

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO E CULTURA

NICOLE SANCHOTENE

**NARRAR A EXPERIÊNCIA, REVELAR O VERDADEIRO?**

Testemunho, representação e verdade na cultura contemporânea

RIO DE JANEIRO

2022

NICOLE SANCHOTENE

**NARRAR A EXPERIÊNCIA, REVELAR O VERDADEIRO?**

Testemunho, representação e verdade na cultura contemporânea

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Comunicação e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Gibaldi Vaz

RIO DE JANEIRO

2022

### CIP - Catalogação na Publicação

S211n Sanchotene, Nicole  
Narrar a experiência, revelar o verdadeiro?:  
testemunho, representação e verdade na cultura  
contemporânea / Nicole Sanchotene. -- Rio de  
Janeiro, 2022.  
236 f.

Orientador: Paulo Vaz.  
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio  
de Janeiro, Escola da Comunicação, Programa de Pós  
Graduação em Comunicação, 2022.

1. Testemunho. 2. Identidade. 3. Verdade. 4.  
Experiência. 5. Representação. I. Vaz, Paulo,  
orient. II. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob a responsabilidade de Miguel Romeu Amorim Neto - CRB-7/6283.

Nicole Sanchotene

NARRAR A EXPERIÊNCIA, REVELAR O VERDADEIRO?

Testemunho, representação e verdade na cultura contemporânea

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Comunicação e Cultura.

Aprovada em: 01 de agosto de 2022.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Paulo Roberto Gibaldi Vaz – Orientador (PPGCOM/UFRJ)  
Doutor em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura (UFRJ)

Profª. Dra. Maria Paula Sibilia  
Doutora em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Programa de Pós-Graduação em Comunicação (UFF)

Prof. Dr. Leandro Rodrigues Lage  
Doutor em Comunicação pela Universidade Federal de Minas Gerais  
Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia (UFPA)

Prof. Dr. Igor Pinto Sacramento  
Doutor em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura (UFRJ)

Prof. Dr. Marcio Tavares d'Amaral  
Doutor em Letras pela Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura (UFRJ)

**ATA DA QUINGENTÉSIMA VIGÉSIMA SEXTA SESSÃO PÚBLICA DE  
EXAME DE TESE DE DOUTORADO DEFENDIDA POR NICOLE  
SANCHOTENE FREIRE DA COSTA NA ESCOLA DE COMUNICAÇÃO DA  
UFRJ**

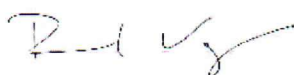
Ao primeiro dia do mês de agosto de dois mil e vinte e dois, às nove horas, através de videoconferência, foi realizada a defesa de tese de doutorado de **Nicole Sanchotene Freire da Costa**, intitulada: “**Narrar a Experiência, Revelar o Verdadeiro? - testemunho, representação e verdade na cultura contemporânea**”, perante a banca examinadora composta por: **Paulo Roberto Gibaldi Vaz** [orientador(a) e presidente], **Igor Pinto Sacramento**, **Márcio Tavares d’Amaral**, **Maria Paula Sibilia** e **Leandro Rodrigues Lage**. Tendo o(a) candidato(a) respondido a contento todas as perguntas, foi sua tese:

X aprovada  reprovada  aprovada mediante alterações

A banca destaca a excelência do trabalho e recomenda a sua publicação como livro.

E, para constar, eu, **Thiago Couto**, lavrei a presente, que segue datada e assinada pelos membros da banca examinadora e pelo(a) candidato(a) ao título de Doutor(a) em Comunicação e Cultura.

Rio de Janeiro, 01 de agosto de 2022



\_\_\_\_\_  
Paulo Roberto Gibaldi Vaz [orientador(a) e presidente]



\_\_\_\_\_  
Igor Pinto Sacramento [examinador(a)]



\_\_\_\_\_  
Márcio Tavares d’Amaral [examinador(a)]



UNIVERSIDADE FEDERAL  
DO RIO DE JANEIRO  
UFRJ



ESCOLA DE COMUNICAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em Comunicação

-----  
Maria Paula Sibilía [examinador(a)]

-----  
Leandro Rodrigues Lage [examinador(a)]

-----  
Nicole Sanchotene Freire da Costa [candidato(a)]

\* As atas de defesa de tese/apresentação de dissertação dos Programas de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro somente geram efeitos após sua homologação pelo CEPG.

## AGRADECIMENTOS

Ao professor e amigo Paulo Vaz, pelas orientações sempre encorajadoras e pela experiência extraordinária de trabalhar lado a lado nos últimos anos.

À Amanda Santos, pela amizade. Por compartilhar tanto com bom-humor, disposição e cumplicidade. Por debater e materializar as ideias em tantos trabalhos e pela generosíssima revisão desta tese.

Aos professores Paula Sibilia, Igor Sacramento, Leandro Lage e Marcio Tavares d'Amaral por terem gentilmente aceitado participar da banca de avaliação final. Agradeço imensamente pelas aulas, textos e comentários que inspiraram e instigaram tantas questões durante a graduação, mestrado e doutorado e que contribuíram fundamentalmente para esta pesquisa.

Aos queridos Henrique Antoun e Julia Salgado, por terem aceitado participar da banca de qualificação, pela leitura atenciosa e pelas contribuições. Às professoras Cristina Teixeira Vieira de Melo e Katia Lerner, pela disponibilidade e comentários sempre gentis e instigantes. À professora Victa de Carvalho, pela paciência, insistência e otimismo no processo de obtenção da bolsa de doutorado sanduíche.

À Éric Fassin, pour la sollicitude et la bienveillance de m'avoir accueillie au Laboratoire d'études de genre et de sexualité.

À Franklin Tresca, de me soutenir et de partager tout cela. Pour projeter et construire ensemble l'avenir.

Aos meus pais, Susette e Eduardo, por tudo. A Talitta e Anna, por me apoiarem alegre e amorosamente nesta empreitada. À Maiara Noda, amiga de todas as horas, por estar presente em todas as etapas e transformações dessa fase, sendo sempre lugar de acolhimento e boas risadas.

