



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO E CULTURA
LINHA DE PESQUISA: MÍDIA E MEDIAÇÕES SOCIOCULTURAIS

GABRIEL CUTRIM NAUMANN

Movimento gera movimento:
Estratégias de sobrevivência em meio a uma suposta epidemia

RIO DE JANEIRO – RJ

2017

GABRIEL CUTRIM NAUMANN

Movimento gera movimento:

Estratégias de sobrevivência em meio a uma suposta epidemia

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Comunicação e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Vaz

Co-orientador: Prof. Dr. Daniel Portugal

RIO DE JANEIRO – RJ

2017

– O falso e infeliz conceito de que o homem seja uma unidade duradoura já é conhecido pelo senhor. Também já sabe que o homem é formado por um número incalculável de almas, por uma multidão de egos. Dividir a unidade aparente do indivíduo nessas numerosas figuras é algo que passa por loucura; a ciência encontrou para esse fenômeno a designação de esquizofrenia. A ciência está certa, até certo ponto, quando afirma que nenhuma pluralidade pode conduzir-se sem uma direção, sem uma certa ordem e agrupamento. Mas, por outro lado, não tem razão ao imaginar ser possível somente uma ordenação única, encadeadora, perpétua, para a multiplicidade dos egos subordinados. (...) Em consequência desse erro, muitos homens passam por “normais”, e até por valiosos membros da sociedade, são loucos incuráveis, e, por outro lado, muitos que passam por loucos são verdadeiros gênios. Por isso é que completamos aqui a imperfeita psicologia da ciência com o conceito a que denominamos a edificação da alma. Aqui demonstramos aos que experimentaram a destruição de seu próprio eu que podem a qualquer instante reordenar os fragmentos e com isso conseguir uma variedade infinita no jogo da vida. Assim como o dramaturgo cria um drama a partir de um punhado de personagens, assim construímos, com as peças do nosso eu despedaçado, novos grupos com novos jogos e atrações, com situações eternamente novas. Veja só!

- *Hermann Hesse, O Lobo da Estepe*

AGRADECIMENTOS

Eu costumo dar grande importância para as coisas. Pessoas me movem e, caso pudesse, teria um catálogo desses atravessamentos e cuidados. Documentaria, pois, acredito nessa responsabilidade compartilhada, nessa empatia necessária; deixaria ali escrito, prova da palavra sobre os acontecimentos. Na falta do documental, eu confio na memória, porque, por mais que passado revire e reformule, há o que se mantém.

À minha mãe, a pessoa mais inacreditável que habita minha bolha. Com ela, eu aprendi/aprendo as melhores sutilezas da vida, a ser forte feito muralha, mas sem perder a doçura; a segurar o tranco, mas sem fazer isso às custas dos outros; a sempre me lembrar de seguir em alguma direção (mesmo que às vezes para trás). Não fosse ela, não seria. O amor é ela que me mostra.

Aos meus maravilhosos irmãos, Taiane e Lucas, pela trajetória compartilhada, pelas lições do dia-a-dia, por serem meus maiores orgulhos. Ao mais novo membro da família, meu sobrinho Miguel, pelo milagre diário que ele faz nessa família. À minha avó Carmem e à minha Tia Sônia, pelo sempre incondicional apoio, mesmo nas maiores dificuldades, nos maiores desencontros, nas maiores distâncias. Aos meus primos Mauro, João e Bela, irmãos de vida, cúmplices e ombros. À minha querida madrinha, que também me ensina que nunca é tarde para mudar. À vida por ter me dado de presente a permanência dessa família. Ao meu pai, sempre a ele.

Aos meus amigos, sem quem eu não seria ninguém.

Laís e Kika, com quem dividi momentos de dureza e ninguém se deixou na mão. Parceria são vocês. Nana, que me faz sempre lembrar que as coisas são bem maiores que elas são, e que nada está aí à toa. Ao Caio, pelos conselhos que mudaram completamente o rumo dessa dissertação e da minha vida. À Sofia, ao Oni, à Tabs e ao Gael, com quem dividi lar e sigo dividindo o coração. Ao Vicente e à Luluca, por me alimentarem nas madrugadas de estudo, e garantirem as risadas dos intervalos. Aos Billies, esse time de biltres incríveis, pela paciência e cuidado na irmandade diária; definitivamente, uma bela família. Ao Brecha, pelas trocas artísticas e incontáveis insights; cada encontro rendia belas páginas. À Camila, ao João e à Big, por tudo e mais um pouco (já são muitos anos, não sei por onde começar). Ao Rick, à Isadora, à Ju, à Chica, ao Lucas, ao Ricardo (seria

injusto não), à Marina, à Bel, à outra Bel, à Nath, a essas pessoas que passaram bem forte pelo meu caminho.

Ao Paulo e ao Daniel, que orientaram meu trabalho sempre com muito cuidado e generosidade, tirando os nós da minha cabeça com as contribuições mais geniais que já recebi. Esse trabalho foi absolutamente inspirado por obras deles.

Ao tempo, por passar.

RESUMO

O presente estudo tem como foco problematizar os enunciados que formam o conceito de depressão, principalmente sua definição enquanto doença. São explorados, então, os mecanismos que validam essa definição e a colocam como uma verdade inquestionável dentro do senso comum. Em um primeiro momento, é explorada a definição nosológica de depressão e a trajetória do saber médico sobre o tema. Uma vez isso tratado, são estudados os mecanismos que permitem o auto-diagnóstico a partir da identificação com discursos autobiográficos de celebridades. De fato, a humanidade sempre teve uma tendência a colocar como externo fatores negativos a nossa existência, como se fôssemos destinados a uma plenitude ligada à felicidade, e qualquer obstáculo a isso seria tratado como um Mal a ser evitado. A partir da desmistificação da depressão, o presente estudo tenta então elaborar uma proposta de movimento que integra o sofrimento à existência, de maneira a desconstruir perspectivas idealizantes que colocam a vida como algo possível de ser dominado; como se houvesse um momento onde haveria estabilidade perene. A partir da revisão bibliográfica, a estratégia existencial aqui tratada prevê uma constante remodulação do eu através de técnicas de cuidado de si e do próprio corpo que permitem um outro olhar sobre o sofrimento, tratando-o como fonte de potência criativa/reinventiva de si e evitando possíveis universalismos.

1. ÍNDICE

2. Introdução	8
3. Capítulo 1: De médico e louco, cada um tem um pouco	14
3.1 O importante limite entre eu e o louco	17
3.2 A culpa é da doença	19
3.3 A culpa é do mundo	28
3.4 A culpa (também) é da felicidade	34
3.5 Ok, mas e agora?	40
4. Capítulo 2: Espelho, espelho meu: quem sou eu?	48
4.1 Quero ser John Malkovich	51
4.2 Uma pausa até aqui	59
5. Capítulo 3: Estrategismo impermanente	68
5.1 Cada um tem o cuidado que merece	70
5.2 Ensaio sobre uma mobilidade identitária	80
5.3 O Rei Leão	89
6. Referências Bibliográficas	95

2. Introdução

Conceber o diabo como um partidário do Mal e o anjo como um combatente do Bem é aceitar a demagogia dos anjos. As coisas são, evidentemente, mais complicadas. Os anjos são partidários, não do Bem, mas da criação divina. O diabo, ao contrário, é aquele que recusa ao mundo divino um sentido racional. A dominação do mundo, como se sabe, é dividida por anjos e demônios. Contudo, o bem do mundo não implica que os anjos levem vantagem sobre os demônios (como eu achava quando era criança), mas que o poder de uns e de outros seja mais ou menos equilibrado.

Se existe no mundo muito sentido indiscutível (o poder dos anjos), o homem sucumbe sob o seu peso. Se o mundo perde todo o seu sentido (o reino dos demônios), também não se pode viver. As coisas de repente privadas de seu suposto sentido, do lugar que lhes é destinado na ordem esperada das coisas (...) provocam em nós o riso. Em sua origem, o riso pertence, portanto, ao domínio do diabo. Existe alguma coisa de mau (as coisas de repente se revelam diferentes daquilo que pareciam ser), mas existe nele também uma parte de alívio salutar (as coisas são mais leves do que pareciam, elas nos deixam viver mais livremente, deixam de nos oprimir sob sua austera seriedade).

Quando o anjo ouviu pela primeira vez o riso do demônio, foi tomado de estupor. Isso se passou num festim, a sala estava cheia de gente e as pessoas foram dominadas uma após as outras pelo riso do diabo, que é horrivelmente contagiante. O anjo compreendeu claramente que esse riso era dirigido contra Deus e contra a dignidade de sua obra. Sabia que tinha de reagir rapidamente, de uma maneira ou de outra, mas sentia-se fraco e sem defesa. Não conseguindo inventar nada, imitou seu adversário. Abrindo a boca, emitiu sons entrecortados, descontínuos, em intervalos acima de seu registro vocal (...), mas dando-lhe um sentido oposto: Enquanto o riso do diabo mostrava o absurdo das coisas, o anjo, ao contrário, queria alegrar-se por tudo aqui embaixo ser bem ordenado, sabiamente concebido, bom e cheio de sentido.

- Milan Kundera, *O Livro do Riso e do Esquecimento*

Não é nova a tradição da sociedade em dividir o mundo entre um suposto Bem moral e um Mal a ser evitado. Não seria também difícil de supor que os indivíduos se relacionem muito mais com o registro dos anjos: somos seres bons, dotados de boas capacidades e merecedores de coisas boas. Os demônios são então instâncias pontuais que atormentam nossa existência angelical; são os absurdos, os pesos, a bola de ferro presa ao tornozelo. Aceitar essa polarização, todavia, é fechar os olhos para um espectro infinito de combinações possíveis de verdades transitórias; é, sobretudo, escolher limitar-

se em sua existência, sem qualquer curiosidade sobre a rigidez dos enunciados que nos permeiam. As coisas não são como elas são.

Nesse sentido, o presente estudo tem como foco problematizar os enunciados que formam o conceito de depressão, principalmente sua definição enquanto doença. A força desse enunciado é tamanha que a simples consideração dessa hipótese já marcha em territórios sensíveis. A contestação do status patológico da depressão pode ser, se mal resolvida em sua argumentação, uma afronta a um problema sério (cuja seriedade não deveria ser reduzida mesmo se não fosse legitimada pelo saber médico). Seria também demasiado moralista querer estabelecer uma ordem para o enfrentamento do sofrimento individual, seja por medicamentos, terapias alternativas ou outras estratégias possíveis. Mas aceitar o ordenamento natural dos enunciados é igualmente desrespeitoso perante a seriedade da depressão.

O Mal do Século, dizem.

Em montagem recente do texto de Franz Kafka, Carta ao Pai, Denise Stoklos compara a depressão à lepra, fazendo as devidas ressalvas, mas apontando para como sempre houve um grande Mal em diferentes épocas; essa instância maléfica era motivo de tabu, assunto velado nos encontros diurnos, fontes de vergonha, de medo de julgamento e de preconceito. Ora pois, a lepra teria operado justamente nesse registro: uma doença de nível epidêmico cujos portadores eram isolados do convívio; o estigma era tamanho que o segredo era solução única e possível de adequação. A depressão também estaria nessa dinâmica epidêmica, ou pelo menos no momento vertiginoso da beira do abismo, a poucos passos, numa condição de uma caixa de pandora prestes a explodir.

Claramente, essa compreensão não surge à toa; existe toda uma validação empírica e mesmo modelos estatísticos de previsão que garantem a legitimação desse estatuto epidêmico. Dados e pesquisas de instituições respeitadas colocam cada vez mais uma situação de alarme na trajetória crescente dos casos de depressão no mundo. Ou seja, de acordo com os critérios nosológicos que definem essa doença, estaria havendo um maior número de pessoas deprimidas. O primeiro capítulo do presente estudo tenta então abordar algumas narrativas que, mutuamente atravessadas, compõem um panorama explicativo para nossa percepção epidêmica da depressão, seja pela ótica do desenvolvimento da medicina e sua articulação com a indústria farmacêutica; seja por

uma visão composta por uma crítica social ao contexto contemporâneo e suas estruturas (ou ausência delas) opressoras à realização individual; ou seja pela existência de uma sociedade performática que coloca a felicidade como meta absoluta, logo, o desencontro entre as demandas performativas do cotidiano (fortemente associada ao discurso publicitário) e a capacidade do indivíduo de cumprimento delas seria em si fonte de sofrimento. Ao tentar dar conta desses vetores explicativos, o capítulo passeia por alguns autores de maneira a colocar em questão essa realidade nosológica da depressão, bem como a forma patológica como tradicionalmente encaramos o sofrimento. A revisão bibliográfica é, sem sombra de dúvidas, a principal ferramenta metodológica do presente estudo.

Se, por um lado, o primeiro capítulo explora narrativas que patologizam a depressão sem uma crítica sobre ela mesma, o capítulo 2 busca analisar quais os mecanismos que legitimam esses enunciados e fazem reverberar seus ordenamentos sobre a formação subjetiva individual. Será a partir da relação com a mídia de massa, principalmente no que se refere ao discurso das celebridades sobre o tema, que tentaremos articular a identificação do indivíduo com a suposta doença. Primeiramente, então, abordamos as mudanças do cenário socioeconômico e seus impactos sobre a formação subjetiva individual. A relativamente recente revolução comunicacional do fenômeno globalizante poderia ser encarada como uma abertura para uma infinidade de possibilidades identitárias, em oposição a uma tradicional identidade fixa própria ao projeto moderno. O que vem acontecendo, entretanto, é a criação de alguns modelos de identidade, “kit de perfis-padrão”, oferecidos pelo mercado como possibilidades de existência. Foi escolhido então como objeto a figura da celebridade contemporânea como representantes desses padrões de modos de ser.

Diferentemente da lepra levantada por Stoklos, a depressão parece operar em um registro de testemunho e não necessariamente de segredo (não mais, pelo menos): existe uma quantidade considerável de relatos de celebridades vindo a público confessar seus traumas e questões pessoais. São, então, explorados os mecanismos de mimese entre emissor e receptor (mídia e público) que permitem essa identificação, e de que forma eles se articulam de maneira a fazer o indivíduo compreender-se como doente. A autenticidade do testemunho das celebridades talvez seja o principal componente dentro dessa operação, pois seria na história de vida delas que os indivíduos se reconheceriam, seja por correspondência real dos fatos ou somente por um desejo de que a vida fosse ela

daquela forma. Com efeito, a consideração da história de vida no diagnóstico da depressão poderia representar uma contribuição na crítica à abordagem médico-biológica, pois estaria trazendo critérios mais subjetivos à análise. O efeito, entretanto, é reverso: potencializa-se a legitimação patológica da depressão, mas agora articulando histórias traumáticas a disfunções hormonais no cérebro. Traumas poderiam desencadear a depressão na medida em que interrompem o funcionamento tido como normal de nossa estrutura neural. O que se valida, então, é a patologização da condição depressiva.

A articulação entre os dois primeiros capítulos nos permite trazer algumas conclusões que servem ao desenvolvimento do capítulo 3. Em primeiro lugar, todas as narrativas que supostamente explicam um cenário epidêmico o fazem a partir de referências causais que forneceriam uma explicação plausível para um número inflado de indivíduos com depressão. Não questionam, entretanto, o próprio objeto sobre o qual trabalham, há somente uma variação na percepção do fenômeno, sem crítica sobre ele em si. Ora pois, isso traduz uma tradição na humanidade de dividir o mundo entre um Bem e um Mal, estando a depressão do lado deste último. Supostamente, estaríamos destinados a uma existência plena e prazerosa; qualquer obstáculo a essa realização seria tido como um Mal externo que interrompe uma possibilidade de existência. Podemos então dizer que essa constitui uma noção de vida idealizante que, em última instância, busca sempre eliminar um suposto Mal de maneira a atingir uma plenitude existencial.

A idealização se traduz, sobretudo, na noção de uma salvação: haveria um ferramental que possibilitaria ao indivíduo atingir seu bem-estar de forma definitiva. A religião, por exemplo, já foi protagonista desse registro, funcionando como instrumento de adequação a uma determinada moral. O bem-estar seria diretamente correspondente à capacidade do indivíduo de se adequar às normas religiosas. No registro contemporâneo de uma sociedade secularizada, a saúde exerce esse mesmo papel, e a mediação do padre poderia facilmente ser substituída por aquela do médico. Estar saudável é estar feliz.

O terceiro capítulo, então, tem como foco tentar integrar esse suposto Mal à existência e não combatê-lo como se fosse algo externo a nós. Fugiria-se, assim, de perspectivas idealizantes na medida em que o que se propõe são estratégias de movimento. Os modos de ser colocados não seriam mais atrelados à perspectiva identitária moderna, com sua rigidez referencial, mas pela aceitação de fluxos transitórios de existências pontuais. Seria justamente o combate a essa normalização comportamental que as estratégias de movimento estariam a criticar, buscando formas alternativas para o

estar no mundo. Se, para muitos, o sofrimento é visto como um Mal, as propostas integradoras, ao contrário, o colocam como fonte de potência criativa individual. São então articulados alguns autores que buscam justamente esse enfrentamento do que é incômodo. Os indivíduos deveriam elaborar estratégias de trabalhos sobre si que seriam continuamente revistas, de maneira a sempre se readaptar à nova rede de afetos que os atravessam. Não haveria um resultado final, uma forma limitada, mas, sim, um constante processo inacabado de devir.

A articulação entre esses autores não-idealizantes traz algumas perspectivas importantes sobre o papel do corpo na dinâmica de estabelecimento de modos de estar no mundo. Igualmente, parecem trazer a arte como ferramenta fundamental de transformação, na medida em que critica o ordenamento natural das coisas e busca ativamente alterar a percepção de vida do próprio artista, bem como aquela de seu público. O choque e o transbordamento são parte de um modo de ser. O sofrimento e a angústia, igualmente, são fonte de força criativa para elaboração de novas estratégias de existência. Anestesiarse tão somente poderia ser um bloqueio a essa potência de criação humana, colocando-nos, mais uma vez, dentro do mesmo registro tradicional idealizante.

A velocidade das alterações tecnológicas do mundo, as flutuações do mercado e a recente perda de força das instituições compele as subjetividades a criar estratégias que integrem os novos mal-estares subjacentes a esse igualmente novo contexto social. Trabalhos sobre o próprio corpo vão se mostrar então essenciais dentro dessa proposta, pois seria justamente no registro corpóreo que poderíamos questionar as normalizações da moral. E se, no lugar de uma moral, houvesse morais? O terceiro capítulo do presente estudo foca exatamente nessa questão: na criação de uma ética individual, coerente com os próprios desejos e, sobretudo, integrando os ventos avassaladores do contemporâneo. Isso é feito através da articulação das ideias de três autores principais, embasados por conceitos de outros pensadores não menos importantes, mas que não cabem em sua inteireza no escopo do presente estudo. Primeiro, será abordada a questão do cuidado de si e da estética da existência em Foucault. Isso será posteriormente articulado com a noção de “corpo vibrátil” de Suely Rolnik, que também busca estratégias de movimento para a criação de novos modos de ser. Por último, trazemos a análise de Daniel Portugal, também focada nessa perspectiva integradora.

A articulação desses três capítulos permite formar uma postura crítica à patologização do sofrimento, não com o objetivo de desmerecer sua condição

arrebatadora, mas para repensar estratégias possíveis de sobrevivência que fujam da dinâmica identitária mais tradicional. Com efeito, essa ressalva será feita algumas vezes ao longo do estudo e, juntamente com ela, cabe lembrar que igualmente perigoso seria não ter uma postura crítica em relação à depressão. Se existem fatores que evidenciam mudanças substanciais na forma que apreendemos a realidade e mesmo na maneira que ela própria se constitui, cabe a elaboração de novas possibilidades de ser, bem como sua constante renovação. Não haveria um ponto em que a vida seria ela devidamente dominada e a partir daí seguiria em sua estabilidade. Pelo contrário, o que se propõe é uma superação constante de si mesmo e uma eterna reconfiguração. O próprio sofrimento vira, assim, referência existencial e se coloca não mais como objeto externo, passa a se localizar em nós na medida em que nós mesmos somos sofrimento; em que não somos objetos do mundo, mas o próprio mundo em si, indissociáveis da realidade que nos cerca.

Os capítulos subsequentes detalham essas questões, fornecendo as bases para a construção conceitual de uma argumentação não-idealizável pautada na ideia de movimento. Debater a existência de uma epidemia de depressão não é tão somente um estabelecimento de jogos de verdade, mas mesmo trazer a própria condição da doença como possibilidade de vida. É essencial que contornemos as formas tradicionais dos enunciados que nos são impostos, estabelecer movências sobre nossa curiosidade; compreender o que nos torna quem nós somos e o que tornamos do mundo a partir disso. Sofrimento, aqui, é potência.

3. Capítulo 1: De médico e louco, cada um tem um pouco

(...) questionar o estatuto de doença da depressão não significa, de maneira alguma, questionar a realidade ou a seriedade do sofrimento ligado à depressão. Com efeito, a própria necessidade de se fazer essa ressalva mostra a carga moral da classificação da doença: por que motivo um sofrimento classificado como doença seria mais legítimo, mais intenso ou mais real que um sofrimento subjetivo, espiritual, social, existencial, ou como se queira classificá-lo? (PORTUGAL, 2015, p. 109)

Dados da Organização Mundial de Saúde (OMS) de abril de 2016¹ mostram que 350 milhões de pessoas no mundo sofrem de depressão. A instituição define a depressão como uma doença que, a depender da intensidade e da duração, pode se tornar uma condição de saúde severa, podendo levar ao suicídio. Ainda de acordo com a OMS, mais de 800 mil pessoas morrem de suicídio todo ano ao redor do globo, sendo a segunda maior causa de morte entre indivíduos de 15-29 anos. Os dados mais recentes do Centro Nacional de Estatísticas sobre Saúde dos Estados Unidos (National Center for Health Statistics - NCHS) datam de dezembro de 2014. De acordo com o documento², entre 2009 e 2012, 7,6% dos americanos com mais de 12 anos de idade sofreram de depressão. Desse grupo, em todas as faixas etárias consideradas, as taxas de incidência de depressão são maiores sobre as mulheres. Além disso, essa proporção apresenta um comportamento errático de acordo com a idade. Entre jovens de 12 a 17 anos, por exemplo, a pesquisa aponta que 5,7% sofrem da condição. Em adultos entre 40 e 59 anos, essa taxa passa para 9,8%, enquanto em pessoas com mais de 60 anos possuem a menor taxa, a saber 5,4%. Ainda de acordo com essa instituição³, entre 2005 e 2008, antidepressivos eram o terceiro tipo de medicamento mais consumido nos Estados Unidos e mais frequentemente utilizado em indivíduos entre 18 e 44 anos de idade. Em comparação a outro estudo realizado no período de 1988 a 1994, houve um crescimento de 400% no uso de medicamentos antidepressivos. Além do aumento exponencial, é também importante considerar que a primeira amostragem incluía um período muito maior de tempo de análise, o que parece tornar essa estatística ainda mais grave. Mais ainda, de acordo com

¹ Disponível em: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs369/en/>

² Disponível em: <http://www.cdc.gov/nchs/data/databriefs/db172.pdf>

³ Disponível em: <http://www.cdc.gov/nchs/data/databriefs/db76.pdf>

estudo⁴ Health at Glance da Organização de Cooperação para Desenvolvimento Económico (OCDE) realizado em 2015, o consumo de antidepressivos aumentou significativamente nos países-membro, com um aumento de 85% em 2013 quando comparado com a média da OCDE em 2000. Segundo esse estudo, a Islândia aparece como o país que mais consome medicamentos antidepressivos. Entretanto, apesar do número absoluto, outras estatísticas revelam um crescimento significativo nesse consumo em outros países, como, por exemplo, a República Tcheca, que, entre 2000 e 2011, teve um aumento de 355%. O estudo também busca compreender uma correlação entre a crise económica iniciada em 2008 e os casos de depressão. Nesse sentido, entre 2007 e 2011, o consumo per capita de antidepressivos cresceu 23%. Em Portugal, 20% no mesmo período. A Alemanha, por sua vez, que sofreu menos com a crise, apresentou um aumento de 46% nesse período, aparecendo como uma contradição dentro das possibilidades estatísticas estudadas.

A prescrição de antidepressivos para outros transtornos mentais, como ansiedade, incide sobre o aumento no uso desse tipo de medicamento, não necessariamente enquadrando um indivíduo com depressão. Mais ainda, esses números são baseados, em sua maioria, no Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders – DSM)⁵ IV. Apesar de já existir uma versão revisada (DSM V, publicado em 18 de maio de 2013), as estatísticas aqui abordadas foram colhidas previamente à sua publicação. Na concepção atual de doença mental, a extensão das categorias diagnósticas acaba por fazer que a maioria dos indivíduos seja considerado como portador de alguma espécie de transtorno mental.

É nesse sentido que, quando se observa pelo ângulo médico-estatístico, parece inegável a prevalência da depressão na contemporaneidade, um “sintoma da época”. Essa mudança ascendente significativa no quantitativo histórico analisado levanta algumas questões como, por exemplo, a existência factual de um número inflado de indivíduos com transtornos mentais ou, em contraponto, o desenvolvimento da medicina e sua consequente extensão diagnóstica que agora inclui sintomas previamente ignorados. Em outros termos, o que a consideração estatística parece apontar é a prevalência da

⁴ Disponível em: http://www.oecd-ilibrary.org/sites/health_glance-2013-en/04/10/index.html?itemId=/content/chapter/health_glance-2013-41-en

⁵ O manual destina-se a profissionais da área de saúde mental, fornecendo a categorização dos critérios diagnósticos, amparados, por sua vez, na Associação Americana de Psiquiatria (American Psychiatric Association – APA).

depressão enquanto doença contemporânea, mas essa afirmativa supõe algumas leituras: uma delas é que depressão é doença; a segunda, diretamente ligada à primeira, é que ela abarca um critério diagnóstico a partir da identificação de sintomas, tal qual a operação de qualquer outra doença. A especialização da medicina permitiria a ampliação de categorias de identificação da doença, seja por fornecer novos ferramentais técnicos ou mesmo novas conclusões científicas. No caso da depressão, conforme será abordado mais à frente, o diagnóstico obedece a critérios mais subjetivos de observação. Então, o que se contrapõe é que, sendo doença, de fato estamos apresentando mais indivíduos que sofrem de depressão ou os critérios de diagnóstico passam a incluir sintomas antes tidos apenas como fenômenos corriqueiros?

O que parece ser, portanto, essencial é compreender os discursos que perpassam a formação da depressão enquanto doença, e sua legitimação enquanto parte de um discurso que reverbera sobre a formação subjetiva individual. De fato, conforme afirma Foucault (1998), domínios de saber e relações de poder estão intrinsecamente ligados: as regras que regulam as práticas científicas estão sempre associadas às relações de poder da sociedade em questão. Se a depressão configura agente fundamental na formação subjetiva individual, cabe entender quais são as contingências que perpassam sua formação discursiva. Mais ainda, se ela é colocada como o mal de uma época, cabe igualmente questionar os enunciados colocados pelas instituições que afirmam sua existência. O que surpreende é a força dos discursos que legitimam a depressão a tal ponto que coloca o indivíduo em dúvida sobre seu estado psicológico, podendo se incluir dentro das categorias de diagnósticos estendidas, classificar a si mesmo como “louco”.

Claramente, algumas operações são necessárias para que essa configuração se torne possível. Em primeiro lugar, cabe uma breve consideração sobre a nossa noção de “loucura” e quais são os parâmetros que determinam sua concepção. Ou seja, vale analisar quais são os discursos que pautam nossa formação subjetiva a partir de uma adequação a determinados critérios identitários: quem é o louco na sociedade contemporânea?

