistência, sua reprodução, a maneira como se dão diferentes corpos e que funções eles desempenham para a subsistência. Dessa forma, ela produz e se serve de mecanismos que ajudem a compreender a “população” e o prolongar (ou não), com determinados dados e ações, da vida. Explicando biopolítica e a distinguido da disciplina, Foucault nos diz o seguinte:

Nos mecanismos implantados pela biopolítica, vai se tratar sobretudo, é claro, de previsões, de estimativas estatísticas, de medições globais; vai se tratar, igualmente, não de modificar tal fenômeno em especial, não tanto tal indivíduo, na medida em que é indivíduo, mas essencialmente, de intervir no nível daquilo que são as determinações desses fenômenos no que eles têm de global. Vai ser preciso modificar, baixar a morbidade; vai ser necessário encompridar a vida; vai ser preciso estimular a natalidade. E trata-se sobretudo de estabelecer mecanismos reguladores que, nessa população global com seu campo aleatório, vão poder fixar um equilíbrio, manter uma média, estabelecer uma espécie de homeostase, assegurar compensações; em suma, de instalar mecanismos da previdência em torno desse aleatório que é inerente a uma população de seres vivos, de otimizar, se vocês preferirem, um estado de vida: (...) como mecanismos disciplinares, destinados em suma a maximizar forças e a extraí-las, mas que passam por caminhos inteiramente diferentes. Pois aí não se trata, diferentemente das disciplinas, de um treinamento individual realizado por um trabalho no próprio corpo. Não se trata absolutamente de ficar ligado a um corpo individual, como faz a disciplina. Não se trata, por conseguinte, em absoluto, de considerar o indivíduo no nível do detalhe, mas, pelo contrário, 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.²⁴¹

Foucault sinaliza a criação de diferentes tecnologias que tentam, de alguma forma, regular a vida ou os processos que podem prolongar ou encurtá-la. Entende-se aqui os avanços da tecnologia de coleta de informações, criações de gráfico e recenseamento para ações públicas, tecnologias de saneamento e avanços sanitários, avanços medicinais para preservar a vida ou reduzir danos, controle de produção de corpos e condicionamento dos corpos e sua maneira de vida para o trabalho, sendo o trabalho a única forma de subsistência no mundo capitalista caso você não seja rico e tantas outras tecnologias que podem, inclusive, se instaurar nos costumes de uma sociedade através da representação burocrática do Estado e suas leis.

Foucault entende a biopolítica como um “poder contínuo, científico, que é o poder de ‘fazer viver’”²⁴² sobre uma população. Faz uma comparação e distinção com a soberania²⁴³ antes do século

241 FOUCAULT, 2010, p.207.

242 Ibid. p.207.

243 Soberania não é simplesmente o poder do soberano e também não deve ser simplesmente compreendida como soberania na antropologia (como soberania de um Estado em relação a outro), mas é uma capacidade de poder muito abordada por Foucault no curso em questão. É sobre a soberania que se discursa o problema central do direito no ocidente (FOUCAULT, 2010, p.24), e é ela que instaura, desde a Idade Média, o discurso de dominação e obediência legal. Não tratarei do conceito mais a fundo aqui, embora compreenda sua importância para a dimensão política e burocrática para o funcionamento normativo de uma sociedade.

XVII e principalmente na Idade Média. Antes, havia a disposição de poder que fazia morrer e deixava viver. Existem diferenças profundas entre ambos: fazer morrer é ativamente, segundo normas e condições de subsistência, por exemplo, se utilizar do direito, da burocracia e das forças políticas para retirar a vida de um grupo e normalizar essa retirada de vida de alguma forma, ou mesmo transformar tal retirada em espetáculo, como eram os suplícios. Fazer viver, por outro lado, é utilizar dessas forças para tentar produzir e conservar a vida, mas, claro, não toda vida, mas a vida de determinados indivíduos ou grupos, em determinadas condições e sempre supondo a outra parte da dinâmica: embora se faça viver, é sempre possível deixar morrer. Sempre se deixa alguém morrer, seja através de desamparo, seja através da escolha de grupos determinados, segundo um arcabouço histórico e dimensões de mudança política, que se deixam fora de um âmbito de produção e conservação de vida. Penso que uma coisa deve ser salientada aqui: fazer viver não significa “fazer viver bem” ou fazer viver com qualidade de vida. É simplesmente “fazer viver” – o que vier depois depende de interesse, de condições e direcionamento de poder, se dá ao mesmo tempo que a atuação biopolítica, o que vier depois é “não-necessário”, como alguém poderia dizer, mas até mesmo essas palavras e termos são imprecisos, uma vez que todo poder dentro das dinâmicas de rede que vivemos na materialidade da vida é passível de se dar de diferentes maneiras e fica difícil dizer o que é “não-necessário”. O que quero dizer é: fazer-viver não tem relação direta com a qualidade de vida ou, pelo menos, não é a qualidade de vida necessariamente o que se busca com os movimentos de biopoder.

Um dos argumentos de Foucault para retirar o “fazer morrer” como expressão e ação explícita do espectro político e dar espaço para a sua conceituação de “biopolítica” é o modo como a morte é retirada, de certa forma, do centro político do direito, das leis e punições:

Todo o mundo sabe, sobretudo desde certo número de estudos recentes, que a grande ritualização pública da morte desapareceu, ou em todo caso foi se apagando, progressivamente, desde o fim do século XVIII até agora. A tal ponto que, agora, a morte – deixando de ser uma daquelas cerimônias brilhantes da qual participavam os indivíduos, a família, o grupo quase a sociedade inteira – tornou-se, ao contrário, aquilo que se esconde: ela se tornou a coisa mais privada e mais vergonhosa (e, no limite, é menos o sexo do que a morte que hoje é objeto de tabu).²⁴⁴

Acho que, no entanto, isso não é algo tão universal para se falar em “todo mundo sabe” e talvez Foucault esteja falando como cidadão francês, retratando o seu presente. A espetacularização nunca saiu, de fato, da dinâmica de poder sobre a vida, a questão é que agora ela se orienta de maneira mais setORIZADA para determinados signos. Vejamos: pessoas morrem todos os dias e aparecem nos noticiários, principalmente pessoas pretas e pobres, basta pensarmos naqueles noticiários de cunho conservador e policial, onde muitas vezes são retratados “crimes” em que os

244 FOUCAULT, 2010, p.208.

envolvidos podem até ser considerados inocentes depois de algum tipo de investigação, mas a atenção do jornal nunca retorna para dar voz aos que foram lesados de alguma forma. Para além disso, essa amostragem serve tanto para a criação preconceituosa da figura do “criminoso” com determinados signos de uma sociedade racista como para reforço de norma, de justiça e de conservadorismo exacerbado nos costumes moralistas que exaltam o policiamento e a “integridade” das instituições. Nesse sentido, o que também está envolvido aqui é a mecânica de informação perceptiva que afeta também a nossa performance dentro da materialidade da vida. Além disso, a sexualidade ainda pode ser mais tabu do que a morte dependendo dos contextos de sua aplicabilidade. Na verdade, ambas podem ser encaradas como tabus se considerarmos a influência cristã-conservadora religiosa sobre as sociedades ocidentocêntricas; talvez até seja interessante para o poder biopolítico que assim seja, uma vez que sexo e morte lidam, de alguma maneira, com a produção ou diminuição da população ou de certas partes da população, ou até mesmo com a maneira de vida e possibilidades abertas a certas pessoas de uma população.

Outra distinção que Foucault faz sobre disciplina e a biopolítica é em relação ao objeto, para além da questão “generalizado” e “individual”:

Temos, portanto, desde o século XVIII (ou em todo caso desde o fim do século XVIII), duas tecnologias de poder que são introduzidas com certa defasagem cronológica e que são sobrepostas. Uma técnica que é, pois, disciplinar: é centrada no corpo, produz efeitos individualizantes, manipula o corpo como foco de forças que é preciso tornar úteis e dóceis ao mesmo tempo. E, de outro lado, temos uma tecnologia que, por sua vez, é centrada não no corpo, mas na vida; uma tecnologia que agrupa os efeitos de massas próprios de uma população que procura controlar a série de eventos fortuitos que podem ocorrer numa massa viva; uma tecnologia que procura controlar (eventualmente modificar) a probabilidade desses eventos, em todo caso em compensar seus efeitos.²⁴⁵

O que se pode dizer sobre isso? Bem, primeiro que está relativamente claro que a biopolítica é essa forma de atuação de poder que age sobre uma grande quantidade de pessoas e que a disciplina se dá sobre o indivíduo. Mas, ora, não é o corpo ele mesmo (ou nosso mesmo) “vivo”, de tal maneira que é estranho pensar que um poder se dá sobre o “corpo” e o outro sobre a “vida”? No primeiro capítulo, eu havia sinalizado que a anatomia disciplinar também se dá na aceitação coletiva e reprodução dos discursos elencados pelos movimentos de poder, por mais que estivesse preocupada com a produção de um indivíduo de um corpo dócil. Todavia, o corpo vive em coletividade com outros corpos de tal forma que, por mais individual que seja a prática disciplinar, no sentido de corpos de indivíduos executarem funções de maneira otimizada e docilizada, esse viver, essa produção de vivências, sempre é impactada por outros e impacta outros. Se tomarmos a performatividade que Butler nos apresenta e a construção de episteme-percepção, a transgressão de um signo não é punida em um vácuo, é punida por pessoas, por outros corpos, por instituições

245 FOUCAULT, 2010, p.209.

compostas por corpos que incorporam e rejeitam normas segundo sua assimilação e percepção das mesmas. Essa aceitação coletiva e o panoptismo social é condição necessária para a normalização, é condição necessária para instauração de práticas, de costumes, inclusive aqueles de interesse biopolítico, que lidam com modos de vida, produção de seres humanos, conservação de determinados grupos, higiene, escolha de parceiros sexuais, enfim, tantas coisas. Por mais que o objetivo disciplinar seja um corpo individual dócil, este corpo produzido é coletivo.

O que escrevo acima não implica que Foucault compreenda que biopolítica e disciplina, no entanto, sejam separadas em sua atuação. Apenas faço uma colocação ou um complemento: o alvo do poder sempre é o corpo – vivo e coletivo, mesmo em sua atividade de produção individual. A maneira como Foucault coloca a atuação de ambas, pouco tempo depois dessa distinção “vida e corpo”, permite a atuação de ambos os modos de poder. Porque “em ambos os casos, tecnologia do corpo, mas, num caso, trata-se de uma tecnologia em que o corpo é individualizado como organismo dotado de capacidades e, no outro, de uma tecnologia em que os corpos são recolocados nos processos biológicos de conjunto”²⁴⁶. Para Foucault, há duas séries de atuação de poder:

a série corpo – organismo – disciplina – instituições; e a série população – processos biológicos – mecanismos regulamentadores – Estado. Um conjunto orgânico institucional: a organodisciplina da instituição, se vocês quiserem, e de outro lado, um conjunto biológico e estatal.: a biorregulamentação pelo Estado.²⁴⁷

Embora tais séries sejam distintas, dando-se de diferentes maneiras por lidarem com diferentes características, elas podem atuar conjuntamente. Para Foucault

esses dois conjuntos de mecanismos, um disciplinar e outro regulamentador, não estão no mesmo nível. Isso lhes permite, precisamente, não se excluírem e poderem articular-se um com o outro. Pode-se mesmo dizer que, na maioria dos casos, os mecanismos disciplinares de poder e os mecanismos regulamentadores de poder, os mecanismos disciplinares do corpo e os mecanismos regulamentadores da população, são articulados um com o outro.²⁴⁸

Essa distinção e atuação dessas maneiras de poder, embora cada uma tenha sua forma, apontam para uma coatividade, uma complementação de ambas para o domínio tentacular do poder através de diferentes discursos, normas, punições, costumes, percepções e narrativas. E Foucault, de fato, não parece realmente apontar que os “átomos” da população, os “corpos” ou o “corpo”, no singular, não produzam efeitos no coletivo, na população. Inclusive, ele identifica que a conjuntura biopolítica-disciplina é aplicada conjuntamente, ela produz efeitos em ambos os aspectos - para além da maneira que ponderei acima, trazendo a discussão para questão da performatividade e da correção e interpelação dos corpos. Um exemplo de Foucault envolve a sexualidade, as questões de saúde sobre a mesma e sua atuação coletiva. Diz Foucault:

246 FOUCAULT, 2010, p. 210.

247 Ibid. p. 211.

248 Ibid.

A extrema valorização médica da sexualidade no século XIX teve, assim creio, seu princípio nessa posição privilegiada da sexualidade entre organismo e população, entre corpo e fenômenos globais. Daí também a ideia médica segundo a qual a sexualidade, quando é indisciplinada e irregular, tem sempre duas ordens de feitos: um sobre o corpo, sobre o corpo indisciplinado que é imediatamente punido por todas as doenças individuais que o devasso sexual atrai sobre si. Uma criança que se masturba demais será muito doente a vida toda: punição disciplinar no plano do corpo. Mas, ao mesmo tempo, uma sexualidade devassa, pervertida, etc., tem efeitos no plano da população, uma vez que supõe que aquele que foi devasso sexualmente tem uma hereditariedade, uma descendência que, ela também, vai ser perturbada, e isso durante gerações e gerações, na sétima geração, na sétima da sétima. (...) a sexualidade, na medida em que está no foco de doenças individuais e uma vez que está, por outro lado, no núcleo da degenerescência, representa exatamente esse ponto de articulação do disciplinar e do regulamentador, do corpo e da população.²⁴⁹

A medicina talvez seja a maneira que mais exprima o quanto as dinâmicas disciplinares e de biopoder podem se dar conjuntamente, ordenando e direcionando os corpos para diferentes tipos de comportamento a fim de produzir certos resultados, embora pudéssemos falar de outros mecanismos e instituições que têm implicações diretas no convívio social: a psiquiatria, a escola, a família, as leis de um governo. Enfim, instituições e Estado não parecem, exatamente, tão afastadas assim quando levamos em consideração o poder disperso aqui envolvido e o que se poderia chamar de direção de soberania. Mas o que Foucault aponta como liame entre ambas as formas de poder? Algo que tem a ver com a maneira como associamos e produzimos nosso senso de normalidade:

De uma forma mais geral ainda, pode-se dizer que o elemento que vai circular entre o disciplinar e o regulamentador, que vai se aplicar, da mesma forma, ao corpo e à população, quer permite a um só tempo controlar a ordem disciplinar do corpo e os acontecimentos aleatórios de uma multiplicidade biológica, esse elemento que circula entre um e outro é a “norma”. A norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar. A sociedade de normalização não é, pois, nessas condições, uma espécie de sociedade disciplinar generalizada cujas instituições disciplinares teriam se alastrado e finalmente recoberto a todo espaço – essa não é, acho eu, senão uma primeira interpretação, e insuficiente da ideia de sociedade de normalização. A sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam (...) a norma da disciplina e a norma da regulamentação.²⁵⁰

Parece que a norma ou o encontro das normas coloca em terreno comum a biopolítica e a mecânica disciplinar, por mais que elas atuem de maneiras distintas, principalmente no fim do século XVIII. Isto é, para Foucault, que afirma que “o poder no século XIX tomou posse da vida”, que ele “incumbiu-se da vida” e que isso significa dizer que “ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população”²⁵¹. No entanto, isso não é exatamente o caso. O equívoco de Foucault está em relação ao tempo histórico da realização do interesse da vida e por não considerar como as relações de gênero estão fortemente ligadas ao controle dos corpos e do fazer-viver. Isso acontece muito antes do século XVIII e XIX. Tomemos os relatos historiográficos descritos por Federici no que toca à progressão histórica das mulheres e

249 FOUCAULT, 2010, p.. 212.

250 Ibid. p.212-213.

251 Ibid. p.213.

seu afastamento do âmbito público para o privado e a gestão de seus corpos e também o quanto de possibilidades de subsistência foram sistematicamente afuniladas para as camadas mais pobres da sociedade: o quanto o Estado, na forma de clero, burguesia e nobreza, muito antes do século XIX, limitou as possibilidades de vida dos camponeses retirando-os as terras comuns e, mais tarde, transformando-os em trabalhadores assalariados sem posses. O quanto este mesmo Estado, através do vínculo cristão-legal, instituiu diversas regras de controle de corpos para reprodução em massa de trabalho ou o quanto ele tornou política de Estado o estupro, tornando-o ferramenta de controle de revolta. O quanto este Estado disciplinou os corpos para que o capitalismo pudesse surgir na face da terra com uma base de trabalho podada, docilizada, comandada por movimentos políticos que afetaram diretamente a subsistência dessa base. O quanto este Estado, segundo uma dinâmica histórica, modificou signos de masculinidade e feminilidade para justificar opressões e mortes, como ele criou, em diversas situações, a imagem de um “outro”, às vezes de um “inimigo” (como os hereges, as bruxas ou os não-brancos escravizados), todos passíveis de serem dominados ou eliminados. Me parece, na verdade, que embora a biopolítica lide com a vida, o que há depois do século XVIII é apenas um novo desdobramento de um tipo de gerenciamento do corpo vivo que já era ativo há muito tempo. A gestão da vida e a criação de “outros” que estão fora de uma massa homogênea e dotada de direito burocrático e efetivo, ou de um “outro” que, embora faça parte de uma massa, não é exatamente tão igual – é menor, não em número, mas segundo signos de poder erigidos historicamente, enfim, tal gestão da vida, de fazer viver ou deixar morrer e, por vezes, fazer morrer, está ativa há muito tempo.

Inclusive, no que toca a essa criação de um “outro”, ou de um “inimigo”, podemos falar sobre o que o próprio Foucault fala sobre o racismo, que nada mais é do que a instauração hierarquizante de corpos subalternos. Para Foucault, o racismo como expressão do Estado e do biopoder introduz “um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer”²⁵². Não é apenas uma espécie de diferença étnica o que Foucault está chamando de racismo, esse sentido de racismo também tem a ver com hierarquia, lugar de origem, com a “qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores”²⁵³. O racismo trabalha no detalhe dos corpos vivos, se assim se puder colocar, mas não nos detalhes fisiológicos ou biológicos, mas nos detalhes de suas culturas, origens, diferenças históricas entre grupos. O racismo procura “estabelecer uma cesura que será do tipo biológico no interior de um domínio considerado como sendo precisamente um domínio biológico. Isso vai permitir ao poder tratar de uma população como uma mistura de raças ou, mais exatamente, tratar a espécie”²⁵⁴. É função do racismo, portanto, “fragmentar, fazer cesuras

252 FOUCAULT, 2010, p.214

253 Ibid.

254 Ibid.

no interior desse contínuo biológico a que dirige o biopoder”.²⁵⁵. Para Foucault, isso se dá de diversas maneiras no século XIX, mas, no entanto, como vimos, a tentativa de distinção biológica ou de “estilização dos corpos” (utilizando um linguajar butleriano aqui) é muito mais primeva, utilizada de diversas maneiras para explorar os corpos e suas capacidades e classificar como impuro, inferior, transgressor e passível de ser punido e utilizado como recurso um grupo, raça, pessoas de um certo gênero (considerando o capitalismo e sua união com o patriarcado), pessoas com útero, pessoas advindas de continentes diferentes que não o europeu (através da colonização), pessoas com deficiência e, por fim, animais não-humanos e biomas.

Não acho que o termo “racismo” dê conta de todo tipo de opressão sistemática que habitamos e reproduzimos em sociedade ou que habita nossa episteme-percepção e que não percebemos o quanto reproduzimos e é reproduzido por causa de nosso senso de normalização. Por esse motivo, eu o tenho evitado dessa forma acima colocada. Basta compreender, para o que almejo aqui, que a criação e disseminação hierárquica de corpos e grupos faz parte das dinâmicas de relações de poder em que estamos imersos na materialidade da vida. Somos normalizados seguindo essas estruturas, punidos se tentamos transgredi-las e, por vezes, por tentar compreender as diferentes situações de corpos e grupos subalternos, que habitam espaços insalubres ou cujas potências são utilizadas principalmente para reproduzir uma ordem vigente.