Aos colegas de PPGCOM e IDEA, especialmente às queridas Camila Calado e Lisbeth Araya, Anna Bentes e Déborah Veviani. Ao Thiago Couto, pela atenção e presteza habituais. À Janine Justen, pelas dicas e incentivo sem tamanho em apostar na aventura da bolsa de doutorado sanduíche em Paris. Ao Daniel Barreto, pelos cafés e leveza que deram ares de lar à Avenue Parmentier.

À Corinne et Didier Tresca, de m'avoir chaleureusement accueillie chez vous.

À Luiza Mello, pela escuta atenciosa e pelas longas conversas. À Priscilla Campos, pelo incentivo e lealdade de tantos e tantos anos. Aos queridos Fernando Prado, Bruno Leite e Cristine Kist, pelos pedidos de explicação do argumento que ajudaram a organizar o percurso desta tese na época da página em branco.

À Capes, por viabilizar financeiramente a realização do doutorado e do doutorado sanduíche com a bolsa Capes PrInt (2021).



*Disseram-me que já não há ilhas desconhecidas e que, mesmo que as houvesse, não iriam eles tirar-se do sossego dos seus lares e da boa vida dos barcos de carreira para se meterem em aventuras oceânicas, à procura de um impossível, como se ainda estivéssemos no tempo do mar tenebroso, E tu, que lhe respondeste, Que o mar é sempre tenebroso, E não lhes falaste da ilha desconhecida, Como poderia falar-lhes eu duma ilha desconhecida, se não a conheço, Mas tens a certeza de que ela existe, Tanta como a de ser tenebroso o mar, Neste momento, visto daqui, com aquela água cor de jade e o céu como um incêndio, de tenebroso não lhe encontro nada, É uma ilusão tua, também as ilhas às vezes parece que flutuam sobre as águas, e não é verdade, [...] Podíamos ficar a viver aqui, eu oferecia-me para lavar os barcos que vêm à doca, e tu, E eu, Tens com certeza um mester, um ofício, uma profissão, como agora se diz, Tenho, tive, terei se for preciso, mas quero encontrar a ilha desconhecida, quero saber quem sou eu quando nela estiver, Não o sabes, Se não saís de ti, não chegas a saber quem és.*

José Saramago

## RESUMO

SANCHOTENE, Nicole. **Narrar a experiência, revelar o verdadeiro?:** testemunho, representação e verdade na cultura contemporânea. Rio de Janeiro, 2022. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura). Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Esta tese busca analisar como determinadas práticas políticas e terapêuticas contemporâneas orientam-se pela narrativa em primeira pessoa, destacando a experiência do indivíduo comum a fim de mobilizar em torno de uma causa, gerar identificação, formar grupos. Neste sentido, interroga-se a cultura contemporânea compreendendo a generalização da prática do testemunho como sintoma. A discussão parte de um questionamento quanto à valorização do autobiográfico, sua mediação e a popularização dos relatos pessoais no espaço público como modo de criar sociabilidades, engajar ação política e promover práticas terapêuticas. A proposta desta pesquisa é discutir o testemunho não como mero relato autobiográfico, mas como uma forma de discurso diretamente articulada a outras categorias disputadas em nossa cultura, notadamente as de identidade, vítima e trauma. Além disso, o argumento caracteriza o testemunho como parte da disputa pela verdade na cultura contemporânea: o discurso de um indivíduo comum passa a ser visto como evidência do verdadeiro, pois fundamentado na experiência – sobretudo nos casos de experiência de sofrimento. Essa forma de conhecimento particular, fundada na autoridade da experiência, vai estar articulada à demanda de autorrepresentação e a recusa das representações feitas por terceiros, vistas como instrumento de dominação e opressão. A pesquisa parte do pressuposto de que a leitura da realidade, ou a experiência, depende fundamentalmente dos discursos que são construídos sobre ela, das categorias de pensamento disponíveis para sujeitos de uma determinada cultura, num determinado momento da história. Assim, a tese propõe analisar o testemunho enquanto sistema discursivo historicamente determinado, capaz de produzir subjetividade e participar na construção de sentido das experiências dos indivíduos, indicando uma relação singular com a verdade e o tempo na Pós-Modernidade. Em suma, por meio de uma investigação de caráter genealógico que tem o testemunho como sintoma dessa singularidade histórica da cultura, investiga-se a contemporaneidade a partir dos nexos entre verdade, subjetividade e tempo.

**Palavras-chave:** Testemunho; Experiência; Identidade; Verdade; Representação.

## ABSTRACT

SANCHOTENE, Nicole. **Narrating the experience, revealing the truth?:** testimony, representation and truth in contemporary culture. Rio de Janeiro, 2022. Doctoral thesis in Communication and Culture). Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

This thesis seeks to analyze how certain contemporary political and therapeutic practices are guided by the first-person narrative, highlighting the experience of the common individual in order to mobilize around a cause, generate identification, and create groups. In this sense, contemporary culture is questioned, understanding the generalization of the practice of witnessing as a symptom. The discussion starts from a questioning about the valorization of the autobiographical, its mediatization and the popularization of personal reports in the public space as a way of creating sociabilities, engaging political action and promoting therapeutic practices. The proposal of this research is to discuss the testimony not as a mere autobiographical account, but as a form of discourse directly articulated to other disputed categories in our culture, notably those of identity, victim and trauma. In addition, the argument characterizes testimony as part of the dispute for truth in contemporary culture: the discourse of an ordinary individual becomes seen as evidence of the truth, because based on experience – especially in cases of suffering experiences. This particular form of knowledge, founded on the authority of experience, will be articulated to the demand for self-representation and the refusal of representations made by third parties, seen as an instrument of domination and oppression. The research is based on the assumption that the reading of reality, or experience, depends fundamentally on the discourses that are built on it, on the categories of thought available to subjects of a given culture, at a given moment in history. Thus, the thesis proposes to analyze the testimony as a historically determined discursive system, capable of producing subjectivity and participating in the construction of meaning of individuals' experiences, indicating a singular relationship with truth and time in Postmodernity. In short, through a genealogical investigation that has the testimony as a symptom of this historical singularity of culture, contemporaneity is investigated from the nexus between truth, subjectivity and time.