A partir dessa articulação entre loucura e depressão enquanto categoria nosológica, são levantadas algumas narrativas que compõem possíveis referenciais causais para essa definição, na tentativa de mostrar que, mesmo os discursos mais críticos à doença ainda a consideram, por definição, como doença. Rever a forma acrítica pela qual a depressão é patologizada não compõe exatamente um manifesto contrário à abordagem farmacológica de tratamento; isso seria aceitar a demagogia dos anjos. O que se busca

aqui é recompreender um possível lugar do sofrimento como possibilidade de existência, sem recorrer a uma outra idealização possível.

3.1O importante limite entre o eu e o louco

Foucault (1972) diz que a sociedade classifica alguns indivíduos como loucos para marcar a diferença como algo a ser evitado. Um indivíduo se entende normal em oposição àqueles que são qualificados como loucos e perigosos. Era uma narrativa que qualificava apenas um grupo minoritário de indivíduos como, de fato, desviantes, e criava assim uma categorização do que era majoritariamente considerado como normal, como uma superação moral aos desejos enunciados como mentalmente questionáveis e, portanto, a serem colocados separados dessa massa. Conforme coloca Vaz:

“A função da invenção desses indivíduos que corporificam e concentram uma série de atributos negativos é criar e reforçar o valor da identidade de todos aqueles que se atribuem positividade por negação da negatividade que inventaram: são bons por que são diferentes daqueles que classificaram como ruins.” (VAZ, 2015, p. 54)

O que a explosão do número de diagnósticos de doenças mentais fez questionar foi justamente uma mudança dentro dessa narrativa pautada pela existência de somente um grupo específico de indivíduos; seriam poucos aqueles a serem considerados como loucos. De fato, se o propósito dessa classificação era a regulação de um suposto comportamento da maioria, pautado em uma dinâmica de superioridade em relação aos doentes, perde-se o sentido quando a noção de maioria passa a ser enquadrada dentro de um espectro diagnóstico de doente mental. A marcação do desvio como loucura funcionaria como exemplo ao condensar em si não somente o comportamento errático, mas, igualmente, o sofrimento subjacente a essa condição de existência.

Houve uma passagem importante marcada pelas críticas à psiquiatria nos anos 1960 e 1970, que militavam contra a manutenção dos asilos e manicômios, pois entendiam que as regras sociais e a moral vigente classificavam como loucura impulsos legítimos, inserindo na categoria pessoas não necessariamente doentes; ou seja, tornava-se louco

quem não era louco. O que esse movimento parecia propor era uma concepção alargada da normalidade, de maneira a não patologizar a diferença em falsos diagnósticos positivos.

O movimento anti-psiquiátrico, apesar de ter aberto a porta dos asilos, gerou um resultado inesperado, conforme levantado pelas estatísticas acima. Não foi exatamente uma aceitação do diferente que tomou lugar, mas, sim, a afirmação de uma maioria desviante; ou seja, não se colocou os diferentes junto dos normais, mas tornou todos anormais, e a anormalidade, por sua vez, passou a ser a norma – claro, com seus limites. Para o desenvolvimento desse processo, houve uma mudança fundamental entre o que deve ser tido como padrão aceitável: não é mais tão marcadamente o comportamento regular, mas a obtenção de felicidade, bem-estar. Ser feliz passou a ser um dever moral e um direito individual que coloca o sofrimento desviante como o novo diferente a ser evitado. Quando fora dessa curva que define as sensações de bem-estar, o indivíduo é classificado como doente e, portanto, medicalizado de acordo com o transtorno mental em questão; no caso, aqui, a depressão.

Como é logicamente contraditório supor uma sociedade onde os rotulados como desviantes sejam a maioria, pois então a regra efetiva seriam os desvios (que deixariam, portanto, de ser desvio, no sentido lógico), a espantosa prevalência de doenças mentais índice de imediato uma mudança decisiva no conceito: o diagnóstico de doenças mentais parece ter afrouxado seu vínculo com a infração de regras, substituindo-o pelos nexos com as sensações de bem-estar. Ou ainda, se o conceito de doença mental presume que só há doença quando há desvio em relação a uma determinada expectativa social, na Modernidade, essa expectativa estava ancorada na regularidade do comportamento; já na atualidade, a expectativa socialmente induzida é a de ser feliz como se deve; portanto, sofrer, não ser tão feliz como se tem direito, é desviar, é ter um problema de saúde mental. Daí a relevância atual de doenças como depressão, fobia social, estresse pós-traumático, ansiedade generalizada etc. (idem, p. 55)

É a partir dessa relação de oposição entre razão e loucura que se compreende a função discursiva de uma predominância marcada de doenças mentais. Vaz (2015), utilizando um ferramental foucaultiano, propõe duas narrativas básicas que funcionam como possíveis explicações para uma suposta epidemia de depressão. A elas, é somada uma terceira, articuladas entre si de maneira a desenvolver uma breve análise genealógica da depressão a partir da operação desses discursos.

3.2 A culpa é da doença

A ciência transforma a moral. O conceito de progresso, herdeiro do pecado, trazia consigo a esperança de que a ação humana iria anular cada vez mais o sofrimento que dela não dependia. Desde o final da 2.^a Guerra, esta esperança parecia ser cada vez mais palpável. O desenvolvimento da física, da biologia, da medicina e da farmacologia diminuiram efetivamente a fadiga e as dores psíquicas e orgânicas, controlaram progressivamente as doenças, propondo ao horizonte dos homens a velhice rejuvenescida e a postergação indeterminada da morte. Por que não sonhar com o momento onde não haveria mais dependência objetiva do homem criada pelo mundo? (VAZ, 1997, p. 240)

A primeira dessas narrativas se refere ao progresso do conhecimento, isto é, a uma suposta evolução do saber-médico no sentido de incluir novas categorias diagnósticas de sintomas antes ignorados; como se houvesse uma mudança no ferramental utilizado, sem perspectiva crítica sobre o objeto analisado. Conforme o autor (idem) propõe, existe uma continuidade do objeto e uma mera variação na percepção, conferindo ao primeiro uma independência em relação à forma que ele é pensado. Dentro dessa perspectiva, permite-se inferir que a prevalência de pessoas deprimidas nas muitas culturas é constante, somente variando em percepção. O argumento desconsidera fatores estruturais fundamentais para a compreensão da depressão, como raça, educação, perspectiva socioeconômica e episódios traumáticos que rompem o status de normalidade com impactos significativos sobre o espectro afetivo individual. Além das falhas conceituais e empíricas (como apontado nas estatísticas oficiais, parece existir uma diferença substancial entre a prevalência de depressão em homens e mulheres, por exemplo, bem como em grupos etários distintos e também classes sociais), a noção progressista do diagnóstico contribui para a legitimação da depressão enquanto doença e esvazia o debate em torno dos outros nexos discursivos que também exercem poder sobre sua construção conceitual. De fato, a legitimidade dada pelo saber médico confere à depressão um tratamento medicalizante, intimamente ligado aos interesses da indústria farmacêutica e

à dinâmica mercadológica subjacente, que obedece a certas sutilezas adequadas às suas particularidades e restrições legais.

De acordo com Appaix (2011), o setor farmacêutico tem sido elencado como um dos mais rentáveis nos últimos cinquenta anos nos Estados Unidos.

Somente nos Estados Unidos – onde os antidepressivos foram durante alguns anos o tipo de medicamento mais consumido – o volume de vendas desses fármacos foi, em 2004, de 10 milhões de dólares, mais da metade das vendas mundiais (NICHM Foundation, 2002; LEWIS et al., 2005, in. HERNÁEZ, 2010, p. 114).

Para além da venda de medicamentos, outras estratégias da indústria farmacêutica complementam seu portfólio de atuação. Palestras, revistas médicas, cursos e publicações são outras das muitas esferas de influência sobre as quais esse segmento de mercado atua, de maneira a garantir o processo de medicalização da vida, um conjunto de mecanismos que levam a tornar médicos certos eventos ou problemas da vida cotidiana (Conrad, 2007). De fato, se os medicamentos antidepressivos são proclamados como uma revolução no tratamento psiquiátrico, resta uma pergunta básica: por que, então, as estatísticas apontam para um número cada vez maior de indivíduos com depressão? Uma vez que a promessa é de cura, fica evidente uma suspeita sobre uma correlação que, a princípio, deveria ser de oposição, ou seja, uma evolução nos medicamentos faria que houvesse cada vez menos indivíduos com depressão, mas o que observamos parece ser um movimento de relação direta. A análise de séries temporais mostra tanto um aumento no consumo de medicamentos como um aumento nos diagnósticos. Pignarre (2012b) elabora, então, uma análise da epidemia da depressão a partir de uma série de perspectivas, sendo uma delas econômica, isto é, ele entende a depressão como – além de epidemia, síndrome ou doença – um nicho de mercado. O autor destaca, inclusive, a estratégia do laboratório dinamarquês Lundbeck, que financiou pesquisas com a classe médica para o estudo de depressão em homens, legitimando seus sintomas por meio do discurso científico e fazendo dela um problema de saúde pública.

De maneira semelhante, outro exemplo citado é o da esclerose, alvo de campanhas publicitárias de sensibilização financiadas, por exemplo, pela Bayer, comerciante do medicamento para seu tratamento. Em 2011, o relatório anual da empresa mostrou que o

medicamento em questão foi o mais vendido do ano, com um lucro superior a 1 milhão de euros. Ainda de acordo com o autor:

Na Grã-Bretanha, as associações de psiquiatras e de médicos generalistas organizaram, de 1991 a 1995, a *Defeat Depression Campaign*. Esta comportava duas frentes: uma em direção aos médicos generalistas e outra em direção do grande público. Graças a ela, o consumo de antidepressivos aumentou 33%. Nos Estados-Unidos, uma campanha acontece a cada ano desde 1991: o *National Depression Screening Day*, que propõe uma testagem individual. Em 1996, 18.000 profissionais da saúde participaram do evento. (PIGNARRE, 2012b, p. 98)

Com efeito, a criação desse suposto nicho de mercado passa pela articulação de duas categorias, quais sejam, ampliação do conhecimento científico e acesso a esse conhecimento por mediação da publicidade; vai ser através de estratégias de compreensão de diagnóstico que se dará a criação de um mercado consumidor de psicotrópicos. Hacking (1999) aponta que a obtenção de diagnósticos para justificar determinados comportamentos reflete uma necessidade de pertencimento identitário. A articulação entre sofrimento e identidade será melhor elaborada no capítulo 2 do presente estudo. Por ora, o que se mantém importante é a noção de criação de um indivíduo deprimido como estratégia de desenvolvimento de um nicho de mercado e a participação ativa da indústria farmacêutica na definição de transtornos mentais.

Quando falamos publicidade, é importante ressaltar que isso não se restringe a propagandas de remédios em si, mas inclui também, por exemplo, o financiamento de publicações jornalísticas sobre o tema. O jornalismo científico exerce papel fundamental nesse processo medicalizante na medida em que fornece uma simplificação diagnóstica (já incluindo essas categorias estendidas) que coloca em xeque a robustez da concepção que os indivíduos têm sobre si mesmos. De acordo com Vaz (2012), no que se refere ao mercado de medicamentos, uma análise de alguns de seus produtos permite conceber uma reportagem como peça publicitária. Em muitos casos, não há uma oposição simples entre um jornalismo preocupado com a verdade e uma publicidade focada no estímulo ao desejo: “se uma peça publicitária precisa difundir e defender valores que tornam desejável o consumo de produtos, as reportagens sobre medicamentos para dores psíquicas nos indicarão como nossa cultura propõe aos indivíduos lidar com seu sofrimento.”

Desconsiderar esse esforço da indústria farmacêutica no desenvolvimento de um mercado para determinados medicamentos seria ignorar uma série de condições históricas que permitiram a concepção da depressão tal qual ela é vista atualmente.

De fato, a discussão hormonal acerca da depressão é relativamente recente. Historiadores da psiquiatria elegeram, por exemplo, 1952 como um ano revolucionário no campo a partir da entrada no mercado do primeiro neuroplético: a clopormazina. Foi a partir dela, que, três anos depois, chegou ao mercado o primeiro medicamento antidepressivo, a imipramina, cujos efeitos foram descobertos pelo psiquiatra suíço Roland Kuhn. A proximidade entre as moléculas das duas substâncias era incoerente com seus efeitos, quase diametralmente opostos. Se a clopormazina se comportava como uma espécie de tranquilizante para um quadro esquizofrênico, a imipramina parecia funcionar como um energizante psíquico. Na época, a melancolia, forma como a depressão era então compreendida, ainda não era frequente o suficiente para a constituição de um mercado (HEALY, 2002), mas o importante, aqui, é que foi criada uma substância estimulante a partir de outro medicamento. Se este último confere solução a um determinado sintoma, por lógica, a administração do primeiro determina a criação de uma nova categoria de sintoma. Essa perspectiva aponta em uma direção pautada pela mediação do medicamento como criador de novas doenças.

Em *The Manufacturing of Depression: The Secret Story of a Modern Disease*, por exemplo, Greenberg (2010) sinaliza que foi também em 1952 que apareceram os primeiros registros sobre serotonina, levantada pela bioquímica Betty Twarog e posteriormente mudando o rumo das neurociências. A serotonina (5-hydroxytryptamine) é o hormônio e o neurotransmissor envolvido principalmente no estímulo dos batimentos cardíacos, o início do sono e estados de bem-estar. A medicina, nesse sentido, categoriza depressão como um déficit de serotonina, que pode ter origens genéticas ou a partir de algum trauma, como, por exemplo, mortes na família, abusos sexuais. De fato, isso não é um consenso dentro do discurso médico; o modelo hormonal e a patologização da depressão são consideravelmente questionados. Essa questão será melhor desenvolvida ao longo do trabalho. Pelo momento, vale compreender o ordenamento discursivo por trás da categorização biológica, principalmente no que se refere à indústria farmacêutica. Foi Twarog a responsável pela descoberta de que o cérebro funcionava a partir de interações químicas, assim como o resto do corpo, contrário às crenças da época que

supunham que a eletricidade passava “magicamente” de neurônio para neurônio. De acordo com Greenberg:

Betty Twarog soon returned to marine biology, her first love. But many of the others went on to figure out the biology of neurotransmission, establishing within a decade that electricity didn't fly from neurons to neurons like angels, that the brain really ran on chemicals like the rest of the body. And more than half of a century later, new neurotransmitters are still coming up under the microscope, the subtleties of their metabolism still emerging. (GREENBERG, 2010, p. 49)

Foi, então, nos anos 50 que se iniciou uma revolução nos parâmetros das neurociências e um foco cada vez maior na compreensão das interações emocionais partindo de um lugar químico. Essa abordagem científico-neurológica ocasionou um deslocamento da via psicológica da psiquiatria em direção a processos de tratamento pela mediação de psicotrópicos. Não foi um processo imediato; conforme mencionado, a melancolia ainda não era compreendida como um nicho de mercado válido, não havia diagnósticos o suficiente para um investimento lucrativo. Para além da imipramina, os anos 50 conheceram um inibidor da moniamine oxidase, a iproniazida, também portadora de propriedades antidepressivas. Em 1961, a Merck lança um novo antidepressivo, a amitriptilina e, ao contrário de das empresas farmacêuticas ligadas à descoberta da imipranina e da iproniazida (Geigy e Roche, respectivamente), decide criar um mercado para a depressão (HEALY, 2002). Buscando marketizar as propriedades antidepressivas da amitriplina, a empresa distribuiu cinquenta mil cópias de um livro chamado *Recognizing the Depressed Patients*, do psiquiatra Frank Ayd, para médicos proeminentes, em uma época onde as noções sobre a depressão eram ainda mais turvas e sem comprovação empírica robusta. Foi assim que a amitriplina se tornou uma das drogas mais vendidas desse grupo de fármacos, posteriormente denominados antidepressivos tricíclicos.

Tanto Greenberg (2010), quanto Healy (2002) e Pignarre (2012b) buscam colocar em evidência uma correlação histórica entre duas variáveis fundamentais nesta análise: um aumento do consumo de antidepressivos e um ritmo crescente de diagnósticos de depressão. O que essa articulação parece mostrar é como, na maior parte dos casos, a oferta de medicamentos precede a demanda; o remédio aparece como determinante de

um sintoma. A depressão nunca foi tão prevalente até a introdução dos antidepressivos. De fato, a segunda metade do século XX foi marcada por uma espécie de corrida entre os pesquisadores para compreender o funcionamento de drogas no organismo. A administração do medicamento funcionava como observação para o desenvolvimento de um novo fármaco, derivado das propriedades do primeiro, com foco na redução de potenciais efeitos colaterais. Delinear essa história faz parte da compreensão do argumento de que a evolução da medicina permitiu igualmente uma maior capacidade de diagnóstico. Em termos simples, a depressão sempre esteve lá, nós só não tínhamos ferramentas o suficiente para apreendê-la. Quando se compreende a dinâmica da indústria farmacêutica como determinante na criação da depressão, levanta-se algumas questões sobre sua construção discursiva, questionando, em consequência, a banalização do seu estado de doença. Aceitar – sem questionamentos, como uma “verdade” – a patologização da depressão é manter inquestionada a prevalência do objeto; o que elimina um debate filosófico importante na apreensão do sofrimento. Isso não retira sua seriedade e legitimidade, mas o próprio fato dessa ressalva precisar ser constantemente feita mostra o território sensível ocupado por uma postura crítica à depressão.

Essa definição nosológica é validada de acordo com os critérios descritivos do DSM – IV, objeto acrítico, definido conforme os “sintomas” a seguir:

- Estado deprimido: sentir-se deprimido a maior parte do tempo;
- Anedônia: interesse diminuído ou perda de prazer para realizar as atividades da rotina;
- Sensação de inutilidade ou culpa excessiva;
- Dificuldade de concentração: habilidade frequentemente diminuída para pensar e concentrar-se;
- Fadiga ou perda de energia;
- Distúrbios do sono: insônia ou hipersônia praticamente diárias;
- Problemas psicomotores: agitação ou retardo psicomotor;
- Perda ou ganho significativo de peso, na ausência de regime alimentar;
- Ideias recorrentes de suicídio.

De acordo com o número de respostas positivas, o estado depressivo pode, então, ser classificado em três grupos distintos:

- 1) Depressão menor: 2 a 4 sintomas por duas ou mais semanas, incluindo estado deprimido ou anedônia;
- 2) Distímia: 3 ou 4 sintomas, incluindo estado deprimido, durante dois anos, no mínimo;
- 3) Depressão maior: 5 ou mais sintomas por duas semanas ou mais, incluindo estado deprimido e anedônia.

De fato, os critérios não parecem ser muito específicos em termos de diagnóstico, pois não traduzem nenhum efeito físico claro. Se alguém tem uma gripe, os sintomas estão lá: tosse, excesso de muco, inflamação na garganta. No caso da depressão, como já apontado, os sintomas são menos explícitos. A validação dessa premissa diagnóstica, entretanto, por não ser suficientemente robusta, ganha corpo quando acompanhada de toda uma revalidação biológica. Não constitui mais uma questão de diferenciação do normal e do patológico por meio de análise de frequência de comportamentos indesejados, mas de localizar no cérebro a causa dos sintomas, realizando o sonho de Charcot (FOUCAULT, 2003). Segue-se a dinâmica da medicina moderna de uma localização anatômica de um déficit ou lesões no corpo, mais especificamente no cérebro. Porém, é importante mencionar que mesmo o modelo neurobiológico também possui debilidades epistemológicas, sobretudo ao querer traçar semelhança na noção etiológica da depressão e outras doenças mais objetivas.

No caso de infecções, por exemplo, busca-se identificar qual o microorganismo causador daquela infecção, isolá-lo, estudá-lo para posteriormente propor um tratamento adequado e eficaz. A depressão opera quase de forma inversa, isto é, não existe um marcador biológico específico a ser estudado, mas é a terapêutica que indica a existência da doença. É a partir dos antidepressivos que se entende qual o déficit neural em questão, funcionando então como mediador na formação de um espectro causal explicativo. Não é complicado: identificados os sintomas, entende-se quais são os receptores afetados e utiliza-se, então, o medicamento mais adequado àquele mecanismo biológico, sustentando uma definição etiológica *a posteriori*. Varia de corpo para corpo (claro, com opções mais generalizantes em termos empíricos), de indivíduo para indivíduo, e cabe a cada um entender qual medicamento mais apropriado, ou seja, maximizando seus efeitos positivos e minimizando potenciais efeitos colaterais. De acordo com Caponi (2009), “perante a ausência de um ‘marcador biológico’, seja um microorganismo, um parasita,

um tecido celular, a rede causal se reconstrói a partir da terapêutica”. Ainda de acordo com a autora:

Embora esses estudos se mostraram eficientes para criar novos medicamentos, todas as hipóteses etiológicas que foram construídas a partir desses protocolos de investigação (com modelos animais ou com o uso do Pet Scan) mostraram-se, até hoje, pouco conclusivos. Ainda os defensores mais radicais da origem biológica dos distúrbios de humor coincidem em afirmar que as causas precisam permanecer indefinidas e que os estudos existentes não são conclusivos. (CAPONI, 2009, p. 4)

Chega a ser curioso como o desenvolvimento de novos antidepressivos não tem necessariamente acompanhando a discussão biológica associada a um mapeamento cerebral. A indústria farmacêutica tem um interesse claro no desenvolvimento de novos medicamentos que, por sua vez, por serem mediadores e funcionarem como uma espécie de “marcador biológico”, atuam sobre novos diagnósticos com outras especificidades e geram, inclusive, novas categorias de doenças. Um medicamento específico para depressão com ansiedade, outro para depressão com hiperatividade, outro para anorexia nervosa e por aí vai. A sucessão da criação de novos medicamentos respeita uma dinâmica de remediar os efeitos colaterais do medicamento anterior. Pignarre (2012a) denomina de “biologia menor” essa identificação diagnóstica na qual o medicamento cumpre a função de “marcador biológico”. São os efeitos diferenciados de cada medicamento que permitem a criação de cada vez mais novas categorias diagnósticas. De acordo com o autor:

(...) o desenvolvimento do que poderíamos chamar de uma “pequena biologia”, que consistiu na triagem, pelos farmacólogos, de moléculas de cachorros, gatos, camundongos, órgãos e células. Podemos, da mesma forma, falar de “pequenas psicologias” para caracterizar as novas indicações psiquiátricas correspondentes aos remédios colocados no mercado. (...) O DSM (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders - Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais) reflete o estado desta “pequena biologia” em evolução permanente. Os diagnósticos são redefinidos de acordo com o que se aproxima mais ou menos às diferentes moléculas.(...) O DSM atua aqui como um guardião da fronteira entre o normal e o patológico, reservando-se o direito de realizar sempre novas incursões para anexar domínios que até então eram considerados normais. (PIGNARRE, 2012a, p. 141-142)

Não há limites para esse tipo de estudo focado no medicamento como mediação para diagnóstico, pois cada sutileza comportamental começa a ser catalogada como uma possível anomalia, com um imenso descuido (ou sequer qualquer esforço) no estabelecimento de uma fronteira, já debilitadamente definida, entre o sofrimento tido como normal e o sofrimento tido como patológico. Conforme avançam os estudos farmacológicos, mais aparecem traços comportamentais antes ignorados e que passam a operar como sintomas de uma possível desordem mental, redefinindo permanentemente as noções patológicas desses denominados distúrbios. Explora-se indefinidamente comportamentos e emoções ainda não medicalizados, em uma constante revisão dos critérios diagnósticos já elaborados. A ausência de limites epistemológicos concretos gera uma ambiguidade que, por sua vez, amplia possíveis diagnósticos, fazendo aumentar as estatísticas sobre depressão e colocando-a, inclusive, dentro de um cenário epidêmico; não são poucos os que categorizam a depressão como o “mal do século”.

Entretanto, essa definição ‘a posteriori’ dada para a depressão pode ser comparada a estudos referentes a drogas que alteram comportamentos. Por exemplo, é senso comum compreender o álcool como uma substância que pode gerar menos inibições e um consequente aumento da sociabilidade. Não existe, porém, nenhum argumento que patologiza nossa condição de sobriedade quando comparada ao comportamento mediado pela ingestão de álcool; e muito menos autoriza a sua ingestão de forma terapêutica, de maneira a manter-se no estado alcançado por essa mediação. Claramente, existem diferenças nessas comparações entre a administração de álcool e a de antidepressivos, mas existem também muitas falhas na comparação da depressão com outras doenças e parece não haver uma disseminação de questionamento robusto sobre isso, bem como sua consideração dentro do campo médico/psiquiátrico.

A escolha sobre essa ignorância repousa tranquila sob os cuidados dos investimentos da indústria farmacêutica, apesar de ainda alvo de debates dentro do próprio meio médico, onde não há amplo consenso sobre a definição patológica da depressão.

A dimensão simbólica da criação de novas categorias de doenças não é somente uma renovação frequente de critérios médico-diagnósticos sob potenciais interesses da indústria farmacêutica, mas também possui impactos discursivos sobre nossa formação subjetiva, pois alteram as categorias morais que perpassam a forma como os indivíduos observam a si mesmos. Todas essas tipificações, ainda mais dentro da categoria de doença (ou seja, algo a ser evitado), pautam a forma como agimos e expressamos nossas emoções.

Atualmente, parece existir um modo socialmente aceitável de sofrimento através da administração farmacológica de nossos estados de angústia e ansiedade, criando uma ilusão de que viver é indolor. A relação entre depressão e identidade será melhor explorada mais à frente; o que resta relevante pelo momento é a exposição de uma narrativa que contempla a evolução da medicina em seus processos científicos como determinante de um cenário depressivo epidêmico.

3.3 A culpa é do mundo

Em geral, a crítica principal ao pensamento acima advém, em grande parte, de uma aceitação de uma série de verdades dentro desse mesmo discurso que critica. A oposição é a seguinte: essas manifestações sintomáticas seriam reflexo de uma estrutura socioeconômica que gera sofrimento no indivíduo. Nesse sentido, Vaz (2015) propõe uma segunda narrativa comumente aceita, que funciona como explicação causal sobre uma prevalência da depressão, baseada no argumento de que essa circunstância não se dá por tão somente uma expansão dos critérios de diagnóstico, mas, sim, pela produção social de indivíduos com depressão. Se mais indivíduos estão sofrendo de depressão, não estaríamos vivendo em uma sociedade com maior potencial depressor? De fato, existe uma discussão forte que argumenta que a indústria farmacêutica sobremedicaliza uma miséria social criada pelo estresse da vida moderna, pela perda de referências identitárias e isolamento do indivíduo. Haveria uma série de mudanças no contexto social que explicariam o surgimento de novas formas de sofrimento.

Já no final do século XIX, Durkheim (1897) aparece como pioneiro desse tipo de narrativa, associando a noção de anomia ao suicídio. A anomia seria definida a partir das mudanças socioeconômicas do mundo moderno, pautadas pela Revolução Industrial e suas consequências sobre as formas de organização das relações sociais. Consistiria em um contexto no qual as normas sociais e morais são frequentemente confundidas, pouco claras ou mesmo ausentes. De fato, o que o pensador coloca é que “qualquer ser vivo só pode ser feliz ou até só pode viver se suas necessidades têm uma relação suficiente com seus meios” (idem, p. 283). As mudanças econômicas teriam vínculo especial com a noção de anomia; o novo paradigma industrial caminharia gradualmente em direção a uma redução de regulamentações sobre as relações econômicas. Foi a partir desses

conceitos que veio a articulação da anomia ao suicídio: as novas relações econômicas pareciam estar gerando um estado de mal-estar societal. Em *O Suicídio*, o autor articula dados estatísticos para categorização de três formas diferentes de suicídio, a saber, egoísta, altruísta e anômico. Em termos simples, o primeiro seria derivado de um individualismo extremado. Sua predominância na sociedade moderna seria explicada por uma falta de integração à sociedade como um todo, estando isolado de grupos sociais como família e comunidade. O argumento aqui seria que uma noção de pertencimento coletivo diminuiria os índices de suicídio, pois promoveria integração do indivíduo com o meio social, e seria a participação na sociedade que funcionaria como fonte de sentido existencial.