O que surge, então, a partir do século XVIII não é propriamente um biopoder, eu diria, mas um gama de novas tecnologias que ajudam a medir os resultados da administração da vida, novas ferramentas para gestionar, propriamente, a vida, novas tecnologias que nos acostumam em diferentes instituições para movimentos de poder que lidam diretamente com nossas possibilidades de seres vivos. Essas tecnologias, por sua vez, são utilizadas por nós também, mas até certo ponto. Como seres vivos, o biopoder se dá sobre nossa vida e lida com nossas possibilidades de maneira parecida com o poder disciplinar, embora o primeiro pareça estar muito mais voltado para condições de reprodução, de como vivemos e de como nos sujeitamos a certas situações materiais que muitas vezes foram construídas historicamente pelo segundo (poder disciplinar). A mecânica de biopoder gestiona os corpos, os realoca para determinados espaços, cerca as tecnologias que poderiam ajudar equitativamente diferentes corpos, tanto no que poderia dizer de justiça social quanto o que poderia falar sobre corpos que, justamente por estarem afastados do alcance de diferentes tecnologias, são utilizados como combustível para a locomotiva opressora em que vivemos. Falo de diferentes corpos que não tem acesso a uma camada de tecnologia ou a que não se permite utilizar de maneira eficiente a tecnologia, os conhecimentos e saberes para integrar-se como sociedade. Falo de corpos que estão mais assujeitados aos poderes e que sofrem mais diretamente

255 FOUCAULT, 2010, p.214

sob estes poderes, corpos que sentem e que podem, relativamente a esse sentimento, transgredir ou se acostumar cotidianamente. Para além desses corpos que mais sofrem com as imposições de norma e dinâmica de poder – aqui se entende mulheres, pessoas negras, indígenas, pessoas com deficiência, animais não-humanos – existem corpos que reproduzem estas normas e que, de alguma forma, estão incluídos até certo ponto em diferentes camadas hierárquicas da população e que, por não terem as mesmas vivências daqueles que sofrem, é ainda mais fácil criar um senso de normalidade e reproduzi-lo. Se o corpo vivo é alvo do poder, ele é individualmente e coletivamente. A percepção hierárquica e a reprodução da norma a que cada uma e cada um é submetido e também dissemina faz parte da vida, e não percebe, por causa da normalidade, a própria situação de um corpo que é, por exemplo, mais privilegiado em questão de signo e poder e muito menos a de outros – que, de alguma forma, através de seu sofrer e hierarquização, ou melhor, através de suas *vidas*, sustentam essa pequena gama de privilégios. Isto é, pequena gama se comparada com aqueles grupos que de fato ganham com a hierarquização na sociedade ocidentocêntrica, que é capitalista e patriarcal: homens, cisgêneros, ricos e brancos.

Grande parte do meu ponto até aqui é pensar como diferentes discursos, através da disciplina, através das normas, da regulamentação e controle de corpos, orientam nossa episteme-percepção e como isso cria um sentido de normalidade. Imersos em uma dinâmica, é difícil, inclusive, imaginar possibilidades para além daquilo que se apresenta como único caminho possível, como única alternativa de vida possível, tanto individualmente quanto coletivamente. Penso que o discurso disseminado pela biopolítica e suas ações também é envolto nessa dinâmica e tem bem esta função: sistematizar, ordenar segundo diferentes enunciados, entender certos movimentos em relação à vida de diferentes corpos como normais e necessários através de diversas técnicas, ferramentas e tecnologias propriamente. Envoltos em movimentos que utilizam de diversas forças (institucionais, estatais, midiáticas, tradicionais e, principalmente na contemporaneidade, tecnológica) se torna difícil e desencorajador imaginar outras possibilidades, outras maneiras de agir na materialidade da vida, outros jeitos de se desvencilhar, individualmente e coletivamente, de diversos signos que nos orientam para viver uma vida que não é, necessariamente, aquela que considera a si mesma e sua complexidade. O que me faz retomar a segunda parte do meu ponto até aqui: o quanto a literatura pode nos ajudar, pode ampliar nossa capacidade de entendimento dos nossos corpos através de outras vivências, vivências de outros corpos, e o modo como ela pode interromper, mesmo que momentaneamente, os discursos dominantes e nos fazer compreender melhor as dinâmicas em que estamos inseridos.

Em “Androides sonham com ovelhas elétricas?”, de Philipp K. Dick, acompanhamos parte da vida de Rick Deckard. O cenário é uma Terra desolada após uma guerra nuclear. Grande parte da

humanidade, por causa da situação pós-apocalíptica, emigrou para colônias em outros planetas. Deckard é um caçador de andróides (replicantes): robôs muito parecidos com seres humanos que eram utilizados em trabalhos braçais nas colônias e outras atividades. Esses andróides, no entanto, são considerados ilegais na Terra e são perseguidos pelos caçadores como Deckard. O protagonista é encarregado de rastrear e aposentar (matar) um grupo de seis andróides fugitivos, embora não todos que apareçam em seu caminho, como é o caso de Rachel Rosen, uma Nexus-6, o modelo mais avançado e difícil de identificar como andróide (os andróides são identificados como tais através de um “teste medidor de empatia”, chamado “Voigt-Kampff”). Enquanto realiza sua missão, Deckard se depara com questões morais sobre a natureza da humanidade, a identidade pessoal e a percepção da vida. A trama conecta temas importantes, como o que define algo como “humano” ou até mesmo “vivo” e tantas outras questões sobre empatia e sua importância para nossa humanidade (ou condição de ser vivo).

Existem algumas partes do livro que me chamam muito a atenção, mas talvez uma delas seja após Deckard, junto de um parceiro temporário, Phil Resch, “aposentam” uma andróide, Luba Luft. Luba é uma andróide e cantora de ópera, com capacidades cognitivas e emocionais bastante avançadas, mais do que outros andróides que Deckard já havia lidado antes. A voz da cantora e a demonstração de sentimentos despertam no caçador sinais claros de empatia. Eles a confrontam duas vezes, sendo que ela escapa na primeira, mas é pega na segunda enquanto está no museu, apreciando a pintura *Puberdade*, de Munch. Enquanto é capturada, Luba afirma algo que outro replicante já havia dito sobre Resch: que ele também é um andróide²⁵⁶. No entanto, ambos caçadores estão mais preocupados em protocolar o teste de empatia e, finalmente, aposentar Luba. Enquanto é escoltada por ambos para o elevador do museu, longe do povo que transitava, Luba Luft pede a Deckard que ele compre “uma cópia daquele quadro que eu estava olhando quando você me encontrou. Aquele da garota sentada na cama”²⁵⁷. Deckard, depois de ponderar, vai até a vendedora do museu e compra um livro com os trabalhos de Munch e o entrega para a andróide. Resch o censura: “nem em um milhão de anos meu departamento reservaria verba para esse tipo de despesa...”, ao passo que Deckard responde que está pagando com o próprio dinheiro²⁵⁸. Então, Luba faz uma série de comentários que irritam Resch:

Muito simpático de sua parte – admitiu Luba enquanto entravam no elevador. – Existe algo muito estranho e comovente nos humanos. Um andróide jamais teria feito isso. – Olhou firme para Phil Resch. – Isso não teria ocorrido a ele; como ele disse, nem em um milhão de anos. – Ela continuou a encarar Phill, agora, com hostilidade e nojo multiplicados. – Pra falar a verdade, não gosto de andróides. Desde que cheguei de Marte, minha vida consiste em imitar os humanos, em fazer o que fariam, agir como se tivesse

256 DICK, 2019, p.145-146

257 Ibid. p.146.

258 Ibid. p. 147.

pensamentos e impulsos humanos. Imitar o que, em minha opinião, é uma forma de vida superior. – Disse para Phill Resch: É assim que tem sido para você, Resch?²⁵⁹

Imediatamente, Resch insinuou tirar sua arma do bolso do casaco, no que Deckard exclamou para que não o fizesse. Era necessário fazer o teste primeiro. Resch, no entanto, contesta: a coisa admitiu que é um androide, não precisamos mais esperar”. Naquela altura, Deckard já se sentia, de alguma forma, conectado com a androide. Luba, por sua vez, demonstrava seu medo, sua agonia com toda situação. Mais tarde, Deckard é afetado por essa vulnerabilidade, pois começa a questionar se é moralmente justificável tirar a vida de um ser que demonstra emoções e medos semelhantes aos dos seres humanos. A sensibilidade de Luba Luft desperta uma compaixão e uma conexão emocional em Deckard. “Mas aposentá-la só porque ela está te aborrecendo... me dá isso aqui”, ele tenta tirar o tubo de laser de Resch, mas não consegue. É nesse momento que Resch ignora Deckard e concentra sua atenção e Luba Luft e, impacientemente, como quem não consegue vencer uma discussão e fala as palavras sem esperança de que o outro realmente faça o que se sugere, Deckard diz: “O.k., aposente-a; mate-a agora. Mostre pra essa coisa que ela está certa”²⁶⁰. E antes que Deckard conseguisse impedir Resch, o homem tira seu tubo de laser e atira, o que abre um buraco estreito no meio do corpo da replicante. Luba Luft tem apenas tempo de ter medo e se mover um pouco, mas não evita o disparo. Ela grita de dor, se agacha contra a parede do elevador, em pose muito parecida com a pintura de Munch. Agoniado pela cena, Deckard efetua o último disparo para poupar a androide do sofrimento e queima o livro que recém havia lhe dado. “Você podia ter ficado com o livro”, Resch reclama²⁶¹.

Depois desse acontecimento, para Deckard fica muito claro: Resch é um androide, sanguinário e sem capacidade de empatia. Mas não teria um androide empatia por um androide? Mas empatia não é algo humano? Androides podem ter empatia? Resch mesmo começa a ter esses tipos de pensamento, se ele era um androide ou não. Chegou a pedir a Deckard que fizesse o teste de empatia, pediu que ele o matasse se fosse o caso de ele ser um androide. Todavia, ao mesmo tempo, Resch achava difícil que ele realmente fosse um androide: ele tinha memórias nítidas sobre seu passado e sobre seu esquilo de estimação (animais de verdade são muito valorizados na distopia de Dick) e que tais lembranças eram fortes, não poderiam ser falsas! Enfim, Deckard faz o teste em Resch, já de maneira bem pessimista, achando que teria que matar um androide ilegal sem ganhar nada por isso. Porém, Resch passa pelo teste de empatia: ele é, segundo o teste de empatia, um ser humano, mas um ser humano com algum tipo de deficiência empática... pelo menos foi o que Deckard pensou. Para os padrões do teste de empatia, Resch era um ser humano, e talvez os

259 DICK, 2019, p.147.

260 Ibid.

261 Ibid. p.148

androides que informaram que ele também era um estavam tentando enganá-los... ou estaria o teste com problemas? Seria Deckard um caçador de androides “com defeito” por sentir alguma coisa pelos replicantes? Ou um ser humano com defeito, por sentir algo por seres “inferiores”? São perguntas que aparecem, mais ou menos da maneira como colo aqui, no livro. No fim, Deckard aplica uma parte do teste em si mesmo, com uma única pergunta sobre um cenário fictício e pede para que Resch lhe diga o que os medidores de empatia estão lhe apontando:

Estou descendo um elevador com um androide que capturei. De repente, alguém mata a coisa, sem avisar. – Nenhuma resposta em particular – comentou Phil Resch. – O que os ponteiros indicam? – O esquerdo ficou em 2.8. O direito em 3.3. – Uma androide mulher – prosseguiu Rick. – Agora subiram para 4 e 6, respectivamente. – Isso já é elevado o suficiente – disse Rick; removeu o disco adesivo e desligou o feixe de luz. – É uma resposta categoricamente empática. Próximo daquilo que um sujeito humano demonstra em relação à maioria das perguntas. (...) – E o que quer dizer? – Sou capaz de sentir empatia por certos androides específicos – disse Rick – Não por todos, mas ... por um ou dois – Como por Luba Luft, disse para si. Então eu estava errado. Não existe nada de antinatural ou inumano nas reações de Phill Resch; sou eu.²⁶²

O que Resch responde para Rick em relação a estes dados? Que, na verdade, ele se sentia assim apenas em relação a androides que representassem mulheres, o que, talvez, seja o caso, uma vez que a única outra androide com que Deckard se envolve, inclusive romanticamente, é uma mulher (Rachel Rosen). E que, talvez, tudo o que ele quisesse fosse ter sexo com as androides porque “ela, a coisa, era fisicamente atraente” e que “nas colônias eles têm amantes androides”, mesmo que isso seja ilegal. Para Resch, Deckard queria “transar com um modelo feminino de androide, nada mais, nada menos” e que ele, no entanto, “inverteu a ordem das coisas. Não matá-la, ou estar presente quando ela for morta e, depois, sentir-se fisicamente atraído”. Era necessário “transar com ela antes...” e então matá-la²⁶³.

O capítulo termina com Deckard duvidando de sua humanidade e capacidades como caçador de androides. Mas o que o capítulo, assim como grande parte da obra, nos ajuda a compreender? Primeiro, ele nos dá exemplos sobre como a literatura, principalmente as distopias neste sentido, podem nos ajudar a compreender certos movimentos de poder em nossa sociedade. Distopias colocam em evidência, através de exemplos que deslocam a uma espécie de extremo perceptivo, situações cotidianamente vividas por diferentes corpos, em diferentes contextos políticos, vítimas de diferentes tecnologias, enquanto outros se beneficiam da lei, dos costumes e das mesmas tecnologias de opressão. Na parte reconstruída acima, o que vemos é um protagonista se perguntar sobre os limites da humanidade ou sobre os limites do que pode ser chamado de “ser vivo”, porque parece que o limite do que é vivo e merecedor de empatia, estabelecido por normas sociais, é borrado ao lidar com aqueles androides. Se eles não são seres vivos, então talvez Deckard mesmo

262 DICK, 2019, p.155

263 Ibid. p.156

não o seja, ou o seja, mas com defeito ²⁶⁴.

Os androides são tipos de seres que muito se assemelham aos humanos, mas com capacidade de viver um tempo muito menor e com o físico preparado para apenas trabalhar em função dos humanos (principalmente os humanos mais ricos, aqueles que, de fato, são donos dos lugares onde se produz e, como não poderia deixar de ser, são “donos” dos androides). Mas eles desenvolvem diversas capacidades cognitivas, eles sentem, e sentem tanto que preferem fugir das colônias e tentar a vida na Terra que está mais ou menos desolada: quem sabe, procurando possibilidades em um lugar onde nunca estiveram, conseguiriam viver com relativa paz. No mundo de “Androides sonham com ovelhas elétricas?”, os androides são apresentados como os “outros”, aqueles sobre quem um tipo de opressão é normalizada, aqueles cuja vida não é considerada. Aqueles cujo grupo é uma criação humana, claro, mas uma criação apenas para exploração e passível de ser oprimida. Não deixa de nos remeter a outras situações cotidianas. E por mais que os androides sejam criados, sejam “construtos humanos”, não são, também, os diversos signos que compõem nossa humanidade e maneira de agir e perceber? Ou os diversos grupos que habitam o globo? Não somos nós, como coletivo, que reproduzimos diversas hierarquias e também somos oprimidos de diversas formas? Não é o poder que nos transpassa que orienta, cria, oprime, cerca possibilidades, retira possibilidades, define os “outros”, hierarquiza e define como normal a situação de diversos grupos? Nós, como coletivo, aceitamos diversas opressões, mas aceitamos também aquelas acometidas a corpos que, por diversas razões e signos historicamente construídos, sofrem. Tal sofrer, ou melhor, o sofrer de determinados corpos é, historicamente, normalizado e serve de base normativa de ordem, de hierarquia. A norma que dita a relação humano-androide não é tão diferente em relação ao funcionamento (embora eu não queira ser simplista e dizer que basta formular nestes termos) da relação norte-sul, capitalismo-trabalhador, patriarcado-mulheres, centro-periferia, brancos-pretos/pardos/índigenas/e qualquer outro grupo que não seja branco e “eficiência”²⁶⁵-deficiência.

Existem outras coisas dignas de nota não só no trecho reconstruído acima, mas na totalidade

264 Há outra situação interessante no livro, a dos “Especiais” ou “cabeças de galinha”, que eram, supostamente, pessoas com capacidades cognitivas abaixo do esperado de um ser humano por causa da exposição à radiação. É claro que pode ser uma maneira de retrato que degrading para aberturas capacitistas e dignas de crítica (insinuando a existência de um ser humano “normal”), mas vale relatar brevemente aqui. Acompanhamos, em algumas partes, John Isidore, um cabeça de galinha que entra em contato com os androides, mas não tem exatamente os mesmos dilemas que Deckard. Na verdade, por já ser marginalizado e inferiorizado por seus pares, Isidore encontra nos androides algum companheirismo e afeto, sendo muito empático a eles e ao fato de estarem sendo caçados. Deckard e Isidore não são tão diferentes assim, no que toca à sua empatia por androides, e talvez Dick esteja justamente tentando dizer que Isidore, mesmo com suas dificuldades cognitivas e sendo considerado um “Especial”, um humano com defeito, ainda tem pleno funcionamento de sua empatia por outros seres. Deckard, por sua vez, se vê com problemas justamente porque não compreende o motivo de sua empatia em relação aos seres que ele deve matar.

265 Não existe nenhum ser plenamente eficiente.

da obra de “Androides sonham com ovelhas elétricas?”. Há a desumanização extrema das andróides que se assemelham a mulheres por parte dos caçadores, o que denuncia tanto a maneira como homens compartilham de vivências com mulheres, mas também o *male gaze*²⁶⁶ de Philip K. Dick e suas experiências como um homem. Lembrando que o meu ponto sobre literatura corporificada não descarta que as vivências e percepção da materialidade da vida estão presentes na obra e, de certa forma, Dick deixa isso transparecer: as mulheres são descritas como aquelas que importunam (como a esposa de Deckard), que seduzem e que atrapalham o discernimento (como Luba Luft) e, até certo ponto, me parece que poderia haver um jeito diferente de descrevê-las, mas Dick preferiu não o fazer. Em diversas partes, Deckard tem sua “razão” nublada por Rachel Rosen, a andróide que é seu interesse romântico e amante. Rachel desvia Deckard de seus objetivos (que, por mais mórbidos que sejam e mais questionáveis, envolvem “aposentar” andróides). Rachel inclusive afirma que Deckard seria incapaz de matar outros andróides porque ele não consegue matá-la²⁶⁷, por exemplo, plantando a insegurança no coração do protagonista (que mais tarde prova que ela estava errada). Penso que, em parte, o próprio Dick tenha ciência do quão problemática nossas relações de homens com mulheres podem ser e são, ou pelo menos ele tem ciência da maneira como mulheres são retratadas cotidianamente quando descreve Resch falando absurdos sobre o que fazer com as andróides (o que me remete a Adams e à questão do consumo de vidas através da maneira de ser masculinizada e dos discursos que a normalizam). O conselho de Resch é a representação clássica do homem que pensa que tudo pode se resolver e gira em torno de sexo. Enfim, “Andróides sonham com ovelhas elétricas?” parece ser um exemplo de distopia que conecta pontos interessantes que se assemelham e desvelam certos movimentos de biopoder em que estamos imersos, mas que articula bem algumas coisas: tecnologia, norma sobre corpos, criação de uma massa de “outros” e percepção de futuro (ou possibilidades do presente). Ora, o que as distopias imaginam, se não conclusões lógicas de certos movimentos de poder que habitamos cotidianamente? Não são elas, de certa forma, a percepção imaginativa de um futuro?

Há um outro elemento distópico que eu gostaria de salientar e que se conecta com a questão da tecnologia e que está imensamente presente na nossa vida com a materialidade da vida, embora normalizado, e que também vaza na literatura, algo que não poderia deixar de ser uma vez que a literatura também constrói e é construída pela vida e pelas vivências. Este ponto tem tudo a ver com o fato de que um progresso tecnológico não necessariamente implica um tipo de progresso moral, se quisermos chamar assim, ou de progresso de inclusão dos corpos em relação ao poder que

266 Percepção masculina que objetifica e rebaixa mulheres nas artes, como no cinema e na literatura. Laura Mulvey destrincha a mecânica do *male gaze* em um artigo bem interessante sobre cinema e teoria do cinema. Cf.: MULVEY, Laura. *Visual Pleasure and Narrative Cinema*. In: *Visual and Other Pleasures. Language, Discourse, Society*. Londres: Palgrave Macmillan, 1989, p. 14-26.