**Keywords:** Testimony; Experience; Identity; Truth; Representation.

## RÉSUMÉ

SANCHOTENE, Nicole. **Raconter l'expérience, révéler la vérité ?** : témoignage, représentation et vérité dans la culture contemporaine. Rio de Janeiro, 2022. Thèse (Doctorat en Communication et Culture). Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Cette thèse cherche à analyser comment certaines pratiques politiques et thérapeutiques contemporaines sont guidées par le récit à la première personne, en soulignant l'expérience de l'individu ordinaire afin de mobiliser autour d'une cause, de générer l'identification, de créer des groupes. Dans ce sens, on interroge la culture contemporaine en concevant la généralisation de la pratique du témoignage comme son symptôme. La discussion part d'un questionnement sur la valorisation de l'autobiographique, sa médiatisation et la vulgarisation des récits personnels dans l'espace public, comme moyen de créer des sociabilités, d'engager une action politique et de promouvoir des pratiques thérapeutiques. La proposition de cette recherche est de discuter du témoignage non pas comme un simple récit autobiographique, mais comme une forme de discours directement articulée à des catégories contestées dans notre culture, notamment celles d'identité, de victime et de traumatisme. En outre, l'argument caractérise le témoignage comme faisant partie de la dispute pour la vérité dans la culture contemporaine : le discours d'un individu ordinaire en vient à être considéré comme une preuve du vrai, car il est basé sur l'expérience – en particulier dans les cas d'expérience de souffrance. Cette forme de connaissance particulière, fondée sur l'autorité de l'expérience, sera liée à la demande d'autoreprésentation et au refus des représentations faites par des tiers, considérées comme un instrument de domination et d'oppression. La recherche part du principe que la lecture de la réalité, ou l'expérience, dépend fondamentalement des discours qui sont construits sur elle, des catégories de pensée disponibles pour les sujets d'une culture donnée, à un certain moment de l'histoire. Ainsi, la thèse propose d'analyser le témoignage comme un système discursif historiquement déterminé, capable de produire des subjectivités et de participer à la construction de sens des expériences des individus, indiquant un rapport unique à la vérité et au temps dans la postmodernité. En bref, à travers une recherche de caractère généalogique qui a le témoignage comme symptôme de cette singularité historique de la culture, on étudie la contemporanéité à partir des liens entre vérité, subjectivité et temps.

**Mots-clés** : Témoignage ; Expérience ; Identité ; Vérité ; Représentation.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 01</b> – <i>Las Meninas</i> , de Diego Velázquez, de 1656.....	152
<b>Figura 02</b> – O astrônomo, de Johannes Vermeer, de 1668.....	158
<b>Figura 03</b> – O geógrafo, de Johannes Vermeer, de 1669.....	159

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	14
<b>CAPÍTULO 1</b> .....	<b>26</b>
<b>1. Testemunho, verdade e experiência</b> .....	<b>27</b>
1.1. O testemunho na política contemporânea.....	32
1.1.1. Campanhas feministas no Brasil e o <i>Me Too</i> .....	34
1.1.2. A sexualidade testemunhada: LGBTQIA+, “cura gay” e ex-ex-gays.....	38
1.1.3. Testemunhos de diagnósticos médicos: uma biossociabilidade.....	41
1.1.4. Reação conservadora: os discursos antifeministas.....	43
1.1.5. Racismo e “racismo reverso”.....	46
1.2. Características gerais dos movimentos.....	50
1.3. As visões sobre narrativas pessoais como forma de ação e representação.....	52
1.3.1. A centralidade do conceito de experiência para o testemunho.....	56
1.3.2. Acreditar na consciência, uma narrativa contemporânea?.....	67
<b>CAPÍTULO 2</b> .....	<b>74</b>
<b>2. Genealogia do testemunho e os usos políticos e terapêuticos da narrativa</b> .....	<b>75</b>
2.1. As origens religiosas do testemunho de vítima.....	75
2.1.1. Diferenças possíveis: a psicanálise e o discurso político moderno.....	78
2.1.2. A Modernidade e a verdade do sujeito.....	80
2.1.3. As narrativas de conversão protestantes: de 1600 a 1780.....	83
2.1.4. Secularização e Modernidade: de 1800 a 1960.....	85
2.1.5. Década de 1960: a liberação do <i>self</i> e os novos movimentos políticos.....	88
2.1.6. Testemunho, uma exportação da narrativa norte-americana.....	91
2.2. Autoridade da experiência e identidade: os usos políticos e terapêuticos do testemunho.....	92
2.2.1. Narrar uma experiência, articular categorias e história.....	93
2.2.2. Testemunho e identidade: contornos morais da política contemporânea.....	98
2.2.2.1. Primeira questão: testemunho e redes sociais.....	99
2.2.2.2. Segunda questão: representatividade.....	101
2.2.2.3. Terceira questão: populismo e moralidade.....	104
2.2.2.4. Quarta questão: a identidade como referência do discurso político...107	
2.2.2.5. Quinta questão: a politização da vida privada.....	111