O suicídio altruísta, por sua vez, operaria isolando uma variável absolutamente oposta: uma coerção ao pertencimento coletivo. Sua absoluta integração aos símbolos da sociedade moderna traduziria suas mortes em um esforço altruísta pelo bem comum. Existem subdivisões dentro dessa categoria, mediada por um eixo cujos polos são definidos ou por uma coerção absoluta dentro de regras sociais que compelem sua ação de autoextermínio, ou por uma entrega absoluta ao prazer de fazê-lo, talvez por respeito a uma série de crenças que colocam esse sacrifício como glorificável. Mas, em todos os casos, o que fica evidente é uma libertação do individual pelo bem coletivo. Em exemplos concretos, isso poderia ser observado desde em alguns grupos religiosos, até os soldados kamikazes japoneses da Segunda Grande Guerra. As taxas de suicídio associadas a essa categoria supostamente deveriam aumentar durante tempos de conflito, mas, ao mesmo tempo, o sentimento de pertencimento nacional associados a períodos de guerra operavam na direção contrária: a integração social como provedora de sentido. Ou seja, nessa perspectiva, as taxas de autoextermínio seriam associadas com o fato de “cada povo ter, coletivamente, uma tendência ao suicídio que lhe é própria e da qual depende a importância do tributo que ele paga à morte voluntária” (DURKHEIM, 1897, p. 392).

O suicídio anômico apareceria, diferentemente dos dois primeiros, associado a desordens na vida econômica; o conceito de anomia era ainda bastante restrito a fenômenos isolados, pontuais e transitórios. A falta de regulação econômica dentro do paradigma econômico moderno não garantiria o encontro entre as expectativas que o indivíduo tinha a respeito dos seus objetivos no mundo e o que o mundo pode prover para que ele as alcance. Períodos de crises econômicas drásticas seriam, portanto, associados a mudanças abruptas nas taxas de suicídio. O autor, porém, não se restringe à correlação

entre a economia e sofrimento; sua análise sobre potenciais referências causais para o suicídio afirmava que elas seriam encontradas, sobretudo, no interior das relações sociais. Para além da situação de anomia inerentes às intermitências das flutuações econômicas, existiriam também outros domínios da vida social em que a anomia se manifestaria de maneira regular e constante. O divórcio, por exemplo, parece configurar variável importante de análise; o enfraquecimento de certos laços sociais também operaria vazios de sentido. De todo modo, o que resta fundamental na análise de Durkheim é a compreensão do suicídio como fenômeno social; fatores externos ao controle individual seriam mediadores do sofrimento, ou seja, ponto fundamental da segunda narrativa aqui levantada: a sociedade seria agente produtor de indivíduos deprimidos.

É a partir dessa noção de anomia que Merton (1938) proporia uma explicação para criminalidade nos Estados Unidos. De acordo com o autor, haveria elementos estruturais que permitiriam uma manutenção da estabilidade social; a ausência desses elementos estaria, portanto, associada a maiores índices de delinquência. Existem determinadas estruturas sociais que exercem pressões sobre o indivíduo, levando essas pessoas a participar de forma desviante às normas tidas como aceitáveis. A teoria da anomia teria, então, em Merton (idem) a noção de que as frustrações individuais ocorrem devido a defasagens socioeconômicas; a criminalidade seria então consequência da impossibilidade individual de alcançar um determinado parâmetro de realização.

Agnew (1992) procurou ampliar a teoria da anomia para compreender – além da frustração decorrente da defasagem entre as aspirações individuais e os meios socialmente existentes para satisfazê-las –, adicionalmente, duas circunstâncias: a frustração derivada do fato de outros terem retirado do indivíduo algo de valor (não estritamente material); e o fato de que as pessoas são confrontadas com circunstâncias negativas engendradas por discordâncias ou divergências sociais. Esse desenvolvimento, que ficou conhecido como teoria geral da anomia (general strain theory), foi testado por Agnew e White (1992), Agnew (1993), Paternoster e Mazerolle (1994) e Hoffmann e Miller (1998), e todos encontraram evidências empíricas a favor. De maneira geral, esses trabalhos foram baseados em dados provenientes de pesquisas individuais, nas quais várias categorias de crimes e contravenções foram explicadas a partir de variáveis indicadoras de focos de tensão social. Alguns exemplos são: “distância entre aspirações individuais e expectativas”, “oportunidades bloqueadas”; “frustração relativa”; “eventos de vida negativos”; “sofrimento cotidiano”; “relações negativas com adultos”; “brigas familiares”; “desavenças com vizinhos”; e “tensões no trabalho” (CERQUEIRA; LOBÃO, 2004, p. 246).

A Teoria da Anomia atribui à ordenação da sociedade responsabilidade pelos desvios comportamentais e sofrimentos. A partir de uma análise da sociedade americana, Merton (idem) sustenta que cada sociedade produz metas culturais para formação subjetiva individual. O alcance dessas metas dependeria de uma produção social de meios institucionais que garantissem sua realização; esses meios serviriam então como reguladores de formas de comportamento pois promoveriam um sentido ordenado à existência. De um lado, portanto, metas socioculturais (*culturally defined goals*) e, do outro, o ferramental utilizado para cumpri-las (*institutionalized means*). O desequilíbrio nessa relação seria compreendido como fonte de sofrimento: um descompasso fundamental entre os discursos que mediam a formação subjetiva e os meios institucionais em mãos para uma potencial adequação. Com efeito, o estudo desenvolvido por Merton era delineado pela determinação de fatores explicativos para a criminalidade na sociedade norte-americana. Cabe extrair daí, entretanto, um senso comum que compreende o crime como subproduto de um sistema social perverso, consequência do descontrole e da desorganização da sociedade moderna. Conforme Vaz (2015, p. 56), o que esse argumento coloca é que “mais abstratamente, o quanto se sofre e do que se sofre – por exemplo, a quantidade de doentes mentais e das formas de doença mental – dependem da estrutura e dos valores de uma determinada sociedade”.

Se as estruturas sociais funcionaram como mote fundamental à compreensão do sofrimento individual, a liquidez atribuída ao contexto institucional contemporâneo, por sua vez, aparece como uma revisão atualizada dos novos operadores sociais que pautam a formação subjetiva do indivíduo, novas fontes de apreensão da realidade e adequação (ou não) a determinadas regras/metapas sociais. Ora pois, se a culpa é do mundo, é importante compreender que mundo é este.

Vale arriscar dizer que um dos pontos mais comuns levantados pelas narrativas contemporâneas seja a redefinição do espaço social a partir das alterações ocorridas no final do século XX, traçando uma correlação entre as mudanças sociais, econômicas e políticas ao aumento nos casos de depressão. O sofrimento estaria atrelado a uma nova configuração do mundo, ainda a ser apreendida, e muito mais caracterizada por uma ineficiência institucional e por um papel impositivo do mercado na redefinição dos discursos que perpassam a formação social e individual. Bauman (1998, p. 33) chama esse cenário de nova desordem do mundo: “o que quer que venha a tomar o lugar da

política de blocos de poder assusta por sua falta de coerência de direção e também pela vastidão das possibilidades que pressagia”. A incerteza e a insegurança ocupam lugares cada vez mais fortes na definição dos modos de vida contemporâneos, advindas, por sua vez, dos processos de desregulamentação e privatização da organização do espaço social, progressivamente atravessado pela pungência das forças de mercado.

De acordo com o sociólogo (idem), a modernidade era definida como um período que buscava a manutenção da segurança, diretamente ligada à questão da ordem. O projeto moderno seria marcado então por uma perseguição utópica de um mundo instituído pela estabilidade, coerência e pureza. A observação do espaço social conferiria ao indivíduo a apreensão sobre o funcionamento dos mecanismos sociais. A definição desses processos era marcada pela ideia de que as ações futuras seriam pautadas por uma reconfiguração de ações passadas; uma vez compreendidos os processos envolvidos em um determinado contexto social, poder-se-ia desenvolver intervenções sobre o comportamento futuro de certas variáveis, garantindo o funcionamento ordenado das coisas. A ordem é, então, uma “compulsão à repetição que, quando um regulamento foi definitivamente estabelecido, decide quando, onde e como uma coisa deve ser feita, de modo que em toda circunstância semelhante não haja hesitação ou indecisão”. O argumento parte da análise de Freud (1930) sobre a civilização moderna, o *Mal-Estar na Civilização*. A sociedade seria constituída a partir de uma renúncia de certos instintos, principalmente no que se refere a ímpetos sexuais. A vida coletiva tal qual colocada pelo projeto moderno era baseada em uma perseguição de um sonho de pureza, uma negociação com a própria liberdade e desejo em troca de segurança. De fato, essa segurança é associada a uma noção de regularidade, de uma apreensão da realidade que identifica a frequência de determinados acontecimentos pontuais e estáveis.

Nós, humanos, somos dotados de memória e de uma capacidade de aprender; por esse motivo, conferimos benefícios a uma ‘boa organização do mundo’. Habilidades aprendidas para ação constituem poderosos bens num mundo estável e previsível; tornar-se-iam completamente suicidas, todavia, se os acontecimentos viessem de súbito a se desviar das consequências causais, desafiando assim toda previsão e tomando-nos de surpresa. (BAUMAN, 1998, p. 134).

Seria a operação de uma regulamentação normativa que garantiria o funcionamento da civilização, bem como seu progresso. O final do século XX, entretanto, foi marcado por uma série de mudanças no cenário político-econômico que não mais permitiam uma apreensão da realidade tal qual aquela colocada pelo projeto moderno. Se este último estava alinhado com a definição de verdades regulares, as flutuações econômicas inerentes ao funcionamento do mercado representariam uma incompatibilidade de administração dessa ordem. Uma crescente desregulamentação dos fluxos mercadológicos, uma “desatada liberdade concedida ao capital e às finanças à custa de todas as outras liberdades, o despedaçamento das redes de segurança socialmente tecidas e societariamente sustentadas” constituem mudanças concretas no paradigma social que alteram os modos possíveis de estar no mundo.

A anomia de Durkheim, depois revista em Merton, era definida basicamente por períodos de falta de ordenamento social, que, por sua vez, constitui marca fundamental das narrativas contemporâneas: a incerteza de um mundo imprevisível. Esse contexto de indefinição estaria associado, sobretudo, ao desmantelamento das políticas públicas que perpassam a noção bem-estar. Já houve um momento em que o desemprego era visto como situação temporária, e que as instituições deveriam participar ativamente na readaptação desse indivíduo; os dispositivos de previdência eram encarados como uma razoável rede de segurança. Existiam certos custos sociais inerentes à produção capitalista que caberia à intervenção estatal agir de maneira compensatória. De acordo com Bauman (1998, p. 51.), “o estado de bem-estar não era concebido como uma caridade, mas como um direito do cidadão, e não como o fornecimento e donativos individuais, mas como uma forma de seguro coletivo”. Não mais. Houve, sim, uma transferência de falhas tidas como sistêmicas para a esfera da responsabilidade individual. Situações de desemprego não são mais vistas como pontualidades na dinâmica capitalista, mas como uma falta de esforço individual. A rede de segurança dos direitos trabalhistas, antes garantida pelo agenciamento dos sindicatos, perde progressivamente lugar para os impulsos do mercado.

Para além da esfera econômica, o enfraquecimento de outras redes de segurança também operaria como referência causal para um mal-estar contemporâneo. A família, os amigos, bem como outras redes tecidas no plano pessoal, já foram bases para a garantia de uma formação identitária. Em tempos de crises no local de trabalho, seriam esses agentes que garantiriam uma perspectiva identitária ao indivíduo. As relações interpessoais, entretanto, parecem estar cada vez mais associadas a uma noção de

experiência (GIDDENS, 1991), mediada pelo consumo e pela capacidade individual de transitar pelas diferentes órbitas do mercado. Definitivamente, esses novos laços não podem mais se supor como duradouros; pelo contrário, são passíveis de suspensão unilateral sem aviso prévio, configurando mais um cenário de incerteza.

De fato, a discussão que relaciona as mudanças do final do século XX e suas consequências sobre a formação identitária é longa. Até aqui, o que se compreende é como existem narrativas bastante razoáveis que associam o sofrimento individual a mudanças socioeconômicas. Essa percepção compreende uma variação subjetiva a partir do surgimento de novas formas de manifestações estruturais (ou mesmo ausência delas) que agem sobre o indivíduo, não problematizando o que se pensa da depressão em si; a doença se transforma em uma acusação às falhas da sociedade, sem se questionar realmente sobre a forma que ela é apreendida. Ao pensar sobre os transtornos mentais em uma correlação imediata com os valores e estruturas sociais, articulando tão somente mudanças morais ao funcionamento psíquico, deixa-se de lado uma relação fundamental: a ambiguidade entre cuidado e cura, de um lado, e correção e melhora, do outro.

3.4 A culpa (também) é da felicidade

Numa sociedade supostamente democrática, que transformou a igualdade num de seus ideais primordiais e num dos alicerces da cidadania, a aspiração à felicidade passou a ser pleiteado como da ordem do direito. Com efeito, mesmo que seja de ordem formal e não necessariamente real, delineado que foi como possibilidade para o usufruto legítimo da cidadania, o direito à felicidade passou a poder se inscrever na cena contemporânea ao lado de outros direitos, como o direito à saúde, por exemplo. Este também é da ordem formal e uma possibilidade outorgada a todo e qualquer cidadão, o que não quer dizer que possa ser igualmente exercido por todos, no real da cena social, de maneira ampla, geral e irrestrita. (BIRMAN, in. FREIRE FILHO, 2010, p. 28)

De um lado do nosso prisma analítico, portanto, temos a prevalência da depressão como consequência da expansão dos critérios diagnósticos. Já uma segunda perspectiva, como foi apontado, coloca as mudanças estruturais contemporâneas como gatilho fundamental para essa inserção indivíduos no espectro qualitativo de pessoas deprimidas. Nos dois casos, a noção de felicidade figura como elemento de destaque, explicando o campo simbólico abarcado pela depressão e exemplificando também seu predomínio

estatístico. Para além dos tremores das grandes estruturas sociais, existiria igualmente uma reconfiguração do modo de ser contemporâneo, mudanças na forma como se apreende a realidade, bem como os discursos que a perpassam. A ampliação do espectro diagnóstico da depressão pela inclusão de novos sintomas antes tidos como aspectos corriqueiros da vida é diretamente afetada pela nossa noção de felicidade. Se existe uma espécie de direito natural a ser feliz, uma suposta existência plena passível de ser atingida, qualquer traço comportamental que funcione como obstáculo pode acabar sendo tido como doença. As grandes estruturas, por sua vez, sozinhas também não dão conta do argumento de que a sociedade exerce novas formas de sofrimento, pois é a própria liquidez institucional que também opera sobre a forma que vemos nossas possíveis realizações. Ou seja, seria uma leitura na qual “cada sociedade coloca exigências psíquicas singulares a seus membros, com indivíduos de culturas diferentes expressando modos distintos de fracassar em atender essas exigências” (VAZ, 2015, p. 56). É importante, entretanto, lembrar que não existe independência completa entre essas variáveis e todas elas se mantêm em articulação mútua. São os fins analíticos que permitem que separemos esses discursos de maneira a compreender a evolução formativa de cada um.

Fica sendo esta, portanto, uma terceira proposta explicativa – diretamente associadas às duas propostas por Vaz (idem) – para um aumento substancial nos casos de depressão: as metas de felicidade associadas a uma sociedade performática. Seria a impossibilidade de alcance deste padrão que operaria como fonte de sofrimento no indivíduo. Em primeiro lugar, vale entender o aparecimento da felicidade como norte existencial, bem como os ordenamentos discursivos que atravessam sua concepção contemporânea em um contexto performativo presente nas muitas esferas da vida individual. De fato, houve uma transformação fundamental na econômica simbólica da lei moral, que passou então a ser regulada pelo imperativo do sujeito de atingir a condição de felicidade (BIRMAN, in. FREIRE FILHO, 2010).

A consequência que nos interessa nessa mudança é uma alteração na perspectiva do indivíduo sobre si mesmo que, ao não alçar os prometidos vãos dessa concepção de felicidade, compreende-se como vítima da ordem social. Essa noção rearranja os modos de compreensão do sofrimento e a forma de agir sobre ele. Mais ainda, a concepção dessa vitimização possui uma série de desdobramentos jurídicos e constitui um dos aspectos

mais importantes na sociedade contemporânea no que toca seus processos de subjetivação (Eliacheff e Soules, 2007).

É preciso assim, do ponto de vista teórico e por uma questão de método, inscrever a demanda por ser feliz e a construção do projeto social à felicidade como imperativos no campo das transformações políticas ocorridas na tradição ocidental, desde a emergência histórica da modernidade. Assim, o que se passa então na contemporaneidade é um desdobramento dos impasses que foram tecidos pelo próprio projeto da modernidade. (BIRMAN, in. FREIRE FILHO, 2010, p. 28).

Talvez o que fique mais evidente dentro desse discurso seja uma relação entre felicidade e prazer. Realmente, esta é uma discussão historicamente marcada na humanidade. Na Grécia antiga, por exemplo, a felicidade estaria associada a levar uma vida virtuosa, devotada aos bens mais elevados da existência. Já Epicuro, no final do século IV a.C., via no prazer o sentido da vida e na felicidade (*eudaimonia*) uma meta de existência. Tal felicidade seria alcançada por meio do controle dos desejos e dos medos, de maneira a tranquilizar a alma (*ataraxia*), bem como pela ausência de dor corporal (*aponia*). A felicidade estaria dentro do próprio homem e existiria um ferramental disponível na apreciação dos pequenos eventos do cotidiano, em lugar dos grandes prazeres devassos e excessivos. Para os epicuristas, a prudência, o cultivo do pensamento e do autoconhecimento seriam formas de dispensar estados melancólicos ou de ansiedade. Essas três categorias se articulariam de maneira a fornecer ao indivíduo capacidade de discernimento entre desejos necessários e não necessários; seria assim que eles evitariam dores desnecessárias, advindas do descontrole e do excesso. O argumento que nos serve aqui é que a felicidade sempre foi forte objeto de definição subjetiva, sendo agente fundamental na formação individual. Mais ainda, essa felicidade seria alcançada mediante a instrumentalização de um determinado ferramental (objetivo ou não), que, devidamente utilizado, garantiria ao indivíduo uma blindagem contra potenciais estados de sofrimento.

Fica clara uma espécie de tradição histórica na humanidade em evitar estados de sofrimento. Essa será uma discussão melhor abordada mais à frente. Pelo momento, o que vale marcar é essa operação entre felicidade e existência plena. Claramente, os discursos associados a uma vida feliz na Grécia Antiga são consideravelmente diferentes dos que pautam a contemporaneidade. Algumas operações se fazem necessárias para entender

essa reconfiguração hodierna da felicidade. A primeira delas é sobre a forma que o prazer é percebido e apreendido. A noção de identidade já foi extremamente ligada ao poder pastoral, colocando o prazer sexual como algo a ser renunciado. A ideia de bem-estar, nesse caso, estava associada ao cumprimento das demandas morais religiosas, “as práticas de si realizadas pelos indivíduos implicariam a purificação da carne, mediante a qual a felicidade poderia ser efetivamente alcançada pela salvação da alma” (BIRMAN, in. FREIRE FILHO, 2010, p. 31). Era uma renúncia ao prazer momentâneo para a obtenção de uma alegria posterior. Alegria essa advinda da sensação de conformidade, de dever cumprido. A renúncia ao desejo era um sinal de adequação e conformidade, algo a ser recompensado. Com efeito, as novas concepções que rodeiam o sexo operam papel fundamental dentro dessa estrutura, pois a alteração na forma que as pessoas vivem o desejo sexual muda drasticamente suas concepções morais e sua consequente formação subjetiva. O prazer não é mais tão pautado por uma adequação normativa, mas sim pelo respeito a uma suposta existência plena e feliz.

Logo, se antes o prazer estava ligado a um registro da alma, com a secularização do mundo ético, cada vez mais estamos presenciando sua associação com o lugar do corpo. Afinal, “Deus está morto” (NIETZSCHE, 2009); o niilismo da sociedade europeia levou a uma reconfiguração da ordem social: não eram mais as questões metafísicas (principalmente religiosas) que ditavam o ordenamento da sociedade; Deus está morto como uma verdade eterna, como um instrumento de regulamentação de comportamentos, como um modo de vida e como uma fonte explicativa para as ausências de sentido do mundo. Compreender o papel da felicidade na formação subjetiva individual passa diretamente, portanto, por essa operação na sociedade: um deslocamento do eixo moral antes pautado por questões religiosas. Daí, depreende-se dois momentos: um primeiro marcado pelo utilitarismo na regulação do prazer e do desprazer. Conforme coloca Foucault (2004), haveria um sistema de produção de corpos mediado pela dor e pelo sofrimento; uma promoção efetiva do desprazer na tentativa de criar corpos produtivos e dóceis. Um segundo momento é marcado pela psicanálise fazendo a mediação entre prazer e desprazer através da perseguição do desejo. Não era mais a adequação a um padrão normativo, mas a busca pelo desejo individual que pautaria a formação identitária. De todo modo, o que fica claro é que tanto o utilitarismo quanto a psicanálise conceberam a felicidade no registro do corpo: “este seria regulado pela oposição diferencial entre o

prazer e o desprazer, no qual o psiquismo e o registro moral estariam, então, na dependência direta e estrita da economia corporal” (FOUCAULT, 2004, p. 54).

Essa economia simbólica do corpo tem duas consequências fundamentais: por um lado, um reforço de uma noção biológica de depressão, pois estaria também no funcionamento hormonal do corpo a origem de estados angustiantes; por outro, o culto a uma sociedade performática pautada no individualismo e na perfectibilidade. A felicidade, na contemporaneidade, passaria a estar associada a uma série de normas performativas da vida social e profissional (redefinindo, inclusive, os limites entre essas duas esferas, agora muito mais flexíveis), ditados em parte pela esfera da publicidade.

Por uma relação de oposição lógica, a noção de felicidade define a noção de sofrimento, ou seja, mudanças na forma como vemos a felicidade (antes atrelada à adequação moral, agora intimamente ligada à noção de prazer) alteram significativamente a forma que os indivíduos percebem e apreendem o sofrimento. Portanto, se antes o sofrimento vinha de uma inadequação moral (o pecado), hoje ele se forma a partir da noção de desrespeito ao desejo, uma não obtenção de prazer. Bem-estar é fazer o que se deseja, é sentir-se pleno.

A configuração do desejo, por sua vez, reflete idealizações subjetivas que se formam, em parte, a partir dos estímulos produzidos pela publicidade (ou mesmo estratégias de marketing mais sutis). É importante enfatizar que a publicidade aparece como elemento de destaque sendo uma das bases possíveis para idealizações do eu. Para fins analíticos, será esta a base utilizada para compreender o papel de um ideal performativo como gerador de estados de angústia. De fato, são muitos os discursos que perpassam essa noção, mas escolhemos a publicidade pois evidencia imgeticamente um comportamento de massa, perpassando o corpo social por múltiplas mídias.

Nesta terceira proposta de narrativa, portanto, temos dois eixos principais de análise sobre como a noção contemporânea de imperativo da felicidade, em oposição à noção de sofrimento, explica a corrente prevalência de deprimidos. O primeiro desses eixos reflete as mudanças subjacentes à crise do poder pastoral e à insurgência do discurso de libertação sexual, com uma passagem da noção de satisfação de um lugar de adequação para um lugar de respeito a si mesmo. Articulado a este primeiro, um segundo eixo seria determinado pelas mudanças dentro do discurso publicitário e suas consequências sobre a formação subjetiva da audiência, abordado a seguir. O que esse discurso parece sugerir

é a existência de um ideal identitário performativo, definido pela máxima excelência em todos os aspectos da vida cotidiana.

De fato, a publicidade tem um impacto claro na definição de que produtos desejamos consumir para nos dar satisfação. A possibilidade de consumo é um dos fatores determinantes para o indivíduo na formação subjetiva contemporânea, pois permite que ele grave nas muitas órbitas do mercado, fazendo uso da fluidez que as identidades podem ter. Todavia, o consumo não é decisivo para definir o impacto da publicidade sobre a formação discursiva individual. Não é necessário que um produto seja vendido para que esse efeito se mantenha. De acordo com Vaz:

Para a produção de subjetividade, não importa tanto se consumiremos ou não aquela mercadoria; importa, sim, o reconhecimento tácito do valor do modo de vida corporificado naquele que endossa. Como se costumava dizer, a questão do indivíduo em relação à mercadoria não é ter, mas ser: o que ele imagina se tornar ao possuí-la, o que implica em já aceitar como desejável o modo de ser representado pela personalidade. (VAZ, 2015, p. 59)

Para além desse processo de identificação, a publicidade, com seus sorrisos felizes e corpos perfeitos, participa da produção subjetiva quando nos diz os melhores caminhos para se viver a vida. Não é só o produto que conta, mas todo o campo simbólico de valores que fazem que aquele produto seja desejado e consumido. É importante reparar que não falamos aqui necessariamente de publicidades de produtos farmacêuticos (mais especificamente, medicamentos antidepressivos), mas, sim de todas as peças que retratam modos de estar no mundo em consonância com as demandas da performatividade contemporânea, seja no trabalho, no corpo ou na vida social. É preciso ser produtivo, belo e desenvolvido. Afinal, na sociedade do espetáculo (DEBORD, 1997), promover o espetáculo na cena social e corresponder às suas respectivas expectativas – sustentando, portanto, a ideia de performance e autonomia – são condições fundamentais para a geração de felicidade no contexto do indivíduo contemporâneo.

A noção de imperativo da felicidade coloca novos lugares de formação individual no sentido de moldar maneiras de se colocar no mundo focadas na aparência, um deslocamento do *ser* para o *parecer ser* (idem). A noção de sucesso, então, parece ser base fundamental para o desenvolvimento desse bem-estar individual que se conecta à

nossa concepção de felicidade. A formatação contemporânea confere importância primordial à visibilidade, à aparência, à espetacularização dos corpos, com suas respectivas técnicas de transparecimento da essência de seus valores internos e sua consequente adequação às exigências sociais, moldando indivíduos a partir do que se vê e de como são expostos. De fato, vivemos em uma sociedade pautada pela ideia de performatividade, que coloca a felicidade não somente como meta emocional, mas como uma obrigação a ser exibida. Desprovida da sua potência de transformação e adequação, a experiência individual pode passar pelo amargo lugar da redundância social. Conforme aponta Bauman (1998, p. 76), “ser declarado redundante significa ser dispensado pelo fato de ser dispensável”, ou seja, não ter aparente propósito utilitário para as demandas sociais e mercadológicas (intimamente conectadas, por sinal).

A articulação entre esses dois eixos (mudança na concepção de felicidade e sua espetacularização através de modos de vida performáticos) acaba por trazer a depressão como uma das modalidades de sofrimento mais marcantes na atualidade. Por se mostrar praticamente impossível, a não ascensão à felicidade faz o indivíduo se compreender como vítima de um sistema social que impede que ele se realize plenamente, tornando essa audiência muito mais suscetível ao discurso médico contemporâneo e fazendo, dessa forma, os indivíduos se entenderem como doentes. A definição de depressão esbarra na perda de autonomia do indivíduo, valor essencial à sua realização pessoal; o indivíduo não consegue performar e, portanto, estar à altura do espetáculo. Esta é uma narrativa que coloca a prevalência da depressão em uma relação dialética com o predomínio do discurso do imperativo da felicidade. Se você não é feliz, você está doente. A questão agora é que o não ser feliz não corresponde tão somente aos ideais tradicionais de felicidade, mas, igualmente, ao acesso a uma série de condições de estar no mundo que refletem uma sociedade performativa ativamente relacionada à noção de produtividade, tanto em termos de trabalho quanto no espetáculo inerente a essa nova concepção do que é o trabalhar, uma extensão da nossa concepção identitária, haja visto o novo espectro abarcado pela profissão na definição subjetiva individual.