267 Cf. DICK, 2019, p.204-207.

dispersam e ocupam ou a maneira como o poder lhes é colocado. Cabe dizer que é algo presente em várias distopias e tem tudo a ver com o que consideramos ‘distópico’. Trata-se de uma outra dinâmica política, mas agora focada na morte e na capacidade tecnológica e burocrática de i) com determinado “direito”, definir quem é passível de morrer; ii) fazer morrer propriamente, através de diferentes tecnologias; iii) privar de modos de vida, de condições de subsistência; iv) separar e delimitar espaços onde a morte é permitida e, por fim, v) fazer parecer que estes espaços “separados” são, de fato, alienados de um outro tipo de continuidade cotidiana, da vida, sendo normalizada a existência deles e a atuação da morte nos mesmos²⁶⁸. Trata-se, propriamente, de uma maneira diferente de fazer a política dos corpos. Se a biopolítica é o fazer viver e controlar os corpos para um tipo de utilidade, então a política da morte, que opera também através do que chamamos anteriormente de “racismo”, que delimita quem é passível de morrer e de fazer morrer, a necropolítica propriamente, enfim, ela é muito presente nas nossas produções coletivas e sociais de distopia e para onde queremos, ou não, caminhar enquanto comunidade.

Tanto distopia quanto necropolítica são conceitos contemporâneos, ou melhor, relativamente contemporâneos. O mais correto seria dizer que são popularizados como conceitos na contemporaneidade e conceitos, penso eu, bastante interligados. Se as distopias imaginam cenários de opressão extrema, de mal funcionamento institucional (ou, dependendo de como considerarmos, de pleno funcionamento institucional através de regras) e de exacerbação máxima de normas sociais e suas punições, a necropolítica, como conceito aplicável ao cotidiano, nos mostra o quanto dos elementos distópicos já aconteceram e seguem acontecendo. Distopias são exercícios de pensamento, recortes de vivências e percepções de presente, mas imaginando uma sociedade que também é a nossa, vitimizada por inúmeras injustiças, e seus desdobramentos. É futuro, mas é sempre futuro a partir de uma cotidianidade, se assim quisermos, a partir de um presente. É uma imaginação, mas é uma espécie de levantamento de condições possíveis se o espectro necropolítico continuar avançando, se diferentes vidas (de seres humanos, animais-não humanos e biomas) continuarem sendo consumidas tanto pelo direito quanto pela tecnologia de matar (justificada por este direito).

Achille Mbembe nos apresenta o conceito de ‘necropolítica’ conectando pontos entre Foucault, Hegel, Agamben e Arendt. Trata-se de uma outra disposição de poder, observável em diferentes espaços sociais e espaços onde o direito poderia estar completamente ou parcialmente suspenso e ainda mais tateável em momentos de crise política e humanitária²⁶⁹. Para Mbembe, a

268 É o caso de espaços em situação de pobreza extrema, por exemplo, ou espaços de guerra. A imagem que geralmente se retoma ao falar destes espaços de atuação da morte é a do campo de concentração, contudo, a maneira que estou pensando os movimentos de necropoder aqui também se debruça pelos espaços da morte para além de uma situação de guerra, e que são normalizados cotidianamente.

269 Essa noção é principalmente observável no pensamento de Agamben (e, até certo ponto, de Carl Schmitt). Trata-se

“soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer”²⁷⁰. Aqui, Mbembe está entendendo a soberania de maneira semelhante a Foucault: soberania tem a ver com a determinação de obediência através de diversos mecanismos, mas principalmente do direito, como foi colocado brevemente em um momento anterior. Mbembe afirma que “a crítica política contemporânea infelizmente privilegiou as teorias normativas da democracia e tornou o conceito de razão um dos elementos mais importantes tanto do projeto de modernidade quanto do território da soberania”²⁷¹. Se cria um tipo de “humano ideal”, igual em direito, razão e atuação de norma. Acontece a “produção de normas gerais por um corpo (povo) composto por homens e mulheres livres e iguais”²⁷². Estes indivíduos iguais são capazes de “autoconhecimento, autoconsciência e autorrepresentação” e que, por isso, a política (como assunto daquilo que é público) torna-se “um projeto de autonomia e a realização de acordo em uma coletividade mediante comunicação e reconhecimento”²⁷³ e, por ser assim, ela se distancia da guerra, onde não há esse tipo de “razão”. Inclusive, Mbembe afirma que:

é com base em uma distinção entre razão e desrazão (paixão, fantasia) que a crítica contemporânea foi capaz de articular uma certa ideia de política, comunidade, sujeito – ou, mais fundamentalmente, do que abarca uma vida plena, de como alcançá-la, tornar-se agente plenamente moral. Nesse paradigma, a razão é a verdade do sujeito, e a política é o exercício da razão na esfera pública. O exercício da razão equivale ao exercício da liberdade, um elemento-chave para a autonomia individual. Nesse caso, o romance da soberania baseia-se na crença de que o sujeito é o principal autor controlador do seu próprio significado.²⁷⁴

Para Mbembe, a modernidade desenvolve que soberania consiste na “capacidade da

da política do “estado de exceção”, quando as regras da constituição estão suspensas e o poder executivo (ou qualquer outro) pode tomar decisões de maneira mais expressas. O estado de exceção refere-se a um momento em que as leis e normas democráticas são suspensas ou contornadas, permitindo a instauração de medidas extraordinárias por parte do poder estatal. Durante esse período, os direitos e liberdades individuais podem ser restringidos em nome da segurança nacional ou da ordem pública. Trata-se do desenvolvimento de uma parte das estratégias políticas medievais utilizadas nos estados de sítio, quando uma cidadela era sitiada e era necessário que decisões fossem tomadas de maneira rápida. O que Agamben identifica é que, na contemporaneidade, o estado de exceção começa a se transformar em regra por toda a Europa enquanto acontecem guerras, inclusive utilizado quando nenhuma instituição está realmente ameaçada, mas utilizado principalmente como manobra de poder e de desorientação política. Agamben argumenta que o estado de exceção, originalmente destinado a ser temporário, tem sido cada vez mais utilizado de forma prolongada e abusiva, resultando em um estado de vigilância constante e na erosão dos direitos civis. Ele enfatiza a importância de se questionar e resistir a essa tendência, a fim de preservar a democracia e os direitos humanos fundamentais. Ausente de direito, os corpos estão sujeitos a uma “vida nua”, sem proteção constitucional. A “vida nua” é entendida por Agamben como uma forma de existência despojada de direitos políticos e jurídicos, uma vida que está apenas sujeita à pura sobrevivência biológica. Agamben argumenta que a vida nua se torna a base de uma forma de poder soberano que pode exercer controle absoluto sobre essas vidas desprotegidas. Ele analisa como os regimes de exceção podem instrumentalizar e submeter a vida nua aos interesses do poder. Infelizmente, não conseguiremos falar a fundo do pensamento de Agamben aqui, embora ele esteja presente como pano de fundo na noção de necropolítica. Cf.: AGAMBEN, Giorgio. Estado de Exceção. Tradução: Iraci D. Poletti. 2ª Edição. São Paulo: Boitempo, 2007.

270 MBEMBE, 2018, p.5

271 MBEMBE, 2018, p.9

272 Ibid.

273 Ibid.

274 Ibid. p.9-10

sociedade para autocriação pelo recurso às instituições inspirado por significações específicas sociais e imaginárias”²⁷⁵. Sobre se a soberania é ou não determinada por normas que, de alguma forma, dão autonomia, é algo passível de ser discutido, mas Mbembe está preocupado em como a soberania pode ser utilizada e instrumentalizada para a “destruição material de corpos humanos e populações”, e afirma que essas formas de soberania “estão longe de ser um pedaço de insanidade prodigiosa ou uma expressão de alguma ruptura entre os impulsos e interesses do corpo e da mente”²⁷⁶. Mbembe está pensando na noção de “campo” apresentada por Agambem e como esse espaço de morte pode se reproduzir de diferentes maneiras: o campo é justamente a condição de criação de espaços, como os campos de concentração nazistas, onde o direito não chega propriamente ou onde, justamente pela autoafirmação como sujeito detentor de direitos não ser efetiva e ser retirada, tudo é possível fazer com aqueles corpos que, por serem considerados “outros”, são nada além de “apenas corpos biológicos”, nus de direito. Para além disso, Mbembe pensa que não é necessariamente necessário desenvolver uma leitura da política com os termos da modernidade. “Em vez de considerar a razão a verdade do sujeito, podemos olhar para outras categorias fundadoras menos abstratas e mais palpáveis, como a vida e a morte.”²⁷⁷

Para Mbembe, portanto, a soberania se dá e se liga com o direito de matar. Para tal noção de soberania, Mbembe conecta o biopoder de Foucault e as noções de estado de exceção e estado de sítio. Diz Mbembe:

Examino essas trajetórias pelas quais o estado de exceção e a relação de inimizade tornaram-se a base normativa do direito de matar. Em tais instâncias, o poder (e não necessariamente o poder estatal) continuamente se refere e apela à exceção, à emergência e a uma noção ficcional do inimigo. Ele também trabalha para produzir a mesma exceção, emergência e inimigo ficcional.²⁷⁸

O que Mbembe aponta em primeiro lugar é que existem implicações de uma ficção na vida, como a criação de um inimigo a ser combatido. Isso se conecta diretamente com as noções de racismo que Foucault apresenta. Além disso, Mbembe está denunciando aqui uma forma de trabalho de poder que é justamente a atuação para a criação de zonas de anomia (fora da norma do direito), sejam elas justificadas pelo direito (onde ele, de certa forma, se retira, mas atua na permissão de existência dessas zonas) ou pela ausência dele. A criação de um inimigo a ser combatido em situação de emergência pode ser produzida e, também, é nela que podemos ver uma espécie de atuação do biopoder, já que “na formulação de Foucault, o biopoder parece funcionar mediante a divisão entre as pessoas que devem viver e as que devem morrer”²⁷⁹. No entanto, o

275 MBEMBE, 2018, p.10

276 Ibid. p.11

277 Ibid.

278 Ibid. p.17.

279 Ibid.

biopoder é insuficiente para explicar o domínio sobre o corpo na contemporaneidade: não se visa só fazer viver, se visa fazer morrer para que alguns vivam.

Em última instância, a criação de um inimigo tem a ver com aquela criação do “outro”, e que o racismo coloca em prática e, para Mbembe, “a raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou a dominação a ser exercida sobre eles”²⁸⁰. A política de raça é uma política da morte. E é no trabalho do biopoder e disciplina que, justamente, se assentam no imaginário e na percepção a criação do “inimigo”, do “desajustado”, daquele que é passível de fazer morrer. Mbembe aponta isso no conceito de biopoder de Foucault, analisando o racismo: “a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado. Segundo Foucault, essa é ‘a condição para a aceitabilidade do fazer morrer’”²⁸¹. Cabe dizer o seguinte: embora aqueles mais afetados e pintados como inimigos ou a quem a violência e morte é permitida estejam numa espécie de anomia, no sentido de estarem de fora de uma norma do direito, por exemplo, é preciso também pontuar que a norma do direito ainda define quem e onde estão os “inimigos”. Foi assim com a política de colonização em relação aos pretos escravizados, foi assim com os indígenas, é assim com mulheres (quanto mais vulneráveis, mais próximas da anomia), é assim com os habitantes das periferias (das cidades e do planeta) e é assim com diferentes corpos que não se adequam às normas de gênero convencional. Então, por mais que o foco de Mbembe seja a questão racial, estou explorando para outras criações de alteridade matáveis.

Para Mbembe, existem outros fatores importantes que lidam diretamente com a percepção de normalidade e com as tecnologias dentro da necropolítica e o modo como ela também orienta a criação de hierarquias. Primeiro, temos que ter em mente que, como política, a ação necropolítica sempre se dá sobre o corpo. Segundo, que a necropolítica também lida diretamente com a perda de direitos e a morte social. Terceiro, que ela lida com as tecnologias que ajudam ou que permitem facilitar o trabalho da morte. Sobre o segundo ponto, poderíamos dizer que a criação de um “outro” é parte da justificativa de retirada de direitos. Mas não é apenas essa criação de um outro que consolida o direito de matar. Tomando como exemplo o Estado nazista, Mbembe afirma que foi ele que “abriu caminho para uma tremenda consolidação no direito de matar” e talvez um dos exemplos que mais sirva para entender como o racismo se integra com a política estatal²⁸². A dinâmica do nazismo, na verdade, exemplifica como se cria no imaginário a noção de um “Outro como um atentado contra minha vida, como uma ameaça mortal ou perigo absoluto, cuja eliminação biofísica

280 MBEMBE, 2018, p.18.

281 MBEMBE, 2018, p. 18; FOUCAULT, 2010, p.217-218.

282 MBEMBE, 2018, p.19.

reforçaria meu potencial de vida e segurança”²⁸³. Explicitando o terceiro ponto: uma vez que essa visão de inimigo é aliada às tecnologias de guerra, de aglomeração de corpos (como os campos), de morte em massa, como as câmaras de gás e os fornos, então se tem, justamente, a política de fazer morrer em massa e de maneira industrial, bastante impessoal. A impessoalidade torna matar mais fácil²⁸⁴. Não devemos pensar que isso é, no entanto, algo apenas colocado no nazismo: vimos como as torturas e os suplícios avançaram tanto em teor “moral”, se é que se pode falar dessa forma, quanto em teor tecnológico com diversos intuitos por parte do poder. A guilhotina, símbolo da Revolução Francesa, surge com a narrativa de humanizar a execução. Porém, e aqui concordo com Mbembe, as “inovações nas tecnologias de assassinato visam não só ‘civilizar’ as maneiras de matar, mas também eliminar um grande número de vítimas em um espaço relativamente curto de tempo”²⁸⁵.

É, no entanto, tanto no mundo colonial quanto em certos acontecimentos contemporâneos que Mbembe aponta os mais diversos movimentos biopolíticos e necropolíticos em plena atividade. Na colônia, na figura das pessoas escravizadas. Na contemporaneidade, nas guerras. Na colônia, a vida do escravizado é rebaixada a algo que tem preço, tem valor, como propriedade. Não se faz morrer, mas se faz chegar sempre em um estado próximo da morte. Como a vida do escravizado está nas mãos do seu capataz e o terror da morte e da tortura estão sempre em suposta evidência. A violência se torna “um componente de etiqueta, como dar chicotadas ou tirar a vida do escravo, um capricho ou um ato de pura destruição visando inculcar o terror. A vida do escravo, em muitos aspectos, é uma forma de morte-em-vida”²⁸⁶.

Nas guerras contemporâneas, “matar se torna um assunto de alta precisão”²⁸⁷. Novas tecnologias para morte são criadas: armas de fogo automáticas, rifles de longo alcance, granadas, tanques que reviram a terra e destroem casas, armas químicas que dificultam a vida, técnicas de policiamento e disciplina e, claro, a normalização de determinadas guerras em determinados lugares, ou sua pretensa justificativa.

Embora o conceito de necropolítica, explorado por Achille Mbembe, concentre-se principalmente nas relações de poder que permitem a morte e a destruição em massa, minha apreensão se estende para além desse enfoque específico. Reconheço que a necropolítica está enraizada em tecnologias de guerra e em estruturas políticas que permitem a facilitação da morte, mas é fundamental considerar como essa lógica mortífera se estende de maneira mais ampla em nosso cotidiano. Percebemos como permeamos ambientes sociais que, de maneira preocupante,

283 MBEMBE, 2018, p.20.

284 Ibid. p.21.

285 Ibid. p.22.

286 Ibid. p.29.

287 Ibid. p.47.

normalizam a morte. Seja nas narrativas midiáticas que glorificam a violência, nas desigualdades sociais que expõem certos grupos a situações de risco constantes, ou mesmo nas práticas e discursos que desumanizam e marginalizam determinados corpos, estamos imersos em um contexto que, de certa forma, perpetua uma cultura de morte. Não podemos ignorar que vivemos em um cotidiano repleto de situações necropolíticas. Desde as condições precárias de vida em áreas marginalizadas, onde a violência se torna uma realidade constante, até as práticas de opressão e discriminação que subjagam certos corpos e restringem suas oportunidades de vida plena. Para muitos desses corpos, a guerra é uma constante, manifestando-se de forma sutil e insidiosa, mas ainda assim causando estragos profundos em suas vidas. Ao expandir nossa análise além das estruturas políticas e tecnologias de guerra, podemos compreender como a necropolítica permeia nossas interações diárias e molda nossas percepções sobre a vida e a morte. Essa abordagem mais porosa nos desafia a reconhecer as zonas de vulnerabilidade em que certos corpos estão submetidos, enfrentando uma batalha constante pela sua sobrevivência e dignidade. Penso que é imprescindível que busquemos formas de resistir e transformar essas situações necropolíticas. Devemos questionar as normas sociais que perpetuam a desvalorização da vida e trabalhar ativamente para construir uma sociedade mais justa, inclusiva e solidária.

Voltando a questão de criação do “inimigo”, a dinâmica de criação do “outro” e facilitação da morte (e o terror da mesma) tem a ver também com a instituição da norma de quem se quer fazer morrer. Para controlar a vida e a morte dos corpos, não é necessário, sempre, estar em uma situação análoga às guerras enormes e históricas. Penso em atitudes biopolíticas e necropolíticas mais porosas e cotidianas e que não tem a ver apenas com seres humanos. Tais atitudes estão apresentadas, por exemplo, nos animais que escolhemos matar e aqueles que desejamos deixar perto, nos biomas que destruimos para obter recursos ou que uma determinada classe destrói de maneira alienada, se compreendendo como retirada desses biomas, na normalização das armas de fogo quando a polícia invade uma comunidade, ou quando se impede uma menina de onze anos de realizar o aborto quando é estuprada²⁸⁸, ou mesmo nas condições em que o aborto e o controle de corpos de pessoas com útero são dadas no Estado, ou como nosso imaginário sempre nos direciona para uma vida pautada no mercado de trabalho e faz com que nossos sonhos dependam apenas dele, ou quando se condiciona os meninos para uma vida pública e se esquadrinha as meninas para o âmbito privado, enfim, tantas outras situações. Se controla os corpos, se faz viver alguns segundo certo interesse (geralmente de manter uma ordem) e se matam outros (com o mesmo intuito). No fim, se faz viver em certos aspectos, se faz morrer em outros e o “deixar” viver ou morrer se dá

288 Felizmente, a juíza que tomou a decisão foi afastada do caso. Cf.: <https://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2022/06/20/juiza-sc-aborto-crianca-11-anos-estuprada.ghtml>. Acesso em: 24/05/2023

muito mais em uma dinâmica de negligência social que mais se aproxima de uma indiferença, mas ainda uma indiferença normativa, porque qualquer que seja o deslize de um corpo em relação às normas, a mecânica disciplinar sempre estará presente para reorientá-lo. Querendo ou não, nossa episteme-percepção é guiada por essas dinâmicas que se dão sobre nossos corpos e que alteram a materialidade da vida: nós mesmos somos trabalhados para criar uma indiferença ou uma falta de tato perante as várias situações que, como coletivo, vivemos. Normalizamos as mortes de pessoas pretas ou pobres cotidianamente, normalizamos a violência, normalizamos os controles de corpos em uma dinâmica heterossexual para reproduzir a atividade de trabalho. É difícil deslocar nossos saberes para que eles consigam ter mais tato relativamente a estes movimentos. A questão é: muitos dos corpos imersos na dinâmica da materialidade da vida possuem uma espécie de saber sentido sobre estes movimentos em suas vivências. Muitos tentam subverter as regras impostas ou denunciá-las. Muitos fazem isso através da via literária.