2.2.2.6. A política via testemunho: sintoma de uma prática americanizada...	112
2.2.3. Testemunho e terapia.....	113
2.2.3.1. Testemunho enquanto narrativa do trauma.....	115
2.2.3.2. Testemunho e formação de grupos: identificar-se pelo sofrimento...	119
2.2.3.3. “Toxicômanos de identidade” .....	121
2.2.3.4. O terapêutico nas redes sociais: singularização ou performance?.....	124
<b>CAPÍTULO 3.....</b>	<b>134</b>
<b>3. Autoridade da experiência, representação e verdade.....</b>	<b>135</b>
3.1. Ordenar crenças.....	138
3.2. A primeira crise da representação.....	142
3.2.1. O mundo antes da representação.....	143
3.2.2. Inaugurar a representação.....	145
3.2.2.1. Movimento absoluto, relativo e o espaço infinito.....	146
3.2.3. O mundo da representação.....	151
3.2.4. O conhecimento moderno e a primeira crise da representação.....	162
3.3. A noção de diferença como princípio norteador da verdade moderna.....	171
3.4. A crise da representação contemporânea.....	176
3.5. A organização das crenças contemporâneas.....	182
<b>CAPÍTULO 4.....</b>	<b>186</b>
<b>4. Testemunho: uma narrativa presentista.....</b>	<b>187</b>
4.1. O presente como questão moderna.....	188
4.2. Experiências temporais e o modos de projetar o futuro.....	195
4.3. A temporalidade contemporânea presentista.....	198
4.3.1. O presente sobre o passado.....	198
4.3.2. O presente sobre o futuro.....	201
4.4. Crise do futuro.....	206
4.5. Futuro fechado, presente traumático.....	208
4.5.1. Continuidade extramundana e continuidade intramundana.....	211
4.5.2. Diferença intercultural e intracultural.....	214
4.6. Reflexões sobre presentismo e identidade.....	217
<b>Considerações finais.....</b>	<b>220</b>
<b>Referências.....</b>	<b>228</b>

# **INTRODUÇÃO**



## **Introdução**

Arrisco iniciar esta apresentação empregando a primeira pessoa por supor ser modo de dialogar com o leitor do presente, época de um aparente fascínio pelos textos que carregam uma perspectiva pessoal, com elementos autobiográficos. Considero que a elaboração de um argumento sempre parte de alguma forma de inquietação, consciente ou não, ou ao menos um estranhamento, em relação a algum traço da cultura, comportamento, evento, fenômeno etc. Nesse sentido, me parece uma espécie de ironia propor uma abertura com uma narrativa em primeira pessoa porque, embora esteja me servindo dela para apresentar as inquietações que me trouxeram até as reflexões desta tese, é a própria prevalência do autobiográfico que será colocada como questão central: assim, dialogando com esse leitor do presente, proponho olhar com inquietação e tomar distância do que nos parece natural, “empoderador”. Uso a primeira pessoa, assim, como um convite à reflexão sobre a cultura contemporânea. Dito isso, podemos dizer sumariamente que a discussão desta tese é o testemunho, as implicações sociais e políticas dessas narrativas e como esses enunciados vão disputar o lugar do verdadeiro e produzir subjetividade no contemporâneo.

As primeiras pistas desse estranhamento quanto à proliferação do autobiográfico por indivíduos comuns começaram há pouco menos de dez anos, quando o fenômeno dos “blogueiros”, hoje conhecidos como influenciadores digitais, começou a ganhar força. Lá atrás, chamava a atenção a quantidade de conteúdo divulgado por pessoas desconhecidas, que aparentavam surgir de lugar algum e tornavam-se celebridades narrando a banalidade do que viviam. A condição para se ganhar algum destaque midiático era expor a vida pessoal, uma espécie de fascinação pelo trivial e pelo aspecto amador das publicações; expor a intimidade e apostar num “efeito de vida real” significavam alguma forma de naturalidade e de autenticidade daquele relato. Bastava narrar os detalhes da vida cotidiana, e um indivíduo qualquer ganhava uma forma de autoridade para falar sobre todo e qualquer assunto: dietas, exercício físico, empreendedorismo, performance nos estudos e no trabalho, organização do lar, relacionamento, moda, turismo, superação de problemas psicológicos, denúncias de problemas sociais, tutoriais de toda sorte etc. Narrar a vida privada na internet parecia se tornar um modo de um indivíduo tornar-se reconhecido socialmente, além de se inserir no sedutor mercado de influenciadores digitais. As pesquisas que pensavam o tema até então enfatizavam a construção de uma imagem pessoal através dos avatares e descrições de perfis, a prevalência do discurso de empreendedorismo e a ênfase na crítica quanto ao fato de haver uma permanente simulação de uma vida feliz e um culto à performance.

Nesse ponto, havia outro estranhamento: ao mesmo tempo em que se criticavam as redes sociais por serem palco de performance de vidas felizes, parecia haver um movimento oposto: a disseminação de histórias pessoais, contadas em forma de testemunho, que mostravam a vulnerabilidade e o sofrimento dos indivíduos. Mesmo aqueles que narravam suas vidas felizes e bem-sucedidas tinham também um lado de sofrimento a mostrar, o antes e depois, a transformação pessoal que viveram, como alcançaram os resultados e lidaram com as adversidades.

Contar essas histórias de sofrimento e superação passou a se tornar instrumento de mobilização política: narrar uma experiência pessoal era uma maneira de chamar atenção para algum problema ou causa social, ou seja, o indivíduo que dava testemunho se apresentava como alguém “autêntico” por narrar seu sofrimento, expor-se publicamente a fim de conscientizar o restante da sociedade e suscitar identificação de outros indivíduos que tinham experiências similares. Além de ser compreendido como ação política, o compartilhamento do testemunho prometia ganhos terapêuticos: primeiro, porque a identificação entre os que narram supõe uma espécie de partilha da dor; segundo, porque estar representado seria forma de “empoderar” por tornar sua experiência visível; terceiro, porque o compartilhamento do relato e tornar-se sujeito da representação de si são pensados como formas de elevar a autoestima do indivíduo.