Em todas as três narrativas expostas, a depressão aparece quase como objeto dado, sempre colocando o sofrimento como algo externo e possivelmente evitável. Compreender a depressão como o mal de uma época, em sua condição epidêmica, elimina um debate importante sobre outras possibilidades de existência. Cabe ressaltar, entretanto, que isso não constitui um manifesto romântico à melancolia; fosse isso,

cairíamos no risco de elaborar tão somente mais uma idealização. Porém, entender o sofrimento como parte essencial da existência configura agente de transformação na compreensão do fenômeno depressivo. Sobretudo, relativiza os enunciados que colocam a depressão como acontecimento patológico.

3.5 Ok, mas e agora?

Foram expostas três narrativas para explicar uma suposta prevalência da depressão na sociedade, com articulação mútua em suas respectivas construções. Em cada uma delas, pareceu haver uma carência de questionamento sobre a formação discursiva da depressão enquanto doença, seja na ampliação das possibilidades de diagnóstico, seja na produção de indivíduos deprimidos pelas novas condições estruturais, seja nessa produção por uma oposição ao imperativo publicitário da felicidade. A depressão aparece como objeto dado (e patológico). Entretanto, outro ponto fundamental da presente análise é questionar a patologização da depressão ou mesmo repensar sua negação enquanto possibilidade de existência, na medida em que rejeita uma liberdade criativa e encobre o “absurdo da existência”. A depressão só pode configurar doença a partir de um não atendimento a determinadas normas; estados depressivos não se enquadram nas possibilidades de ser (felizes) contemporâneas. Constituem, sobretudo, estados a serem evitados. Se o sofrimento também se configura como fator determinante na formação subjetiva individual, por que uma origem costuma ser tão atribuída a um fator externo? Por que somos tão destinados a uma existência plena e feliz? Não é somente a veracidade ou não de uma epidemia de indivíduos deprimidos que se mostra passível de crítica, mas também a robustez de sua própria estrutura formativa, inclusive o fato de ser elevada ao status de doença. De fato, a sociedade sempre elenca elementos externos que funcionam como obstáculos a uma existência plena, muitas vezes patologizados, tratados como desvios. A depressão configuraria um desses elementos, exercendo papel fundamental nas narrativas contemporâneas. Tratar a depressão como doença não seria uma tentativa da sociedade de, mais uma vez, colocar o sofrimento como algo externo à nossa existência?

Pois bem, a melancolia não configura nenhuma novidade. Desde a Antiguidade, ela assume diferentes nomes e formas, como tema de estudos médicos e filosóficos. Em IV

a.C., por exemplo, Hipócrates isolou quatro humores no corpo humano, quais sejam, sangue, fleuma, bílis branca e bílis negra. A saúde seria então definida por um equilíbrio entre esses quatro humores; qualquer desconfiguração desse equilíbrio seria traduzida por um estado de doença. Aristóteles, por sua vez, vai definir a melancolia a partir da bílis negra, correspondendo ao que ele chamou de homens de exceção, pessoas consideradas geniais. A melancolia apareceria, portanto, dentro de uma romantização do sofrimento, que seria traduzido em genialidade. Depois, seria a partir do século XIV que a melancolia seria associada à acedia (CLAIR, 2005). O sofrimento estaria associado a uma inadequação aos preceitos religiosos vigentes. A linha histórica é longa; o argumento é basicamente que a melancolia assumiu diferentes formas diante dos diferentes ordenamentos discursivos, em geral mantendo-se como causada por um fator externo. Foi no século XIX que a melancolia começou a ser associada à noção de doença mental, a partir da instauração do saber psiquiátrico (PRIGNENT, 2005). Em 1896, Kraepelin cunhou o termo psicose maníaco-depressiva. Essa definição estaria pautada na classificação etiológica proposta por Moebius em 1892 de que haveriam doenças exógenas, ou seja, causadas por bactérias, químicos ou outras toxinas; e as doenças exógenas, provenientes de distúrbios hereditários e/ou degenerativos. Essa seria, portanto, a principal demarcação na etiologia: dois grandes grupos de doenças, divididas entre causas internas e externas, base para a concepção de distúrbios psiquiátricos. Para além dessa dicotomia, Kraepelin enfatizou a diferença entre os padrões relativamente mais estáveis das síndromes exógenas quando comparadas ao comportamento altamente errático daquelas classificadas como endógenas. O que ele dizia é que todo tipo de mistura poderia ocorrer na interação entre fatores externos e internos. Os mesmos fatores externos podem ter impactos diferenciados de acordo com o estado interno do indivíduo, essencialmente desconhecido. As posteriores controvérsias (semânticas ou mesmo técnicas) dentro do meio médico acabaram por enturvecer os limites entre essas duas categorias.

Logicamente, a discussão médica envolve uma análise dos debates tecnicistas que perpassam a questão, mas o argumento que nos serve aqui é que houve uma reconfiguração das fontes do sofrimento e da forma que lidamos com ele. Se os saberes que fazem parte da configuração em torno da nosologia da depressão mudam suas bases, altera-se também os ordenamentos discursivos que pautam a formação subjetiva

individual. A depressão seria, em termos simples, apenas mais uma forma pela qual damos sentido aos obstáculos a uma suposta existência plena.

Este é um argumento desenvolvido por Portugal (2015): a sociedade criaria constructos – que o autor chama de “bestas” – que funcionariam como um modo de dar sentido à imperfeição da existência, embasando a ideia imaginária de que há uma existência plena e feliz quase ao alcance via adesão à moral vigente.

Esses constructos, aos quais empresto a alcunha de “bestas dentro de nós”, costumam desempenhar a função de pedra angular de certas morais, na medida em que pretensamente explicam porque nossa existência imperfeita não corresponde à existência plena para a qual supostamente estaríamos destinados. Se nós sofremos, angustiamos-nos etc., isso ocorre, segundo as visões bestializadoras, porque uma instância má em nós corrompe nossa existência. Para nos aproximarmos do Bem, deveríamos nos submeter às regras da moral por elas instituídas, de modo a atingir um tipo qualquer de redenção. São três, proponho, as bestas dentro de nós que gozaram de ampla legitimidade na história da cultura ocidental. A primeira é, sem dúvida, o grande paradigma da besta dentro de nós na tradição ocidental: trata-se da besta constituída por nossos desejos e paixões quando encarados como vícios. A segunda é a besta relacionada às obrigações morais e às regras sociais interiorizadas na medida em que elas aparecem como aquilo que nos reprime. A terceira, por fim, é a besta relacionada à tristeza e ao sofrimento psíquico na medida em que estes aparecem como uma doença. (PORTUGAL, 2015, p. 5)

O sofrimento aparece, então, como uma instância má angustiadora que corrompe a existência do indivíduo e, para haver reconexão com o bem moral, seria necessária a adequação a um conjunto de normas que prometem alguma espécie de salvação. Desconsidera-se completamente a potência criativa do sofrimento, as possibilidades abertas pela vivência intensa da angústia, do desejo de fim e o vislumbre da possibilidade de morte. A normalização comportamental por meio de medicamentos pode maquiar verdadeiras possibilidades de existência e criação. É preciso, contudo, ter cuidado para não cairmos em outros lugares de idealização; um ponto onde o Mal seria eliminado. Talvez – e isto será melhor abordado à frente – essas possibilidades estejam justamente ligadas a propostas de uma remodelação constante de si, integrando o sofrimento como alternativa existencial.

A humanidade sempre colocou partes ditas negativas da nossa subjetividade como objetos externos a serem evitados. Ou seja, a existência deve ser plena e tudo que

atrapalhe esse caminhar é categorizado como nocivo e externo ao homem. Na análise de Portugal (ibidem), define-se como bestas alguns constructos sociais que operam como supostos obstáculos a uma existência plena, sendo classificados a partir de uma oposição moral entre Bom e Mau. A primeira delas seria o lobo, constituído “por nossos desejos e paixões quando encarados como vícios”. De fato, esse parece constituir o exemplo mais marcante dessa narrativa bestializante, pois permeia a história da humanidade em suas origens filosóficas. Seriam desejos associados a um lado animalesco do humano; no registro cristão, seriam associados à carne, uma parte decaída da nossa natureza, decorrente da queda do paraíso. Com efeito, essa relação já fica clara na mitologia grega. Eram muitas as obras representando cenas em torno das denominadas Centauromaquias, uma batalha do homem contra seu lado animal. Afinal, centauros são figuras que operam justamente nesse registro de uma composição híbrida entre humano e animal (no caso, um cavalo). Seria esse então o objetivo maior da existência: a dominação de um suposto lado animalesco da nossa natureza. Esse lado animalesco estaria diretamente conectado às nossas pulsões sexuais; no registro ascético, portanto, o controle sobre essas pulsões de acordo com os princípios morais vigentes seriam a rota de acesso para um suposto Bem existencial. Se todo esse pensamento estava conectado a princípios morais religiosos, é natural a compreensão de que a secularização da sociedade não sustenta mais esse tipo de argumentação. Muito pelo contrário, a partir da psicanálise, o que pareceu se tornar paradigmático foi a sustentação do próprio desejo como acesso a uma existência idealizável.

Nesse sentido, a segunda besta proposta por Portugal seria o dragão, relacionado às obrigações morais e às regras sociais interiorizadas em uma articulação de autovigilância.

O dragão é a vontade social – ou de alguma suposta entidade coletiva ou maquínica – que se infiltra sorrateiramente em nós e oprime ou anula um suposto “verdadeiro eu” individual. Em muitos aspectos, portanto, o dragão é o avesso do lobo. Enquanto este último, como vimos, possui muitas vezes origens metafísicas ou naturais e se manifesta psiquicamente na forma de desejos apetitivos ou paixões, o dragão, por sua vez, possui costumeiramente origens socioculturais e artificiais, e se manifesta na forma de deveres morais ou consciência moral. (ibidem, p.58)

As regras universais de sustentação metafísica atravessavam a noção do Lobo como promessa de salvação para um determinado Mal. A conformação a essas regras seria o aparelho normativo que garantiria a manutenção de uma existência adequada. No registro

do Dragão, entretanto, parece haver uma inversão dessa programação: seria a própria adequação a esses preceitos universais que funcionariam como mazelas existenciais. Existe, de fato, na contemporaneidade, uma noção de desconfiança sobre essa regulamentação social; um descompasso entre as imposições sociais e as vontades individuais marca uma vontade de libertação. A passagem entre esses dois registros de bestas – o Lobo e o Dragão – “pode ser vista como o modo bestiológico de encarar ‘a morte de Deus’ ou desintegração dos referenciais absolutos clássicos”. Dentre alguns fatores, Portugal destaca o papel fundamental de dois grandes pensadores nesse processo, a saber, Nietzsche e Freud, pois ambos se relacionam com esse enfraquecimento ordenativo do Bem no que se refere a uma busca da integração das ditas bestas ao eu, mais do que elevá-las tão somente à condição de bestas. Muitos outros autores, entretanto, se apropriaram desse ferramental para a manutenção da demagogia bestializante.

Mais importante, porém, é que, a partir de então, as inquietações relacionadas ao animal dentro de nós, isto é o lobo, começam a emergir acompanhadas da inquietação oposta: a de que o animal dentro de nós está sob ataque cruel e injustificado de outra besta, que representa a instância controladora: o dragão. Ganha corpo assim uma visão negativa da própria moral como uma violência sobre o indivíduo. (ibidem, p. 73)

É bastante evidente a reviravolta filosófica que Nietzsche trouxe em sua revisão da verdade. Haveria uma noção idealista da Verdade diretamente compreendida como acesso a um ordenamento já idealizado do mundo. O que ele sugeriria, em contraponto, era uma perspectiva da Verdade ancorada em uma noção realista, preparada para lidar com eventuais faltas de sentido. A crença seria um anestésico pro espírito, uma fonte de sentido para obstáculos existenciais; a moral estaria conectada a uma renúncia ascética da própria vontade em função dos regulamentos teológicos que pautavam os imperativos éticos da época. O que o filósofo propõe, entretanto, é o acesso dessa nova noção de Verdade estaria associado ao questionamento, à contemplação do “absurdo da existência”. Era contra essa moral da abnegação que Nietzsche se colocava, contra essas imposições de uma renúncia de si. Claramente, ele não estava defendendo a instauração de um sistema desgovernado; o registro ascético poderia ser retirado da sua relação com a moral da abnegação, de maneira a nos deslocarmos em direção a um ascetismo criativo pela incorporação do Dragão.

Freud é outro teórico essencial na compreensão desse reposicionamento da moral, retirando o foco do pólo da abnegação para questionar as concessões inerentes à vida em civilização. A cultura (ou civilização) produziria um mal-estar nos indivíduos, dada a relação antagônica entre as exigências da pulsão e aquelas da civilização; para que o homem possa se desenvolver, deve haver uma renúncia da satisfação pulsional. Em “O futuro de uma ilusão” (1927), o autor destaca que, apesar dos esforços de contenção da sociedade, sempre existirá uma parte da subjetividade que permanecerá associal. Nesse mesmo texto, Freud também aponta a religião como desenvolvedora de uma função conservadora na lógica societal. Claramente, a religião, com suas justificativas metafísicas, é somente o fator doutrinário paradigmático de uma época. Não existisse, seria provavelmente ordenado um outro sistema de crenças idealizáveis. E foi justamente o que aconteceu: a análise de Portugal mostra como as concepções de Freud foram de alguma forma apropriadas por um discurso bestializante. Reich (1972) apareceria, então, como um teórico marcante nesse sentido, criticando essa “antítese absoluta entre o processo de civilização e satisfação sexual”. Essa concepção levaria a um “ceticismo paralisador”; diante dessa realidade trágica (que tanto Nietzsche quanto Freud tentam incorporar ao eu), Reich busca reestabelecer uma noção de Bem, uma adequação para uma possível salvação, uma nova idealização concebível. O dragão se mantém no seu lugar de besta.

A terceira besta abordada pelo autor seria o cão, associado, por sua vez, à tristeza e ao sofrimento psíquico quando elevados à categoria de doença, objeto do presente capítulo. Com efeito, foram colocadas três narrativas que mutuamente articuladas parecem contribuir para a formação de um senso comum que patologiza a condição depressiva. Em cada uma delas, foram delineados alguns ordenamentos discursivos que perpassam essa noção de doença, buscando mostrar as contingências históricas que permitiram a formação desse conceito em torno, sobretudo, de um saber biológico. Mesmo as críticas de cunho mais social parecem ainda carecer de uma postura questionadora sobre seus enunciados. Essa elevação da depressão ao estado de doença, dentro dessa concepção bestiológica, traduziria igualmente uma noção de besta: “a caracterização de certas partes da nossa subjetividade ou de certos processos subjetivos como doentes é, muitas vezes, uma classificação moral que coloca o objeto classificado do lado do Mal” (PORTUGAL, 2015, p. 101). O modelo biomédico estaria, portanto, associado a uma tentativa de dissociar os processos depressivos da construção de si, evitando qualquer tipo de sofrimento psíquico pela mediação de tratamento adequado.

De fato, o Cão em muito se assemelha às outras duas bestas propostas, carregando em si um afastamento do indivíduo do trabalho sobre si (ou, pelo menos, ressignificando esse trabalho), mais uma vez pautado por uma gama de preceitos morais universais que supostamente o trariam salvação. No registro do lobo, o desejo seria a instância corruptora; os desejos da carne deveriam então ser remediados pela mediação sacerdotal, responsável por orientar o caminho da salvação, com o suporte da religião. No dragão, a relação seria quase de oposição: o dragão seria composto justamente pelas renúncias ao desejo inerentes à vida em civilização. A origem do sofrimento estaria ligada a uma hipótese que coloca a sociedade como repressora; um desencontro entre as vontades individuais e as exigências sociais. Nesse contexto, entretanto, o direcionamento ao caminho da salvação seria mediado pela figura do terapeuta, baseado, por sua vez, nas contribuições (reapropriadas) da psicanálise. No caso da depressão (o cão), a origem do sofrimento teria suas bases explicativas no modelo biológico, sendo explicada por disfunções no funcionamento cerebral “normal”. Neste caso, o mediador da salvação seria representado pelo médico, detentor do conhecimento técnico necessário à reparação de um suposto desequilíbrio hormonal. De acordo com Portugal (idem, p. 138): “Essa tendência externalizadora é problemática à medida que nos afasta do trabalho sobre nós, apontando para supostos elementos maus no mundo que deveriam ser eliminados para reestabelecer o Bem. A ideia, portanto, é que nossa redenção dependeria da eliminação de um mal externo do qual somos vítimas.”

Claramente, a análise dentro do argumento bestializante é longa e muito mais detalhada do que cabe no presente estudo. Pelo momento, o que resta fundamental é essa articulação do sofrimento a partir de origens externas, sem qualquer proposta de integração com a construção subjetiva individual. O presente capítulo buscou articular algumas narrativas contemporâneas que explicariam um senso compartilhado de uma epidemia depressiva. O que ficou claro, entretanto, é que elas compõem, cada uma a sua maneira, uma estrutura argumentativa que patologiza estados de sofrimento. A partir das noções aqui levantadas, o próximo capítulo busca articular algumas operações sobre como essas narrativas contemporâneas atravessam a formação subjetiva individual, ou seja, uma vez exposto o ordenamento discursivo por trás da existência da doença, cabe analisar, em um segundo momento, os mecanismos que fazem o indivíduo se compreender como doente.

4. Capítulo 2 - Espelho, espelho meu: quem sou eu?

Tudo leva a crer que a criação individual e coletiva se encontraria em alta, pois muitas são as cartografias de forças que pedem novas maneiras de viver, numerosos os recursos para criá-las e incontáveis os mundos possíveis. Por exemplo, as infovias: forma-se, através delas, uma comunidade do tamanho do mundo que produz e compartilha suas idéias, gostos e decisões à viva voz, numa infindável polifonia eletrônica; uma subjetividade que se engendra na combinação sempre cambiante da multiplicidade de forças deste coletivo anônimo. Estaríamos assistindo à emergência de uma democracia em tempo real, administrada por um sistema de autogestão em escala planetária? A figura moderna da subjetividade, com sua crença na estabilidade e sua referência identitária, agonizante desde o final do século passado, estaria chegando ao fim? (ROLNIK, 1996, p. 1)

A noção de uma suposta exigência social que coloca o sofrimento como algo externo a ser evitado reconfigura possíveis cartografias de formação subjetiva, isto é, cria todo um novo espectro categórico que se impõe perante aos indivíduos em sua formação identitária. Em tempos de uma superrevolução comunicacional que permite interação direta entre os diversos pólos do mundo, era de se esperar uma espécie de libertação da noção moderna de identidade, tão limitada em sua formação discursiva pautada em estruturas estabelecidas e com pouca interseccionalidade. A globalização, com seu intercâmbio cultural exponencial, poderia ser vista como uma potência criativa tanto individual quanto coletiva, com suas infinitas possibilidades de modos de viver. Entretanto, o que parece estar acontecendo é uma criação de perfis-padrão apropriados às diferentes órbitas do mercado. De acordo com Rolnik (idem, p. 2), “identidades locais fixas desaparecem para dar lugar a identidades globalizadas flexíveis que mudam ao sabor dos movimentos do mercado e com igual velocidade”. As mudanças do final do século XX parecem ter criado uma infinidade de novos produtos, paradigmas e maneiras de estar no mundo, mas o que poderia representar uma libertação da figura identitária moderna acabou por se tornar uma nova prisão.

De fato, a modernidade se caracterizou pela emergência de uma identidade fixada nas grandes estruturas institucionais. A promessa do mundo moderno repousava na noção de uma convergência identitária, um modelo hegemônico comum a todos os indivíduos que serviria como um referencial de consonância, ou seja, seguindo um ordenamento institucional e os preceitos morais vigentes, garantiria-se a adaptação individual ao quadro subjetivo tido como normal. Essa construção identitária demandava uma clareza

sobre o resultado final e, ao mesmo tempo e tão somente por isto, também estava pautada em uma estrutura sólida de longo prazo, conferindo aos indivíduos maior grau de controle e planejamento. A recente fluidez das instituições (seja Estado, seja nação, seja família) não garante nenhuma perspectiva de longo prazo, haja visto o movimento oscilante pautado, essencialmente, pelo mercado, sob o qual incide cada vez menos regulação e, portanto, impõe suas manobras cambiantes à vida socioinstitucional. Apesar de todo esse contexto desestabilizante, existe ainda uma insistência na manutenção referencial da figura da identidade moderna, correspondente a um modelo mecanicista no qual há “um sujeito que se vê como uma essência identitária, uma ordem estável, sempre igual a si mesma, inafetável pelo outro, igualmente entendido como tendo uma essência identitária” (ROLNIK, 1995, p. 55).

A combinação desses dois fatores [um contexto contemporâneo de fluidez identitária em oposição à identidade fixa do sujeito moderno] faz com que os vazios de sentido sejam insuportáveis. É que eles são vividos como esvaziamento da própria subjetividade e não de uma de suas figuras - ou seja, como efeito de uma falta, relativamente à imagem completa de uma suposta identidade, e não como efeito de uma proliferação de forças que excedem os atuais contornos da subjetividade e a impelem a tornar-se outra. Tais experiências tendem então a ser aterrorizadoras: as subjetividades são tomadas pela sensação de ameaça de fracasso, despersonalização, enlouquecimento ou até de morte. (ROLNIK, 1996, p. 2)

Ou seja, esses novos modelos de se estar no mundo não são encarados ainda como perfis identitários completos e transitórios. Quando distantes da referência identitária dada *a priori*, em um processo de resistência à entrada nesse tanto de novo, a desestabilização pode atingir o grau da insuportabilidade, que a autora classifica como “síndrome do pânico”: taquicardia, paranoia, perda de controle psicomotor, dificuldade de respiração etc. A sensação é de uma perda de controle sobre o corpo e uma impressão de potencial enlouquecimento. Talvez a integração desses ventos turbulentos da contemporaneidade, em sua fragmentação da figura identitária moderna, fosse uma possível saída para esses estados insuportáveis.

Mas, pelo quê exatamente teríamos que nos deixarmos tomar? Pela tensão entre a figura atual do corpo-bicho que insiste por força do hábito, e os estados intensivos que nele vão se produzindo, os quais transformam irreversivelmente nossa consistência sensível, exigindo a criação de uma nova figura. Nos deixarmos tomar pelo festim da vida e

da morte entrelaçadas – o trágico. O quanto se consegue expor-se a essa tensão, pode constituir um critério para distinguir modos de subjetivação, diferentes maneiras pelas quais um sentimento de si toma consistência. Um critério ético, porque baseado na expansão da vida, já que essa se dá na produção de diferenças e sua afirmação em novas formas de existência. (ROLNIK, 1996b, p. 47)

De fato, assim como na visão bestializante de Portugal – ao apontar as contribuições de Nietzsche e Freud para uma potencial integração da besta à construção do eu –, o argumento de Rolnik também parece propor uma revisão das antigas idealizações, dando lugar para novas formas possíveis de subjetivação e existência. Essa articulação entre essas propostas de integração será melhor desenvolvida no próximo capítulo. Por ora, o que deve ser considerado é que a insistência sobre uma referência identitária fixa, quando atravessada por essa nova cartografia de forças, encontra uma contradição: apesar da entrega ao contemporâneo possibilitar novos modos de ser, os vazios de sentido advindos dessa transição são tão insuportáveis que demandam um processo de anestesia. Surge, então, todo um mercado de drogas capaz de sustentar essa ilusão identitária.

Claramente, as drogas propriamente ditas assumem papel fundamental dentro dessa dinâmica de abrandamento, sejam as drogas ilícitas do narcotráfico ou mesmo a diversidade de remédios oferecida pelo novo mercado de anti-depressivos e ansiolíticos, em suas mais múltiplas composições. Há também todo o movimento *new age* que impulsionou a indústria da literatura de autoajuda, bem como a apropriação de conceitos orientais de meditação que prometem esse tão almejado sossego. As tecnologias *diet/light* também operam função fundamental na transformação dos corpos de maneira a adequá-los a um determinado padrão estético. Por fim, temos a droga oferecida pela publicidade, filmes comerciais e outras mídias de natureza semelhante, oferecendo um cardápio de figuras aparentemente imunes a esse estremecimento identitário. Aqui se encaixam os perfis *pret-à-porter*, personalidades padrão assimiláveis que garantam reconhecimento em alguma órbita do mercado. A fragilidade dessa prótese identitária, entretanto, não sustenta uma manutenção de longo prazo, sendo facilmente derrubada pelas forças do mercado, ainda mais em um contexto de apego em oposição à transitoriedade.

Para além da moralidade sobre o uso de drogas e os avanços da indústria farmacêutica nesse sentido, resta a imagem como formadora fundamental de subjetividades; perfis glamurizados adequados aos mais diferentes indivíduos. Em busca na Folha Online, foram encontradas, no período de 2005 a 2015, 243 matérias sobre descrição de pessoas com depressão, em sua maioria celebridades ou executivos de alto-

escalão. Deixando de lado as muitas matérias que falam de depressão a partir de estudos científicos, restam os relatos de celebridades e pessoas comuns descrevendo suas respectivas experiências depressivas. Toda essa ampliação do espaço midiático dado a esses relatos acaba por trazer a sensação de uma quasi-epidemia, uma suposta onipresença incontestável. Diferentemente de outras doenças, a contemporaneidade, nessas narrativas, mostrou que falar de depressão não deve ser tratado como segredo. A frequência com a qual o assunto é abordado é cada vez maior, com a autoexposição de muitas celebridades, e os relatos individuais, por aportarem toda uma carga subjetiva, são, muitas vezes, diferentes dos relatos médicos, mais tecnicistas. Essa personalização do debate em detrimento do já questionável empirismo científico funciona como um instrumento de identificação claro, seja por histórias de vida semelhantes, seja por histórias de vida desejáveis. As implicações do discurso autobiográfico das celebridades reverberam fortemente sobre a formação subjetiva individual e mesmo coletiva, sendo legitimante para o status da depressão enquanto doença (pois reforça o discurso científico-hormonal).

De acordo com Horwitz e Wakefield (2007), esse processo de identificação pode funcionar como ampliador do número de diagnósticos; em termos bem simples, a operação é: o leitor se identifica com os sintomas e/ou com a história de vida (traumática) e se autodiagnostica como portador do mesmo transtorno. Claramente, os mecanismos de influência da mídia são atravessados por uma argumentação mais refinada, com consideração de outras muitas variáveis no processo de construção da mensagem. Para além da relação da mensagem emitida, cabe compreender também quais foram as configurações subjetivas que permitiram essa ida ao público, sobretudo com um argumento que parecia querer desestigmatizar a depressão, colocando-a em um lugar de quasi-normalidade, ou mesmo autenticidade. O processo se opera tanto pelos discursos que formam a mensagem, quanto por aqueles que formam os indivíduos que a interpretam: é nessa relação de codificação/decodificação (HALL, 1980) que conseguimos articular as variáveis explicativas expostas até agora de maneira a compreender a estrutura dos poderes discursivos que rodeiam a depressão.

4.1 Quero ser John Malkovich

Ao trazer experiências individuais para a consciência social, a mídia exerce papel fundamental na forma que as doenças são compreendidas e experienciadas. Não é à toa que existe uma grande tradição acadêmica que tenta compreender as formas que a mídia

define as muitas doenças e o impacto que essas definições têm sobre o público envolvido. Tampouco é recente a relação mimética que os indivíduos assumem em relação às celebridades, buscando ali um arquétipo identitário possível para si.

A dinâmica é simples: celebridades são símbolos de alta visibilidade e acesso, com sua imagem sendo útil à construção ideológica de uma identidade dentro do sistema capitalista moderno (SCHICKEL, 1985). Claramente, não é a identidade atrelada ao seu contexto profissional de personagem ou pessoa pública, mas, sim, a sua personalidade autêntica; é na indefinição das linhas que dividem a pessoa pública e a identidade real por detrás dela que se manifesta a potência das celebridades como símbolos ideológicos e perfis identitários paupáveis.