Neste ponto, retomo a questão das distopias. Se a literatura é um tipo de articulação de vivência, ela é um tipo de articulação de vivência de um corpo vivo em uma materialidade viva. De um corpo que sente os diversos movimentos de poder e que, por mais normalizada que esteja sua percepção, consegue fazer algo aparecer na literatura, alguma reflexão. Penso que isso se dá, em especial, nas distopias. Considero as distopias como lugares privilegiados para sentir e entender melhor esses movimentos de poder sobre o corpo. Nessas narrativas distópicas, podemos explorar de forma mais profunda e simbólica as dinâmicas de disciplina, biopoder e necropoder que muitas vezes estão veladas na sociedade. Através da distopia, somos convidados a refletir sobre as relações de controle, dominação e opressão que permeiam nossa realidade, revelando os mecanismos sutis ou opressivos que moldam os corpos e suas experiências. Distopias nos ajudam a desvelar as complexidades e os perigos inerentes aos sistemas políticos e sociais. Assim, as distopias nos convidam a explorar os limites do poder e a resistir ativamente contra as opressões, tornando-se espaços de reflexão e potencial transformação. O fazer morrer de maneira técnica e o controle de corpos são elementos imprescindíveis nas distopias.

Apresento alguns exemplos que corroboram com o que disse acima: em *Akira*, de Katsuhiro Otomo, o mundo passou por uma terceira guerra mundial após uma bomba atômica (a maior arma de aniquilação de vida na história da humanidade) ter explodido no Japão. Além disso, o governo japonês começa a controlar os corpos de um número seletivo de crianças para realizar experimentos e desenvolver outras armas biológicas. O governo exerce um controle rígido sobre os corpos dos personagens, principalmente no que diz respeito àqueles que possuem poderes psíquicos (que são espécies de novas “armas nucleares” no universo em questão). Eles são monitorados, estudados e utilizados como armas pelo Estado, exemplificando a governança sobre os corpos e a exploração de

suas capacidades.

Saindo um pouco da literatura, mas mantendo a temática distópica, em “Mad Max: a estrada da fúria”, Immortan Joe governa a Cidadela, uma comunidade fortificada que controla o acesso à água e outros recursos escassos. Ele exerce um controle totalitário sobre seus súditos, regulando seu acesso aos elementos necessários para sobrevivência. Immortan Joe utiliza a escassez como uma forma de controle, distribuindo água e alimentos de acordo com sua vontade, estabelecendo assim um domínio sobre a vida e a morte daqueles que dependem dele. O vilão também mantém um exército de guerreiros leais chamados "Os Meninos de Guerra". Esses soldados são doutrinados desde jovens e são enviados para batalhas mortais em busca de recursos e para manter o controle do tirano sobre a região. Immortan Joe valoriza mais a lealdade e a capacidade de matar do que a própria vida dos soldados, evidenciando a necropolítica em ação. O filme também explora a ideia de corpos controlados e instrumentalizados, uma vez que Joe e sua elite são retratados como figuras grotescas e deformadas, mantendo um controle rígido sobre seus próprios corpos e usando próteses e máscaras para sustentarem sua autoridade: no contexto de Mad Max, as próteses simbolizam primeiro, a perda de um membro e, segundo, um tipo de sobrevivência. O fato de performarem em atitude e em seus corpos uma espécie de ser “grotesco”, os Meninos de Guerra e Immortan Joe também intimidam e reafirmam uma espécie de poder que é violento e supermasculino. Além disso, as "Esposas" de Immortan Joe são tratadas como objetos e propriedades, destinadas a procriar e fornecer herdeiros para o tirano. Seus corpos são controlados e utilizados como meio de reprodução e perpetuação de poder.

Indo para os video-games e séries animadas: *Cyberpunk 2077* e *Cyberpunk: Edgerunners* compartilham o mesmo universo distópico, embora sejam obras independentes. Ambas apresentam exemplos e acontecimentos que corroboram os temas da biopolítica e necropolítica. Trata-se de um cenário distópico ambientado em um futuro próximo, onde a tecnologia avançada coexiste com a decadência social e política. É um mundo dominado por megacorporações poderosas que controlam todos os aspectos da vida das pessoas, desde a economia até a fisiologia humana. Nesse mundo, as disparidades socioeconômicas são profundas, com uma elite privilegiada vivendo em arranha-céus luxuosos e a maioria da população lutando para sobreviver nas ruas sujas e perigosas das megacidades. O crime organizado, as gangues de rua e a corrupção permeiam a sociedade, enquanto os governos são fracos e controlados pelas corporações. A tecnologia cibernética desempenha um papel central no universo de "Cyberpunk". As pessoas podem fazer implantes cibernéticos em seus corpos para melhorar suas habilidades físicas, mentais e sensoriais. Esses implantes variam desde melhorias simples, como visão noturna ou aumento de força, até modificações mais complexas que permitem acesso direto à rede de computadores e habilidades de hacking. No entanto, a tecnologia

cibernética também apresenta desafios éticos e existenciais. As pessoas que se submetem a muitas modificações correm o risco de perder sua humanidade e se tornarem "ciborgues" ou "cyberpsicóticos". Além disso, as mega-corporações têm controle total sobre a produção e distribuição desses implantes, o que permite que elas exerçam poder sobre a população. O conceito de biopolítica é explorado em "Cyberpunk", destacando-se o controle e a manipulação das vidas e dos corpos das pessoas pelas corporações e pelo Estado. Os indivíduos são monitorados constantemente, suas informações pessoais são coletadas e vendidas, e suas identidades podem ser facilmente manipuladas ou apagadas. As corporações também têm o poder de decidir quem tem acesso a tratamentos médicos avançados e melhorias cibernéticas, criando uma divisão ainda maior entre os privilegiados e os marginalizados. A necropolítica também é uma parte importante do universo de "Cyberpunk". A violência e a morte são onipresentes nas ruas, onde gangues, mercenários e forças de segurança travam batalhas sangrentas. Os grupos marginalizados, como desabrigados e excluídos, enfrentam uma violência sistemática e são tratados como descartáveis pela sociedade. Além disso, as armas que facilitam a morte são os próprios corpos controlados.

Voltando para a literatura, em "A Parábola do Semeador", de Octavia Butler, vemos a biopolítica em ação por meio da falta de acesso a serviços básicos, como água potável e abrigo, que afeta especialmente os mais pobres. A população é abandonada pelo Estado, que não tem capacidade ou interesse em garantir as necessidades básicas de sobrevivência dos cidadãos. Na "Parábola do Semeador", a violência está presente em diversos aspectos da sociedade distópica retratada. Os personagens vivem em constante perigo devido a gangues, saques e outras formas de violência que assolam a comunidade. A morte é uma ameaça constante e a sobrevivência torna-se uma luta diária. Além disso, a personagem principal da história, Lauren Olamina, a transportadora da semente que pode ajudar a humanidade, é utilizada para abordar questões de sobrevivência e esperança. Lauren apresenta elementos de resistência à biopolítica e à necropolítica, pois busca a construção de uma nova forma de vida e uma nova sociedade, baseada na empatia (que é apresentada como uma condição da personagem, que sofre de "superempatia"). Lauren é a representação da cooperação e da busca por um futuro melhor. É interessante que Lauren ainda está procurando alternativas e possibilidades de vida, mas, para tanto, é necessário que ela tente subverter normas e as ordens estabelecidas.

Quantas destes elementos não estão presentes no nosso cotidiano? Atitudes autoritárias do Estado, pessoas sem acesso à água, comida e moradia, violência sobre os corpos e instauração do terror e medo, controle dos corpos e suas potencialidades, sejam elas as potências de morrer ou matar ou de criar vida e perpetuar um poder. Ao mesmo tempo, as distopias carregam consigo um fio condutor que se ramifica em diversas áreas, mas que é um fio ligado por movimentos de

biopolítica e de, principalmente, necropolítica. Acredito que parte da importância das distopias, como literatura que pensa no presente e nas percepções de futuro e suas conclusões lógicas, nos dão um alerta sobre diversos problemas sociais e movimentos a que estamos acostumados, não percebemos ou que até sentimos, mas vemos poucas alternativas ou, com certa autocrítica, *não nos importamos o suficiente*, às vezes porque não nos atinge, às vezes porque certas vidas e vivências nos são invisíveis.

Durante esse capítulo, me preocupei em tratar de questões sobre como a literatura corporificada é importante, como ela ajuda a interromper discursos em curso e como ela pode nos ajudar a compreender movimentos de poder em que estamos imersos. Conectamos os conceitos de Butler e a questão da episteme-percepção com os discursos e trouxemos Evaristo e Adams para tratar da questão da literatura como expressão de vivência e como possível de interromper diferentes discursos. Vimos como os discursos também orientam nossas percepções de passado e futuro e que nossa imaginação, se nutrida de determinada maneira, pode servir para reproduzir mecanismos dominantes que não são interessantes para nós como corpos vivos que vivem coletivamente. Vimos também como é necessário ampliar nossas possibilidades enquanto corpos vivos em uma materialidade da vida e que isso significa também nutrir nossa imaginação e que a literatura tem um papel fundamental nisso. Tratamos sobre como, coletivamente, estamos submetidas e submetidos a movimentos de bio e necropoder e como a morte faz parte da dinâmica de instauração de norma e hierarquia e como normalizamos tudo isso cotidianamente. Vimos que as distopias e as vivências nelas colocadas nos ajudam a romper com uma espécie de senso de normalidade.

É aqui que entra a questão da vivência de outros corpos: penso que, considerando a vivência dos corpos, que sentem e são marginalizados, as distopias feministas nos oferecem uma amplitude de episteme-percepção bastante significativa. As distopias feministas, ao incluir e amplificar a vivência das mulheres, têm o poder de desafiar as normas de gênero, questionar as estruturas de poder existentes e abrir caminho para a construção de um futuro mais igualitário e justo. Essas narrativas distópicas proporcionam uma plataforma para a reflexão crítica sobre nossas vivências, explorando as desigualdades de gênero e as injustiças sofridas pelas mulheres, claro, mas também como essas violências se perpetuam e como diferentes corpos reproduzem essas violências. Ao criar cenários distópicos, essas obras nos convidam a imaginar as consequências extremas de sistemas opressores e patriarcais, que muitas vezes são sutis ou invisíveis no cotidiano. Ao fazer isso, elas revelam as implicações prejudiciais dessas estruturas e incentivam a análise crítica da sociedade ocidentocêntrica. Essas narrativas distópicas também oferecem uma oportunidade de solidariedade para e com as mulheres e outros corpos oprimidos. Ao apresentar protagonistas femininas fortes,

resilientes, corajosas e, ao mesmo tempo, vulneráveis e humanas, as distopias feministas validam as experiências das mulheres, fornecem modelos positivos e inspiram a resistência. Elas fortalecem a consciência coletiva sobre as desigualdades de gênero, encorajam a ação e a mudança social.

Penso que a principal diferença entre as distopias feministas das demais é o que a torna tão rica quanto ao que pode nos trazer. As distopias feministas desempenham um papel essencial ao exporem as violências de gênero presentes na materialidade da vida por meio das exacerbações de situações que, de certa forma, já são extremas na nossa vida com cotidiano. Essas narrativas distópicas, ao apresentarem uma realidade distorcida e intensificada, têm o poder de denunciar e revelar as opressões que já vivenciamos em diferentes graus.. Ao exagerar essas situações, elas nos convidam a refletir sobre as estruturas de poder, as normas sociais e os sistemas de opressão que moldam nossas vidas. Elas nos provocam a questionar, refletir e confrontar as estruturas patriarcais e os padrões opressivos que nos afetam. Ao reconhecermos as exacerbações e exageros nas distopias feministas como um reflexo das violências normalizadas em nossa sociedade, somos desafiados a enfrentar essas questões de frente. Ao compreendermos a gravidade dessas situações distópicas, somos impulsionados a buscar mudanças e a criar espaços de resistência coletivamente. E os sentimentos que elas provocam ao nosso corpo, penso eu²⁸⁹, têm uma enorme participação aqui: essas narrativas nos provocam emoções como raiva, indignação, desconforto e até mesmo medo, e é justamente nesses sentimentos, por vezes, que podemos tomar consciência mais profunda das violências que nos permeiam e, após a leitura e reflexão, nos estimular a participar de debates coletivos sobre como evitar esses problemas no cotidiano e promover transformações sociais. Distopias feministas nos incentivam a questionar, dialogar e agir em busca de um futuro mais equitativo e mais livre das opressões normalizadas que os corpos sofrem. Ao despertarem em nós a indignação, a reflexão crítica e o espelhamento de nossa realidade, essas obras nos convidam a unir forças, compartilhar experiências e construir coletivamente soluções para os desafios que enfrentamos cotidianamente.

Além disso, reimaginar um universo distópico, as distopias feministas não apenas nos alertam sobre os perigos dos discursos dominantes que nós, como corpos vivos, reproduzimos, sofremos e somos modificáveis com, mas também nos motivam a buscar soluções e a construir um futuro melhor. Elas nos desafiam a repensar as normas de gênero, a lutar contra a opressão e a buscar a igualdade de direitos e oportunidades para todas as pessoas, independentemente do gênero. Um exemplo notável desse poder transformador das distopias feministas, que eu já apresentei aqui algumas vezes, é "O Conto da Aia". Na obra em questão, somos apresentados a uma sociedade

289 E agradeço minha orientadora, Janyne Sattler, pelo toque, que me reorientou para importância dos sentimentos como potência para agir e mudar os arredores.

totalitária, a República de Gilead, na qual as mulheres são subjugadas, reduzidas a papéis reprodutivos e privadas de sua autonomia. Através da perspectiva da protagonista Offred, somos levados a refletir sobre questões como a subjugação das mulheres, a violência sexual e a manipulação do poder em nome da religião e da ideologia. "O Conto da Aia" exemplifica como uma distopia feminista pode iluminar as lutas e desafios enfrentados pelas mulheres na sociedade contemporânea. Ao retratar uma situação estatal opressora, a obra nos instiga a questionar as estruturas de poder e a resistir às formas sutis e explícitas de opressão de gênero presentes na materialidade da vida. O "Conto da Aia" nos deixa aflitos, nos deixa com raiva de várias situações – principalmente quando percebemos que elas, de alguma forma, já se reproduzem no nosso cotidiano. No próximo capítulo, exploraremos mais a fundo o poder do "O Conto da Aia" como uma distopia feminista e analisaremos como ele nos permite compreender de maneira ainda mais profunda as questões relacionadas à necropolítica e biopolítica. Vamos mergulhar na história de Offred e nas complexidades de Gilead, desvendando as camadas de significado e a relevância desse conto para a nossa compreensão de nossas vivências.

4 – “O Conto da Aia” como exemplo

Neste último capítulo, me debruço sobre uma análise crítica de "O Conto da Aia" de Margaret Atwood. Não pretendo, no entanto, remontar cronologicamente ou mesmo com todos os detalhes, a totalidade da história, mas fazer conexões com temas centrais das distopias, e, considerando tudo que foi dito anteriormente, as distopias feministas, que nos ajudam a compreender os movimentos de poder. Esses temas são: a disciplina, a normalização, o controle de corpos, a opressão e as possibilidades de subversão. Ao lidar com essa narrativa, busco mostrar e compreender como a obra nos ajuda a entender situações de corpos que sofrem opressão cotidianamente. Pretendo associar tal análise com a perspectiva desenvolvida até aqui sobre a materialidade da vida e o papel da literatura nela, bem como sobre o modo como distopias feministas podem nos ajudar a ampliar nossas possibilidades de episteme-percepção relativamente aos movimentos de poder velados pela normalidade. Penso que essa sucinta análise pode nos ajudar a entender mais profundamente como as distopias feministas nos ajudam a desvendar as formas sutis e opressivas de controle que afetam não apenas as mulheres, mas também outros corpos marginalizados. Junto disso, me proponho a apresentar uma chave de leitura baseada na “interrupção” nos moldes que construí junto do pensamento de Adams. Acredito que o “O Conto da Aia” apresente vários momentos em que é disruptivo. Tais momentos servem de alerta de um tipo de situação já em curso, uma denúncia propriamente, e é interessante pensar nesses efeitos interruptivos que Atwood nos coloca. Considerando as distopias feministas, refletimos sobre como essas narrativas, utilizando “O Conto da Aia” como exemplo, nos capacitam a resistir e trabalhar pela construção de uma sociedade mais equitativa.

A narrativa de “O Conto da Aia” não segue uma linearidade. Através da experiência da protagonista, temos uma vivência do que foi a sua vida antes de se tornar Aia e da própria instauração de Gilead e do projeto político de controle de corpos através de castas e estamentos em curso. A protagonista, cujo nome antes de Gilead não nos é revelado, se chama “Offred”: um nome que remete à posse, é uma junção das palavras "*Of*" (de) e "Fred", sendo "Fred" o nome do Comandante com quem ela é alocada como Aia. Esse nome representa a perda de sua identidade pessoal e a subordinação imposta a ela pelo regime de Gilead: perder o nome e ser atribuída como posse é uma das várias maneiras de perder a si.

A trama é ambientada em um Estados Unidos que acabou se transformando, após acontecimentos mostrados de forma imprecisa, na “República de Gilead”. A obra não fornece uma narrativa detalhada sobre como exatamente ocorreu a transformação de Estados Unidos em Gilead,

mas sugere que houve um golpe de Estado e uma mudança radical no governo e na sociedade. Ao longo do livro, são mencionados eventos e mudanças políticas que levaram à ascensão de Gilead. Uma série de crises, incluindo instabilidade social, conflitos religiosos e ambientais, são referidos como fatores que abriram caminho para a tomada de poder pelo regime opressivo de Gilead. É importante ressaltar que "O Conto da Aia" se concentra principalmente nas consequências e na realidade vivida pelas mulheres, em vez de fornecer uma descrição detalhada da transformação política institucional. O livro utiliza a formação de Gilead como pano de fundo para explorar questões de controle, poder, opressão e resistência. Muitas das ações de Gilead se aproximam do que poderíamos compreender como "exceção" que se transformou em regra e movimentos biopolíticos de retirada de direito e exploração fisiológica e reprodutiva dos corpos. Isso porque, embora não fique muito claro o motivo, grande parte das mulheres é incapaz de ter filhos, é infértil. Não há exatamente uma explicação científica ou médica para a infertilidade em Gilead, mas é possível especular algumas possíveis causas. Pode-se presumir que fatores ambientais, radiação, contaminação ou práticas anteriores tenham contribuído para a queda drástica da taxa de fertilidade.