Foi nessa mesma época que as primeiras campanhas feministas começaram a ganhar destaque no Brasil – para citar apenas algumas das que tiveram maior repercussão e que abordaremos no primeiro capítulo, *Chega de Fiu Fiu* (2013), *Meu Primeiro Assédio* (2015), *Meu Amigo Secreto* (2015), *Eu vivi um relacionamento abusivo* (2017). Todas consistiam em mostrar a partir de relatos pessoais as diferentes situações de agressão e abuso sofridas pelas mulheres, que se encontravam agora nessas plataformas digitais para denunciar e criar um laço a partir da partilha do relato e da exposição do sofrimento. Isso, claro, não era uma particularidade dos grupos feministas. Chamava atenção sobretudo que mesmo os grupos conservadores, representantes da extrema-direita e antifeministas serviam-se da mesma retórica, criando grupos em fóruns online e declarando-se como vítimas das políticas multiculturais. Havia, portanto, um apelo generalizado sobre a urgência de discutir diversas questões: “precisamos falar sobre”, dizia-se, seguido de uma multiplicidade de causas que seria difícil listá-las com alguma precisão: depressão, suicídio, câncer, perda gestacional, maternidade, machismo, racismo, homofobia, transfobia, paternidade, masculinidade tóxica, bullying, gordofobia, diagnósticos e tratamentos médicos de toda ordem, racismo reverso, “cura gay”, cristofobia, doutrinação nas escolas, corrupção etc.

Ao longo do doutorado, a questão do testemunho atravessou uma série de trabalhos<sup>1</sup>, com objetos diversos e diferentes dimensões da presença das narrativas pessoais na cultura contemporânea. Essas pesquisas indicavam haver, para além de uma mera exposição da vida privada no espaço público, todo um universo político e terapêutico relacionado a esse fenômeno do testemunho. Fazer autobiografia no espaço público parecia ser não apenas uma prática vista como normal, mas ganhava um espaço importante na sociedade: era modo de um indivíduo se engajar com as causas que apareciam nos debates, manifestar sua indignação e, ao mesmo tempo, estabelecer uma forma de pertencimento, seja pela afirmação de uma identidade ou pela partilha de posicionamento quanto a uma causa política. Trata-se de uma discussão que se concentra sobre o sentido de política enquanto forma de representação, ou seja, representar um grupo, a sociedade, falar em nome de alguém: ao testemunharem, os indivíduos poderiam reivindicar representatividade, palavra que se tornou tão recorrente em nossa cultura. A questão é que os contornos do debate político em relação a quem pode representar e quem deve ser representado pareciam constituir um ambiente que permitia, ao mesmo tempo, a ascensão de discursos autoritários, e que por vezes instalava formas de interdição do debate público, indicando uma crise nas práticas democráticas que tem marcado a contemporaneidade.

O testemunho não acontece unicamente nas redes sociais, claro, sendo utilizado em outros canais midiáticos como jornais, programas de televisão, livros etc. Mas há uma relevância no fato de que as redes sociais são parte fundamental dessa popularização do testemunho, porque elas constituem o espaço público contemporâneo. Boltanski afirma que a literatura sobre a constituição do espaço público comumente supunha uma articulação com a concepção moderna do jornalismo, concepção esta que sublinhava que “a insistência sobre a presença de um observador exterior e destacado deve ser remetido a uma exigência de neutralidade, de objetividade – no sentido de uma imparcialidade” (BOLTANSKI, 2007, p. 68). O espaço público contemporâneo vai ser impactado pela inclusão das redes sociais e sua pretensão à horizontalidade, além da inserção da narrativa do indivíduo comum como elemento crucial para garantir legitimidade inclusive no próprio jornalismo.

Quero dizer com isso que creio ser sintoma dessa consolidação do testemunho como um lugar de verdade o fato de que o discurso do indivíduo comum vai poder fundamentar e dar credibilidade aos discursos de modo geral, mesmo os jornalísticos. O jornalismo contemporâneo passou a incluir o indivíduo na representação: enquanto Boltanski descreveu o

---

<sup>1</sup> Agradeço especialmente a Paulo Vaz e Amanda Santos pela coautoria dos artigos e valiosa colaboração no desenvolvimento dessas ideias.

jornalista como aquele que iria representar o sofrimento de um terceiro, engajando mobilização como solidariedade, hoje aquele que narra sua vida pessoal tem algo a *revelar* para a sociedade, uma verdade até então inacessível a qual se pode ter acesso pela experiência do indivíduo: há, assim, um deslocamento desse olhar neutro para uma forma discursiva que valoriza a inserção da perspectiva do indivíduo comum na representação. O francês *Le Monde* tem frequentemente uma seção chamada *Appel à témoignages*, em que convida os leitores a participar de suas reportagens, contando histórias para as edições, como no caso dessa chamada: “Você se arrepende de ser mãe, testemunhe: se você pudesse voltar atrás, você faria a escolha de não ter filhos. Conte-nos”<sup>2</sup>. A *Folha de S. Paulo* faz algo semelhante, questionando a audiência feminina: “Como você, leitora, se sente diante das últimas notícias sobre direito reprodutivo?” (VILA-NOVA, 2022). Vejamos que, neste caso, o indivíduo é indicado: precisamente as mulheres são chamadas a externar seus sentimentos após uma semana de fatos ligados à discussão sobre aborto. Já o *The New York Times* na edição em homenagem aos mortos pela Covid-19 reuniu testemunhos das famílias das vítimas, fotografias e objetos pessoais dos mortos, detalhes das histórias de cada uma das mortes, trocas de mensagens pelo telefone, entre outros. Há, nesse caso, uma busca pela partilha de sentimentos com pessoas que passaram pela mesma experiência:

Eles estão carregando um luto solitário, permanente e agonizantemente removido da jornada compartilhada do país. [...] Eles compartilharam um sentimento desanimador: *que as pessoas que amavam ficaram invisíveis* em um país ansioso para colocar a pandemia no passado. Por enquanto, não há um memorial nacional duradouro para as pessoas que morreram, *nenhum lugar partilhado para se reunir e lamentar* (BOSMAN, 2022, grifo meu).