Em outro contexto de análise, Adorno e Horkheimer (1972) argumentaram que as imagens das celebridades funcionariam de forma coercitiva, moldando a sociedade de acordo com ideais da alta elite cultural. De fato, as considerações desses intelectuais da Escola de Frankfurt são pautadas em outros conceitos básicos de cultura, quando essa ainda era tomada como ferramenta tão somente explorada pela elite burguesa. Se considerarmos negociações entre emissor e receptor da mensagem, esse argumento perde efeito na medida em que o público possui ferramentas de ajuste do conteúdo da informação, dentro do que escolhem consumir como possível. Essa simplicidade vetorial assumida pelos autores acima poderia fazer sentido em um contexto em que os discursos formativos da cultura eram mais restritos, mas a revolução comunicacional potencializou o espaço de ocupação da celebridade no dia-a-dia do público, bem como aumentou suas possibilidades de compreensão da imagem.

A evolução dos estudos de recepção, então, trouxe uma nova compreensão da formação da mensagem na relação entre mídia e público, em uma relação muito mais fundamentada em um processo de dominação e resistência, do que total submissão. O modelo *encoding decoding* de Hall (1980) marca um novo paradigma nos Estudos Culturais, no qual o receptor é tratado como agente que interpreta ativamente o conteúdo midiático e não é mais considerado como uma plateia passiva indiferenciada. Mais ainda, outras rupturas reconfiguram esse espaço de formação subjetiva, quais sejam, um rompimento com modelos behaviouristas que funcionavam em termos de estímulo-resposta; e uma desconsideração de uma hipótese absoluta sobre a transparência dos enunciados midiáticos, com uma maior atenção à percepção das estrelinhas. Essa virada conceitual permitiu a Hall (idem) a identificação de três hipóteses de posição interpretativa da mensagem midiática: uma posição dominante, uma negociada e uma de

oposição. Cada uma delas fala sobre a alocação das posições de poder na construção da comunicação. Uma relação de dominação traduziria, por exemplo, uma decodificação priorizada pelas referências da construção da mensagem. Uma posição de oposição, de forma contrária, teria a decodificação baseada em uma estrutura referencial alternativa. O que é importante nesse argumento é que a relação de poder da mídia no contexto de construção subjetiva individual passa por um lugar de consentimento e não dominação absoluta. A esfera cultural funciona, portanto, como local de luta para a significação. Esse paradigma comunicativo é ferramenta essencial à compreensão do papel da celebridade, enquanto produto da mídia de massa, na formação subjetiva individual.

Com efeito, as celebridades exercem papel fundamental na concepção identitária do indivíduo, mas a forma que esse processo se desenvolve passa por uma série de discursos formativos que não permitem uma simples relação mimética (uma posição exclusivamente dominante). Existem códigos que não são necessariamente hegemônicos e a absorção da mensagem vai depender da estrutura interpretativa do receptor e suas bases de formação. A exploração da vida pessoal de celebridades, com sua respectiva humanização, parece funcionar como uma adequação identitária à uma realidade possível. Logo, se, por um lado, as demandas inalcançáveis pela performance subjacente ao imperativo da felicidade começam a aparecer como questionáveis, por outro, o acesso à vida pessoal de celebridades fornece novos perfis identitários possíveis. Schickel (1985) fala que isso se deve em grande parte a uma “ilusão de intimidade” construída pelas colunas sociais de celebridades, enfatizando a noção de que celebridades são pessoas normais, gente como a gente.

Nesse sentido, Lerner (2006), em seu livro *“When illness goes public: celebrity patients and how we look at medicine”*, aponta como, na primeira metade do século XXI, a sociedade americana foi inundada por histórias de celebridades doentes. Desde depressão pós-parto, passando por casos de câncer e até HIV, o livro expõe casos de doenças de pessoas famosas ou mesmo de pessoas que ficaram famosas por trazer suas doenças para o domínio público. O autor começa com o caso do jogador de baseball Lou Gherig, que morreu de esclerose lateral amiotrófica, mas, curiosamente, teve sua privacidade respeitada durante todo o curso da doença. O próprio jogador não sabia muito da condição fatal pela qual passava, sendo blindado pelos próximos de potenciais diagnósticos negativos. Atualmente, porém, o cenário é outro, com jornais e revistas rotineiramente discutindo diagnósticos e até mesmo planos de tratamento, fazendo com que o paciente tenha participação ativa em seus processos de saúde.

No que se refere ao presente estudo, é o capítulo 2 do livro que salta os olhos ao tratar da história de Jimmy Piersall, o jogador de baseball cujas severas mudanças de humor foram classificadas como transtorno maníaco-depressivo e uma das primeiras celebridades a falar abertamente sobre doenças mentais. Posteriormente, essa saga foi tratada no filme “Fear Strikes Out”, que também mostrou uma grande distância entre a forma que a história foi narrada e o que realmente aconteceu. De fato, celebridades que falam abertamente desses assuntos parecem ter como objetivo reduzir o estigma de doenças mentais no contexto social. A romantização dos fatos, seja nas narrativas autobiográficas ou mesmo nas adaptações do cinema, funciona como argumento discursivo na separação entre um estado debilitador e o discurso de superação.

Claramente, conforme mencionado, as negociações da decodificação da mensagem dependem do estado do público e de sua receptividade em relação a uma possível identificação com o enunciado, ou seja, havendo um ambiente subjetivo atravessado pelos argumentos da depressão (e outros transtornos do gênero), a identificação é maior, concretizando uma percepção mais direta da mensagem, com pouca negociação entre enunciado e receptor. Em termos simples, no corrente momento, em que a depressão parece assumir papel de prevalência inquestionada, existe uma maior predisposição a uma identificação pelo sofrimento, reforçando o argumento de Vaz (op. cit.) que coloca a compreensão dos indivíduos como doentes no nexo fundamental da relação entre doença e mercadoria: é preciso se conceber doente para poder procurar tratamento. Apesar de ampliar a noção diagnóstica da depressão – associando o transtorno não somente à percepção de sintomas, mas também compreendendo a história individual e seus impactos na formação subjetiva do indivíduo – ainda existe, nos discursos das celebridades, um reforço da definição biológica de depressão. De fato, esse deslocamento do consultório médico para a mídia de massa também acaba trazendo outras propostas terapêuticas, mas, em geral, servem somente como suporte a uma terapia tida como principal, guiada pela administração de remédios.

Lerner demonstra, então, que as descrições das doenças (e até mesmo da morte) têm muito mais relação com a forma que as pessoas querem imaginar essas experiências do que com os eventos reais. O autor, ao traçar a passagem das doenças de celebridades do foro íntimo para o âmbito público, busca mostrar uma aparente evidência básica: de que essas narrativas funcionam também como ferramenta para a concepção subjetiva individual contemporânea, ou seja, a forma que as celebridades vivem e narram uma determinada doença tem impacto direto sobre a produção de sentido sobre essa doença,

bem como potenciais instrumentos terapêuticos. A subsequente redução no estigma sobre a depressão desloca o debate dos consultórios médicos para o âmbito público, em uma nova relação de negociação entre paciente e médico.

A correspondência é simples: a ampliação da categoria de normalidade, objetivando abarcar novos arquétipos identitários, colocou certos preceitos na anormalidade dentro de um quadro considerado como padrão. É normal não ser normal – mas, claro, com seus limites. A aceitação do quadro diagnóstico depressivo também depende de uma série de outras formas de se colocar no mundo e só se é compreendido dentro dessa nova normalidade ampliada quando ainda coerente com algumas demandas sociais. A ideia de tratamento não envolve uma redefinição do objeto, ou seja, uma postura crítica sobre a noção de depressão, mas, sim, uma readequação a determinados padrões que funcionam como operadores da normalidade: saúde, beleza, eficiência; uma promessa de cura (ou convivência) por meio de critérios sociais ainda normativos.

Colocar o rosto de uma celebridade a frente de uma causa costuma ser fator decisivo para seu subsequente sucesso. Entretanto, essa relação só é possível, igualmente, pela existência de um público minimamente sintonizado com o discurso do interlocutor. Não é coincidência o número de celebridades que decidiu largar o silêncio para trazer ao público suas confissões de trauma e superação. De fato, existe um lugar estrutural para essas narrativas autobiográficas dessas “celebridades-vítimas” – e tais narrativas impactam não somente a produção de sentido da doença, como também a própria noção de privacidade e público.

A operação desse lugar se dá por meio uma alteração na formação subjetiva identitária, passando de um distanciamento do anormal para um distanciamento do preconceituoso. Conforme aponta Vaz (2014), a figura moderna de identidade era constituída pela oposição entre dois pólos, a saber, os pastores laicos de um lado e os indivíduos desviantes (anormais) do outro. O desejo estava muito mais atrelado à noção do que se desejava ser, esta, por sua vez, diretamente relacionada com os valores trazidos pelo lado dos pastores – claro, com o pastor sendo referência para o pólo positivo desse eixo. O ímpeto, no caso, era por uma adequação a esses valores, que funcionariam de modo a distanciar-se do anormal (vergonhoso) e conceber-se como sujeito adequado. Quanto mais próximo da moral pastoral, mais normal. As celebridades aparecem nesse contexto em que o indivíduo teme que seu desejo seja visto negativamente. Em vez de lutar contra o desejo, deve-se, na verdade, desqualificar os preconceituosos que efetuam esse julgamento. De acordo com o autor:

A figura da celebridade hoje rica, bela e poderosa, mas que teve que superar preconceitos, define diretamente o modo como o indivíduo deve se pensar. Quando está diante da oportunidade de ter mais prazer, irá situar seu desejo e seu ser entre, de um lado, os famosos que aparentam ter muito prazer e que superaram toda sorte de violência física e moral e, de outro lado, os diversos preconceituosos que querem limitar o seu direito de ter prazer como bem lhe aprouver. (VAZ, 2014, p. 3)

Tanto na distância do anormal quanto na distância do preconceituoso, operam-se dois pólos de identificação, negativa ou positiva. Enquanto, no primeiro, esse eixo era dominado pelos anormais de um lado e os pastores do outro, o contemporâneo substitui o pastor pela celebridade e os anormais são os preconceituosos, obstáculos à maximização do prazer. É o preconceito que faz o indivíduo adoecer, pois impede sua perseguição pelo desejo; a mudança é grande: não é mais uma adequação ao desejo que remete ao pólo positivo desse eixo de ordenação moral, mas, sim, a libertação desse preconceito, a aceitação. Distanciar-se do preconceituoso não funciona como a limitação da distância da anormalidade, mas, pelo contrário, afirma uma característica fundamental da sociedade ocidental contemporânea: o direito à felicidade.

Essas narrativas de celebridades, portanto, exemplificam o modo autônomo através do qual os meios de comunicação produzem subjetividade. Os casos de depressão são uma das muitas evidências do papel afirmativo da comunicação na legitimação de um suposto direito à felicidade prejudicado.

Essas narrativas autobiográficas são mais bem caracterizadas como testemunhos do que como confissões: elas se dão no espaço público e o sujeito de enunciado não é o indivíduo como agente – alguém que faz ou deseja – mas, sim, como vítima, com o relato demorando-se na descrição de sua experiência de sofrimento. E a verdade desse discurso não se fundamenta mais no perito e no discurso científico, mas, sim, na exibição do sofrimento e da sinceridade – formas de legitimação já conhecidas pelos profissionais da mídia. (VAZ, 2015, p. 4)

A transferência se dá pelo ferramental foucaultiano que relaciona discurso, produção social de sentidos e constituição de sujeitos. O contexto no qual essas celebridades resolvem fazer essas declarações, entretanto, é novo no sentido de possuir uma base que permite que esses discursos apareçam e sejam reconhecidos. As transformações recentes na sexualidade, por exemplo, funcionaram como gatilho para

repensar esse anormal. O esforço, na concepção moderna individual, era de dominação dos impulsos do seu corpo, acreditando que esta autonomia fizesse do indivíduo alguém normal. Posteriormente, porém, o que se mostrou válido do ponto de vista analítico é como houve uma ressignificação do ato sexual, legitimando seu lado prazeroso e questionando a ideia de reprodução como sendo seu único propósito. O conjunto de práticas que definiam a perversão sexual foi se reduzindo, trazendo para a normalidade questões antes tidas como nocivas. Essa nova categorização está diretamente atrelada à noção de uma plenitude existencial hedonista, na qual a maximização do prazer atravessa nossa concepção identitária pessoal.

Dentro desse dinamismo cujo Norte é o prazer, o sofrimento aparece como claro obstáculo à realização e, portanto, deve ser combatido. As celebridades tiraram, então, o sofrimento do âmbito da vergonha, ou, pelo menos, estabeleceram como uma vergonha reflexiva; a superação passou a ser vista em termos de heroísmo e coragem. Apesar de tudo, foi lá e fez: uma falsa promessa romântica. Esses relatos se enquadrariam no que Arfuch (2010) chama de “espaço biográfico”: expressão que considera biografias, autobiografias, confissões, memórias, entrevistas, conversas, perfis, testemunhos, talk shows etc. Esse espaço acabou por se tornar uma plataforma de reverberação de discursos de si pautados em uma ideia de *self* guiada por noções como felicidade, autonomia, performance e autenticidade.

Com efeito, os relatos de celebridades (ou sobre celebridades) enfatizando suas vidas privadas vêm se multiplicando em função de uma demanda do público pelo real, pois a celebridade confere um potencial identitário, estabelecendo-se no pólo positivo de um suposto eixo moral contemporâneo de identificação. A adequação à realidade por meio da aceitação do trivial e mesmo do sofrimento torna essas referências identitárias televisivas mais possíveis e atraentes (justamente por serem possíveis). Essa demanda pública pelo *true*, pelo cotidiano, pelo apreensível, por sua vez, possui suas explicações causais na noção de “autenticidade” trabalhada por Taylor (1992).

De acordo com o autor, no final do século XVIII, surge uma noção de identidade individualizada, uma particular a cada um e que só se descobre por si mesmo. Para essa realização, entretanto, existe uma necessidade de uma ética interna que promova uma aceitação, isto é, é sendo verdadeiro consigo mesmo e respeitando essa essência que se torna possível desenvolver um potencial identitário único. Cada ser humano tem um propósito existencial particular e diferenciado que só pode ser alcançado mediante um processo de autodescoberta e autoaceitação (HERDER, 2006). É claro que a evolução da

concepção de autenticidade chegou em lugares diferenciados, hoje representando, de acordo com Guignon (2004), um projeto de se tornar a pessoa que você verdadeiramente é. Existe algo dentro de nós que só nós mesmos podemos alcançar.

O argumento de Taylor passa pelo contraponto que ele faz entre o multiculturalismo e a afirmação de identidades individuais por meio de políticas de reconhecimento. Dessa forma, sua análise vai mais longe, problematizando as questões da pós-modernidade, com seu individualismo exacerbado, e suas consequências negativas sobre coletividade em termos articulação política. Trazer o autor, entretanto, não busca aprofundar suas soluções argumentativas para o problema contemporâneo do reconhecimento, mas, sim, entender de que maneira a autenticidade tornou-se um valor tão primordial na fundação subjetiva individual. Passando pela ideia de honra à noção de dignidade, o autor mostra como o referencial identitário passa a operar internamente. Se antes as identidades eram previstas em termos de honra por meio de títulos, a queda das sociedades aristocratas garantiu um novo conceito de compreensão de si que parte da noção de dignidade, com uma conotação universalista, sendo próprio a todas as pessoas.

O autor diz que a principal questão de formação identitária moderna é a busca por significado. Essa busca, por sua vez, é pautada por argumentos que definem o que é e o que não é uma boa existência. Isso, combinado com a natureza temporal da existência humana, traz uma nova necessidade, a saber, a criação de uma narrativa para nossas vidas. De fato, o pensador é crítico do paradigma liberal com sua ascendente individualização, mas expõe os argumentos que nos permitem compreender as fontes de poder que perpassam a concepção moderna de identidade. A noção de uma narrativa para a existência individual é facilmente articulável ao argumento de Debord (1967) sobre a espetacularização da sociedade: construir uma história para si passa pela espetacularização do espaço privado, de maneira a garantir visibilidade e reconhecimento. Se esse novo *self* verdadeiro e autêntico é base para arquétipos identitários contemporâneos, é na figura da celebridade, com suas respectivas narrativas de vida, que se encontra uma possível forma de configurar um modo de estar no mundo.

Sob este prisma, se considerarmos a mencionada mimese identitária entre público e celebridade, será essa celebridade autêntica que irá representar o fã, mas o fã é real, autêntico. Ele também passa por problemas e dificuldades. No caso de relatos de celebridades com depressão, por exemplo, o sofrimento psíquico aparece como uma dessas dificuldades a serem expostas e sua respectiva superação como reencontro de uma identidade perdida. De acordo com Meyers:

It is, in part, the blurring of the boundaries between private and public or the idea of an authentic individual behind the public persona that makes celebrity images particularly potent ideological symbols. (MEYERS, 2009, p. 892)

Houvesse a possibilidade de criar um esquema conceitual para esta análise, seria uma relação que poderia ser expressa por vetores de interação entre algumas variáveis aqui levantadas:

- uma reconfiguração dos critérios de normalidade, deslocando-se do eixo impositivo externo para a noção de respeito pelo desejo interno.
- a demanda por uma autenticidade, que acaba por enturvercer os limites entre o público e o privado, com a ida ao público de celebridades falando de seus sofrimentos, ou seja, uma reconfiguração do “espaço biográfico”;
- as celebridades como perfis identitários possíveis a serem absorvidos, inclusive dentro do discurso de superação;
- a capacidade de produção de subjetividades da mídia; e
- a reconfiguração conceitual da depressão a partir dos relatos de celebridades que tiveram a suposta doença.

É na relação entre essas variáveis que encontramos uma explicação para o conceito de depressão colocado à frente nas narrativas autobiográficas, seja em como a noção de autenticidade afetou o “espaço biográfico”, seja em como esse “espaço biográfico” afetou a percepção pública sobre a doença. A direção causal entre essas variáveis pode ser multivetorial, com cada uma delas tendo efeitos de *loop* sobre a construção das outras. Mas o importante argumento aqui é que o discurso autobiográfico de celebridades depressivas possui impacto substancial sobre a forma como percebemos, encaramos e vivenciamos a depressão.

4.2 Uma pausa até aqui

O que ficou evidente até o momento é um aparente inquestionável consenso sobre uma predominância da depressão, compreendida enquanto doença e, portanto, passível de tratamento. Para além do senso comum e da percepção individual, a existência de

dados factuais sobre a incidência da doença corrobora essa suposta predominância, há muito já catalogada enquanto enfermidade pela *American Psychiatric Association*. Acima, foram colocadas algumas variáveis que explicam essa noção compartilhada de uma suposta epidemia de depressão que serão articuladas no presente capítulo de maneira não só a questionar a legitimidade dessas estatísticas, mas, igualmente, ponderar as bases conceituais sobre as quais essas estatísticas foram criadas, fazendo uma espécie de genealogia da suposta doença, na compreensão da evolução dos seus discursos formativos.

Em primeiro lugar, conforme visto, cabe uma análise sobre mudanças recentes da nossa concepção de loucura. Com efeito, a condição foi por muito tempo vista como motivo de vergonha e segredo, passando por algumas alterações nos tempos recentes e sendo reconfigurada como agente fundamental de transformação do espaço público e, portanto, com efeitos sobre a formação subjetiva individual. A análise dessa passagem é fundamental à compreensão desse novo status da depressão, agora tida como algo próximo à normalidade – ou, pelo menos, em consonância com uma conversão da anormalidade ao padrão de norma. De fato, Foucault (1984) expõe as alterações recentes nos discursos formativos da nossa concepção de loucura, mostrando como a forma que percebemos a anormalidade tem impactos substanciais sobre a maneira que os indivíduos depreendem a si mesmos e seus respectivos modos de estar no mundo. Se antes a loucura era vista a partir de uma distância do anormal, ou seja, daquilo que foge a uma regra respeitada pela maioria, atualmente os parâmetros sobre a noção do que é ser louco respeitam outra dinâmica. Em termos simples, a apreensão da loucura era baseada no desvio: haveria uma norma a partir da qual todos os desviantes seriam considerados como loucos. Essa norma, por sua vez, era fortemente pautada no poder sacerdotal, trabalhando a adequação a partir de dois pólos, quais sejam, de um lado, o pastor e as premissas teológicas subjacentes e, de outro, o pecador, o incorreto. Entre quatro paredes, o discurso confessional funcionava como um amparo à manutenção da identidade pura individual, isto é, fugindo às regras, a confissão entraria como absolvição e continuidade na adequação ao espectro normativo vigente. A loucura era motivo de vergonha.

Por certo, as modificações advindas do discurso de libertação sexual foram agente catalisador no processo de realocação conceitual do que era tido como louco. A renúncia ao prazer não era mais vista como mediadora de um processo que culminaria numa espécie de recompensa; a revolução trazida por Freud criou um novo norte da concepção subjetiva de si: um respeito pelo próprio desejo. Louco seria aquele que renunciaria seus

instintos para uma adequação forçosa, normais seriam aqueles que perseguiriam seus próprios impulsos, atingindo satisfação e prazer não por meio da adequação, mas, sim, pelo estado de bem-estar do corpo.

Com esse novo aval à perseguição do próprio desejo, o desejo sexual desviante não opera mais como fator decisivo nos critérios analíticos acerca de transtornos mentais. De forma absolutamente contrária, o desejo passa a ser visto como primordial à felicidade e ao bem-estar individual. É importante mencionar que, apesar do bem-estar ter ascendido ao papel primordial na construção subjetiva contemporânea, existem ainda limites normativos que desqualificam uma série de desejos tidos ainda como aberrações; um mero abrandamento moral das regras já em curso. A prevalência depressiva, seria, então, explicada muito mais em função de uma estatística já existente, mas com sérios déficits de apuração quando considerada a aversão a certos estados mentais, isto é, não existem mais deprimidos, mas mais pessoas estão confortáveis em se considerar como tal. Esse é somente um primeiro vetor explicativo que subjaz a concepção da depressão enquanto doença e sua considerável presença discursiva e factual. Isolado, acaba por ser um argumento insuficiente a nossa compreensão do tema, porém, é importante que separemos as variáveis operantes de maneira a apreender tanto sua ação isolada quanto sua interação com outros vetores explicativos.

Por um lado, se alteramos a forma como nos percebemos a partir de novas negociações com o desejo, por outro, parece haver um processo de individualização da sociedade que reforça categorias de opressão, deslocando para o plano individual atribuições antes tidas sob o espectro da ação coletiva. Temos, aqui, portanto, um segundo vetor explicativo: mudanças estruturais na sociedade como potências de novas reconfigurações subjetivas.

É verdade que o final do século XX foi marcado por uma série de transformações estruturais que impactam diretamente o tecido social: mudanças nos paradigmas macroeconômicos de políticas monetárias (com uma dissolução forçada do Estado de Bem-Estar Social), o fim da divisão do mundo em dois blocos antagônicos, o enfraquecimento das instituições que possibilitavam ao indivíduo a criação de um projeto de vida amparado por políticas públicas de longo prazo, dentre outros. A noção de um desamparo social advindo dessa desestruturação institucional já é bastante compreendida como catalisador de novos estados de transtornos mentais. Com efeito, o argumento possui seu valor analítico pois contribui no sentido de trazer novas referências causais para o desenvolvimento da doença, ponderando o argumento médico-científico que

coloca essa responsabilidade em déficits hormonais associados à nossa formação genética. O problema é que ele não coloca sob crítica a noção da depressão em si, ou seja, mantém-se a estrutura diagnóstica da depressão, questionando tão somente suas variações causais, sejam elas genéticas ou sociais. Acaba, portanto, por ser um argumento semelhante àquele da evolução da medicina e do seu conhecimento, possibilitando a descoberta de casos antes desconsiderados por não possuir um ferramental diagnóstico apropriado. Apesar de diferentes na sua estrutura, ambos os argumentos tratam a depressão como um objeto dado e a evolução do conhecimento como simples ferramenta à melhor percepção de casos da doença, corroborando sua noção médica e seu status epidêmico.

A indústria farmacêutica aparece como protagonista dessa narrativa por ser agente fundamental na ampliação de categorias de diagnóstico. Houve uma suposta evolução de métodos científicos que permitiu uma maior inclusão de sintomas previamente ignorados por ferramentais diagnósticos ainda carentes de evolução conceitual. A mediação da depressão enquanto doença carece de um marcador biológico, conforme outras doenças como sífilis, por exemplo. A compreensão do sintoma passa a ser determinada, então, pela eficácia do medicamento na anulação de estados sociais agora tidos como anormais. Em termos bastante crus, é como se a ansiedade, por exemplo, se tornasse um problema clínico a partir de um medicamento que suprime sua ação sobre o corpo; antes, ela era tida como normal, mas a administração de determinado hormônio garantiu um maior bem-estar individual (felicidade) e configurou, portanto, um estado social frequente como doença medicalizável. O próprio sintoma passa a operar como marcador, o que termina por estabelecer uma referência circular na criação conceitual da depressão. Talvez o que tenha que ficar evidente aqui é a ordem causal deste processo: a droga cognitiva precede a existência de uma doença cognitiva (ou, pelo menos, na sua compreensão enquanto doença).

Todavia, não basta que a indústria farmacêutica crie novos medicamentos; a compreensão do indivíduo como doente é essencial à finalização desse processo. Resta forte então o entendimento de um desejo individual de se compreender doente: apreender quais são os mecanismos que operam essa identificação. É nesse esquema analítico que entra outro vetor explicativo (igualmente dependente dos outros até agora mencionados), a saber, a noção contemporânea de imperativo da felicidade, uma espécie de compulsão obrigatória a ser feliz, um novo direito adquirido. É em uma relação de oposição com esse ser feliz que moldamos novas categorias de sofrimento, diretamente ditadas pelas

condições performáticas dessa sociedade espetacularizada. A não correspondência ao arquétipo subjetivo contemporâneo do ser humano ideal (performático) gera a angústia da desidentificação: vazios de sentido ocasionados pela perda da solidez de um potencial de referência identitária. O indivíduo, ao se ver impedido dessa suposta realização pautada em critérios claramente inatingíveis (porém, com a conotação da possibilidade), compreende-se então como doente, excluído de uma determinada alternativa de existência. Em uma sociedade na qual a felicidade é compulsória, qualquer impedimento a sua plenitude ganha o status de doença, ou seja, há, aqui, um quarto vetor explicativo na análise de compreensão sobre o suposto quadro epidêmico da depressão, a saber, a medicalização de uma não correspondência performática.

A modulação de corpos e subjetividades para o atendimento a determinados ideais produtivos não é de forma alguma novidade dentro do paradigma epistêmico contemporâneo. Em *Vigiar e Punir*, Foucault (1977) já descrevia a existência de uma sociedade disciplinar que articulava os saberes científicos em torno da produção e gestão de vidas. Sua análise basicamente ilustra as ferramentas discursivas subjetivas e os mecanismos de biopoder que agiam sobre os corpos de maneira a adequá-los a um contexto de produção capitalista. O principal argumento é a existência de forças que produzem modos de ser e estar no mundo de acordo com um imaginário social específico. As instituições, em sua organização espacial, funcionariam como expoentes da manutenção desse poder formativo, disciplinando corpos e criando subjetividades. Esses argumentos foram contemporaneizados por Deleuze em suas assertivas sobre a sociedade de controle, uma evolução da sociedade disciplinar para além dos muros institucionais; uma ampliação virtual dos espaços de confinamento, não mais restrito aos seus limites físicos; um controle organizado pela internalização das normas e dos critérios de pertencimento a um arquétipo identitário de sucesso. Essa sociedade de controle é altamente pautada pela noção de performance subjacente ao imperativo da felicidade. Com expectativas tão altas sobre o atendimento dessas demandas contemporâneas, diante de sua impossibilidade, o indivíduo se compreende como inadequado, doente.