A República de Gilead, por sua vez, é um regime totalitário teocrático baseado em uma interpretação literal do Antigo Testamento da Bíblia. Em Gilead, a hierarquia social é rigidamente estruturada e controlada por um governo militar-teocrático. A sociedade é organizada em castas, e a cada indivíduo é atribuído um papel específico de acordo com seu gênero, status marital ou capacidade reprodutiva (de produzir outros corpos, de "ser fértil") e habilidades. Há uma hierarquia básica que segue uma lógica patriarcal mas orientada por um sentido "matriarcal", se quisermos dizer assim, no que toca à capacidade de mulheres de serem mães. No topo da hierarquia, temos os "Comandantes": são os homens de maior poder e autoridade na sociedade de Gilead. Eles ocupam posições de liderança no governo e nas forças armadas. Os Comandantes têm privilégios especiais (como os de poder ter acesso ao corpo das Aias a fim de reproduzir) e são responsáveis por impor a ideologia de Gilead. Quem está logo abaixo do Comandante? É difícil estabelecer exatamente. Se espera que talvez sejam os "Anjos" ou "Guardiões", mas em âmbito doméstico e privado, onde se passa grande parte da trama, são as "Esposas": mulheres casadas com os Comandantes. Elas pertencem à elite da sociedade e desfrutam de certos privilégios também, como roupas luxuosas e uma posição social elevada. No entanto, elas são submissas aos seus maridos e não têm permissão para ter uma vida fora do papel doméstico. Existem também as "Econoesposas", mulheres casadas com homens de baixo status econômico em Gilead. Elas não têm direito a ter Aias e, em vez disso, espera-se que cumpram um papel tradicional de esposa e mãe. As Econoesposas não possuem o mesmo prestígio social das Esposas dos Comandantes. Dentro do âmbito doméstico, também existem as "Marthas", mulheres mais velhas e inférteis designadas para servir nas casas dos

Comandantes como empregadas domésticas. Elas são responsáveis pelas tarefas diárias da casa, como limpeza e cozinha. No convívio educacional e de treinamento disciplinar das mulheres, existem as “Tias”, mulheres mais velhas e fiéis ao regime de Gilead. Elas são responsáveis por treinar, vigiar e punir as Aias. As Tias têm autoridade sobre as Aias e garantem a conformidade com as leis e regras de Gilead. Quanto às categorias de homens que não são comandantes, a existência de Econoesposas pressupõe que existam alguns homens que talvez não tenham o mesmo status social e econômico, talvez outros membros militares ou Comandantes de baixo clero. Mas existem outras quatro peças importantes na hierarquia. Primeiro, temos os “Anjos” ou “Guardiões”, frequentemente usados como sinônimos para se referir aos homens que ocupam posições militares e de segurança dentro do regime. Em geral, "Anjos" é um termo mais amplo e genérico que se refere aos homens que desempenham funções de aplicação da lei e segurança em Gilead. Eles são encarregados de patrulhar as ruas, vigiar a população e garantir a conformidade com as leis do regime. Os Anjos podem incluir tanto membros do exército quanto forças de segurança interna. Por outro lado, "Guardiões" é um termo mais específico que muitas vezes se refere aos homens que são designados para proteger e vigiar as Aias, bem como outras mulheres em Gilead. Os Anjos e os Guardiões podem ser muito jovens ou muito velhos, e não sabemos ao certo se existe algum tipo de possibilidade de ascensão destes para alguma outra patente. Também há os “Olhos”, são aqueles que vigiam e espiam constantemente os habitantes de Gilead. Os Olhos utilizam de vários artifícios para sua vigia constante: câmeras, escutas, interceptação de mensagens e patrulhas. Por fim, existem também as “Não-mulheres” usado para descrever as mulheres que não se enquadram nas categorias anteriores. As "não-mulheres" têm uma posição de menor importância e são frequentemente relegadas a funções menos valorizadas na sociedade. Por vezes, são rebeldes ou pessoas que estão nos campos de “trabalho” fora de Gilead (as Colônias), que nada mais são do que campos de concentração em áreas radioativas e com péssimas condições de vida.

Uma das principais dinâmicas da sociedade de Gilead se dá em torno da possibilidade de reprodução de corpos, uma vez que ela está escassa. Por isso, ocupando um lugar central e acinzentado na hierarquia, estão as Aias. Acinzentado porque, ao passo que toda sociedade se articula para “defendê-las” e a vida que conseguem produzir é base para sustentação do sistema, elas são sistematicamente oprimidas e treinadas para se compreenderem como simples reprodutoras, resistindo a diversas violências de maneira silenciosa e solitária; do contrário, são torturadas, morrem, ou vão para os campos de trabalho. Aias são mulheres férteis selecionadas e designadas para cumprir uma função específica: reproduzir com o Comandante, isto é, são treinadas e ensinadas a forçadamente cederem seus corpos para que o Comandante consiga reproduzir. Os filhos que surgirem, no entanto, não são das Aias, mas do Comandante e da Esposa estéril. Na

verdade, as Aias são vistas como receptáculos, como um “mal necessário” para Esposas que não conseguem conceber. As Aias são colocadas nas casas dos Comandantes e são sexualmente íntimas com o Comandante durante um ritual chamado de "cerimônia". O objetivo é conceber filhos em nome das Esposas. Durante seu “treinamento” disciplinar, as Aias estão intimamente ligadas ao controle e poder exercidos pelas Tias e pelo regime de Gilead. As Aias são constantemente monitoradas e vigiadas pelas Tias para garantir que estejam cumprindo seu papel designado. Através do controle reprodutivo, Gilead busca manter a hierarquia social e controlar a população. Além disso, Aias também têm um papel simbólico na sociedade de Gilead: elas são um lembrete constante para as mulheres da sociedade sobre a importância da maternidade e da submissão ao regime. Sua presença é utilizada como uma ferramenta de propaganda para reforçar os ideais e valores do regime opressivo. Inclusive, simbolismos são coisas que não faltam em Gilead e funcionam como alimentação da episteme-percepção e o encarar de possibilidades das pessoas que vivem nessa sociedade distópica: desde cores das roupas e uniformes das personagens até o que e como são definidos os traidores e o seus destinos. Trataremos disso logo mais.

Dada essa introdução geral do universo da distopia em questão, eu gostaria de apresentar alguns pontos de análise que evidenciam traços temáticos e conceituais tratados anteriormente.

A narrativa se inicia com a perspectiva de Offred dentro do ginásio do que antes era uma escola, e agora é um centro de formação de Aias. Ainda se ensina algo ali: as regras básicas do jogo social de Gilead e as funções que uma Aia deve desempenhar. Ali, a disciplina e a vigilância são aplicadas pelas Tias, que cumprem a função de “professoras” e de instauradoras da ideologia que norteia Gilead, desde as cores dos uniformes de cada uma das castas até como ajudar uma Aia em um parto através de rituais que misturam disciplina, medicina e religião. Parece estranho esse tipo de poder ser concedido para mulheres mais velhas considerando-se a dinâmica patriarcal de Gilead. Mas Offred nos fornece uma percepção de porquê os homens não estarem atuando diretamente ali e, claro, isso tem a ver com a segregação de gênero, com a criação da imagem de um outro e com a administração do espaço. Quando fala das Tias e da estrutura do centro de treinamento, Offred diz:

Não tinham armas de fogo, porém, nem mesmo elas mereciam confiança para portar armas de fogo. As armas eram para os guardas. Especialmente escolhidos entre os Anjos. Os guardas não tinham permissão para entrar no prédio exceto quando eram chamados, e não tínhamos permissão para sair, exceto para caminhadas, duas vezes por dia, duas a duas, ao redor do campo de futebol que agora estava cercado por uma cerca reforçada de malha metálica com rolos de arame farpado no alto.²⁹⁰

Essa descrição de Offred revela um aspecto peculiar do sistema de poder em Gilead. A concessão do poder às Tias, mulheres mais velhas, parece uma contradição em relação à hierarquia

290 ATWOOD, 2017, p.12

de gênero existente. No entanto, esse arranjo permite que o controle sobre as Aias e o centro de treinamento seja exercido por mulheres, mantendo uma aparência de segurança e estabilidade para o regime. A ausência de armas de fogo nas mãos das Tias sugere um certo nível de desconfiança e restrição mesmo em relação a elas, sendo que as armas são reservadas aos guardas masculinos, especificamente escolhidos entre os Anjos. Essa estrutura de poder revela a administração meticulosa dos espaços e a imposição de limites rigorosos às Aias, como a proibição de sair, exceto para as caminhadas supervisionadas. A cerca reforçada de malha metálica com arame farpado em torno do campo de futebol reforça a sensação de confinamento e vigilância constante.

O ginásio também é onde as mulheres que vão se tornar Aias dormem, inclusive esse começo do livro retrata como, até perto da noite, quando estão para dormir, a vigilância constante se faz presente como elemento de disciplina dos corpos. Mas não se trata apenas da vigilância, se trata também de ícones que remontam ou evocam perceptivamente a possibilidade de castigo caso qualquer tipo de regra seja quebrada. Por exemplo, Offred descreve que “as luzes eram diminuídas, mas não apagadas. Tia Sara e a Tia Elizabeth patrulhavam; tinham agulhões elétricos de tocar gado suspensos por tiras de seus cintos de couro”²⁹¹. Outra representação era a disposição dos guardas nos muros: “os Anjos ficavam postados do lado de fora da cerca, de costas para nós. Eram objetos de medo para nós, mas também algo mais”²⁹². Esse “algo mais”, no caso da figura dos Anjos, talvez evoque uma espécie de esperança, um sentimento central na obra. Sobre os Anjos, Offred diz que: “se ao menos nos olhassem, se ao menos pudéssemos falar com eles. Alguma coisa poderia ser negociada, acreditávamos, algum acordo feito, alguma permuta, ainda tínhamos nossos corpos. Essa era a nossa fantasia”²⁹³. Por mais que a mecânica panóptica fosse constante, como uma espécie de acostumar para a vida fora do centro de treinamento, e os comportamentos das mulheres ali fosse sempre avaliado, elas “ainda tinham o corpo”, e o corpo é sempre uma possibilidade, é sempre um deslocar, é sempre um convite para alguma coisa e a recusa de outra. Claro que o pensamento de Offred e das outras mulheres revela uma espécie de desespero, de contar com a perversão dos homens (em tantos sentidos: moral, sexual, de norma...) para algo além da perversão ela mesma. Mas ainda assim uma possibilidade, um tipo de imaginar.

Esse imaginar também se associa, diretamente, com as várias pequenas transgressões cotidianas que acontecem durante a trama. Enfim, é estranho como muito do que é o centro de treinamento se equipara ao modo como escolas são tradicionalmente pensadas. Aqui entra o fator distópico do exagero para evidenciar algo no cotidiano, mas a semelhança entre escola e quartel é algo que vimos já mesmo com Foucault. Sempre se disciplina algo ali, sempre se poda, recompensa

291 ATWOOD, 2017, p.12

292 Ibid.

293 Ibid.

e se pune, se cria os indivíduos que vão reproduzir algo no âmbito social que virá depois em outras instâncias. No caso, o problema não está, propriamente, na escola, mas no formato tradicional escolar e como ele se assemelha com várias condições de opressão e poda.

Ora, o começo da obra nos mostra alguns fatores distópicos, mas também nos mostra o que, cotidianamente, é uma espécie de distopia-em-curso: o direito e a Constituição afirmam que queremos criar cidadãos para a socialização e para o mercado de trabalho, mas queremos mesmo apenas isso? Quando falo uma distopia-em-curso, quero dizer que algo que não queremos como coletivo e que se associa também com uma percepção de futuro já acontece, como se um tipo de futuro só fosse colocado, porque sua gênese, seu desenvolver, se coloca em movimento no nosso cotidiano. A pergunta que fiz anteriormente se direciona mais no sentido: queremos *apenas* que deveres, direito e trabalho guiem a formação básica dos indivíduos ou que uma disciplina seja dada para que se reproduza apenas um tipo de papel de sujeito baseado nestas três coisas? Pois, se assim for, cotidianamente nem isso parece se dar. Claro que muitas coisas estão envolvidas nesse tripé e que muitos corpos não têm acesso a nenhum desses aspectos, mas não queremos, como coletivo, pessoas que sejam gentis, que pensem na vida como um todo e sua preservação, para além da necessidade de um direito? Que não necessitem necessariamente de uma norma e de formalização com base em preceitos opressores para transformar seus arredores através do trabalho? Que não se sujeitem a condições degradantes que suguem suas condições vitais?

Outro fator importante na esperança de Offred, mesmo com a tristeza e desconforto que alguns dos seus relatos podem provocar, é a fantasia ainda como possibilidade colocada, possibilidade do corpo. Acho que isso se conecta diretamente com algumas noções que desenvolvemos até aqui, sendo a principal é a que o corpo é sempre um corpo com abertura para possibilidades. “Ainda temos nossos corpos” pode remeter a outra questão: são possibilidades que valem a pena? Pois elas parecem surgir de uma situação bastante degradante e que podem degradar ainda mais o corpo. Este início coloca algo que poderíamos chamar de situação distópica. Quero dizer: se a distopia é uma conclusão lógica imaginativa de uma situação dada e ela tem como um dos vários pontos comuns (alguns já citados anteriormente), o cerceamento de possibilidades do corpo e o aumento de intensidade e de “quantidade” de transgressão, ela também fala sobre possibilidades. Uma situação distópica, considerando a dificuldade ou impossibilidade, de ponto sem retorno ou de difícil retorno, é justamente o que poderíamos chamar de enclausuramento das possibilidades do corpo: não há mais tantas escolhas, ou fantasias, ou imaginação, senão aquelas que se perpetuam e se colhem em uma determinada situação da materialidade da vida que poda o corpo. Cotidianamente (e é algo bastante exposto nas distopias), há sempre uma mecânica atuante para o treinamento e enclausuramento de possibilidades e, como vimos várias vezes, toda política

tem como objeto o corpo. O corpo sempre foi/é/será objeto político porque manipular o corpo é manipular a materialidade da vida.

Como narrativa não-linear e baseada em várias situações cotidianas, os capítulos que se seguem já narram Offred com suas vestes de Aia (o vestido vermelho e o chapéu de aba que impede que outros vejam seus olhos) na casa do comandante. Como uma sociedade que tenta defender sua perpetuação através do controle pesado dos corpos das mulheres, muitos dos ambientes foram adaptados por causa de resistências ou de falhas das normas, mas principalmente aqueles que envolvem as Aias. A maneira como Offred descreve seu quarto em um primeiro momento é a seguinte:

Uma cadeira, uma cama, um abajur. Acima do teto branco, um ornamento em relevo na forma de uma coroa de flores, e no centro dele um espaço vazio, coberto de reboco, como o espaço em um rosto onde o olho foi tirado fora. Deve ter havido um lustre, antes. Eles tinham removido qualquer coisa em que você pudesse amarrar uma corda.²⁹⁴

Essa descrição do quarto de Offred revela um cotidiano angustiante, onde até mesmo a possibilidade da morte foi eliminada. Os elementos da decoração, como a coroa de flores sem o olho central, sugerem a manipulação e a remoção de qualquer elemento que possa representar liberdade ou autonomia individual. A ausência de um lustre, onde se poderia amarrar uma corda, indica a clara intenção de impedir qualquer forma de autodestruição. Essa subjugação absoluta dos corpos femininos e a negação até mesmo da possibilidade de morte destacam a extensão do controle exercido por Gilead sobre a vida e a existência das mulheres. Através dessa narrativa, somos confrontados com a brutalidade de um sistema que busca anular a autonomia, a identidade, a coletividade e até mesmo a mortalidade das mulheres. Offred mesmo tem noção do receio daqueles que ocupam outras posições mais elevadas em Gilead sobre sua vida:

Uma cama. De solteiro, colchão de dureza média, coberto por uma colcha aveludada branca. Nada acontece na cama senão o sono; ou falta de sono. Tento não pensar demais. Como outras coisas agora, os pensamentos devem ser racionados. Há muita coisa em que não é produtivo pensar. Pensar pode prejudicar suas chances, e eu pretendo durar. Sei por que não há nenhum vidro, na frente do quadro de íris azuis, e por que a janela só se abre parcialmente e porque o vidro nela é inquebrável. Não é de fugas que eles têm medo. Não iríamos muito longe. São daquelas outras fugas, aquelas que você pode abrir em si mesma, se tiver um instrumento cortante.²⁹⁵

O que essas medidas denunciam para além do interesse de que aquelas mulheres precisam estar vivas, ou melhor, de que estejam vivas até procriarem? Ora, que todos os envolvidos na disposição do espaço e em sua configuração têm plena consciência de que a situação das Aias não é interessante para elas, que muitas preferem morrer. O querer delas não é reconhecido porque ele já não existe. Tudo o que as Aias são é um ser vivo enquanto um ser de condição para vida: “isso é o

294 ATWOOD, 2017, p.15

295 Ibid. p.16

que somos agora. As condições de vida foram reduzidas; para aquelas dentre nós que ainda tem condições”²⁹⁶. A disposição e o modo como a vida dessas mulheres se desenvolve não importa. O que importa é que elas continuem sendo condição de vida. A vida que ainda não é, importa. Bem, não é apenas na distopia que a vida das pessoas com útero é entendida nesse sentido de “matriz”, cuja importância está justamente no quanto conseguem procriar. O que são as leis antiaborto senão apenas uma das diversas atitudes dentro dessa percepção? Digo “uma das” porque está todo incentivo cultural de que, para um tipo de plenitude, é necessário que uma mulher tenha filhos até determinada época, pouco importando exatamente o que ela quer ou não. Mas no que toca às leis antiaborto, elas não consideram a situação e condição de cada corpo, seus desejos, o tempo de gestação envolvido (porque um bebê não aparece do nada, tem trabalho de cuidado e amparo necessário coletivamente) e, no fim, o que importa mesmo é a vinda de mais um corpo, e não todas as relações, vivências e vontades de quem gesta.

Essas questões com a gestação, a condição de produzir vidas e de desconsideração do que as Aias querem, bem como o modo como elas são preparadas e treinadas para, dentro de determinado limite, suportar essa situação, é algo amplamente discutido na obra e nos dá o que pensar sobre nosso cotidiano no que toca ao controle dos corpos. Offred tem certa consciência dessas dinâmicas, parte disso porque ela *sente* diretamente as opressões em sua pele. Uma passagem bastante interessante que demonstra isso é quando antes da “Cerimônia”, momento em que a Aia, a Esposa e o Comandante ficam em um quarto e acontece a atividade sexual que deve, ou pelo menos se espera, que faça com que a gravidez aconteça²⁹⁷, Offred mostra que sabe que sua vida só é valiosa por causa da sua capacidade de poder engravidar e que isso, inclusive, está marcado em seu corpo. Ela se entende como recurso de Estado. Quando está se banhando para Cerimônia, Offred observa:

Não posso evitar ver agora a pequena tatuagem em meu tornozelo. Quatro números e um olho, um passaporte ao contrário, Supõe-se que isso garanta que eu nunca possa vir a desaparecer, por fim, em outra paisagem. Sou importante demais, escassa demais, para isso. Sou uma riqueza nacional²⁹⁸

Offred também está ciente de que ela é cuidada por outros não por amor ou carinho ou qualquer outra qualidade de afeto, embora ele se dê mais ou menos com algumas das pessoas que ela encontra e que fazem parte de sua vida cotidiana. Inclusive, isso é disseminado e “implantado” pelas Tias no centro de treinamento: Vocês têm que ingerir suas vitaminas e minerais, dizia tia Lydia recatadamente. Têm de ser receptáculos dignos, adequados. Nada de café ou chá, no entanto,

296 ATWOOD, 2017, p.16

297 A cerimônia não é só o momento do sexo em si, mas há toda uma montagem religiosa-estética que prepara todas as pessoas envolvidas na casa. É que a sexualidade, agora, mesmo em âmbito privado, é algo “público”, para que todos saibam e se envolvam na atividade de “criação de vida”.

298 Ibid. p.80.

nada de álcool. Já foram feitos estudos”²⁹⁹. Nada de qualquer coisa que catalise fisiologicamente o corpo porque isso pode provocar um aborto e o cuidado da saúde não é exatamente para a saúde da mulher em si, mas apenas para que se aumente as chances de natalidade. O que vemos é a utilização dos estudos e da medicina para o controle da produção de vida, sem considerar o bem-estar da mulher. Algo que acontece de maneira incessante no cotidiano: existe, culturalmente, o incentivo para a natalidade, mas as alternativas de controle, para além de métodos utilizados durante a atividade sexual, possuem tantos efeitos colaterais que às vezes são desestimulantes.