A narrativa investe, portanto, numa dimensão subjetiva da representação para garantir legitimidade ao discurso: o leitor é convidado a externar aquilo que sente, narrar sua perspectiva dos fatos, tornar os aspectos subjetivos parte dos fatos, o que confere ao indivíduo uma posição de autoridade a partir da experiência que viveu. Nem sempre a forma de narrar um evento foi essa, o que nos localiza e singulariza na história. Em que momento a narrativa pessoal se tornou lugar de verdade? Dito de outro modo, em que medida o indivíduo não se tornou a evidência e a referência que vai disputar o lugar do verdadeiro? Será que descortinar a vida íntima é modo de garantir o lugar do verdadeiro porque a narrativa presume autenticidade? Ao mesmo tempo, há uma escolha dos indivíduos em publicizar a intimidade. Não há uma imposição, um poder negativo que os obriga a falar, mas a narrativa é

---

<sup>2</sup> Appel à témoignages. *Le Monde*. 23 nov. 2021. Disponível em: [https://www.lemonde.fr/societe/appel-temoignages/2021/11/23/vous-regrettez-d-etre-mere-temoignez\\_6103267\\_3224.html](https://www.lemonde.fr/societe/appel-temoignages/2021/11/23/vous-regrettez-d-etre-mere-temoignez_6103267_3224.html). Acesso em 10 jun. 2022.

voluntariamente compartilhada, há uma vontade de torná-la pública. Por que os indivíduos o fazem e o que os leva a falar? Por que esses relatos permitem uma criação de um laço social, de um laço de confiança, por mais desconhecido que seja aquele que está do outro lado da tela?

O testemunho parece colocar, portanto, uma questão imediata sobre a relação da verdade no contemporâneo, uma vez que apresenta o discurso do indivíduo como uma possibilidade de encontrar o verdadeiro. Mostraremos que as discussões recentes sobre lugar de fala e as teorias em torno de um saber localizado elaboradas no final do século XX sugerem que a experiência do indivíduo oprimido tem algo a revelar à sociedade: seu relato é uma evidência do próprio sistema de poder que o exclui. Esse sistema contemporâneo que inclui o indivíduo parece perturbar os modos de representação que predominaram ao menos até os primeiros anos do século XXI. Por acreditar que sua narrativa vai questionar as verdades que circulam na cultura, a verdade que o testemunho pretende revelar propõe um deslocamento entre sujeito e objeto de representação: o indivíduo participa como representante e representado, recusando sobretudo ser objeto da representação do outro.

O testemunho parece igualmente levantar uma questão quanto à relação com esse “outro”: por um lado, há uma recusa e uma acusação do “outro” como um poder que oprime pelo saber e silencia os representados; por outro, existe uma demanda por reconhecimento: incluir o indivíduo como sujeito da representação vai ser visto como gesto de “representatividade”, uma forma almejada de reconhecimento social de uma identidade. Há um paradoxo nessa relação com o “outro”: o indivíduo que aponta o olhar do outro como dominador, mas que deseja seu olhar e seu reconhecimento – o não reconhecimento do relato e, em última instância, da própria experiência, vai ser visto como intolerância e ratificação da agressão. A demanda de reconhecimento parece, assim, estabelecer uma relação particular com esse olhar externo, busca-se *um certo tipo* de olhar do outro, tornar-se visível para o outro. Pensando a visibilidade, vejamos a seguinte passagem de Sartre:

Imaginemos que, por ciúmes, curiosidade ou vício, eu tenha chegado ao ponto de grudar meu ouvido em uma porta ou olhar pelo buraco de uma fechadura. Estou sozinho e em nível da consciência não-tética (de) mim. [...] Minha atitude, por exemplo, não tem qualquer “fora”; é puro processo de relacionamento entre o instrumento (buraco da fechadura) e o fim a alcançar (cena a ser vista) [...] Eis que ouço passos no corredor: alguém me olha. Que significa isso? Fui de súbito atingido em meu ser e surgem modificações essenciais em minhas estruturas – modificações que posso captar e determinar conceitualmente por meio do *cogito* reflexivo. [...] Só que a consciência reflexiva tem diretamente o eu por objeto. A consciência irrefletida não capta a *pessoa* diretamente ou como seu objeto: a pessoa está presente à consciência enquanto é *objeto* para outro. Significa que, de súbito,

tenho consciência de mim escapando-me de mim mesmo, não enquanto sendo o fundamento de meu próprio nada, mas enquanto tendo meu fundamento fora de mim (SARTRE, 2019, p. 334-336, grifo do autor).

Sartre descreve um deslocamento na relação do sujeito com o olhar, uma passagem do ver ao ser visto e a implicação para o próprio sujeito quando deixa de ser observador, sujeito, e passa a ser objeto de observação de alguém, indefinido – *on me regarde* –, que vai objetivá-lo. Sartre vai descrever essa apreensão de si pelo olhar do outro como uma catástrofe: “Assim, de súbito, apareceu um objeto que me roubou o mundo” (SARTRE, 2019, p. 330) – deixa-se de ser um *voyeur* para-si e torna-se um para-outro. Em determinado momento de seu primeiro Seminário, Lacan vai recorrer justamente à formulação de Sartre para descrever essa apreensão desse para-outro:

A partir do momento em que esse olhar existe, já sou algo de diferente, pelo fato de que me sinto eu mesmo tornar-me um objeto para o olhar de outrem. [...] Toda a fenomenologia da vergonha, do pudor, do prestígio, do medo particular engendrado pelo olhar, está ali admiravelmente descrita, e eu os aconselho a se reportar a isso na obra de Sartre (LACAN, 1996, p. 246).