É, então, a partir da articulação desses vetores explicativos que podemos ponderar a noção de uma prevalência da depressão. Se, por um lado, existe o argumento de uma maior existência do número de indivíduos afetados por depressão, por outro, a reflexão sobre a forma que percebemos a depressão para além dos critérios diagnósticos biológicos também funciona como ferramenta de crítica a essa concepção patológica da condição depressiva. Mais do que compreender a articulação entre os vetores que explicam a

predominância depressiva, cabe modular essa suposição do sofrimento como algo patológico e, portanto, evitável. Ou seja, não cabe tão somente traçar um espectro causal da doença, mas também compreender sua estrutura formativa.

Nesse sentido, foi apontado que existia uma separação entre dois tipos diferentes de depressão. A primeira seria endógena, causada por fatores internos ao indivíduo, como se tivesse chegado no mundo já debilitado. A segunda seria exógena, causada por fatores traumáticos externos. Mudanças na concepção de trauma acabaram por estender a inclusão de eventos antes desconsiderados: se, antes, a noção de trauma estava atrelada a grandes acidentes, parece que vivemos um alastramento do estresse pós-traumático às mais diversas situações. Narrativas de celebridades vítimas de *bullying*, por exemplo, ganharam destaque nos últimos anos, como exemplos de personalidades que alcançaram sucesso mesmo diante dessas dificuldades em momentos essenciais à formação individual, tal qual a juventude. Se a ideia de trauma está fortemente ligada à noção de depressão, e todos foram traumatizados de alguma forma, aumenta-se o risco de uma sociedade deprimida. A carência de um limite claro entre o que seria a depressão endógena e exógena passa também por outros lugares de construção: muitos debates tecnicistas dentro do próprio mundo da psicanálise também contribuíram para uma ressignificação da depressão não só enquanto categoria de diagnóstico, mas também, por consequência, na forma que ela é percebida e apreendida pelo senso-comum, em suas muitas simplificações argumentativas.

O ponto é que a humanidade sempre atribuiu a fatores externos qualquer desconforto que interrompesse sua suposta plenitude existencial. As muitas modalidades de sofrimento sempre foram, de alguma forma, bestializadas (PORTUGAL, 2015) pela sociedade, funcionando como instâncias externas a serem evitadas. Somos seres destinados à felicidade e qualquer fator contrário a essa realização é considerado como externo à subjetividade individual, como se estados de melancolia e sofrimento não fossem adequados a um ideal identitário padrão. A depressão é somente o aspecto contemporâneo bestializável, tratado como doença e, logicamente, tratável. Com efeito, não é somente uma aversão a um novo estado de sofrimento, pois, conforme abordado aqui, a aceitação do desvio psicológico de fato opera papel sólido na concepção subjetiva contemporânea. Talvez pela ideia de autenticidade trabalhada por Taylor (1997), que coloca a identidade pós-moderna como produto de uma aceitação de um eu interior essencial e verdadeiro. Articulada com a revolução da psicanálise, confirma, por exemplo, a passagem da distância do anormal para a distância do preconceituoso; um

novo lugar que reconsidera a loucura pelo abrandamento de muitos limites morais, principalmente aqueles ligados ao desejo sexual.

Uma vez ponderado o argumento do caráter epidêmico da depressão e sua formação discursiva, buscando criticar seus enunciados, cabe um novo salto de compreensão: o entendimento individual da doença e um desejo de pertencimento a esse grupo de vítimas. Se a doença está intimamente ligada ao medicamento, uma mediação que passa pelo lugar do consumo, cabe ao indivíduo desejar consumir para completar este ciclo analítico. Ou seja, a pessoa precisa se compreender doente, o que levanta algumas questões sobre quais são os mecanismos de identificação que permitem esse processo de autodiagnóstico. Por um lado, o jornalismo científico opera uma extensão simplificada do consultório médico, com suas listas de sintomas que permitem o diagnóstico por uma pontuação preestabelecida. A força dos enunciados jornalísticos (principalmente do científico, por trazer uma compreensão empírica dos processos) reforça a noção médico-científica da depressão e permite aos indivíduos se diagnosticar sem nem mesmo sair de casa (uma facilidade para pessoas em estados depressivos). Por outro, a reconfiguração do espaço público e o desejo por referências identitárias padrão também configura força expoente na formação subjetiva individual, sendo ferramenta de modulação de uma forma de estar no mundo.

As remodelações da sociedade contemporânea advindas do processo de globalização pareceram permitir uma implosão de identidades; o desenvolvimento comunicacional acelerou as trocas subjetivas de tal forma que as fronteiras da concepção individual foram abertas para uma nova matriz de possibilidades de criação de si. Conforme apontado por Rolnik (1996), porém, parece existir uma insistência na referência moderna de identidade, pautada majoritariamente pela noção de estabilidade. Em vez de abrir as portas para o infinito da liberdade, o que parece ter acontecido foi a criação de perfis identitários padrão. A não correspondência a esses padrões opera vazios de sentido e de redundância social. As mudanças subjetivas não são encaradas como transições identitárias, uma fluidez dos modos de estar no mundo. São vistas, contrariamente, como gatilhos para a ação da angústia.

Essa perda de referência identitária acaba por gerar uma carência de autodefinição que se agarra nas possibilidades mais óbvias, aquelas oferecidas pelo mercado. A relação mimética entre celebridade e público, já há muito alvo de questões, assume uma nova postura dentro desse contexto de fluidez identitária a partir de uma essência autêntica. É certo que as demandas da sociedade performática são demasiadamente inatingíveis e

qualquer tipo de correspondência absoluta com o imperativo publicitário da felicidade acabou por se tornar suspeito e questionável. Não é mais exatamente sobre ser feliz, mas, sim, sobre ser feliz apesar de. É nesse contexto que as celebridades fornecem o ferramental à criação de um perfil padrão adequado e, sobretudo, possível. Por certo, o ideal de felicidade ainda é pedra fundamental na concepção de modos de estar no mundo, mas diante da realidade, é preciso que a construção subjetiva seja criada a partir do que é potencialmente concreto.

Celebridades aparecem como símbolos de fácil acesso para reconfiguração individual. Entretanto, é necessário que os campos de negociação da mensagem estejam em consonância para que sua construção se dê de acordo com seu enunciado, isto é, as bases discursivas que permeiam a percepção coletiva precisam ser coerentes com aquelas que constroem a mensagem. O resultado da negociação entre emissor e receptor é o que define a decodificação final da mensagem e a forma que ela reverbera. Em outras palavras, com a prevalência de discursos que colocam a depressão como o Mal de um século, a identificação com narrativas de sofrimento de celebridades é muito mais plausível. Narrativas estas possíveis por toda uma revisão do sofrimento, de uma reconfiguração do espaço biográfico e de uma demanda pelo autêntico. É na fragilidade que existe a identificação, nas dificuldades de adequação ao contexto contemporâneo. Ou seja, o campo receptivo sendo permeado pelas narrativas que perpassam uma suposta prevalência da depressão, mais fácil o grau de identificação com o discurso das celebridades, também redefinidos de maneira a se adequar a um plano possível.

Não sei se podemos dizer que há uma prevalência da depressão como sintoma de uma época. O que se pode inferir, entretanto, é que existem uma série de discursos que parecem alimentar essa ideia, pela sua concepção acrítica sobre o objeto analisado. A depressão é inquestionadamente tratada como doença; e, quando questionada, em geral, não é sobre seu status patológico, mas, sim, as origens da patologia, sejam hormonais ou sociais. Isso tem muito a ver com nossa relação com o sofrimento e uma aversão a estados que comprometam uma suposta plenitude, associada, por sua vez, a ser feliz. O jornalismo científico opera, então, papel forte no sentido de promover uma comunicação de massa sobre o fenômeno depressivo, facilitando a noção de autodiagnóstico por meio da internalização de sintomas. Em paralelo, o discurso das celebridades indo ao espaço público falar dos seus traumas completa o ciclo pela identificação com as histórias de vida. Então, se existe uma perspectiva mais crítica na história das celebridades, por considerar a história de vida no diagnóstico e não somente corresponder aos critérios

diagnósticos descontextualizados, ela continua operando sobre a ideia de que depressão é uma doença medicalizável. Em termos simples: de um lado, há um discurso dizendo quais são os sintomas da depressão; de outro, os motivos para esses sintomas se manifestarem. O ponto é que cada um deles serve de base para o outro, ou seja, em uma direção, se você se compreende deprimido pelos sintomas, identifica-se mais facilmente com as histórias de vida das celebridades que passam pelo mesmo sintoma. Em outra, se você se identifica com as histórias, maior a predisposição a absorção de sintomas antes ignorados. Tanto o espaço de construção da mensagem quanto o espaço de interpretação estão permeados pelo mesmo argumento: depressão é doença, configurando uma sociedade que encara a condição em termos epidêmicos. Repensar a base dessa argumentação nos mostra, entretanto, que encarar a depressão como doença (e dominante) é uma questão de percepção do objeto, e existem alguns discursos que, articulados, sustentam essa percepção.

A compreensão sobre essas alterações da identidade é importante na medida em que sugere possíveis rotas de reorientação de formas de estar no mundo, mais coerentes com a fluidez da subjetividade contemporânea, e incorporando o sofrimento ao eu no processo de construção de si, evitando (se é que isto é possível) um novo processo de idealização, ou seja, outro registro normativo que promettesse uma espécie de salvação de um Mal. Algumas estratégias nesse sentido serão discutidas no próximo capítulo, partindo da noção de estética de existência presente nas últimas obras de Foucault, e articuladas com o Dasein heideggeriano. Esses conceitos serão posteriormente relacionados com a proposta da criação de uma quarta besta, por Portugal, que funcionaria como uma tentativa de integração, bem como com as propostas de Rolnik sobre uma revisão drástica na psicanálise para lidar com os novos modos de subjetivação contemporâneos.

5. Capítulo 3 – Estrategismo impermanente

Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même.
(Foucault, Arqueologia do Saber, 1969)

O primeiro capítulo buscou expor algumas narrativas que sustentam uma noção de que a depressão é uma epidemia contemporânea. Foram explorados alguns fatores explicativos que perpassam a definição nosológica da depressão, quais sejam, um desenvolvimento da medicina e de seu ferramental diagnóstico; a existência de uma nova configuração sociocultural que agiria de forma a reprimir uma possível realização individual; e a efetividade de reconfigurações de modos de ser pautados por uma ideia de felicidade associada a uma sociedade performática.

A partir disso, o segundo capítulo foca na questão da construção da identidade contemporânea, e como a noção de depressão é figura de destaque dentro desse processo de subjetivação. Estaria havendo uma perda da referência da identidade moderna, caracterizada sobretudo por sua estrutura estável e perene. A relativamente recente revolução comunicacional parecia apresentar um potencial de libertação dessa rigidez identitária moderna e dos seus mal-estares subjacentes. O que se observa, no entanto, é a criação de um leque de identidades possíveis, perfis de modos de ser paupáveis. Esses perfis foram analisados no presente estudo a partir da figura da celebridade autêntica contemporânea. Com efeito, a capacidade midiática de produção de subjetivação não pode ser dispensada como ferramenta: mesmo que as críticas aos modelos impositivos de construção da mensagem (segundo os quais haveria uma relação quase que direta entre emissão e recepção) reconsiderem o potencial da mídia em estabelecer controle absoluto sobre a formação subjetiva individual, ela ainda é agente fundamental dentro desta análise, no sentido de ainda operar dentro do registro de massificação de um discurso. Em outras palavras, por mais que a capacidade de influência da mídia de massa seja negociada com um repertório crítico individual no processo de construção da mensagem, ainda impera uma assimetria na configuração dessa relação que mantém o papel da mídia como produtora de subjetivação. Essa celebridade que sofreu e superou seria um desses perfis identitários oferecidos, principalmente em uma sociedade que tende a patologizar o sofrimento. O discurso autobiográfico dessas celebridades funcionaria então como instrumento de identificação, seja por uma correspondência factual de histórias de vida ou por um desejo de inserção dentro dessa correspondência; não é o fato tal qual ele é (na

medida em que isso é possível de ser determinado), mas, sim, como desejamos que ele fosse.

O que a articulação desses capítulos nos permite perceber é um direcionamento a novos projetos de idealização. O sofrimento continua sua tradição em ser encarado como algo externo, um obstáculo a uma suposta existência plena. Conforme vimos no capítulo 1, a depressão, quando elevada à categoria de doença, seria o correspondente contemporâneo de uma prática de bestializar estados angustiantes. Nessa explanação, a indústria farmacêutica aparece com a promessa de cura; as causas do sofrimento estariam associadas a desequilíbrios hormonais que poderiam ser corrigidos pela administração de medicamentos. Outras formas de cuidado ligadas à saúde seriam somadas a esse ferramental de tratamento: uma alimentação saudável, prática frequente de exercícios físicos, sono regular. O cuidado com o corpo estaria diretamente associado a uma mente saudável.

As narrativas das celebridades contribuem para essa estratégia terapêutica na medida em que reforçam esse saber médico. Em entrevista para Rolling Stone, por exemplo, a ícone da música pop Lady Gaga anunciou que sofre de depressão; depois que começou tratamento medicamentoso, a artista disse finalmente ter compreendido sua dimensão patológica. Entretanto, apontou que esse seria somente um tratamento principal, a ser acompanhado por psicanálise e outras terapêuticas, como, por exemplo, yoga, que ela alega praticar três vezes na semana. Com efeito, já existe no senso comum uma certa suspeita ao tratamento medicamentoso como estratégia de cura exclusiva. O caráter subjetivo da depressão precisaria ser acompanhado por terapêuticas associadas ao trabalho da mente, às questões do inconsciente, a explicações não-biológicas que também interfeririam na forma que o indivíduo percebe o mundo. Já apontamos como a tentativa de integração do sofrimento ao eu por Freud foi apropriada, de forma que a psicanálise passou também a operar em um registro de idealização: haveria um ferramental disponível que levaria o indivíduo a sua realização. Também não é novidade a apropriação de técnicas orientais de trabalho sobre si, como uma forma ocidental de aliviar o estresse e manter-se ativo no espetáculo performativo diário.

O que se percebe, portanto, é que a forma idealista de encararmos o sofrimento liga-se a práticas de cuidado de si que buscam uma eliminação desse suposto Mal existencial. A proposta do presente capítulo é articular alguns pensadores que, ao contrário dessa visão idealizante, buscam integrar o sofrimento da existência a novos modos de ser entregues a uma dinâmica de constante remodelação e fluidez identitária. Dentro dessas

visões, não haveria um ponto em que a vida seria dominada e a partir dali seguiria em uma dinâmica de estabilidade. Em diametral oposição, o que essas proposições trazem, cada uma com suas particularidades, é uma superação constante de si mesmo, uma eterna reconfiguração. Não é somente encarar o sofrimento como parte da existência externa a nós, mas ele sendo em si mesmo uma referência existencial.

5.1 Cada um tem um cuidado que merece

No terceiro e último volume da História da Sexualidade, Foucault trabalha dois importantes conceitos: as técnicas de si e a estética da existência. Diferentemente do resto da sua obra, que focaram nos períodos moderno inicial e moderno, nos volumes 2 e 3 da História da Sexualidade, seu olhar se vira para a Grécia Antiga e para o Império Romano. O foco de seu estudo é a moralidade sexual, e o que emerge desses estudos históricos é uma concepção particular de ética que Foucault atribui à Antiguidade. Essa ética diria respeito à maneira como um indivíduo constrói a si mesmo como um sujeito da moralidade, agindo em referência a seus elementos prescritivos. Ela trata, assim, da forma pela qual as regras morais são adotadas e problematizadas pelos sujeitos. Haveria em sua análise um paralelo entre aqueles problemas éticos e os que habitam o contexto contemporâneo.

Pergunto a mim mesmo se nosso problema não é, de certo modo, similar a este, uma vez que a maioria de nós não mais acredita que a ética se funda na religião, nem queremos que um sistema legal interfira em nossa vida moral pessoal, privada. Os recentes movimentos de liberação sofrem por não poderem encontrar nenhum princípio em que basear a elaboração de uma nova ética. Eles precisam de uma ética, mas não conseguem encontrar nenhuma outra senão a ética fundada em pretenso conhecimento científico. (FOUCAULT, 1988, p. 27)

Sua análise parte, sobretudo, de uma comparação entre a moralidade cristã e a moralidade da Grécia Antiga. Nesta última, a moralidade não estava associada à religião ou a preocupações religiosas. Foi a partir da análise dessas “morais” (plural) que Foucault passou a se ocupar com o tema da ética. De fato, o plural é importante na medida em que marca a diferença em relação a unicidade da moral cristã. Sua análise da Antiguidade compõe um esforço de salientar essa disparidade, mostrando que, entre gregos e romanos,

não houve uma tentativa de imposição de uma moral única a todos, mas produções de “morais” de grupo, morais orientadas para éticas e estilizações da vida, de grupos.

A busca de estilos de existência tão diferentes uns dos outros como seja possível me parece um dos pontos, graças aos quais a investigação contemporânea se pode inaugurar na antiguidade, em grupos singulares. A busca de uma forma de moral que seja aceitável para todos – no sentido de que todos devam submeter-se a ela – parece-me catastrófica." (FOUCAULT, 1994b, p. 706)

Resta então uma pergunta: como o indivíduo opera essa variabilidade, essa transformação possível, essa diversidade? Na moral Grega, valoriza-se a conduta individual; a escolha de modos de ser é uma questão de trabalho pessoal sobre a própria vida e se apóia em técnicas que não possuem necessariamente caráter normativo nem se pretendem se colocar enquanto código. É a partir desses estudos que Foucault quer propo uma substituição do fundamento pela experiência, ou seja, colocar o sujeito no espaço da experimentação, não como norma constituinte, mas, sim como forma incompleta e irremediavelmente incabada.

Seu campo era o da relação de cada um consigo mesmo. As técnicas de si ou técnicas de cuidado de si possibilitavam aos indivíduos a realização de determinadas operações em seu corpo, em sua alma, em seus pensamentos e condutas. Seriam procedimentos “prescritos aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la em função de determinados fins, isso graças a relações de domínios de si sobre si ou de conhecimento de si sobre si” (FOUCAULT, 1980). Essas técnicas, portanto, podem ser compreendidas como práticas pelas quais o homem determinava regras próprias de conduta, bem como buscava modificar-se para alcançar uma suposta singularidade. Seria pela utilização dessas ferramentas que haveria uma reflexão sobre modos de ser e escolhas existenciais individuais, próprias às particularidades de cada um. As práticas de si deveriam ser compreendidas, portanto, como originando-se a partir de uma composição absolutamente diversa de ética, própria a cada um, em oposição a uma tradição normalizante da moral em torno de um uno. Seria uma atividade criativa, um treinamento constante e permanente de si mesmo por si mesmo. A ética colocada por Foucault estava muito mais focada nas formas de entendimento que os indivíduos criam sobre si mesmos e nas práticas através das quais eles alteram possíveis modos de ser.

O que essas práticas representavam era, em última instância, um enfrentamento da moral tal qual nós a apreendemos. É uma questão de tornar nossos conceitos mais frágeis,

menos petrificados, deslegitimar o lugar do que é tido como óbvio. Logo, se a moralidade opera um sistema de amarras e coerções que contribuem para a manutenção dessa rigidez inquestionada, cabe compreender potenciais estratégias de rompimento. Foucault colocava a moral como um conjunto de regras institucionalmente impostas.

Acontece dessas regras e valores serem bem explicitamente formulados numa doutrina coerente e num ensinamento explícito. Mas acontece também delas serem transmitidas de maneira difusa e, longe de formarem um conjunto sistemático, constituírem um jogo complexo de elementos que se compensam, se corrigem, se anulam em certos pontos, permitindo, assim, compromissos ou escapatórias. Com essas reservas pode-se chamar "código moral" esse conjunto prescritivo. (FOUCAULT, 1988, p. 26)

Ou seja, toda ação moral se dá em relação a um código que a constitui, mas também em referência a uma compreensão de si mesmo. Não pode ser reduzida tão somente à conformidade a um padrão de regras, pois também se constitui na relação com esses parâmetros e normas.

O indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se. (idem)

Existe, então, uma distinção entre moralidade enquanto código e uma moralidade do comportamento. A primeira é de ordem institucional; compõe um conjunto de regras/valores/leis impostos pela Igreja, pela família, pela escola. A moralidade de comportamento estaria muito mais associada a como as pessoas se relacionam com o código e quais são os modos de ser que daí emergem. Ou seja, em que medida o comportamento real dos indivíduos difere dos valores que lhe são recomendados. A ética concerne justamente essa maneira como um indivíduo forma a si mesmo como um sujeito da moralidade, agindo a partir de seus elementos prescritivos. Traduz-se, portanto, na maneira como as regras morais são apropriadas e problematizadas pelos indivíduos.

Essa criação de um estilo próprio (uma ética particular) estaria relacionada com a ideia de estética da existência. De acordo com o pensador, o processo pelo qual sujeitos

constroem a si próprios como sujeitos éticos é muito semelhante à criação de uma obra de arte.

(...) em nossa sociedade, a arte tornou-se algo relacionado apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida. Essa arte é algo especializado ou feito por especialistas que são artistas. Mas não poderia a vida de todos tornar-se uma obra de arte? Por que a lâmpada ou a casa deveriam ser um objeto de arte, mas não a nossa vida? (FOUCAULT, 1995a, p. 261)

Alguns críticos acusaram Foucault de se refugiar em uma estética amoral a partir de uma noção elitista de estilização autocentrada. Taylor (1992), por exemplo, critica como essa estética dispensaria um compromisso com valores universais ou mesmo com princípios humanitários de democracias liberais. Em geral, a crítica dos universalistas seria a de que essa estética seria ela, também, um novo quadro ordenamento universalista. Para Rochlitz (1989), a reinvenção de modos de ser só é possível pois a ordem criticada permite e incentiva esse quadro contemporâneo de pluralidade de pensamentos e estilos de vida. De acordo com o autor, a proposta de Foucault de fazer da “vida uma obra de arte” seria uma extensão do projeto das elites para a sociedade. O que Rochlitz coloca é que Foucault estaria propondo um “equivalente anarquizante da ética pós-convencional” como substituto de um universalismo ético homogeneizante. Esta estética seria somente um caso particular do universalismo.

Não nos cabe aqui nos alongar nas críticas à fase final do pensamento de Foucault, mas entender como esse ferramental de uma estética da existência se propõe a uma permanente reconfiguração de si. O sujeito não seria mais aquele soberano e universal, mas, sim, um produto de uma subjetividade em movimento, sempre a se fazer. Essa reconfiguração estaria ligada a práticas de si ou de liberdade. Seria, então, a própria vida o objeto de referência dessas práticas para trabalho do indivíduo no processo de se tornar um sujeito ético. Não se trataria, portanto, de dar uma regra, mas, sim, uma forma.

A ética pensada por Foucault era de uma estética da existência. E estética, por sua vez, é transformação de si, de maneira a permitir um retorno ao si, à própria vida, à existência, como lugares de elaboração, formados por um material plástico de criação. A vida passa a ser possibilidade de enfrentamento, lugar de experimento para práticas de liberdade, objeto de uma arte, de uma prática que possibilita modos de vida diferenciados. A ideia do filósofo era que deveríamos nos relacionar com nós mesmos e com as nossas vidas enquanto algo indefinido, passível de transformação e criação. Essa noção de ética

estava permeada por um processo de construção individual marcado pelo trabalho sobre si, enquanto a ética universalista apresentaria esse processo muito mais associado a uma lógica assujeitadora, submissa às regras dadas.

Claramente, essa amoralidade fundadora dessa ética da estética não fala de uma eliminação absoluta da moral, mas seu deslocamento de um lugar universalista e verdadeiro; funcionaria assim como potencialização do sujeito.

Assim, surge a vida como questão, como objeto de uma arte, de uma prática, de uma estética, possibilitando modos de vida diferentes, coletivos ou individuais. A vida como uma preocupação, como objeto de escolhas ético-políticas, e não um modelo qualquer de esteticismo. Arte, isto é, uma técnica que visa um determinado fim, um determinado efeito, uma transformação das relações mais imediatas que constituem a vida, a existência, o si dos sujeitos, enquanto sujeitos de determinada conduta, de determinada ação. A estética da existência é, antes de tudo, o início de uma problematização, que põe em dúvida aquilo mesmo que nós somos hoje, ou o que gostaríamos de ser. Perguntando-se, através das técnicas que nos constituem, o custo de realizar aquilo que nos tornamos e também o que nos impede de ser hoje. (FIGUEIREDO, 2010, p. 293)

Machado (2006) aponta que teria sido em conferência dada por Foucault em 1981, de título “Sexualidade e Solidão” um dos primeiros aparecimentos da estética da existência, desse retorno ao si. Nesse texto, ela é associada ao que já vinha sendo a sua pesquisa, a sexualidade, uma genealogia das formas que o homem percebe o desejo. Teria sido, entretanto, em 1982, em curso dado no *Collège de France*, posteriormente publicado sob o título de “Hermenêutica do Sujeito” que o conceito ganhou forma enquanto proposta filosófica. De acordo com Frédéric Gros:

[...] o curso de 1982 se revela decisivo, situando-se no cerne vivo de uma mutação problemática, de uma revolução conceitual. Mas ‘revolução’ é, sem dúvida, demasiado rápido para se falar do que foi antes uma maturação lenta, um percurso sem alarde que devia conduzir Foucault às margens do cuidado de si. (GROS apud FOUCAULT, 2006, p. 615-616)

O que essa nova fase do pensamento foucaultiano inaugurava era uma série de práticas, exercícios, maneiras de conduzir a própria vida, que constituiriam, assim, as condições para uma apreensão alternativa do real, tentativas de escapatória e contorno de padrões morais. Além disso, esta ideia de acesso a algum nível de verdade deveria sempre

ser revisitada, em uma renovação constante, tanto dos modos de ser quanto de novas práticas que permitem a factualidade dessas identidades. Digo “algum nível de verdade” justamente por buscar fugir da tradição filosófica atribuída à Verdade, como um resultado final. A proposta aqui é de verdades momentâneas, transitórias, remoduláveis, sujeitas a rupturas. É a partir dessa articulação entre experimentação da verdade e transformação ontológica do sujeito que Foucault vai abordar a questão da espiritualidade na antiguidade, bem como sua relação com a filosofia. Ela seria definida “como um modo de acesso ao que seria a ‘experiência da verdade’, que postula, ao mesmo tempo, todo um processo de modificação da pessoa” (QUILICI, 2012, p. 4). Conforme coloca Foucault: “trabalho de si para consigo, elaboração de si para consigo, transformação progressiva de si para consigo em que se é o próprio responsável por um longo labor que é o da ascese” (FOUCAULT, 2006, p. 20).

Em paralelo, a dimensão estética desse processo é colocada a partir de uma noção de tratar a vida como uma “obra de arte”. Portanto, a natureza do trabalho que o indivíduo faz sobre si é da ordem artística, aplicando sobre a própria vida um esforço constante de remodulação, para que se possa manifestar seu brilho em sua máxima potência. De fato, como prática ética, os cuidados de si entram em confronto com a moralidade dominante, no sentido em que essas práticas propõe um processo de desidentificação em relação às estruturas que determinam seus modos de ser. Trata-se, sobretudo, de construir um distanciamento entre o sujeito e seus hábitos irrefletidos e inquestionados, de sua estrutura acrítica de apreensão do real. O indivíduo precisaria de uma certa separação dos enunciados da sociedade para poder estabelecer uma relação mais livre consigo mesmo.