As Aias também não têm direito nenhum sobre as crianças que, eventualmente, venham a ter. O contato com elas é mínimo, exceto para amamentação. Então qualquer tipo de vínculo emocional é desencorajado porque, na verdade, as crianças são “filhas” das Esposas. É algo difícil e doloroso, principalmente porque são as Aias que sofrem antes, durante e depois da gestação e nem sequer podem ser mães de suas crianças. Até isso lhes é retirado. Isso porque a produção de um outro corpo – porque não é a produção da vida que está em jogo, mas a produção de um outro corpo para perpetuação de algum *modus operandi* – está acima da humanidade ou das possíveis relações que uma mulher, como ser vivo, pode ter com outros seres vivos. As Aias também são aquelas que são treinadas para ajudar no parto e no momento de entrega da criança que nasceu para a Esposa. Isso é demonstrado no livro através da gravidez de Ofwarren (ou Janine, colega de Offred durante o treinamento). Atwood descreve com vários detalhes o processo de como as Aias se reúnem onde está alocada a grávida e executam, com bastante disciplina, um ritual de parto³⁰⁰. É colocado que o nascimento de uma criança é uma vitória de todas as Aias³⁰¹ – muito embora exista um tipo de rivalidade tanto entre as Aias quanto as mulheres de outras castas – isso porque elas conseguem, de alguma forma, “cumprir” sua função. Além disso, as Aias também presentes no parto servem como um tipo de “anestésico” da dor de ver outra pessoa usufruir da “vitória” da gestação. A maneira como isso é colocado na narrativa, pelo ponto de vista de Offred, é bastante doída. Depois de ser analisado e aninhado pela Tia que está coordenando o parto, a Esposa finalmente pode ter acesso à criança:

O bebê, agora lavado e calado, é colocado cerimoniosamente em seus braços. As Esposas vindas do andar de baixo agora estão se acotovelando no quarto, abrindo caminho entre nós, empurrando-nos para o lado. Falam alto demais, algumas ainda estão carregando seus pratos, as xícaras de café, os copos de vinho, algumas ainda estão mastigando, elas se aglomeram ao redor da cama, da mãe e filha, arrulhando e parabenizando. A inveja irradia delas, posso cheirá-la, pequenas nuvens de ácido, mescladas com seu perfume (...). Ficamos postadas entre Janine e a cama, de modo que ela não tenha que ver isso. Alguém lhe dá um pouco de suco de uva para beber, espero que tenha vinho misturado, ela ainda está sentindo as dores do pós-parto, está chorando desconsoladamente, lágrimas exaustas,

299 ATWOOD, 2017, p.80.

300 Ibid. p.150-154.

301 A recompensa de uma Aia que tem uma criança é nunca ser mandada para as Colônias, nunca será declarada uma Não Mulher. Cf.: ATWOOD, 2017, p.155.

angustiadas. Mesmo assim estamos eufóricas, é uma vitória para todas nós. Conseguimos.³⁰²

No começo do livro, há um diálogo entre as duas Marthas da casa em que Offred é Aia que exemplificam bem parte de uma “hostilidade” entre as mulheres de Gilead e o que algumas mulheres pensam sobre as Aias. Trata-se de Rita, a Martha mais velha e mais rabugenta, que desaprova Offred de um jeito mais incisivo, e Cora, a mais jovem, que tenta ser mais complacente com a situação das Aias.

Rita me vê e acena com a cabeça, embora seja difícil dizer se é um cumprimento ou simples reconhecimento, de minha presença. (...) Franzindo o cenho, arranca três vales e os estende para mim. O rosto dela poderia ser gentil se ela sorrisse. Mas cenho franzido não é nada pessoal contra mim: é o vestido vermelho que ela desaprova, e o que ele representa. Ela acha que pode ser contagioso, como uma doença ou algum tipo de má sorte. (...) certa vez ouvi Rita dizer para Cora que não se rebaixaria dessa maneira. Ninguém está lhe pedindo que o faça, retrucou Cora. De qualquer maneira, o que você poderia fazer, se acontecesse? Ir para as Colônias, respondeu Rita. Elas têm escolha. Com as Não mulheres, e morrer de fome e Deus sabe o que mais?, disse Cora.³⁰³

A reação de Rita não é exatamente contra Offred em si, mas com o que as atribuições de uma Aia representa. Trata-se de um horror ao que ser uma Aia significa, as atividades sexuais obrigatórias que implica, diretamente, com o abuso cometido. A questão é que Rita não parece separar tão bem a atribuição da pessoal, Offred, porque, bem, Offred literalmente veste sua função não importa para onde vá. O abuso sempre se faz presente e causa um tipo de horror, é até compreensível que ela queira ter um tipo de distanciamento para não remeter ao que Offred deve suportar e fazer.

Os jogos de poder e inveja e hostilidade também se dão, principalmente, entre a Aia e a Esposa. Ora, a Aia representa uma incapacidade da Esposa, representa um “mal necessário”. Diversas vezes no livro, Offred e a Esposa, Serena Joy³⁰⁴, têm pequenos atritos que se manifestam de duas principais formas: a primeira na tentativa de ambas se ignorarem mutuamente. A segunda, quando estão próximas nas Cerimônias e nas poucas vezes que conversam. Serena Joy tenta demonstrar uma indiferença quanto à presença de Offred, mas quando a Cerimônia acontece, ela faz com que toda situação fique mais desconfortável, tanto involuntariamente, com seus choros, quanto

302 ATWOOD, 2017, p.154.

303 Ibid. p. 18.

304 Não focaremos muito na figura de Serena Joy aqui, mas é importante saber que ela foi uma pregadora no passado, antes de Gilead. Uma das principais figuras que instaurou uma espécie de pânico moral que descambou no golpe de Estado que deu gênese a Gilead, Serena Joy é um exemplo de como, mesmo com algumas concessões, a dinâmica de poder em relação às mulheres não é, de nenhuma forma, do interesse delas e de qualquer pessoa que não seja homem. No entanto, ela também representa alguém que tem certos privilégios e que se beneficia da estrutura de poder, alguém que, assim como as Marthas e as próprias Aias, passa pelas pressões e manipulações pesadas que o sistema submete às mulheres, ela *contribuiu*, utilizando do poder que consegue desempenhar, para o conservar das estruturas de poder, por mais que, vez ou outra, ela o transgrida. De certa forma, as Esposas, assim como as Tias, são exemplos de mulheres que desenvolvem uma forma de poder que conserva o poder.

durante a cerimônia sexual. Não darei muitos detalhes da cerimônia, porém é necessário entender a que as Esposas e as Aias eram submetidas. O relato de Offred conta o seguinte:

Acima de mim, em direção à cabeceira da cama, Serena Joy está posicionada, estendida. Suas pernas estão abertas, deito-me entre elas, minha cabeça sobre sua barriga, seu osso púbico sob a base de meu crânio, suas coxas uma de cada lado de mim (...). Meus braços estão levantados; ela segura minhas mãos, cada uma das minhas numa das dela. Isso deveria significar que somos uma mesma carne, um mesmo ser. O que realmente significa é que ela está no controle do processo e portanto do produto. Se houver algum. Os anéis de sua mão esquerda se enterram em meus dedos. Pode ser ou não vingança.³⁰⁵

Há uma disposição de corpo na cerimônia e um tipo de ritual onde os membros envolvidos sabem todos o que devem fazer e já o fizeram várias vezes. Isso não impede, claro, certa crueldade em uma situação que é demasiadamente desagradável, um ritual de afirmação de poder e de perda. Perda de humanidade e perda de escolham, de qualquer agência. Da perda, a instauração de normas, por fim, normalização de algo degradante.

Por mais grotesca que seja, a Cerimônia é só uma articulação de um resultado de controle dos corpos e de costumes através da conexão de preceitos religiosos e normas que visam ampliar o poder sobre os corpos das mulheres. É um “tomem cuidado com o que vocês toleram e com o que é imposto como normal” e o que pode ser desencadeado de tudo isso. Cuidado do jeito que vocês direcionam seus afetos, também. Porque, mesmo todas as mulheres de Gilead estando em condição de limite da liberdade, há um enfrentamento de uma em relação à outra, uma rivalidade que acontece em relações hierárquicas e iguais, quando há um mérito de vida a ser conquistado. Em Gilead, o mérito é medido na capacidade de produzir uma criança. Mas cotidianamente não é raro ver diversos casos de rivalidade entre gêneros, entre cargos em uma profissão, entre membros da mesma classe que desempenham funções diferentes, entre mulheres (em diversos aspectos, seja “beleza” ou em que etapa dos roteiros tradicionais que geralmente são atribuídos a elas e o estabelecimento de uma família), não faltam exemplos de como, culturalmente, por várias questões morais e culturais, membros de um mesmo estamento ou classe oprimem seus iguais e se ressentem de outras classes. No que toca tanto a rivalidade feminina que se percebe cotidianamente quanto o antagonismo entre mulheres de Gilead, ambas são produções do patriarcado. A comunhão feminina, desde muito tempo, é percebida com a afronta e perda de poder pelo patriarcado: Federici bem aponta isso quando fala da condenação histórica da fofoca, por exemplo. É do interesse do patriarcado que as relações entre mulheres seja assim para que se evite possibilidades de coletivo ou imaginação conjunta de outras condições.

As situações distópicas em Gilead aparecem sempre acompanhadas de uma exacerbação da disciplina: há disciplina nos dizeres, nos saberes, na leitura (as mulheres não podem ler e escrever,

305 ATWOOD, 2017, p.114.

principalmente as Aias, devem *fingir* que não sabem). Ora, era necessário normalizar qualquer capacidade das mulheres, qualquer uma que lhes desse poder. Inclusive, o relato d'O Conto da Aia subverte muitas das regras estabelecidas. É um escrito que tem poder porque, de alguma forma, subverte o silêncio imposto. Sobre “como” se ergueu Gilead é difícil de aceitar ou de entender seu aceitação: como as mulheres e até os homens que perderam contato com as pessoas que mais amaram consentiram com tamanha opressão? Por ser uma ficção difícil de digerir, essas perguntas são bastante válidas, embora seja interessante levar em consideração que muito do que acontece em Gilead é uma exacerbação do que já acontece cotidianamente na vida de vários corpos e talvez a mesma pergunta deva ser feita quanto aos movimentos de poder que oprimem diferentes corpos cotidianamente. Como permitimos diferentes opressões? Bem, tenho algumas suspeitas e elas entram na dinâmica de construção da normalidade, mas dessa vez orientada para “essência” ou “natureza”, aquelas noções que já aponte como desinteressantes no primeiro capítulo. Em diversos pontos do livro, muito do processo disciplinar e de absurdos são normalizados com o pretexto de que “é a natureza” ou que “Deus havia nos criado de certa forma”, que homens “são assim mesmo” e que mulheres nasceram para serem subservientes. A divergência entre Aias e Esposas, por exemplo, já eram ensinadas no treinamento:

Não é com os maridos que vocês têm que ter cuidado, dizia Tia Lydia, é com as Esposas. Vocês deveriam sempre tentar imaginar o que devem estar sentindo. É claro o que se ressentem de vocês. É muito natural. Tentem ser solidárias, compadecer-se delas. Tia Lydia acreditava que tinha muito talento para ser solidária e compadecer-se de outras pessoas. Tentem se apiedar delas. Perdoai-lhes, pois não sabem o que fazem. (...) Vocês têm que se dar conta que elas são mulheres derrotadas. Não conseguiram.³⁰⁶

Era natural que as Esposas ficassem ressentidas, claro... assim como era natural as Aias serem subjugadas daquela forma por serem férteis. Bem, pelo menos era essa percepção a ser criada, percepção que se liga diretamente com muitos dos juízos de feminilidade ligada à procriação e utilidade, o que já é profundamente problemático sem precisar ir muito a fundo na análise de naturalizações feitas nas distopias. Nós já medimos e estamos imersos em relações que medem o próprio sucesso segundo o que se produz: pode ser uma criança, pode ser um “bem físico”, não interessa tanto assim no fim. O que importa é que algo deve ser produzido. Relações começam a cair no crivo da pragmaticidade: são naturais e úteis aquelas que possuem um fim e não qualquer fim, mas um fim *determinado*.

Além disso, se criava também uma percepção de importância para a função das Aias: “o futuro está nas mãos de vocês”, dizia Tia Lydia, “E estendia as próprias mãos para nós”, como se ela mesmo estivesse oferecendo o futuro, que era o que ela e Gilead tinham a oferecer e, portanto,

306 ATWOOD, 2017, p.59.

não estava exatamente nas mãos das Aias, e também um convite para participar. Mas, Offred pensa, “eram nossas mãos que deveriam estar cheias, do futuro”³⁰⁷.

Em determinados momentos da obra, os quais não darei muitos detalhes aqui, Offred e o Comandante conversam e ele mesmo mostra o quanto também reproduz essa noção de natureza e parte daquela proteção que Tia Lydia também defende, no sentido de algo ser inevitável. No entanto, a maneira como coloca é muito mais para justificar um poder relegado aos homens, isto é, o poder de trocar as pessoas que se relaciona intimamente. Para o Comandante, a humanidade sempre carrega uma falta e ser humano

Significa que não se pode trapacear com a Natureza – diz ele – A natureza exige variedade para homens. É lógico, razoável, faz parte da estratégia de procriação. É o plano da Natureza (...). As mulheres sabem disso instintivamente. Por que elas compravam tantas roupas diferentes, nos velhos tempos? Para enganar os homens levando-os a pensar que eram várias mulheres diferentes. Uma nova a cada dia.³⁰⁸

É uma perspectiva infundada e que usa um sentido de natureza como algo “inevitável” E, claro, é utilizada nesses termos por dois motivos: o primeiro é indireto, fala da rotatividade das Aias nas casas; o segundo é direto, tem a ver com a perspectiva de que homens precisam de uma “variedade”, mas mulheres não, fazer algo diferente seria contra a natureza que, de alguma forma, determina a todos. Chamo esse segundo motivo de direto por uma razão, no entanto: Offred e o Comandante, no momento em que o homem afirma o que pensa nestes termos, estão em um bordel clandestino. Em certo ponto da narrativa, o Comandante tenta criar um tipo de “laço emocional”, mas que mais parece um tipo de manipulação para ter uma mulher para conversar e, dada a percepção de que Offred ainda é a posse do comandante, acessar o seu corpo quando quiser. Obviamente, isso é ilegal em Gilead e parte da trama explora os efeitos desses encontros entre Offred e o Comandante e o que poderia se desenvolver nessa transgressão – que é porta para várias outras transgressões³⁰⁹.

No que toca a esses encontros do Comandante com Offred, eles começam depois de uma das Cerimônias. Existe todo um código envolvido que marca se o Comandante quer Offred em seus aposentos durante a noite ou não. Na verdade, há um principal código que envolve um terceiro, que sabe dos encontros de Offred e o Comandante e que é visto como um aliado do topo da hierarquia. Trata-se de Nick, um Anjo que faz parte da “família” em que Offred está. Quando Nick está

307 ATWOOD, 2017, p.59.

308 Ibid. p. 281.

309 O Comandante demonstra que quer, de alguma forma, um estreitamento de laços com Offred, mas de maneira bastante problemática e impondo seu poder de maneira tímida, como se ele mesmo não pudesse, com uma palavra, acabar com a vida da protagonista. Eles se reúnem durante várias noites no escritório do Comandante, onde jogam mexe-mexe e, no fim, o homem frequentemente pede que Offred o beije “como se ela quisesse”. Trata-se de um abuso de autoridade, sim, mas também de uma transgressão que, não necessariamente, modifica uma estrutura. Se tal transgressão faz alguma coisa é, na verdade, mostrar como quem já é privilegiado por certa dinâmica de poder, pode distorcer o direito e possibilidades que lhe são dadas de várias maneiras. Cf.:ATWOOD, 2017, p.163-170

fazendo suas tarefas, como lavar o carro ou aparando a grama, ele frequentemente usa uma boina. Dependendo da posição da boina, ela informa para Offred que o Comandante deseja vê-la.

A transgressão do Comandante não é a única dentro do "Conto da Aia", e é importante destacar a presença recorrente da noção de "rede clandestina" e de subversões ao longo da obra. Margaret Atwood enfatiza a existência dessas redes em várias ocasiões, pois elas desempenham um papel crucial na resistência e na busca por alguma forma de conexão e apoio entre os corpos oprimidos. Cada casta dentro da sociedade de Gilead parece ter sua própria rede clandestina, muitas vezes conectando diferentes estratos sociais. Essas redes celebram a subversão cotidiana das normas impostas. Conforme a narrativa se desenrola, testemunhamos diferentes redes clandestinas emergindo. Há redes entre as Aias dentro do centro de treinamento, entre as Marthas, entre as Aias de um determinado distrito, entre as Esposas, entre as Aias e os Anjos, e até mesmo entre os Comandantes. Algumas dessas redes possuem potencial revolucionário e organizativo, embora nem sempre sejam evidentes, enquanto outras revelam apenas um abuso de poder utilizado para escapar das próprias regras impostas pelo regime. Na maioria das vezes, essas redes são cotidianas, a clandestinidade é feita embaixo do nariz de quem observa e de diversas maneiras, e isso mostra como há potencialidade também nos atos cotidianos de transgressão e o poder de uma rede de relacionamento e troca de informação entre mulheres e outros corpos marginalizados, uma vez que não é do interesse das classes mais altas de Gilead que as castas mais baixas interajam e troquem informações. É algo condenável. Mas também é, desde muito tempo, em nossa história e cotidiano, a troca de informação entre mulheres e o compartilhamento de informações entre diferentes corpos oprimidos de diversas formas.

Parece-me que Atwood mostra uma espécie de potencial revolucionário não em um único acontecimento, mas numa espécie de devir, de pequenas ações (ou ações que se julgam pequenas em relação à totalidade de acontecimentos, mas o que não parece ser pequeno se comparado dessa forma?). Parece mostrar como toda ação tem algum tipo de potencial e alimenta algum tipo de esperança. As necessidades de ampliar possibilidades são um dos motivos de criação de mecanismos de poder clandestino, coletivo. No primeiro capítulo, Offred já mostra como essas redes são, por vezes, desenvolvidas de pequenas atitudes:

Aprendemos a sussurrar quase sem qualquer ruído. Na quase-escuridão podíamos esticar nossos braços, quando as Tias não estavam olhando, e tocar as mãos uma das outras sobre o espaço. Aprendemos a ler lábios, nossas cabeças deitadas coladas às camas, viradas para o lado, observando a boca umas das outras. Dessa maneira, trocávamos nomes, de cama em cama: Alma. Janine. Dolores. Moira. June.³¹⁰

Não quero romantizar, claro, a situação distópica. Mas que, para cada situação distópica,

310 ATWOOD, 2017, p.12

para cada opressão e limitação das possibilidades de corpo, a subversão com condição de adaptação e, ao mesmo tempo, de rejeição de determinados padrões de comportamento, se dá. No entanto, ela se dá principalmente com corpos coletivos, e não individualizados. O isolamento, um dos temas bastante trabalhados na obra, consegue lentamente definhando a esperança, que só é renovada de duas formas: imaginando momentos melhores ou outros cenários e compartilhando relações, por mais tênues que sejam.

Para além da rede clandestina (e de apoio) entre as Aias, a primeira vez que Offred fala em rede clandestina é quando encontra Serena Joy pela primeira vez. Observando a Esposa, Offred percebe que ela fuma, embora cigarros sejam proibidos.

Os cigarros deviam ter vindo do mercado clandestino, pensei, e aquilo me deu esperança. Mesmo agora que não existe mais dinheiro de verdade, ainda há um mercado clandestino. Sempre existe um mercado clandestino, sempre existe alguma coisa que pode ser trocada. Então ela era uma mulher que talvez violasse as regras. Mas o que eu possuía que pudesse trocar?³¹¹

Dois coisas dessa pequena citação podem ser colocadas. Primeiro é, justamente, como até mesmo figuras que ocupam algum tipo de lugar mais privilegiado em uma hierarquia também transgridem, até certo ponto, as normas. Segundo, é que Offred parece nos dizer algo interessante e que talvez devêssemos levar em conta: dificilmente a articulação de transgressão de alguém que se beneficia mais de uma disposição de poder vai beneficiar outra pessoa abaixo. No máximo, quem está embaixo da hierarquia é usado, como recurso.

Durante a narrativa, Offred vai ao mercado algumas vezes com outra Aia de outra casa, Ofglen. Uma das tarefas das Aias é, justamente, saírem em grupo para trazer suprimentos. Nunca podem sair sozinhas e devem seguir um protocolo rígido e se vigiarem mutuamente. É uma das maneiras de Atwood nos mostrar como o panóptico como plano político, embora já aconteça cotidianamente, pode se desdobrar de outras maneiras, como na correção mútua. Mas é com Ofglen que Offred começa a ter conhecimento de uma rede clandestina que envolve diversos membros de diferentes estamentos de Gilead: a *Mayday*. Frequentemente, Offred e Ofglen caminhavam pela cidade e buscavam voltas maiores para conversarem de maneira mais ou menos escondida, sem quebrar o protocolo de postura. Às vezes, essas conversas aconteciam diante de um dos signos de maior opressão de Gilead: o Muro.