Especialmente se é demandado o olhar do outro como forma de afirmar a experiência e a identidade de um indivíduo, a publicização das narrativas da vida privada suscita uma forma de visibilidade, porque ser representado é, em última instância, estar no campo do visível. Mas a visibilidade que demanda o testemunho certamente não será pensada como roubo do mundo nem como vergonha. Do mesmo modo, a relação que descreve Lacan no fragmento acima implica uma singularidade de cada indivíduo na relação com esse olhar do outro: mesmo que se pretenda autêntico, o sujeito está sempre atrelado a uma forma de olhar do outro, mesmo que não se veja esse “outro”. O que engendra esse tornar-se visível do testemunho? Se existe a demanda de tornar uma identidade visível, uma experiência visível, qual é o lugar da singularidade da narrativa e qual sua implicação com o olhar do reconhecimento? De que forma as autobiografias midiáticas colocam em questão esse “outro” e como pensar essa operação quando o discurso se organiza em torno de identidades? E, enfim, qual é a relação com esse *outro* e do indivíduo consigo implicada pelo testemunho?

Embora o testemunho seja frequentemente apontado como uma forma de narrativa derivada das práticas confessionais, porque pressupõe um esforço daquele que narra em revelar algo de si, parece improvável haver uma correspondência entre o testemunho e a subjetividade pós-moderna e o regime confessional disciplinar que marcou a Modernidade e que produziu as subjetividades cristãs e modernas. Havia nos regimes confessionais uma relação implicada com o outro ligada à ideia de transferência e de autoridade que o

testemunho parece não dar conta de responder porque implica justamente uma horizontalidade, um laço de confiança entre as vítimas, um desejo de visibilidade, uma forma de subjetividade. Assim, proponho pensar o sujeito do testemunho a partir de sua relação com o “outro”, as formas de tornar a experiência visível e com a forma de subjetividade que engendra. Quem é esse *outro* do testemunho? Seria possível uma narrativa compartilhada em grupos de pares incluir a alteridade em seu sistema?

Assim, orientando-me por essas questões, proponho que um modo de caracterizar a singularidade da cultura contemporânea é pela generalização do testemunho, visto como um ato de coragem, a quebra do silêncio de um indivíduo que sofre, com intuito de demandar reconhecimento e visibilidade, mobilizar a sociedade e convidar outras pessoas a tornar públicas suas histórias. Essa generalização permite que a narrativa seja empregada por diferentes grupos, a fim de defender diferentes causas. Outro aspecto interessante é o caráter de encadeamento, ou de contágio, que tem essa narrativa, porque supõe que outras vítimas sofrem em silêncio: pretendem gerar identificação e suscitar que novas histórias sejam contadas. O efeito em cadeia desses discursos parece, então, se dar em forma de sucessão de relatos de si sobre os mais diferentes assuntos que ocuparão o debate público. Pela conotação política e pelas aspirações terapêuticas que indicam a prática do testemunho, proponho discuti-lo não como mero relato autobiográfico, mas como um discurso que vai estar diretamente articulado a outras categorias disputadas em nossa cultura, como a de identidade e de trauma, e que vai pretender ocupar o lugar do verdadeiro a partir dos sentidos atribuídos ao sofrimento.

Inicialmente minha tendência era de analisar uma ou duas formas de testemunho, o que eles queriam dizer, que valores difundiam etc.: foi, de fato, o que fiz em minha dissertação de mestrado, quando analisei dois tipos de testemunho que falavam sobre o corpo de modos distintos – um pelo discurso da boa forma, outro pela valorização do corpo gordo –, mas usando a mesma narrativa, articulada principalmente às noções de autoestima e autenticidade. Diversos elementos que apareceram na dissertação constituíram parte da percepção que trouxe ao argumento da tese, especialmente a ideia de autoridade da experiência. Mas essa proposta de concentrar a análise sobre um objeto parecia já não ser suficiente para responder às questões que me causavam estranhamento em relação a essa narrativa, porque o problema que o testemunho apresentava parecia ser mais amplo, porque o que instigava a pesquisa era entender o que essa forma de discurso dizia sobre a nossa cultura, principalmente sobre sua relação com a verdade. Assim, um dos desafios que essa pesquisa trouxe inicialmente era certa impressão de “ausência” de um objeto específico de análise,

como um tipo específico de testemunho, um movimento político, um canal, produto midiático, cobertura jornalística etc., algo frequente nas pesquisas em Comunicação. O caráter profundamente midiático do testemunho insere o campo da Comunicação diretamente nessa discussão; mas não indicar um objeto enquanto um fato pontual de análise não significa sua ausência: para esta tese, não me interessava analisar *uma* aplicação do testemunho, *um* discurso específico, nem mesmo ter o testemunho como objeto no sentido de defini-lo à exaustão. Meu objeto, por assim dizer, é a própria cultura contemporânea, e o testemunho se torna objeto em uma forma específica, como sintoma que vai manifestar o modo como nossa cultura produz subjetividade e habita o tempo. Dito de outra maneira, o testemunho se torna objeto de pesquisa em seu caráter de ser sintoma porque permite interrogar os modos de verdade, tempo e sujeito. Enfim, ao contrário da impressão de ausência de objeto, era justamente porque as narrativas pessoais estavam presentes de maneira tão difusa, empregadas de modos tão distintos, em tantas plataformas, justificadas por razões políticas, terapêuticas, mercadológicas, que me parecia que a escolha de um único objeto midiático seria limitar o próprio potencial de questionamento que permite o testemunho enquanto sintoma e reduzir sua dimensão e seu impacto para a cultura contemporânea, como se estivesse restrito a um movimento *x* ou a uma causa *y*.

Por tratar o fenômeno do testemunho com estranhamento, buscarei elaborar uma discussão de fundo teórico, servindo-me no entanto de alguns exemplos mais pontuais ao longo do texto que ilustram sua presença e seus usos no contemporâneo, compreendendo como o autobiográfico, constituído em seu atravessamento pela midiaticização, vai marcar uma série de práticas culturais e políticas da Pós-Modernidade. Farei uma frequente menção a formas de pensamento e características que marcaram outras épocas históricas como modo de comparação: pensar nossos enunciados do presente pela ideia de raridade discursiva (FOUCAULT, 2008), observando o que é dito no limite do que o separa do não dito. Ou ainda, desvincular uma análise sobre o real como fundamento já dado para pensá-lo em sua contingência, alinhado a um senso do possível: por que narramos nossas experiências dessa forma se outros discursos, outras categorias, outras atribuições de sentido já estiveram disponíveis? Que condições tornaram possível que essa seja a forma narrativa de nossa cultura? Proponho, enfim, uma espécie de ensaio em torno das questões sobre o testemunho enquanto discurso prevalente da cultura contemporânea, os processos de subjetividade que a ele estão ligados e as condições de possibilidade que permitiram sua emergência.