Essa proposta de isolamento não é inédita. Poderia, por exemplo, se traçar um paralelo com Heidegger. Em *Ser e Tempo*, o pensador reúne o resultado de muitos anos de trabalho para fornecer uma explicação à questão do sentido do ser, que, segundo ele, abrange uma análise do ente que compreende o ser, uma abertura para sua possibilidade, que ele chama de *Dasein*, uma ontologia que precede a análise da existência, um lugar de acesso de si que somente seria encontrado mediante a angústia ou a morte. O modo normal de vida afasta os indivíduos – absorvidos na cotidianidade, cheios de afazeres e obedientes à normalidade – de sua essência que poderia representar seu ser de possibilidades no mundo. Nessa obra, o autor está tentando sinalizar como aquilo que conhecemos e que se mostra para nós como realidade acaba por ocultar uma dimensão fundamental do indivíduo. Uma espécie de inércia/dormência, um estado de hábito que não permite o contato com essa dimensão originária de si mesmo. A angústia seria um

estado para trazer desordem e perturbar a lógica inquestionada da vida cotidiana, abrindo os olhos do indivíduo para as grandes possibilidades de si, aparecendo enquanto potência de ser no mundo. Heidegger (1927) diz que “a absorção do impessoal no ‘mundo’ com o que nos ocupamos manifesta uma espécie de fuga do *Dasein* ente si mesmo como poder-ser-si-mesmo-próprio”. De fato, a fuga de si por meio do envolvimento nas ações cotidianas com suas muitas distrações do impessoal representam um encobrimento do *Dasein* na sua condição ser-no-mundo. A experiência da angústia e vislumbre da morte afastariam então o indivíduo do que lhe é óbvio, colocando-o frente à frente com seu poder-ser, aquilo que ele pode vir a ser unicamente a partir de si mesmo, deixando de lado as referências de identificação/pertencimento previamente inquestionadas.

Em tempo, existem muitas considerações que diferenciam as posturas filosóficas adotadas por esses dois autores. Enquanto Foucault estava muito mais focado na questão de um sujeito que se volta para si para depois retomar ao mundo rearticulado, as propostas de Heidegger não constituem de forma alguma um sujeito de si sobre si; a existência é compreendida enquanto vida. O cuidado, então, não seria sobre si, mas sobre a existência do modo que está posto para ser. Não nos cabe, entretanto, entrar nos pormenores dessa longa discussão que seria uma análise entre Foucault e Heidegger. Além disso, a obra heideggeriana é claramente (e monstruosamente) mais densa do que cabe aqui expor. Pelo momento, o que resta importante é a noção de um afastamento da rede de discursos do cotidiano para uma reconsideração e remodulação da própria percepção: libertar-se da pacatez acrítica do dia-a-dia entrando em contato com outras dimensões do ser, previamente ignoradas. Em Heidegger, essa experimentação viria pelo arrebatamento da angústia ou pelo sinal da morte. Para Foucault, as experiências seriam uma busca por um modo de ser livre, menos sujeito às amarras (muitas vezes camisas de força) do plano social.

Cabe lembrar, contudo, que essas experiências práticas de liberdade estariam sempre sujeitas a revezes, nunca teriam um resultado final objetivo, um ponto de destensionamento permanente, tampouco visaria uma proposta ingênua de eliminação completa de toda dominação. Não é que as angústias que perpassam o indivíduo desapareçam como resultado de um processo de cura, mas, sim, incorporadas à contrução de um sujeito ético.

Se na Antiguidade a definição dessas práticas era atribuída majoritariamente à atividade filosófica, o que se observa é um aumento do papel do artista no fornecimento de um ferramental para constituição desse sujeito ético particular. De acordo com Quilici:

A essa altura seria fácil reconhecer que o “cuidado de si” estaria muito mais próximo hoje da atividade artística do que da filosofia. Sentimo-nos em casa com as noções de exercícios, treinamentos, alterações do cotidiano, ou seja, de um saber prático capaz de desencadear uma “experiência intensa”, com se costuma dizer. A proximidade ainda é maior quando tratamos de artistas que desinvestem da construção de mundos ficcionais para concentrarem-se nas modificações do próprio corpo e dos hábitos, gerando ações performáticas. Muitas vezes, aparece o desejo de intervir mais diretamente no real, de modo menos mediado por símbolos, como se assim se potencializasse a eficácia da ação artística. Para tanto, muitas ações performativas (Marina Abramovic, Beuys, etc.) envolvem verdadeiras ascetes (jejuns, retiros, meditações, práticas xamânicas, disciplinas rigorosas etc.), mobilizando práticas das mais variadas fontes para combiná-las segundo critérios diversos, basicamente “experimentais”. A coerência interna dos processos, o grau de elaboração e aprofundamento e o resultado dos trabalhos são bastante desiguais. (QUILICI, 2012, p. 6)

De fato, essas práticas de reconfiguração estariam fortemente marcadas pelo fazer artístico do ator/performer, não apenas como um aprendizado técnico artístico, mas como “uma problematização radical do sujeito” (idem). Essa problematização passaria por uma série de práticas de reconfiguração não convencional do corpo. Em “Casa para Vista pro Mar”, por exemplo, a performer Marina Abramovic ocupa uma galeria por doze dias, exposta ao público das 9 às 18 em um ritmo diário. Para além dessa exposição do cotidiano, a artista se impôs uma série de restrições. Dentre elas, o jejum, o silêncio absoluto, a adoção de uma cama sem colchão com um travesseiro de pedra. Essas seriam, portanto, estratégias de rompimento com um modo de ser mediano e normativo, uma “via de acesso a uma experiência transfiguradora do sujeito” (idem). De fato, o trabalho artístico performativo pode ser facilmente associado às propostas de Foucault sobre um trabalho de construção de si a partir de determinadas práticas sobre a vida, principalmente no que se refere à ação de um corpo resistente às tendências normalizantes do sujeito.

Para que se dê um embate direto com o meio – com sua atualidade, historicidade e materialidade – performers não utilizam recursos tradicionais de mediação entre artista e mundo como, por exemplo, o objeto artístico, o espetáculo cênico ou a ficção. Recusam esses instrumentos e privilegiam ações imediatas, vivenciadas no espaço-tempo atual. Por isso elegem o corpo – do artista, do espectador ou ambos – como tema, matéria e meio. (FABIÃO, 2008, p. 93).

Essa proposta estaria diretamente ligada ao “Corpo sem Órgãos” de Deleuze e Guattari (1999), uma continuidade/apropriação/revisita da ideia de Artaud. Esse corpo seria um terreno de experiências, livre de interpretações e valorativos morais que organizam os corpos de uma determinada maneira e impedem outras formas de se estar no mundo. Conforme colocam Deleuze e Guattari (idem), o corpo sem órgãos não constitui um confronto de oposição aos órgãos do corpo, mas, sim, a esse corpo enquanto organismo, uma “organização orgânica dos órgãos”. A liberação de um confinamento em um corpo organicamente organizado abriria a construção subjetiva a um constante devir e à experimentação frequente de nós mesmos. O que se critica, sobretudo, não é a existência de um organismo que nos constitui enquanto indivíduos, mas a uma relação de dependência que assumimos com ele, acabando assim mais propensos a uma aceitação da realidade tal qual ela aparece em seus ordenamentos morais.

O trabalho do performer, portanto, seria de desprogramação de si e do meio que ele busca planejadamente atingir. De acordo com Fabião:

Através do corpo em experiência cria relações, associações, agenciamentos, modos e afetos extra-ordinários. Performances são composições atípicas de velocidades e operações afetivas extra-ordinárias que enfatizam a politicidade corpórea do mundo e das relações. O performer age como um complicador, um desorganizador, cria para si um Corpo sem Órgãos ao recusar a organização dita ‘natural’, organização esta evidentemente cultural, ideológica, política, econômica. O performer pergunta sobre capacidades e possibilidades do corpo; sobre pertencimento, exclusão, mobilidade, mobilização; pergunta: de quem é esse corpo? A quem pertence meu corpo? E o seu? (FABIÃO, 2013, p. 6)

É justamente esse questionamento constante dos ordenamentos discursivos que atravessam o sujeito que Foucault tratava em sua proposta de uma estética da existência. As técnicas de cuidado de si seriam ferramentas disponíveis para uma permanente reconfiguração individual, dissociada de uma ideia final de libertação. Seria a partir de uma análise histórica da moral greco-latina que ele estudaria os jogos de verdade na relação de si para si, e a constituição de si mesmo como sujeito. Nesse contexto, não haveria uma imposição de uma moral única a todos; mas, sim, relações com a moral orientadas para ética e estilização da vida. Em outros termos, essas práticas de si poderiam ser evidenciadas em um contexto contemporâneo pelo trabalho do artista/performer, que inclui nos seus processos criativos a utilização de práticas que interferem diretamente

sobre o corpo, buscando desestabilizar e reconfigurar constantemente sua estrutura “organicamente organizada”.

Os conceitos colocados por Foucault no final de sua vida são alvos de estudos detalhados que abordam os pormenores das transformações no seu pensamento. De fato, a noção de estética da existência é um debate amplo, pois surge como proposta de cisão a um paradigma humanista unificador. Pelo momento, o que nos resta importante é a articulação dos fatores aqui levantados. Primeiramente, seus estudos sobre as “morais” na antiguidade remetem mais uma vez a sua negação de um uno possível; as respostas possíveis estariam justamente nas capilaridades. Para realizar-se nessa moral, haveria na antiguidade um conjunto de práticas de remodulação de si, que permitiriam ao sujeito um trabalho sobre si mesmo. A partir dessas análises, Foucault identificou algumas semelhanças entre os problemas éticos daquele período e os da sociedade contemporânea, principalmente em uma crença compartilhada de que a ética não se funda mais na religião. Não estava de forma alguma propondo uma simples adoção das práticas de trabalho de si da antiguidade. Muito pelo contrário: foi forte crítico das relações de submissão sexuais que pautavam a antiguidade. A tal liberdade sexual dessa época estaria limitada por uma série de padrões opressivos que sequer poderiam classificá-la como liberdade. Sua proposta, entretanto, era de revisão e adaptação:

Entre as inovações culturais da humanidade, há um tesouro de estratégias, ideias, procedimentos, e assim por diante, que não podem ser exatamente reativados, mas ao mesmo tempo constituem, ou ajudam a constituir, um determinado ponto de vista que pode ser útil como uma ferramenta para analisar o que ocorre agora – e mudá-lo (FOUCAULT, 1984, p. 54)

Trazer essas ideias para o plano contemporâneo não deve de forma alguma ser compreendido como uma simples apropriação de técnicas, mas, sim, como uma reconsideração da ética como descolada de uma ideia universalista que toma o sujeito como algo preexistente. Não existe aqui um programa acabado, um desenho completo. O que se busca é resistência aos ordenamentos normativos vigentes, questionando sua legitimidade enquanto modo de subjetivação.

Cada sociedade parece ter à sua disposição um instrumental necessário à construção da identidade individual. Essa relação já foi mediada principalmente pela religião, por meio de noções de pecado e perdão. Em termos demasiado simplistas, obedecer a ordem divina seria o caminho para a salvação. A secularização da sociedade, contudo, tem por

consequência lógica uma alteração nos instrumentos disponíveis, uma vez que a religião perde seu papel de protagonista como balizadora dos modos de ser individuais. As demandas da sociedade performática funcionariam então como parâmetros para uma vida feliz e plena. Ou seja, apesar de ter havido uma mudança substancial na organização do tecido social, mantém-se sua ilusão de uma possível salvação, de um estado ao qual se chegaria e, a partir dele, imperaria a estabilidade. Mesmo a mudança na postura crítica em relação à lei divina não alterou os procedimentos idealizantes de uma estrutura identitária estável. A proposta de Foucault, por outro lado, prevê uma constante renovação de si, pois não haveria um ponto onde a construção do sujeito estaria completa; ela seria um eterno processo de superação de si mesmo. Para isso, o indivíduo deveria buscar uma relação de distanciamento do cotidiano que o afeta, dos ordenamentos discursivos tidos como óbvios na rotina “natural” das coisas, das estruturas que o fazem se entender tal qual ele se compreende acriticamente ser, de maneira a permiti-lo uma nova apreensão do real, moldada a partir de uma percepção constantemente rearranjada. Claramente, o distanciamento nunca é completo, pois não há forma possível de se deslocar por inteiro de um sistema simbólico, na medida em que ele sempre será base de apreensão do mundo. O que se faz é rearrumar essas bases, perceber seus lugares dentro do cenário geral, questionar sua legitimidade e inquestionada verdade.

É a partir disso que cabe uma diferenciação conceitual. Ao longo do seu pensamento, uma proposta (que poderíamos chamar de “ressalva”) fica clara, a saber, uma distinção entre liberdade e libertação. A liberdade se encontra no registro dos ensaios, das experimentações, dos inventos, que, operados pelos próprios indivíduos, se tomam como prova e inventam seus próprios destinos. Já a libertação prevê uma certa idealização, um apego ao resultado final e não ao processo do trabalho sobre si dentro dele mesmo. Práticas experimentais de liberdades estão sujeitas a revezes, não existe vitória final, a ideia é de movimento. E movimento gera movimento.

5.2 Ensaio sobre uma mobilidade identitária

A arte é o campo privilegiado de enfrentamento do trágico. Um modo artista de subjetivação se reconhece por uma especial intimidade com o enredamento da vida e da morte. O artista consegue dar ouvidos às diferenças intensivas que vibram em seu corpobicho e, deixando-se

tomar pela agonia de seu esperneio, entrega-se ao festim do sacrifício.
(ROLNIK, 2002, p. 366)

Pode-se argumentar que essa visão também é idealizante na medida em que poderia ser interpretada como uma romantização do fazer artístico como cura para estados angustiantes, mais uma terapêutica normalizante. Porém, são dois apontamentos que permitem formar contraponto a essa crítica (perfeitamente plausível, de fato, pois os limites da idealização estão também pautados pelos nossos vieses apropriativos: nossos desejos e objetivos). O primeiro desses apontamentos é que o que colocamos aqui como projetos idealizantes pressupõe, sobretudo, o alcance de um estado em que o sofrimento (cada sociedade com o seu) seria eliminado e haveria uma estabilidade sobre o controle de si, o que de forma alguma configura as propostas levantadas neste capítulo, na medida em que elas se baseiam em noções de movimento, de contínua renovação de parâmetros. A segundo deles é que as experimentações artísticas aqui tratadas falam muito mais sobre movimentos de resistência, de contestação da naturalização do tido como óbvio. Falam, igualmente, de práticas artísticas de absoluta privação de prazeres e mesmo exposição inadequada a experiências potencialmente mortais. O sofrimento como objeto de contestação e análise, de integração à prática de si.

Conforme visto no capítulo 2, Rolnik (1996), coloca em evidência um debate entre a fluidez da identidade contemporânea em contraposição a uma insistência na rigidez inerente à identidade do projeto moderno.

[...] todos vivemos, quase que cotidianamente, em crise; crise da economia, especialmente a do desejo, crise dos modos que vamos encontrando para se ajeitar na vida – mal conseguimos articular um certo jeito e ele já caduca. Vivemos sempre em defasagem em relação à atualidade de nossas experiências. Somos íntimos dessa incessante desmontagem de territórios: treinamos, dia a dia, nosso jogo de cintura para manter um mínimo de equilíbrio nisso tudo. Temos que ser craques em matérias de montagens de territórios, montagem, se possível, tão veloz e eficiente quanto o ritmo com que o mercado desfaz situações e faz outras. Entretanto, não pode ser qualquer a natureza de tais territórios: vemo-nos solicitados o tempo todo e de todos os lados a investir a poderosa fábrica de subjetividade serializada, produtora destes homens que somos [...] (ROLNIK E GUATARRI, 2016, p. 12)

Esses homens fazem dois tipos de experiência da subjetividade no mundo. Uma delas – e logicamente a primeira – corresponde à experiência imediata, isto é, uma experimentação do real a partir de uma percepção que nos faz apreender o mundo dentro

de seus contornos vigentes. Como coloca a autora, “uma apreensão estruturada segundo a cartografia cultural vigente” (ROLNIK, 1995, p. 440). Em outros termos, o que está sendo colocado é que quando se age no mundo (não necessariamente enquanto ação produtiva, mas também como receptor de afetos), isso se dá a partir de um repertório de representações disponíveis, que, por sua vez, fornecem sentido a esse agir. A autora associaria essa experimentação à ideia de sujeito, algo que para ela estaria dissociado da subjetividade, apesar de muitas vezes essa relação sujeito x subjetividade ser confusamente tratada pela tradição ocidental, no sentido de lhes atribuir os mesmos valores. Essa operação se traduziria, por sua vez, na forma com que a política contemporânea de produção subjetiva só seria capaz de ter o sujeito como capacidade ativada.

A segunda experiência proporcionada pela subjetividade seria a que ela designa como “fora do sujeito”. Existem forças que perturbam o mundo enquanto corpo vivo, com consequências sobre nosso corpo, também objeto do mundo. A experimentação dessas forças seria o que Deleuze e Guattari chamariam de “perceptos” e “afectos”, maneiras de se ver e de sentir os atravessamentos de cada momento. Esse encontro seria marcado por um estado sem imagem própria, mas apreensível cognitivamente pelo que ela denomina de “saber do corpo”. Poderia ser argumentado então que o pensamento de Rolnik estaria, mais uma vez, pressupondo uma exterioridade maléfica da existência, indo ao encontro da nossa “tradição bestializante”. Talvez esse argumento fizesse sentido dentro da confusa relação de semelhança estabelecida entre sujeito e subjetividade. Porém, o que Rolnik propõe é justamente o oposto: um fim da distinção entre sujeito e objeto. O nosso corpo é mundo e o mundo também está em nosso corpo na medida em que somos atravessados pelos ventos desestabilizantes de um momento erosivo da identidade moderna: “o solo em que se situa historicamente o tipo de subjetividade com a qual trabalhamos é o da modernidade, mas num estado avançado de erosão” (ROLNIK, 1995, p. 52).

Essas duas experiências seriam indissociáveis, porém em uma relação paradoxal. É na tensão entre elas que surge uma fricção desestabilizante para a subjetividade, traduzido por uma sensação de inquietude e mal-estar. Seriam esses vazios de sentido produtos do tensionamento entre o referencial identitário fixo e seus ventos desarranjadores que seriam explicados, por exemplo, na “síndrome do pânico”, uma desestabilização que ultrapassaria os limites da suportabilidade. De acordo com a autora, esse pânico seria gerado por uma experiência traumática quando a vida inviabiliza meios de existência em

situações pontuais e traumáticas. Essa ameaça de destruição subjetiva, por não ser encarada com a devida fluidez, é quase como uma destruição do próprio organismo, daí a sensação de uma espécie de confronto com uma possível morte iminente, imperando aí o “medo e o desamparo”. A depressão também operaria de maneira semelhante, patologizada como uma condição de um corpo inativo, mas também partindo de uma experiência traumática de esvaziamento de sentido. No lugar de ter sido transformada em medo, entretanto, a depressão traduz uma subjetividade que resistiu ao abalamento pontual, mas que produziu em si uma descrença no mundo, um pessimismo que impede o desejo de realizar qualquer processo de encantamento. É a morte da esperança.

Em vez de simplesmente anestesiá-lo esse processo, no entanto, o que a autora sugere é uma postura ativa dessas duas capacidades de apreensão, de maneira que a subjetividade se sustente no seu processo de desestabilização, integrando o mal-estar como potência criativa seja em palavras, obras de arte ou modos de existência.

As forças de criação e de resistência mobilizam-se na subjetividade em decorrência de um paradoxo irresolúvel entre dois modos de apreensão do mundo enquanto matéria – como desenho de uma forma ou como campo de forças –, os quais por sua vez dependem da ativação de diferentes potências da subjetividade em sua dimensão sensível. Conhecer o mundo como forma convoca a percepção, operada pela sensibilidade em seu exercício empírico; já conhecer o mundo como força convoca a sensação, operada pela sensibilidade em seu exercício intensivo e engendrada no encontro entre o corpo, como campo de forças, decorrentes das ondas nervosas que o percorrem, e as forças do mundo que o afetam. (ROLNIK, 2005, p. 1-2)

A percepção tal qual a concebemos só conseguiria notar as formas, estaria acompanhada do fundo de conhecimentos à mão que temos ao estar no mundo, um leque de representações e signos estáveis, um provedor de sentido dentro de uma determinada arrumação cartográfica. Essa seria, de acordo com a autora, uma “subjetividade que se caracteriza por hiper-trofiar a capacidade de percepção”. Para além do plano da razão (do ego e da representação), entretanto, haveria de ser considerado a capacidade do corpo como também apreensor de sentido.

Mas tem uma outra capacidade poderosa dos órgãos de sentido, de todos eles, que a gente tem como vivo; o olho tem – o olho não tem só a potência da retina – pode ser afetado enquanto vivo pelo mundo e, portanto, enquanto um campo de forças se agitando. Este afeto se incorpora à textura do nosso corpo, dessa capacidade vibrátil do corpo,

da nossa sensibilidade. Estes dois movimentos, o movimento que leva a essa projeção e o movimento que te faz ser atravessado pelas forças do mundo, têm lógicas e temporalidades totalmente distintas. É como se fossem dois movimentos, um movimento vem dessa experiência sensível-vibrátil do mundo como um campo de forças e que faz uma pressão, um movimento do vetor de incorporar a cartografia do presente. E esse outro vetor, uma outra dinâmica que vai na direção da conservação desse repertório. Esses movimentos são paradoxais e dependendo do limiar desse paradoxo geram sensações, a sensação desse paradoxo tem que ser enfrentado, ela gera um vazio de sentidos, nos torna frágeis; e é a experiência dessa sensação que nos empurra e nos obriga a criar. Essa criação opera numa política de cognição totalmente distinta da política de cognição própria desse campo da representação, da razão, porque ela não se explica. Não se trata de revelar nada, ela tem que tomar corpo, é performatizada na nossa própria existência e esse modo de existência se transforma na criação de uma obra de arte em qualquer campo da arte que for. (ROLNIK, 2010)⁶

Ela propõe repensar a noção de sujeito, ou talvez reorientar a dimensão simbólica da subjetividade para algo além desse conceito. Seria necessário integrar esse novo saber cognitivo dos afetos sobre o corpo (vibrátil), a estrategizar o mal-estar como potência criativa e reordenadora. Mais importante, a marca desse primeiro componente é a noção de movimento; não haveria um referencial de meta vitalícia, mas um constante aprendizado sobre as redefinições de si, através do tensionamento entre as relações pulsionais e as relações coletivas em cada reconfiguração contextual. Esse mal-estar convocaria a potência do desejo, da criação de si a partir do incompreensível. O paradoxo entre o sensível e nossas representações disponíveis são potência de construção da própria realidade. Sendo esses encontros frequentes, entende-se que todo e qualquer modo de subjetivação estaria sujeito a uma dinamicidade em seu equilíbrio, não mais instaurado em um ponto, mas constantemente imposto a mudar de lugar. Anestesiá-los seria mais uma estratégia de bloquear a experiência “fora do sujeito”, ou seja, a subjetividade passa a ser encarada e a se orientar majoritariamente pela dinâmica do sujeito.

De fato, ter o mercado como dispositivo principal na definição de um reconhecimento social coloca a subjetividade mais inclinada em função desse

⁶ Entrevista para UFBA, disponível em: <http://www.corpocidade.dan.ufba.br/redobra/r8/trocas-8/entrevista-suely-rolnik/>

ordenamento discursivo. A mídia (tanto na publicidade quanto no jornalismo) participaria fortemente desse agenciamento na medida em que forneceria, pela mediação do consumo, identidades possíveis. O que deveria representar uma experimentação de variados modos de existência movimentou-se na produção de “kits de perfis padrão”, comportamentos, modos de ser produzidos para serem consumidos como possibilidades identitárias. A referência na identidade, ainda que mais definida por um caráter de mobilidade, como afirma Hall (2006), uma vez que ela se altera continuamente em relação aos sistemas culturais aos quais estamos expostos, ainda permanece com a referência nessas padronizações, que mudam de acordo com o mercado.

Em suas artérias eletrônicas, navegam por todo o planeta imagens de formas de existência glamourizadas, que parecem pairar inabaláveis sobre as turbulências do vivo. A sedução destas figuras mobiliza uma busca frenética de identificação, sempre fracassada e recomeçada, já que se trata de montagens imaginárias. (ROLNIK, 1995, p. 309)

Esse assunto foi alvo do capítulo 2, associando esses perfis às “celebridades autênticas”, sobretudo como suporte para um argumento de compreensão de uma sociedade que vive uma epidemia de depressão; na qual o indivíduo se concebe como doente. O testemunho das celebridades parece então funcionar como um incentivo à persistência no referencial identitário moderno, um esforço na manutenção do repertório objetivo de apreensão do mundo.

Por certo, nos momentos de desestabilização e vazios de sentido, o reflexo é de um empenho na procura de um referencial ao qual se agarrar, às imagens disponíveis que são idealizadas e com as quais podem haver identificação, pela qual pode haver reconhecimento. Cada vez mais, as subjetividades caminham e isso mobiliza uma subjetividade sujeita àqueles moldes pré-definidos. As estratégias de marketing operam justamente nesse sentido, investindo na constituição dessas imagens, em um “assédio permanente que captura as subjetividades nesses momentos de vazio”. A nossa experimentação da realidade fica muito mais atrelada a esse conjunto imagético do que à experiência que o corpo faz dela. “No entanto, conhecer as intensidades não discursivas do caos só é possível por contaminação, jamais por representação” (ROLNIK, 2000, p. 70).

Toda essa dinâmica de fluxos e hibridação não estaria acompanhada de uma capacidade de fluidez; o contexto, que deveria ser de experimentação absoluta, está

imerso em uma potência de criação limitada pela rigidez do seu parâmetro identitário. A insuportabilidade inerente aos estados de sofrimento deveria ser propriamente anestesiada. A sensação passa a ser vista por um viés patológico (afinal, o corpo está dando sinais, seja na sua agitação ou na sua incapacidade de mover-se) e devidamente medicada, desincentivando um trabalho sobre si e reverberamentos de possibilidades de criação. Na não ocasião de vias existenciais possíveis, as diferenças acabam sendo abortadas em nome de um retorno a um molde mais ou menos limitado. Separa-se então a proposta de Foucault sobre uma articulação entre ética e estética: “desativa-se o processo de criação experimental da existência; a vida mingua” (idem). Compreender o mundo enquanto forma exige uma ativação da percepção, no registro empírico da sensibilidade (uma apreensão por meio da razão de movimentos sensíveis, uma observação de um dado ordenamento que possibilitaria uma ação planejada sobre uma mesma situação futura); por outro lado, apreender o mundo enquanto força, como uma rede de atravessamentos de ondas nervosas desestabilizantes, exige uma ativação da “sensação”, em um contexto no qual novos blocos de afetos reverberam sobre as subjetividades constantemente impondo-as novas remodulações estratégicas.

O paradoxo entre as representações disponíveis e a emergência de “novos blocos de sensações” colocaria a formas vigentes em questão, não constituindo mais ferramentas possíveis para a condução desses novos processos. O momento do paradoxo é o assombro que se instaura na subjetividade. Em resposta, a arte seria uma mobilização desta última enquanto força de resistência e criação, com o vazio de sentido operando como pujança motriz na constituição de um novo modo de existência ligado ao afeto artístico. Como essa nova proposta móvel de apreensão da realidade passa pelo registro do corpo como mediação desses atravessamentos, seria lógico de se esperar que ações de trabalho sobre uma reconfiguração desse mesmo corpo se traduzissem em elementos concretos desse trabalho de si, dessa abertura a uma contínua reconfiguração. Experimentações artísticas que buscam de alguma forma programas de reconfiguração do ordenamento normal do corpo seriam uma proposta de integração desse saber “vibrátil”. Questionar os contornos tradicionais dados à nossa concepção de corpo se mostra ferramenta prática dentro dessa proposta de enfrentamento.

Esse clamor para um retorno ao corpo não é necessariamente inédito. Em seu ensaio *Filosofia Prática*, Deleuze (2002) retoma o grito de guerra de Espinosa por uma revisão da nossa relação com o corpo, bem como seu papel dentro da própria filosofia. De fato, a ignorância sobre a potência do corpo foi algo abordado algumas vezes por Deleuze ao

longo de suas obras, sobretudo colocando o corpo não mais como objeto do qual se fala, mas sim como fonte de aprendizado, ferramenta sensível de apreensão da realidade.