O Muro é uma grande parede onde corpos de pessoas executadas são exibidos publicamente como um aviso e uma forma de controle social. O Muro representa várias camadas de significado dentro do contexto da obra. Primeiramente, ele serve como um lembrete constante do poder e da violência do regime de Gilead. Ao exibir os corpos das pessoas executadas, o Muro busca impor o

311 ATWOOD, 2017, p.24

medo e a submissão à população, reforçando a punição e as consequências brutais para aqueles que desafiam ou transgridem as normas estabelecidas. Além disso, o Muro também funciona como um mecanismo de exclusão e segregação. Ele separa aqueles que estão dentro do poder e protegidos pelo regime daqueles que estão excluídos e marginalizados. A visão dos corpos no Muro serve como uma forma de desumanização e estigmatização dos "outros", reforçando a ideia de que certos corpos são descartáveis e sem valor na sociedade de Gilead. O Muro também representa uma forma de controle do espaço público e uma estratégia de disciplina e vigilância. A presença constante dos corpos executados lembra aos cidadãos de que estão sendo constantemente observados e que qualquer desvio das normas estabelecidas pode resultar em um destino similar. No contexto de Gilead, o Muro desempenha um papel semelhante ao panóptico, pois representa a presença constante da vigilância e do controle exercido pelo regime. Os corpos expostos no Muro são um lembrete constante para a população de que estão sendo observados e que qualquer comportamento desviante pode resultar em punição severa. Essa atmosfera de vigilância contínua leva os indivíduos a internalizarem o poder e a disciplinarem a si mesmos, mesmo na ausência física dos guardas ou das autoridades. Assim como o panoptismo, o Muro em Gilead cria uma sensação de poder onipresente e ubíquo, onde os indivíduos se autocensuram e moldam seu comportamento de acordo com as normas impostas pelo regime. Ele reforça a ideia de que a vigilância é constante e que a punição pode ser imposta a qualquer momento, incentivando a conformidade e a obediência à ideologia dominante. O Muro em Gilead pode ser interpretado como um elemento simbólico do panoptismo, representando o poder disciplinador e a vigilância constante que permeiam a sociedade distópica. No nosso cotidiano, o “Muro” pode se dar de diversas formas: seja na normalização de morte de certos corpos ou na amostra pública e midiática daqueles que são punidos por algum crime ou de algo que se armou como crime, e até mesmo como, nas nossas relações, existem os juízos que apontam certos grupos como transgressores ou com lutas que não são tão importantes. Comumente, se dá nas visões conservadoras em relação a povos indígenas que lutam por suas terras, por exemplo, ou por mulheres que lutam por melhores condições de vida, ou por trabalhadores sem-terra que visam reforma agrária, que são tratados como verdadeiros “pecadores” por cometerem o sacrilégio de não “respeitarem” os limites da “propriedade privada”.

Retomando a questão das redes clandestinas: o Muro desempenha um papel significativo nas conversas entre Offred e Ofglen. Ao testemunhar os corpos expostos no Muro, Offred e Ofglen são constantemente confrontadas com a violência e a repressão do regime, o que intensifica a urgência de suas conversas e a necessidade de compartilharem informações e estratégias para resistir. O Muro também atua como um símbolo de resistência e esperança³¹². Através das conversas, Offred e

312 Diversas partes do livro, Offred se vê aliviada por não reconhecer seu antigo companheiro, Luke, no muro. Não

Offglen revelam sua insatisfação com o regime e sua determinação em desafiar as normas impostas. Elas discutem as formas como as mulheres são oprimidas e exploram possíveis maneiras de se rebelar ou encontrar algum tipo de liberdade dentro das restrições da sociedade. Além disso, o Muro é mencionado especificamente em momentos em que Offred e Offglen compartilham informações sobre eventos recentes ou rumores de resistência. A visão dos corpos no Muro reforça a necessidade de cautela e sigilo em suas conversas, pois elas estão cientes de que estão sendo constantemente vigiadas e que suas palavras podem ter consequências graves. São em algumas conversas diante do muro e nos passeios cotidianos, que Offglen percebe que Offred talvez não seja uma real “devota” do sistema³¹³. Em uma dessas situações, quando estão na frente de uma catedral, Offglen fala sobre o *Mayday*:

Ouvi dizer que é aí que os Olhos realizam seus banquetes. – Quem lhes disse? – pergunto. Não há ninguém por perto, podemos falar mais livremente, mas por hábito mantemos as vozes baixas. – Um passarinho me contou – diz ela. Faz uma pausa, olha para o lado, para mim, percebo o borrão branco enquanto as abas se movem. – Há uma senha – diz. – Uma senha? – pergunto – Para quê? – Para que você possa saber – diz ela. – Quem é e quem não é. Embora eu não perceba que utilidade há nisso, pergunto: – Qual é? – *Mayday* ou dia de maio – diz ela. – Experimentei com você uma vez. (...) Não use a menos que precise – diz Offglen – Não é bom para nós conhecermos muitas das outras, da rede. Caso você seja apanhada.³¹⁴

Essas redes clandestinas, ao desafiar as normas e se entrelaçarem entre os diferentes estratos sociais, ressaltam a resiliência e a determinação dos corpos oprimidos em buscar formas de resistência e solidariedade. Elas representam uma esperança e uma tentativa de reconfigurar as relações de poder existentes, mesmo que de maneira clandestina e arriscada. A presença e o funcionamento dessas redes subversivas dentro do "Conto da Aia" nos convidam a refletir sobre a importância da resistência coletiva e da busca por novas formas de relacionamento em face da opressão.

Todas essas transgressões, por mais que acontecessem, não implicam que os Olhos não tinham ciência... mas também não diminuem sua importância. Lembremos de que nada é uma real ameaça para um poder instituído quando ele está bem firme. Todavia, se nada acontece, nada acontecerá, nenhuma mudança realmente virá. Durante a narrativa, Offred lança vários pensamentos que, de alguma forma, interrompem o fluxo narrativo e nos fazem pensar sobre nossa própria situação cotidiana. Um deles, que me chama bastante a atenção e que é jogado em uma atividade cotidiana (quando ela e Offglen estão caminhando) ilustra bem essa questão de transgressão e indiferença: “de vez em quando variamos a rota; não há nada contra isso, desde que nos

teremos espaço para trabalhar a dinâmica emocional de Offred aqui, mas ela é muito importante no quesito de esperança da protagonista. Não ver Luke no muro proporciona a esperança de que ele possa estar além dos limites do muro, em algum lugar, talvez seguro... talvez não. Talvez vivo, ou quase morto. Ou morto.

313 ATWOOD, 2017, p.201-204

314 Ibid. p. 240

mantenhamos dentro dos limites da barreira. Um rato no labirinto está livre para ir a qualquer lugar, desde que permaneça no labirinto”³¹⁵.

Acredito que sobre as questões de disciplina em Gilead, os exemplos acima dão um bom panorama de certas situações distópicas – e que muito deles remetem a situações cotidianas. Contudo, existem alguns dois momentos na obra que são bastante centrais e que, de alguma forma, nos fazem direcionar a nossa percepção não para a obra em si, mas para o que vivemos cotidianamente. A narrativa é interrompida como se para acompanharmos uma espécie de pensamento em retrospecto das personagens, quando elas fazem comparações com o que havia antes de Gilead. Ora, o que havia antes de Gilead, na obra, é, claro, uma representação do que seria o nosso cotidiano. No caso, se Gilead já é um tipo de representação possível do que podem vir a ser as diversas situações de opressão, o passado ou comparações com o passado são a maneira que Atwood usa para nos fazer comparar e pensar que, de alguma forma, Gilead tem um ponto. Tem várias justificativas para existir. E que, por mais desconfortável, triste, agonizante e grotesco que seja, a atual conjuntura da sociedade ocidentocêntrica para as mulheres também não é animadora. Estes momentos interrompem a narrativa de alguma forma e nos causam desacerto. Existem vários momentos interruptivos em o Conto da Aia, claro, mas estes dois mostram um alerta bastante incisivo sobre o que estamos fazendo, coletivamente, com as mulheres e, até certo ponto, com outros corpos marginalizados em nosso cotidiano.

O primeiro momento de interrupção que eu gostaria de trazer se dá em uma das falas de Tia Lydia. Trata-se de uma colocação que ela fez que compara o passado de Gilead com o presente em questão, numa espécie de persuasão de que o regime autoritário era melhor do que o que havia antes. Tia Lydia fala sobre dois tipos de liberdade:

Existe mais de um tipo de liberdade, dizia Tia Lydia. Liberdade para, a faculdade de fazer ou não fazer qualquer coisa, e liberdade de, que significa estar livre de alguma coisa. Nos tempos da anarquia [antes de Gilead], era liberdade para. Agora a vocês está sendo concedida a liberdade de. Não a subestimem.³¹⁶

Tia Lydia está falando de como, no passado, um tipo de liberdade era a causa dos problemas que as mulheres tinham. Na visão estreita e ultraconservadora apresentada, é como se essa “liberdade para” fosse uma espécie de libertinagem, que não é só dada como a libertinagem que os homens tinham em relação às mulheres, mas com as próprias mulheres eram culpadas disso, por causa das maneiras como se comportavam, das roupas que utilizavam, dos lugares que frequentavam. Acontece que essa parte é essencial para se compreender como Gilead é fruto de um processo de enganação e retirada de possibilidade. Com suas palavras perspicazes, Tia Lydia

315 ATWOOD, 2017, p.198

316 Ibid. p. 36, acréscimos meus.

desmascara a ilusão de liberdade, revelando que as mulheres em Gilead foram enganadas e manipuladas para acreditar que sua submissão e restrição eram formas de proteção e valorização. Essa afirmação de “liberdade de” expõe a falácia do discurso oficial de Gilead, evidenciando como a suposta “liberdade” concedida às mulheres era apenas uma fachada para controlar e subjugar suas vidas. Essa passagem, assim como várias outras ao longo do livro, nos faz refletir sobre as estratégias utilizadas pelo poder para perpetuar e justificar a opressão. Ela nos convida a questionar não apenas o sistema distópico retratado na obra, mas também a analisar de forma crítica as narrativas e discursos que moldam nossa própria sociedade. A questão é: o relato de Tia Lydia nos faz olhar para o que, cotidianamente, mulheres sofrem. É claro que Gilead é problemática em vários aspectos: mas o que temos na nossa vida, na maneira como mulheres são percebidas, na maneira como seus corpos são gerenciados, na maneira como diferentes espaços são negados, na maneira como os homens pensam ter algum tipo de liberdade sobre seus corpos, enfim, tudo o que hoje acontece com as mulheres, é problemático também. Assim como era problemático nas várias articulações de poder na Idade Média, que trabalharam ativamente para restringir as mulheres e suas possibilidades em uma espécie de contrarrevolução, assim como era problemático nas várias relações de poder na Modernidade, que esquadrinhou corpos com útero ao âmbito doméstico para que o capitalismo conseguisse base material para trabalhadores. Inclusive, é interessante pensar sobre Gilead e “como enganou” ou se “realmente enganou” as mulheres em sua totalidade. O “como” se dá em diversos pontos no livro, através de noções como a citada no parágrafo anterior e da retirada material de existência que não fosse aquela que dependesse de um homem. Sobre se realmente enganou, a resposta curta é: não. Talvez não tenha enganado por completo nenhuma das mulheres que, de alguma forma, sentem a opressão do regime. O sentir é muito importante na distopia porque foi sistematicamente isolado das relações. Tudo virou protocolo, nada é realmente uma relação afetuosa e, quando é, é subversiva e passível de punição. E, mesmo assim, talvez para algumas mulheres, considerando suas vivências cotidianas, um tipo de “liberdade de” seja mais interessante do que uma “liberdade para”. Nesse aspecto, Atwood interrompe a narrativa e deixa em evidência um tipo de reflexão sobre suas vivências como mulher.

O segundo momento de interrupção se interconecta com vários outros acontecimentos descritos na obra e tem a ver diretamente com as redes clandestinas descritas nos parágrafos anteriores. Em certa ocasião, Offred abre o armário de seu quarto e vê uma frase entalhada na madeira, isso desperta sua curiosidade. A frase havia sido escrita pela antiga Aia que habitava a casa. *Nolite te bastardes carborundorum*. Demora um bom tempo da narrativa para que ela entenda o que a frase significa, mas trata-se de um alerta. Acima, havia falado como algumas redes clandestinas, no entanto, não passam de certas “manipulações” das condições impostas e que são,

na verdade, oriundas de estamentos que perseguem seus interesses e querem, de alguma forma, conservar seu poder e buscar outros privilégios. O Comandante usa Offred para tentar ter um acesso mais facilitado a seu corpo, mais do que nas Cerimônias. Ele tenta ganhar a confiança de Offred, e a mulher até certo ponto usufrui daquela concessão, mas de maneira tão mínima³¹⁷ que nem se compara com a imposição silenciosa do Comandante. Em determinado momento, no entanto, Offred pede uma coisa em troca pela sua companhia. Ela quer saber o que a frase que encontrou em seu armário significa. O seguinte diálogo se desenvolve:

Isto não é latim de verdade – diz ele. – É apenas uma piada. – Uma piada? – digo, agora perplexa. Não pode ser apenas uma piada. (...). Ele se levanta, cruza a sala até as estantes, tira um livro, um livro de ensino, parece, com as páginas marcadas com dobras e manchas de tinta. –Aqui – diz ele, pondo o livro aberto sobre a escrivaninha na minha frente. O que vejo primeiro é uma ilustração: a Vênus de Milo, numa foto preto e branco, com um bigode e um sutiã preto e pelos nas axilas desenhados desajeitadamente. (...) Aqui – diz ele, apontando, e na margem vejo, escrito com a mesma tinta dos cabelos desenhados de Vênus. *Nolite te bastardes carborundorum.* (...) Costumávamos escrever todo tipo de coisa como essa, não sei de onde tirávamos, talvez aprendêssemos com meninos mais velhos.³¹⁸

Para o Comandante, uma piada. Para Offred, uma mensagem de uma companheira de casta. O diálogo continua: “Mas o que significa?” Offred pergunta, ao que o Comandante responde: “Significava: ‘Não deixe que os bastardos esmaguem você’. Acho que nós nos achávamos muito espertos naquela época”³¹⁹. As palavras do Comandante parecem um insulto, parecem indiferentes ao que pode ter acontecido com a antecessora de Offred na casa (a antiga Offred, se pararmos para pensar).

Eu forço um sorriso, mas está tudo diante de mim agora. Posso ver por que ela escreveu aquilo na parede do armário, mas também vejo que deve ter aprendido aqui, neste aposento. Com ele, durante algum período anterior de recordações de infância, de confidências trocadas. Não fui a primeira então. Para entrar em seu silêncio, faço jogos de palavras infantis com ele.³²⁰

Poucos momentos depois, Offred pergunta o que aconteceu com a sua antecessora. “Ela se enforcou”, responde o Comandante, “foi por isso que mandamos tirar o lustre. Em seu quarto”. Ele faz uma longa pausa, “Serena descobriu, – diz ele, como se isso explicasse. E explica. Se o seu cachorro morre, arranje outro.³²¹”. É nesse momento que Offred se arrisca e pede mais informações em troca de sua presença durante as noites, já que agora ela “sabe” que o risco é maior. Ela quer saber “o que está acontecendo”. No encontro seguinte, o Comandante leva Offred para o prostíbulo, a “Casa de Jezebel”, a fim de mostrar, justamente, o que “está acontecendo”: Homens burlando o

317 Ela pede creme para as mãos e procura entender, saber o que está acontecendo, simplesmente entender o que há além do seu cotidiano, o que, claro, para os padrões de Gilead é demais: uma mulher saber do contexto político-econômico? Blasfêmia.

318 ATWOOD, 2017, p.223.

319 Ibid. p.224.

320 Ibid.

321 Ibid.

próprio poder que instituíram e escondendo o que fazem dos olhos das outras camadas sociais.

A Aia que se suicidou nada mais fez do que transmitir, codificadamente, uma mensagem para quem quer que viesse depois. *Nolite te bastardes carborundorum* é um alerta para quem quer que reviva o que ela viveu antes de se matar, é a vivência de uma mulher que conversa com outra, mas que ainda assim precisa falar muito baixo para não ser descoberta, para que a mensagem dure. É também representação de esperança: esperança de que um dia alguém compreenda e não caia na mesma armadilha. E é aqui onde eu penso que mora outro ponto de interrupção, onde Atwood reorienta a narrativa para efeitos para além dela mesma. Talvez seja inclusive onde mora o potencial do livro: mais uma vez, a autora não está orientando nossa percepção apenas para O Conto da Aia, mas para nossa vida cotidiana. Toda sucessão de acontecimentos são um alerta para o que já está em curso: a mensagem latente do "Conto da Aia" transborda na habilidade de Margaret Atwood em tecer um alerta sutil e penetrante por entre as páginas da distopia. Como uma herança legada pela aia anterior, Atwood (e Offred, considerando que ainda é um relato da personagem) nos instiga com um chamado persistente, assemelhando-se à inscrição riscada discretamente no quarto, que nos convoca a uma atenção inabalável. Nesse contexto, sua narrativa transcende a mera busca por motivação ou um modelo a ser seguido, ou como possibilidades de um futuro. Trata-se de um futuro já em curso, o que se revela em "O Conto da Aia" é um manifesto poderoso que ressoa a percepção dos perigos que nos cercam e a necessidade premente de resistir ao poder opressivo cotidiano. Atwood nos convida a uma reflexão profunda sobre o presente e nos oferece um vislumbre de um futuro distópico que espelha, de forma indesejada, nossa própria disposição em relação a certos corpos e certos movimentos de poder. Somos confrontados com a inquietante constatação de que as raízes do autoritarismo e da opressão já estão fincadas em nossa sociedade contemporânea, isto é, somos instigados a contemplar as ramificações insidiosas de um poder que se entranha nas engrenagens do controle e da normalização, minando as possibilidades e impondo regras rígidas sobre os corpos e a identidade. Nesse sentido, Atwood está nos alertando que Gilead, de alguma forma, em alguma tonalidade, já acontece, ela está nos alertando para os movimentos de poder que já mataram outros corpos, que já usufruíram de outras vidas. Aqui cabe o seguinte: distopias feministas são um eco, o Conto da Aia é um eco: um eco cotidiano. São um alarme, nos apontam o perigo que normalizamos.

Esses dois movimentos de interrupção nos alertam para duas coisas: um tipo de discurso de retirada de possibilidades e sua normalização e o apelo para a não adequação daquilo que está nesses discursos. Muitas vezes, essas formas de articulação de discurso vão aparecer como uma espécie de tentativa de proteção, mas ainda trata-se de um discurso patriarcal do tipo, "as mulheres sofrem, portanto temos que blindá-las, e a única maneira de blindá-las é deixando-as sob o nosso

controle”. Ora, isso não é proteção: é um paternalismo exacerbado que visa tirar proveito e perpetuar um tipo de dinâmica patriarcal. O interesse das mulheres não é considerado em Gilead, mas também não são considerados os interesses de diferentes corpos, como coletivos, cotidianamente. Isso me faz lembrar que as narrativas se desdobram de uma maneira que, de fato, as coisas podem até ser interessantes, porém não é para quem está tendo suas possibilidades e capacidades gestionadas. Isso se revela bastante em uma das frases do Comandante: “Não se pode fazer uma omelete sem quebrar os ovos, é o que diz. Pensamos que faríamos melhor (...) Melhor nunca significa melhor para todo mundo”³²². O que Atwood nos diz é: já não está bom. Diferentes corpos já estão sendo quebrados.

Há outras situações que estão envolvidas nessa questão de controle patriarcal e paternal normalizada em Gilead. A narrativa disruptiva que Atwood nos apresenta, que transita entre o presente da personagem, seu passado, seus sentimentos e suas expectativas de futuro, nos permite acessar certos pontos de contato sobre como Gilead foi aceita. Ela não veio do nada, como falamos, veio através de um golpe de Estado. Mas o golpe, por si só, não segura nada. O que nos leva a outro fator de extrema importância na distopia, acessado através das memórias de Offred. Trata-se da gradual retirada dos direitos das mulheres e de outras pessoas que não faziam parte do grupo que assumiu o poder após o golpe de estado. Essa retirada não ocorreu de forma abrupta, mas sim por meio de uma série de medidas restritivas, cotidianas até. O primeiro passo foi a proibição da pornografia, uma medida que, à primeira vista, foi vista por muitos como um avanço positivo, pois a pornografia é frequentemente associada à objetificação e à violência contra as mulheres. No entanto, essa proibição foi apenas o começo, seguida por uma série de outras restrições. O direito à subsistência foi confiscado, como exemplificado na história de Offred, cuja conta bancária foi tomada. O paternalismo está justamente no juízo de que as mulheres não são capazes de cuidar de si mesmas e precisassem ser controladas e protegidas. Essas medidas graduais e aparentemente justificáveis serviram para consolidar o controle sobre as mulheres e limitar sua autonomia, reforçando ainda mais o poder do regime opressor ³²³.