Espinosa propõe aos filósofos um novo modelo: o corpo. Propõe-lhes instituir o corpo como modelo: “Não sabemos o que pode o corpo...” [diz Espinosa]. Esta declaração de ignorância é uma provocação: falamos da consciência e de seus decretos, da vontade e de seus efeitos, dos mil meios de mover o corpo, de dominar o corpo e as paixões – mas nós nem sequer sabemos de que é capaz um corpo”. Porque não o sabemos, tagarelamos. Como dirá Nietzsche, espantamo-nos com a consciência, mas “o que surpreende é, acima de tudo, o corpo...” (DELEUZE, 2002, p. 23-24)

O corpo seria então definido segundo duas proposições principais mutuamente articuladas em suas definições. A primeira delas é que um corpo se constitui de infinitas partículas em movimento. São então as diferentes velocidades na relação entre as partículas que vão particularizar cada corpo. O corpo não é definido a partir de um parâmetro formativo ou funcional; essas formas e funções dependem de configurações entre as velocidades de interação das infinitas miudezas. Não é a forma que define o corpo, mas, sim, as forças interativas que o constituem dentro dessa rede complexa de arranjos de velocidades. A segunda se refere à ideia do corpo como movimento, como capaz de afetar outros corpos e também de ser afetado. São também essas faculdades que definem o corpo: os outros objetos afetados e as particularidades desse afeto, o que afeta esse corpo e de que maneira isso se dá.

Concretamente, se definirmos os corpos e os pensamentos como poderes de afetar e de ser afetado, muitas coisas mudam. Definiremos um animal, ou um homem, não por sua forma ou por seus órgãos e suas funções, e tampouco como sujeito: nós o definiremos pelos afetos de que ele é capaz (DELEUZE, 2002, p. 129).

Se o corpo não é definido em termos de formas e funções, ele passa então a ser compreendido como via, determinada pelos afetos que ele é capaz de receber e nas operações de encontro com o outro. De acordo com o pensador, “Quando um corpo encontra outro corpo, uma ideia, outra ideia, tanto acontece que as duas relações que se compõem para formar um todo mais potente, quanto que um que decompõe o outro...” (idem, p. 25). A estrutura de um corpo seria muito mais a composição de seus arranjos relacionais, suas possibilidades estariam definidas pela sua capacidade de gerar e receber

afeto. Ele poderia ser constantemente modificado pelos corpos exteriores; e ainda que conservando sua forma, estaria apto a modificar as coisas, bem como ser modificado. Seria na experimentação constante das relações que buscaríamos formas de nos potencializar. O corpo de Espinosa nunca estará pronto, isto é, completamente formado. A própria forma não dá conta da definição na medida em que é constantemente rearranjada pelas informações providas a cada encontro com o mundo. Não está tão somente se transformando, como constantemente sendo gerado em variados encontros de composição ou decomposição. “Não há mais formas, mas apenas relações de velocidade entre partículas ínfimas de uma matéria não formada. Não há mais sujeito, mas apenas estados afetivos individuantes da força anônima.” (ibidem, p. 26).

Essa discussão ainda é demasiada longa e densa. Pelo momento, o que nos cabe é compreender esse registro do corpo como forma de apreensão. A discussão filosófica sobre corpo passa ainda por muitos pormenores e não é de forma alguma pretensão do presente estudo estabelecer uma genealogia em torno dele. Os autores abordados nos interessam na medida em que buscam integrar um saber do corpo sobre nossa forma de perceber o mundo e conseqüentemente moldá-lo. Mas isso não significa que não tenha havido outros pensadores semelhantemente conhecidos que buscaram essa igual integração. O que resta fundamental é como esse conhecimento se articula com a proposição contemporânea do corpo vibrátil de Rolnik, no sentido de fornecer uma noção nômade à subjetividade. Não existiria mais um sujeito definitivo e fixo, a não ser momentaneamente.

A existência estaria atrelada a um constante devir e renovadas estratégias de modos de estar no mundo. Essas estratégias, por sua vez, não negariam o sofrimento enquanto possibilidade de ser, mas o trariam para o plano do confronto. Esses atravessamentos aos quais o corpo estaria exposto deveriam passar a ser compreendidos não como esvaziamentos da subjetividade, mas como potências de criação de novos modos de viver, permeados agora pelos novos encontros e contextos. A patologização da depressão seria somente mais uma forma de controle sobre o potencial artístico dos corpos, como vias de apreensão de uma realidade sensível e em constante movimento.

O que a hibridação com a arte pode nos ajudar a perceber é que toda patologia diz respeito à relação com o trágico; mais precisamente toda patologia diz respeito à dificuldade de se fazer a passagem entre o corpo-bicho e suas humanas formas. Vimos que inúmeras são as versões dessa dificuldade – por exemplo, ficar enredado nas intensidades do corpo, dilacerado pela dor de seu grasnar, como na

psicose; ou adicto de estratégias existenciais montadas para anestesiá-lo, como na neurose. Seja qual for a modalidade de interrupção do processo, o efeito é sempre o mesmo: a potência criadora é minada e o estado de arte, entorpecido; instala-se um estado de clínica na subjetividade. As práticas analíticas consistiriam então em criar condições favoráveis para uma despatologização da relação com o trágico. Isso depende essencialmente da conquista de uma intimidade com o ponto inominável de onde emergem as formas. (ROLNIK, 2002, p. 377)

Se mudarmos a forma como percebemos/sentimos o trágico, o “absurdo da existência”, não poderíamos igualmente reconsiderar a (in)existência de um cenário epidêmico de depressão? Com efeito, retirar a exclusividade da depressão do campo simbólico bio-médico pode ser estratégia mais interessante do que a simples anestesia, acompanhada da aceitação de uma dada moral de uma sociedade performática. Deslocar o debate tão somente do âmbito patológico é um ato de resistência a uma dinâmica comportamental normativa que coloca o sofrimento do lado do Mal, e que, portanto, reforça nossa concepção existencial idealizadora. O equilíbrio, se ele existe, é dinâmico. E as estratégias para alcançá-lo, por consequência, são móveis.

5.3 O Rei Leão

Nothing was ever in tune. People just blindly grabbed at whatever there was: communism, health foods, zen, surfing, ballet, hypnotism, group encounters, orgies, biking, herbs, Catholicism, weight-lifting, travel, withdrawal, vegetarianism, India, painting, writing, sculpting, composing, conducting, backpacking, yoga, copulating, gambling, drinking, hanging around, frozen yogurt, Beethoven, Back, Buddha, Christ, TM, H, carrot juice, suicide, handmade suits, jet travel, New York City, and then it all evaporated and fell apart. People had to find things to do while waiting to die. I guess it was nice to have a choice.

- *Charles Bukowski*

Bukowski é um autor literário célebre por sua concepção mais desmoralizada da vida. Não são poucos os livros de sua obra que glorificam o álcool, a perseguição do desejo e a autenticidade de um ser que se compreende enquanto vítima de uma melancolia avassaladora. Seus personagens são frequentemente marginais, sendo retratados por prostitutas, bandidos e outras figuras controversas. Esses traços ficam mais marcantes

sobretudo no final de sua vida, talvez pelo vislumbre da morte que esvaziava o sentido de uma potência de futuro. Apesar de extra-temporâneos, observa-se em Bukowski um nihilismo no qual os valores que perpassam o campo social não conseguem mais conferir sentido à existência. O que se nota, entretanto, é que foi justamente o enfrentamento da sua tragédia existencial (uma suposta inadequação moral à norma vigente) que funcionou como motor para sua obra.

Ora pois, a melancolia de escritores já foi muito idealizada sendo atribuída a uma ideia de genialidade e não é proposta do presente estudo colaborar com essa visão – não no seu sentido mais comum, pelo menos, que de alguma forma traduz isso em uma concepção de sucesso e reconhecimento, mais uma vez sob o fantasma da performatividade da rotina contemporânea. De fato, essa visão lança uma leve contribuição para o debate no sentido de não idealizar mais as ferramentas, mas mantém-se distante na nossa proposta quando se coloca ainda apegada ao resultado. Em termos simples, essa romantização do artista sofredor não coloca mais a saúde como protagonista de uma vida de sucesso, mas ainda mantém a idealização de sucesso pelo reconhecimento de uma genialidade. Entretanto, isso cabe a ele, não a nós. A nós, não-gênios, cabe seguir as regras da salvação, seja qual for a mediação em questão. Sua literatura é encarada pelo senso comum como fonte de entretenimento, e não como uma análise de uma possível nova forma de existência; existe um distanciamento da potência dos afetos em seu sentido amplo. Essa integração do sofrimento não constitui uma perspectiva absolutamente desbestializante na medida em que ela se coloca como exceção.

De fato, conforme vimos em Portugal (2015), existem alguns constructos – que encaramos como bestas – que “sustentam negativamente uma moral”. Traduzem a existência de um outro em nós que se compreende como maligno, em oposição a nós, essencialmente bons. O que o autor sugere é que essas bestas, quando desbestializadas, podem ser motores de um trabalho sobre si pautado na criatividade, proposta semelhante às levantadas acima.

Como impulsionadores do trabalho sobre si, por outro lado, o outro dentro de nós aparece, diferentemente, como o não-eu bruto que um trabalho éticoestético poderá transformar, não para fixá-lo de acordo com os atributos imutáveis do bom eu visto sob lentes morais, mas para integrá-lo ao movimento de um eu que se constitui no constante esforço de superação de si. (PORTUGAL, 2015, p. 140)

Em sua análise, essa operação é feita a partir de um ferramental nietszchiano que conferiu ao autor a elaboração de uma quarta besta, o Leão. Ele seria representado por uma parte egoísta, agressiva, megalomaniaca e vaidosa, também colocada no lado do Mal. Quando desbestializado, entretanto, poderia ser compreendido como “a parte de nós que impulsiona uma ética potencializadora, afirmativa e criativa, e que nos permite encarar de frente nossa situação existencial precária e nossa finitude” (idem).

Seu argumento parte da teoria platônica da tripartição da alma, segundo a qual esta última estaria dividida em três partes, quais sejam, a parte desejante, a parte lógica e o *thymos*, essa parte de nós essencialmente agressiva e narcísica. Estariam aí colocadas emoções tidas como contestáveis nas interações sociais, como medo, orgulho e raiva, também tidas como amorais ou, pelo menos, inadequadas. Em Platão, todavia, o *thymos* era visto como bom, apesar de já se mostrar como “um eco enfraquecido da época homérica”. O *thymos* aí já seria uma versão consideravelmente mais domesticada e enfraquecida do que aquele proposto na ética heroica. O Leão seria então completamente bestializado pela razão cristã, sobretudo com a emergência de um valor diretamente oposto à sua definição: a humildade.

A glória do herói está intimamente ligada a sua transformação em canto, em uma imagem esplendorosa. Tanto Aquiles como Cuchulainn estão destinados a morrer cedo, mas a viver nos cantos. É assim que se conquista a glória, o grande bem da ética heroica. Essa lógica é subvertida por uma ética como a cristã, na qual a glória aparece como atributo somente de Deus.

Se, em Platão, o *thymos* selvagem da ética guerreira já seria olhado com desconfiança e sobrevive somente em uma dimensão controlada que se harmoniza com a razão e com o autocontrole, com o advento do Cristianismo, a ligação do *thymos* com o bem é negada de vez. O *thymos* passa para o lado do mal. (PORTUGAL, 2015, p. 142-143)

No contexto contemporâneo, por exemplo, o Leão pode ser traduzido pela noção de mania. O recorrentemente mencionado transtorno bipolar caracteriza-se por uma alternância entre episódios maníacos e episódios depressivos. O lado da mania é então aquele cujos sintomas estão associados às características do Leão: euforia excessiva, comportamento provocativo, intrusivo ou agressivo e supervalorização de si. A própria noção de amor-próprio seria bestializada tanto pela tradição cristã, sob o argumento do descontrole da carne, ou pela concepção bio-médica, na qual esse registro seria patologizado. Claramente, a discussão técnica sobre transtornos maníacos-depressivos

(ou transtorno bipolar) é mais consideravelmente mais complicada do que aqui exposta. Para nós, ela serve como objeto contemporâneo de compreensão dos processos bestializantes.

Portugal, então retoma Nietzsche e coloca o conceito de “vontade de poder” como chave fundamental a uma concepção na qual o Leão não é tido como besta. Conforme ele afirma, “O conceito de vontade de poder define uma visão de mundo centrada no movimento e na criatividade, em oposição à tradição filosófica embasada em uma vontade de permanência, do eterno, do imutável, da Verdade” (idem, p. 150). Mais uma vez, a proposta parece ser de uma estratégia de movimento. Essa vontade de poder seria uma vontade de superação e de reinvenção de si e, portanto, não deve ser compreendida a partir de relações de dominação sobre outros seres. O poder estaria vinculado a uma potência própria emanante do processo de superação de si e não em relação a outro ser dominado. A vontade de poder é ferramental fundamental para uma ética de trabalho sobre si, colocado em Foucault, conforme vimos, como uma superação de si e potência criadora de novos modos de subjetivação. “Trata-se de uma ética centrada em uma construção de si essencialmente estética e potencializadora, e não em uma construção de si submissa à moral, e assim despotencializadora” (ibidem, p. 151).

Outra ressalva importante a ser feita é que essa superação de si não pode ser compreendida pelo ordenamento discursivo performático da sociedade contemporânea, no sentido de estar ligada à literatura de autoajuda e se traduzir em sucesso financeiro ou competição agressiva. No trecho de Bukowski colocado no início da sessão, parece ser essa a mensagem por detrás de sua acidez. Muitas técnicas de cuidado de si foram apropriadas no sentido de manter um projeto idealizante. São muitos os processos de fagocitação por parte do Ocidente de formas terapêuticas de autoconhecimento, utilizadas tão somente como administradoras de stress e garantia de performance. Ou mesmo as apropriações de ferramentas subversivas, menos conetadas com a moral, mas com igual objetivo redentor.

Não deve existir nesse projeto uma postura idealizante de um Bem a ser alcançado, já previamente estabelecido. O que resta fundamental é a noção de movimento, sem nenhum tipo de redenção final. Freud parece ter vislumbrado esse caminho, mas a psicanálise pós-freudiana teria se orientado muito mais para a ordem dos bens e a maximização do bem-estar, fechando os ouvidos para uma dimensão essencial da descoberta de si.

Aqui, portanto, a moral é abandonada não em prol de um niilismo, da autoaniquilação, da loucura ou de uma agressividade desvirtuada e sem rumo, mas de uma ética que se apresenta para além da ordem dos bens como uma *estética da existência*, para utilizar a expressão que Foucault (1984) tornou célebre. (PORTUGAL, 2015, p. 159)

Esses trabalhos de si, conforme vimos, estariam ligados à prática artística. A reconfiguração de modos de ser passaria pelo esplendor da vida enquanto território de expressão individual. A potência do Leão em sua capacidade criativa seria então uma proposta de integração das bestas nas possibilidades de subjetivação, sempre renegociadas no exercício de uma constante autossuperação.

Um traço importante da sociedade contemporânea é que essa vontade de poder é cada vez mais preterida pela já abordada noção de felicidade. Os indivíduos estariam dispostos a fazer as mais diversas concessões no sentido de preservar seu bem-estar; um claro desincentivo ao trabalho de si, que, por sua vez, exige um enfrentamento do trágico como forma de superação. A bestialização do Cão (ou seja, a depressão quando elevada à categoria de doença) pode ser encarada como um obstáculo a projetos pautados no cuidado de si, pois a superação nessa sociedade não estaria entendida dentro dos termos reconfigurativos colocados por Foucault, mas sim na adesão a um ideal performativo de sucesso. A meta da felicidade e a mediação do saber bio-médico na sua perseguição estariam afastando os indivíduos de sua potência criativa; se a estratégia do Leão parte de uma vontade de poder, ele não tem lugar em uma sociedade em que essa vontade está adormecida.

Acompanhando a prédica biomédica associada à bestialização do cão e à busca da “qualidade de vida”, temos, então, uma nova versão da prédica do sucesso. Muitas vezes, as duas aparecem em conjunto, e o indivíduo bem-sucedido aparece também como aquele que maximiza seu prazer, que aproveita a vida ao mesmo tempo em que se mantém jovem e saudável, e que tem à disposição todas as tecnologias de maximização de bem-estar e de prolongamento da vida. (PORTUGAL, 2015, p. 169)

Em muito isso se assemelha às proposições de Rolnik anteriormente abordadas. Primeiramente, pois ela também seria crítica a uma postura anestesiante, um freio à potência criativa individual. A medicalização, dentro dos parâmetros discursivos dentro dos quais se encontra, seria uma domesticação do Leão (sob as lentes de Portugal) e uma imposição sobre os corpos em sua capacidade afetiva e de reconfiguração (sob as lentes

de Rolnik). Com efeito, não é a administração de drogas a problemática exata; seria demasiado moralista a esta altura. Talvez a abordagem hormonal pudesse ser encarada igualmente como ferramenta de autoconhecimento, mas essa possibilidade míngua na medida em que os próprios objetivos que levam ao desenvolvimento de medicamentos são associados ao culto da performance contemporâneo.

A moral continua seu trabalho de diminuir a potência da vida, o Leão é domesticado, o corpo não se rende à sua vibração. Integrar o sofrimento a uma concepção nômade não idealizável de existência, bem como utilizar renovadas estratégias referentes aos diferentes encontros, mostra-se, então, como forma de resistência a essa moralidade normativa. Dentro dessa dinâmica, o debate não seria tão somente sobre uma epidemia de depressão (ou sua condição como doença), mas como o próprio estar doente pode ser um estimulante à vida.

6. Referências Bibliográficas

- APPAIX, O. (2011). *O florescente mercado das “desordens psicológicas”*. Le Monde Diplomatique Brasil, (pp. 26-27). Disponível em: <http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=1067>
- ARFUCH, L. (2010). *O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- ARTAUD, A. (1958). *Theater and its double*. New York: Grove Press.
- BAUMAN, Z. (1998). *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- CAPONI, S. (2009). *Uma análise epistemológica do diagnóstico de depressão*. Cad. Bras. Saude Mental, v.1, n.1.
- CLAIR, J. (2005). *Mélancolie: génie et folie en Occident: en hommage à Raymond Klibansky*. Paris: Gallimard.
- CONRAD, P. (2007). *The medicalization of society: on the transformation of human conditions into treatable disorders*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- DEBORD, G. (1997). *A sociedade do espetáculo*. (E. dos S. Abreu, Trad.). Rio de Janeiro: Contraponto.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1999). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. vol. 3. São Paulo: Editora 34.
- DELEUZE, G. (2002). *Espinosa, filosofia prática*. São Paulo: Escuta.
- DURKHEIM, E. (1999). *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2000) *O suicídio, estudo de sociologia*. São Paulo: Martins Fontes.
- EHRENBERG, A. (2004). *Les changements de la relation normal-pathologique*. Esprit, maio, p.133-156.
- FABIAO, E. B. (2003). *Corpo cênico, estado cênico*. Folhetim (Rio de Janeiro), v. 17, p. 24-33.
- _____. (2009). *Performance e teatro: poéticas e políticas da cena contemporânea*. Sala Preta (USP), v. 8, p. 235-246.

- _____. (2010). *Corpo performativo*. In: Andréa Bardawil. (Org.). *Tecido Afetivo*. Fortaleza: Editora Expressão Gráfica. v. , p. -.
- _____. (2011). *Performance: modos de pertencer e criar mundo*. In: Rosa Primo; Thereza Rocha. (Org.). *Bienal Internacional de Dança do Ceará: Um Percorso de Intensidades*. Fortaleza: Editora Expressão Gráfica, v. , p. 90-99.
- FABIAO, E. B.; FERRACINI, R. (2013). *Programa performativo: o corpo-em-experiência*. ILINX - Revista do LUME, v. 4.
- DE FIGUEIREDO, F. P. (2010). *Arte de viver, modos de vida e estética da existência em Michel Foucault*. Ítaca, n.15.
- FOUCAULT, M. (1984). *História da sexualidade I — A vontade de saber*. 5ªed. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (1978). *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (1988). *História da sexualidade 2 – O uso dos prazeres*. 5ªed. São Paulo: Graal, , 1988.
- _____. (2004). *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1987). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Lígia M. Ponde Vassalo. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1994). *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, vol. IV.
- _____. (1995a). *Sobre a genealogia da ética*. Uma revisão do trabalho. In: Rabinow, Paul; Dreyfus, Hubert. Michel Foucault. *Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. (1995b). *O sujeito e o poder*. In: Rabinow, P; Dreyfus, H. Op. Cit.
- FREIRE FILHO, J. (2010). *Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade*. Org. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- FREUD, S. (1980). *O mal-estar na civilização (1930)*. Rio de Janeiro, Imago. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas, v. 21).
- GREENBERG, G. (2011). *Manufacturing depression: the secret history of a modern disease*. [Kindle edition]. London: Bloomsbury.

- GIDDENS, A. (1991). *As Conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP.
- GUIGNON, C. (2004). *On being authentic*. London and New York: Routledge.
- HACKING, I. (1999). *The social construction of what*. Cambridge Mass: Harvard University Press.
- HALL, S. (1980). *Encoding/decoding, in Culture, Media, Language*, C.C.C.S. Hall, S., Hobson, D., Lowe, A. and Willis, P. (eds), Hutchinson, London.
- HEALY, D. (1997). *The antidepressant era*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____. (2002). *Let them eat Prozac: the unhealthy relationship between the pharmaceutical industry and depression*. New York: New York University Press.
- HEIDEGGER, M. (1997). *O ser e o tempo (parte I)*. 6. Ed. Petrópolis: Vozes.
- HERDER, J. G. (2006). *Selected writings on aesthetics*. Edição e tradução de Gregory Moore. Princeton: Princeton University Press.
- HORWITZ, A.; WAKEFIELD, J. (2007). *The loss of sadness: how psychiatry transformed normal sorrow into depressive disorder*. New York: Oxford University Press.
- LERNER, B. H. (2006). *When Illness Goes Public: Celebrity Patients and How We Look at Medicine*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- LIPOVETSKY, G. (2005). *A Era do Vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. São Paulo: Manole.
- MACHADO, R. (1988). *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal.
- MERTON, R. K. (1996). *On social structure and science*. Chicago: Chicago University.
- MEYERS, E. (2009). *Can You Handle My Truth: Authenticity and Celebrity Star Image*. *Journal of Popular Culture* v. 42. n. 5 p. 890 – 907.
- NIETZSCHE, F. (2005a) *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2009) *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. (2011) *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIHCM Foundation (2002). *Changing patterns of pharmaceutical Innovation*. Washington. Acesso em 12 de fevereiro de 2017. Disponível em: <http://www.nihcm.org/pdf/innovations.pdf>

PIGNARRE, P. (2012a). *A revolução dos antidepressivos e da medida*. Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar, v. 4, n. 1 p. 140-145.

_____. (2012b). *Comment la dépression est devenue une épidémie*. Paris: La Découverte.

PLATÃO. (2011). *Fedro*. trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Ed. UFPA.

PORTUGAL, D. (2016). *As bestas dentro de nós : um estudo filosófico comunicacional sobre a representação de alteridades más no espaço subjetivo*. Rio de Janeiro: Tese de doutorado para a Universidade Federal do Rio de Janeiro.

PRIGNENT, H. (2005). *Mélancolie: les métamorphoses de la dépression*. Paris: Gallimard.

QUILICI, C. S. (2012). *As técnicas de si e a experimentação artística*. In Revista do Lume, Número 2, novembro de 2012, Campinas: Núcleo Interdisciplinar de Pesquisas Teatrais da UNICAMP.

REICH, W. (1972). *Psicologia de massas do fascismo*. São Paulo: Martins fonts.

RIEFF, P. (2006). *The triumph of the therapeutic: uses of faith after Freud*. Wilmington: ISI Books.

ROCHLITZ, R. (1989). *Esthétique de l'existence*. In: _____. Michel Foucault - Philosophe, Paris, Seuil. p.288-300.

ROLNIK, S. (1978). *La mémoire du corps*. Monografia (Especialização em Sciences Humaines Cliniques) - Sorbonne, Université de Paris VII - Université Denis Diderot, França, Paris.

_____. (1995a). *O mal-estar na diferença*. Boletim de Novidades, São Paulo, v. 78, n. Ano VIII, p. 49-58.

_____. (1995b). *Subjetividade, ética e cultura nas práticas clínicas*. Cadernos de Subjetividade, São Paulo, v. 3, n.2, p. 305-314.

_____. (1995c). *Cartografia sentimental*. Revista de Psicoterapia Psicanálisis y Grupo, Madrid, v. 17(3), n.70, p. 437-446.

_____. (1997). *Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempo de globalização*. In: LINS, D. (Org.). *Cultura e subjetividade: saberes nômades*. Campinas, SP: Papirus.

_____. (2000). *Novas figuras do caos: mutações da subjetividade contemporânea*. In: GALLI FONSECA, Tânia Mara; FRANCISCO, Deise Juliana (Org.). (Org.). *Formas de ser e habitar a contemporaneidade*. Porto Alegre: Editora da Universidade/ UFRGS, v. , p. 63-70.

_____. (2002a). *Subjetividade em obra: Lygia Clark, artista contemporânea*. Revista do Departamento de História e Programa de Estudos Pós Graduated Em História da Puc Sp, São Paulo, v. 25, n.Dezembro, p. 43-54.

_____. (2002b). *Alteridade e Cultura: arte cura? Lygia Clark no limiar do contemporâneo*. In: Giovanna Bartucci. (Org.). *Psicanálise, Arte e Estéticas de Subjetivação*. Rio de Janeiro: Imago. p. 365-382.

_____. (2005). *Fale com ele, ou como tratar o corpo vibrátil em coma*. In: GALLI FONSECA, Tânia; ENGELMAN, Selda. (Org.). *Corpo, Arte e Clínica*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

_____. (2006). *Geopolítica da cafetinagem*. Ide (São Paulo), v. 29, p. 123-129.

_____. (2008). *Memória do corpo contamina o museu*. Concinnitas (Rio de Janeiro), v. 1, p. 15-27.

_____. (2010a). *Lygia Clark e o híbrido arte/clínica*. Percurso - Revista de Psicanálise, São Paulo, v. 16, n.Ano VIII, p. 43-48, 1996.

_____. (2010b). *Políticas da hibridação*. Cadernos de Subjetividade (PUCSP), v. 10, p. 14-21.

_____. (2016). *A hora da micropolítica*. In: Grupo Contrafilé. (Org.). *A batalha do vivo*. 1ed. São Paulo: Contrafilé, v. 1, p. 152-163.

ROLNIK, S.; GUATTARI, F. (2016) *Micropolíticas. Cartografias del deseo*. 1. ed. Havana: Fondo Editorial Casa de las Américas.

SCHICKEL, R. (1985). *Intimate strangers: the culture of celebrity*. Garden City, NY: Doubleday & Company.

TAYLOR, C. (1991). *The ethics of authenticity*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

_____. (1997). *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola.

_____. (2007). *A secular age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

VAZ, P. (1997). *O inconsciente artificial*. São Paulo: Unimarco.

_____. (2006). *Consumo e risco: mídia e experiência do corpo na atualidade*. Comunicação, Mídia e Consumo (São Paulo), São Paulo, v. 3, n.6, p. 37-62.

_____. (2012). *Doença mental e consumo nas revistas semanais brasileiras*. E-Compós (Brasília), v. 15, p. 17-33.

_____. (2014). *Na distância do preconceituoso: narrativas de bullying por celebridades e a subjetividade contemporânea*. Galáxia (São Paulo. Online), v. 14, p. 32-44.

_____. (2015). *Do normal ao consumidor: conceito de doença e medicamento na contemporaneidade*. Ágora (PPGTP/UFRJ), v. 18, p. 51-68.

VAZ, P.; PORTUGAL, D. (2012). *A nova 'boa-nova': marketing de medicamentos e jornalismo científico nas páginas da revista semanal Veja*. Comunicação, Mídia e Consumo (São Paulo. Impresso), v. 9, p. 37-60.