Há uma frase do Comandante que exemplifica bem o que se passa por Gilead e como se tenta justificar as diversas ações opressoras do sistema, que mostra sua falta de arrependimentos e visão de que está tudo “mais ou menos” correto com tudo que estão fazendo:

Demos-lhes mais do que tiramos, disse o Comandante. Pense nas dificuldades que tinham antes. Não se lembra dos bares de solteiros, a indignidade dos encontros às cegas no colégio? O mercado da carne. Não se lembra do terrível abismo entre as que podiam conseguir um homem com facilidade e as que não podiam? Algumas delas ficavam desesperadas, passavam fome para ficar magras, enchiam os seios de silicone mandavam

322 ATWOOD, 2017, p.251

323 Ibid. p.207-217

O pensamento é paternalista, segregacionista e mostra uma arrogância que muitos homens carregam cotidianamente: aquela que desconsidera o que as mulheres realmente querem e de que nós temos o direito de decidir o que é certo ou errado. Historicamente, por causa de um longo processo histórico que define rivalidade dos signos de gênero e a disposição de poder hierárquica que acontece nas sociedades ocidentocentralizadas, decisões feitas por homens, através da orientação paternalista, são autoritárias e não consideram as diversas dinâmicas que sofrem as mulheres. Muitos dos exemplos do Comandante nada mais são do que problemas que o patriarcado instituiu na vida das mulheres, e não algo que se poderia chamar puramente de “problema de mulher” e que os homens, como uma espécie de salvadores, podem resolver. Mas há uma coisa a ser considerada aqui e que entra, mais uma vez, no âmbito de que Atwood está nos dando um alerta: o Comandante, por mais que isso possa provocar raiva, não está completamente incorreto. As mulheres, de fato, sofrem cotidianamente por causa das questões que ele levantou. Os homens são formados em uma cultura que degrada as mulheres e as consomem (nas festas de solteiro ou em outros ambientes de mais vulnerabilidade), mulheres se mutilam para seguir diferentes padrões de beleza inalcançáveis e muitas ainda precisam desenvolver e manter relações com homens não por sentimento ou desejo, mas simplesmente para sobreviverem. Mais uma vez, Atwood nos provoca: as coisas em Gilead são terríveis, sim. Mas cotidianamente, diferentes articulações de poder dadas através de tradições, condições materiais e movimentos políticos, também dificultam a vida das mulheres – e de diferentes corpos marginalizados.

Por fim, é importante ressaltar que a intenção não foi, em momento algum, recriar integralmente toda a narrativa de "O Conto da Aia", pois isso seria uma tarefa impossível. Em vez disso, busquei apresentar aspectos-chave da obra que ilustram a potência das distopias feministas para ampliar nossa compreensão dos movimentos de poder velados presentes em nossa sociedade (poder disciplinar, biopoder e necropoder) e para alertar sobre as situações que já vivenciamos. Ao explorar as diferentes facetas da opressão vivenciada pelas personagens de Margaret Atwood, pudemos vislumbrar como a retirada gradual dos direitos das mulheres e de outros grupos marginalizados ocorre de forma insidiosa, com justificativas aparentemente plausíveis. Essa análise nos convida a refletir sobre os perigos de uma sociedade que limita as possibilidades dos corpos de maneira extensiva, reforçando estruturas de poder e controlando corpos. Através da obra de Atwood, fomos conduzidos a uma jornada de reflexão sobre a importância da equidade e da luta pelos direitos da vida e de *se viver*. Assim, ao explorarmos as distopias feministas, como

324 ATWOOD, 2017, p. 260

exemplificado em "O Conto da Aia", somos instigados a refletir sobre as dinâmicas de poder presentes em nosso próprio contexto. Ao compreendermos as intersecções entre gênero, poder e opressão, podemos nos engajar na luta pela equidade, buscando construir um mundo mais justo e inclusivo para todos os corpos que sofrem opressão cotidianamente - a literatura tem também um papel nessas questões de opressão na materialidade da vida. Nesse sentido, as distopias feministas não apenas nos alertam para as possíveis distorções e abusos de poder, mas também podem nos inspirar a agir em prol de uma sociedade mais justa e pensar, de maneira coletiva, possibilidades de corpos mais livre de opressões e baseada na dignidade e equidade.

Conclusão

Com tudo o que vimos até aqui, podemos dizer que a literatura pode nos ajudar a compreender diversos movimentos de poder velados que nossos corpos executam e pelos quais são moldados. Claro, o que vimos até aqui se dá principalmente através de uma perspectiva corporificada da nossa episteme-percepção dentro de uma materialidade da vida que molda os diferentes corpos, é guiada por eles e que se dá segundo um arcabouço histórico (conforme vimos com Foucault e Federici). Essa perspectiva, apresentada no primeiro capítulo considera que nossos corpos, através de um longo processo de assimilação, recompensa, correção mútua e percepção de normalidade, desenvolvem alguns tipos de performance e de episteme-percepção segundo os signos que apreendem de diferentes fontes (conforme vimos com Butler) dentro da materialidade da vida. Definimos materialidade da vida como a situação em que os corpos se encontram, que é mutável e que guia e é guiada por estes corpos que por ela são moldados através de mecanismos de poder, coletividade e instituição de diferentes signos.

No segundo capítulo, vimos a importância de se considerar uma literatura corporificada, entendendo o corpo como algo que é influenciado e que influencia a materialidade da vida. Vimos que uma literatura corporificada apresenta vivências de quem escreve e que interagem com as vivências de quem lê e que as vivências que temos são compartilhadas. Podemos apreender diferentes noções de outras vivências através da literatura (como desenvolvemos a partir de Gibson e Elgin) e expandir as nossas próprias, o que pressupõe a articulação de vivência de outros corpos e, também, o entendimento e contato com diferentes desdobramentos de discursos. A experiência literária, considerando que é corporificada, pode alterar nossos corpos de diferentes maneiras, não necessariamente precisando de uma universalização de resultados, mas variável segundo interpretação e interpelação de vivências, de quem lê e de quem escreveu. Dentro disso, apresentamos que é importante que diferentes vozes na literatura, de diferentes espaços, possam ser escutadas para maior amplitude perceptiva de diferentes movimentos de poder que assolam de diferentes maneiras corpos marginalizados, dando importância, então, para a literatura advinda das vivências de mulheres, pessoas negras, trans, etc. (desenvolvendo isso a partir do conceito de escrevivência, de Conceição Evaristo). Dessa importância da pluralidade de vozes e de compor nosso corpo com a vivência de outros corpos, vimos também a importância de uma literatura que consiga, de alguma forma, interromper um discurso, ou criar um contradiscurso (que desenvolvemos através do conceito de interrupção literária).

No terceiro capítulo, trabalhamos a ideia de imaginação e ficção e o modo como elas

também estão colocadas no nosso desenvolvimento do corpo e com nossas possibilidades de ação na materialidade da vida. Para além disso, trouxemos os conceitos de biopolítica e necropolítica, de Foucault e Mbembe, associando-os com a criação perceptiva e normativa de um “outro” e como esse outro é, em grande parte, o pretexto para muito das opressões cotidianas com que diferentes corpos lidam. Fizemos paralelos com a literatura e tratamos sobre como a própria literatura possui conceitos interessantes relacionados ao futuro e presente: como os conceitos de utopia e distopia. Pensamos sobre como as distopias não são apenas estados de vida coletiva indesejáveis, mas que desvelam, de diversas maneiras, os movimentos que gestam a vida, a morte e nossas ações cotidianamente. Considerando a questão da literatura corporificada, trouxemos a distopia feminista como uma das principais aliadas na expansão de episteme-percepção em relação aos movimentos velados de poder.

Por fim, no último capítulo, “O conto da Aia” foi nosso assunto de discussão. Vimos como a obra nos mostra diversos movimentos de poder que estão velados em nossa sociedade através de uma exacerbação destes movimentos, mas que, por carregarem certa familiaridade – obra e cotidiano – não parecem estar tão longe das nossas vivências. Conectamos muito do que foi abordado sob luz do conceito de “interrupção”, inspirado em Adams. No fim, concluímos que as distopias feministas (e, em especial, o Conto da Aia) nos mostram situações que já acontecem cotidianamente ou denunciam como no nosso presente, segundo possibilidades de diferentes corpos, muitas opressões que não são interessantes para a coletividade dos corpos já estão em curso. Vimos como a interrupção serve como uma poderosa estratégia da autora colocar em evidência parte de suas vivências da materialidade da vida, remetendo na narrativa a cotidianidade.

Um dos meus intuitos com tudo o que foi escrito era o de borrar alguns limites, diluir um tanto filosofia, literatura, política, ética e epistemologia em uma metodologia que tentasse mostrar a não-fixação de conceitos materialmente dados, indo contra uma espécie de idealismo, mas ainda assim ressaltando a importância das nossas ideias na nossa vida cotidiana e, portanto, na maneira como nos portamos na sociedade e as possibilidades que almejamos como coletivo, uma vez que nossas vivências, signos e ideias dependem de uma série de condições físicas dadas e que nossas ideias, signos e aspirações também direcionam as ações de nosso corpo.

Penso que o que foi apresentado até aqui dá possibilidade para alguns horizontes de desenvolvimento. A primeira possibilidade se dá sobre a noção de materialidade da vida; creio que é possível pensar nela nos termos oriundos da filosofia da performatividade e interpelação, já que ela, de certa forma, tem como uma de suas bases esse desdobramento de pensamento. No caso, penso que o conceito pode ajudar a compreender nossos corpos como um constante devir coletivo e que a subversão de performance altera possibilidades não apenas de “um corpo”, mas de vários,

considerando o funcionamento da percepção de nossos corpos em relação a outros. Além disso, como conceito que pressupõe uma influência de uma pluralidade de coisas, entendo que pensar o cotidiano através de “materialidade da vida” abre espaço para discussão em termos políticos sobre as possibilidades do corpo e o modo como ele é informado por diferentes capacidades que foram, de alguma forma, negligenciadas pela filosofia, como a imaginação e as ficções. Um pouco disso tentei fazer aqui.

Acredito que muito do que foi aqui escrito só se deu por causa da diluição acima citada, mas não quero que esse diluir seja compreendido como uma espécie de enfraquecimento de capacidade de alguma das áreas citadas, mas sim na diluição como tintas que se diluem umas nas outras para formar uma cor nova, ou temperos que se somam para enriquecer a maneira como compreendemos a nós mesmos, uns aos outros e as instituições que criamos (e que nos oprimem). Dito isso, acho que a filosofia tem muito a ganhar com outras formas de desenvolvimento de pensamento, assim como outras formas de desenvolvimento de pensamento têm muito a ganhar com a filosofia. Nesse sentido, por mais que eu entenda que a literatura consegue “sozinha” nos falar e nos ensinar sobre nosso cotidiano compartilhado e a filosofia também, nossas vivências não se dão percebendo algo isolado ou pensando algo recortado de suas várias relações. Podemos isolar, por exercícios de pensamento, a “filosofia”, a “literatura”, o “direito”, o “cinema”, as “mídias”, por exemplo. Mas todas essas coisas, como oriundas de nossas vivências, de alguma forma contribuem uma com a outra e cabe a nós desenvolvermos a nossa episteme-percepção para compreender que novas cores ou sons elas conseguem produzir e ressoar. Aqui faço um apelo para que possamos, cada vez mais, compreender diferentes áreas como interligadas. Filosofia da literatura é uma das possibilidades, assim como uma literatura filosófica, ou uma literatura antropológica, ou uma filosofia literariamente engajada³²⁵, ou uma política que considere também a literatura, mas sem perder noção das condições dos corpos que compartilham de todas essas produções.

Também penso que a perspectiva corporificada da nossa episteme-percepção (parte do que tentei desenvolver aqui), que considere a pluralidade da materialidade da vida e o modo como nossas vivências se dão em conjunto com outros seres vivos pode ser aplicada em outras situações que lidam com a criatividade humana e com a vida que compartilhamos com outros seres. Podemos pensar na materialidade da vida e na maneira como nossa episteme-percepção corporificada lida com o cinema, video-games, arquitetura, como ela pensa outras possibilidades de produção como a atual agropecuária e agronegócio e alternativas como ecoflorestas, como nossas ações são influenciadas por outros seres que não são humanos, o que nos remete a noções de criaturidade,

325 Conceito de minha orientadora, Janyne Sattler, e que reverbera de várias maneiras em tudo que foi escrito aqui. Cf.: DEBATE-40 | Filosofia literariamente engajada | Prof^a. Dr^a. Janyne Sattler. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=U4zKdKlvUBs&ab_channel=Debate-40. Acesso: 31/05/2023.

enfim, acho que são muitas as possibilidades e pretendo, sim, desenvolver algumas delas. Está dentro das possibilidades imaginativas que pretendo executar no futuro (e, portanto, altera o meu presente de alguma forma).

Sobre a necropolítica e a biopolítica, mas principalmente sobre a primeira, tentei não focar tanto nas questões sobre tecnologias de guerra em massa. Tentei focar mais nas tecnologias sutis de fazer morrer e de fazer viver. Creio que uma postura de escuta para as necessidades e desejos de diferentes grupos e diferentes corpos permita tatear, de alguma forma, a sutileza de imposições normalizada na vida de diferentes grupos. Tentei captar mais a sutileza presente nos costumes e tradições, no cotidiano mesmo, algo que acho que deve ser levado em conta em outras maneiras de pensar nestes termos.

Sobre a literatura corporificada e sua associação com a filosofia, acho que outras análises, com outras obras, com outros temas que não as distopias feministas, podem nos dar abertura para compreender de maneira mais porosa o nosso próprio cotidiano e as vivências de diferentes corpos, mas que o campo das distopias feministas é bastante vasto e que vale a pena ser explorado, desde que com muita escuta. Ora, como “corporificada”, qualquer análise supõe as experiências do outro e as minhas, porque não estamos isolados na materialidade da vida. Não conseguiria desenvolver nem metade do que eu escrevi aqui se não tivesse escutado as experiências de minhas amigas e observado o que pensavam sobre determinados assuntos.

Por fim, acredito que a literatura desempenha um papel de organização e desorganização daquilo que pensávamos estar firmemente estabelecido, algo semelhante ao que a filosofia é capaz de fazer, embora a literatura lide de maneira mais habilidosa com a instabilidade da materialidade da vida. Quando consideramos a participação conjunta da literatura e da filosofia nas questões dos movimentos de poder que nossos corpos normalizam, operam e sofrem, gosto de imaginar que estamos em uma espécie de festa. A pluralidade de informações com as quais lidamos diariamente são como intensidades de luz ou ruídos aos quais estamos acostumados, ou uma música que se repete incessantemente nesse ambiente. Às vezes, estamos tão imersos em nos divertir ou simplesmente viver que não percebemos a intensidade da luz e a quem ela incomoda, que a música se tornou tão repetitiva que as pessoas estão deixando a festa, e que o ruído está agredindo os ouvidos de outros a ponto de causar náuseas. A literatura é aquela amiga que pega o microfone e nos alerta que a iluminação está horrível, que o ruído é intolerável e que a música é monótona. A filosofia é aquela amiga que, depois de ser informada sobre essas questões, não consegue mais deixar de percebê-las e começa a apoiar o coro em busca de mudança. A nós cabe fazer o baile seguir: fazer a festa continuar para que todes possam dançar e se divertir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, Carol J. **A política sexual da carne**: a relação entre carnivorismo e a dominância masculina. São Paulo: Alaúde Editorial, 2012.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Tradução: Iraci D. Poleti. 2ª Edição. São Paulo: Boitempo, 2007.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Trad. de Roberto Raposo e revisão técnica de Adriano Correia. – Rio de Janeiro: Forense, 2018.

_____. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989

ATWOOD, Margaret. **O conto da aia**. Tradução de Ana Deiró. Rio de Janeiro: Rocco, 2017.

BUTLER, Judith. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. **Chão da Feira**, Caderno n. 78, p. 1-16, 2018. Disponível em: http://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2018/06/caderno_de_leituras_n.78-final.pdf. Acesso em: 27 de agosto de 2022

_____. **Os sentidos do sujeito**. Coordenação de tradução : Carla Rodrigues. 1ª Edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2021

_____. **Relatar a si mesmo**: Crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica. 2015

DE AZEVEDO, Sara Dionizia Rodrigues. Formação discursiva e discurso em Michel Foucault. Filogênese. **Marília**: UNESP, v. 6, n. 2, 2013. Disponível em: <https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/saraazevedo.pdf>. Acesso em: 27/10/2022.

ELGIN, Catherine Z. *Fiction as Thought Experiment*. In: **Perspectives on Science**, Vol. 22. 2.ed. 2014, p. 221–241

EVARISTO, Conceição. **Escrevivência: a escrita de nós**: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Organização: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020

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

FERREIRINHA, Isabella Maria Nunes; RAITZ, Tânia Regina. As relações de poder em Michel Foucault. FGV. **Revista de Administração Pública (RAP)**: FGV, v. 44 n.2, 2010. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rap/article/view/6928>. Acesso em: 27/10/2022

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

_____. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**. Tradução: Andréa Daher e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997

_____. **Arqueologia do Saber**. Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008

_____. **Microfísica do poder**. Tradução: Roberto Machado. 4ª Edição. Rio de Janeiro: Graal, 1984

_____. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1976)**. 2ª Edição. São Paulo : WMF Martins Fontes, 2010

_____. **Vigiar e Punir: Nascimento da prisão; tradução de Raquel Ramalhete**. 10ª Edição. Petrópolis: Vozes, 2014

GIBSON, John. *Fiction and the Weave of live*. Nova York: Oxford University Press, 2007

HARDING, Sandra. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. New York: Cornell University Press, 1991

HARAWAY, Donna J. **Manifesto ciborgue: ciencia, tecnologia e feminismo socialista no final do sec. XX** in: TADEU, T (org) Antropologia ciborgue: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora. 2009

LE GUIN, Ursula K. **The Carrier Bag Theory of Fiction (1986)**. In: Revista Presente. Tradução de Paloma Durante e Paulo Miyada Edição de abril/2021. Disponível em: https://files.cargocollective.com/c1069036/presente_2021abril_PT.pdf. Acesso em: 12/05/2023

MERCHANT, Carolyn. *The Death of Nature: Women, ecology, and the scientific revolution*. New York: Harper and Row, 1980

MULVEY, Laura. *Visual Pleasure and Narrative Cinema*. In: *Visual and Other Pleasures. Language, Discourse, Society*..Londres: Palgrave Macmillan, 1989, p. 14-26

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A Invenção das Mulheres: Construindo um Sentido Africano para os Discursos Ocidentais de Gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021

RAGO, Margareth. **Epistemologia feminista, gênero e história**. In: PEDRO, Joana Maria e GROSSI, Miriam Pilar (Org.). Masculino, feminino, plural. Florianópolis: Editora Mulheres, 2000

SATTLER, Janyne. **Um projeto ecofeminista para a complexidade da vida**. In: ROSENDO, Daniela; OLIVEIRA, Fábio A. G.; CARVALHO, Priscila; KUHNEN, Tânia A. (org.) Ecofeminismos; fundamentos teóricos e práxis interseccionais. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2019. p. 167 – 190

_____. **Trotula de Ruggiero: Corp(u)s epistêmicos e a destreza do esquecimento**. 2021. Projeto Uma Filósofa por mês (GERMINA). Disponível em: <

<https://germinablog.files.wordpress.com/2021/05/trotula-de-ruggiero-corpus-epistemicos-e-a-destreza-do-esquecimento.pdf>> Acesso em: 28/10/2022

SENHORINHO, Jean Machado. **Lendo Ficções para a vida:** literatura, formação moral e emoções. Dissertação (mestrado) – Centro de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria. 2018