O percurso que descrevi nesta apresentação de modo a chamar atenção para a presença do testemunho em nossa cultura não carrega em si uma verdade, mas principalmente uma



inquietação, uma série de perguntas, uma tentativa de diálogo e destacamento em relação ao que parece natural e “empoderador” na cultura contemporânea. Qual é a linguagem que temos empregado para narrar nossas experiências? Quais categorias são acionadas, ratificadas ou contestadas? Qual é o sujeito engendrado por essas narrativas? Que tipo de ação essa forma narrativa suscita? Qual é a relação do sujeito do testemunho com seu tempo?

Pensando algumas dessas questões feitas nesta introdução, proponho, portanto, interrogar o testemunho enquanto um sistema discursivo historicamente determinado, uma prática que vai produzir subjetividade e construir sentido para as experiências dos indivíduos, indicando uma forma singular de relação com a verdade e com o tempo na Pós-Modernidade: estabelecer, pela investigação do testemunho, os nexos entre verdade, subjetividade e tempo na cultura contemporânea.

Pretendo, ao longo dos capítulos, apresentar elementos que compõem essa discussão e que, embora pareçam frentes de trabalho distintas, poderão compor uma unidade quando pensados a partir da experiência do tempo. Apresento a discussão seguindo um caminho que parte de como a narrativa testemunhal é percebida e atua na cultura contemporânea, para então mostrar como ela pode ser sintoma, ou seja, que possui um sentido e guarda uma relação com os modos de experimentar a verdade e o tempo. Dito isso, proponho o seguinte percurso argumentativo:

O testemunho parte do pressuposto de que uma experiência pessoal pode ser reveladora da verdade: há estabelecido nessa premissa um certo estatuto da ideia de experiência, com a valorização da narrativa pessoal, da apreensão dos fatos pelo indivíduo e da consciência. Assim, apresento no capítulo 1 alguns dos movimentos que foram marcados pelo testemunho na última década, observando a importância do relato do indivíduo comum e a inclusão de sua vida privada nos discursos e agendas dos grupos de interesse político e/ou terapêutico. Pela articulação entre experiência e verdade para a emergência da noção de autoridade da experiência, proponho uma análise do termo: de que experiência estamos falando? A própria ideia de experiência tem importância e sentidos distintos em diferentes épocas, o que torna necessário colocar os sentidos e a determinação histórica da experiência a que se faz referência, sobretudo quando a ideia é empregada como fundamento da verdade. Além disso, por supor que o indivíduo pode produzir um discurso que pretende ocupar o lugar do verdadeiro, a ideia de autoridade da experiência vai privilegiar a consciência, porque coloca suas percepções como uma leitura verdadeira do real. Dessa forma, essa discussão do primeiro capítulo é uma forma de apresentar a prática que estamos colocando em questão e interrogar as ideias de experiência e de consciência em sua singularidade histórica.

É também a ideia de experiência que vai conduzir ao capítulo 2. Uma vez que essa experiência é enquadrada segundo uma narrativa, proponho pensar sua história e as críticas possíveis a seus usos contemporâneos, notadamente os usos terapêuticos e políticos. Há uma conotação heroica atribuída ao testemunho quando pensada sua origem nos relatos de sobreviventes do Holocausto e dos regimes ditatoriais. Sugerimos, por meio de uma genealogia do testemunho, que sua origem talvez seja anterior às narrativas do século XX e remeta às práticas protestantes, sobretudo as que se desenvolveram no interior da cultura estadunidense. Tal como Foucault formulou em *A vontade de saber* que a confissão moderna era uma secularização da confissão católica, uma genealogia do testemunho de vítima parece indicar que a prática é uma forma de secularização das narrativas de conversão evangélica. Por argumentarmos que o testemunho foi fundado nos valores da cultura norte-americana, proponho uma discussão sobre os desdobramentos de seus usos para o debate político e as subjetividades engendradas pela prática. Analisaremos ainda como a narrativa testemunhal enfatiza a afirmação de uma identidade e de categorias políticas contemporâneas como modo de dar sentido às experiências dos indivíduos, organizar laços e construir sociabilidades em torno de um sofrimento ou causa. Por fim, proponho um olhar sobre o testemunho a partir da psicanálise, colocando como questão em que medida a proposta terapêutica do testemunho pode ser uma operação que dê conta da questão do sujeito e de suas singularidades.

No capítulo 3, a ideia de experiência será novamente apresentada, desta vez de modo a formular um argumento sobre o testemunho a partir de sua articulação com a verdade. As teorias construídas em torno do conceito de lugar de fala, que defendem a produção de um saber localizado, frisam frequentemente a importância de incluir os relatos de experiências de indivíduos de grupos oprimidos como modo de tecer uma crítica aos sistemas de exclusão. Ao valorizar a autorrepresentação como forma de transformar o indivíduo em sujeito, tirá-lo da posição de objeto, a cultura contemporânea será marcada por uma crítica à representação no sentido de poder falar pelo outro, porque cada indivíduo deve ter o poder de fazer uma representação fiel a si mesmo. O argumento deste capítulo trabalhará com a ideia de uma segunda crise da representação: enquanto a crise da representação moderna colocou a episteme clássica em questão a fim de apresentar a verdade fundada em sua relação com a finitude, sugerimos pensar essa generalização do testemunho como uma outra crise da representação, diferente da moderna, na medida em que coloca em xeque a representação feita por um terceiro para valorizar a autorrepresentação do indivíduo.

Por fim, o capítulo 4 será uma forma de inscrever as discussões dos três capítulos anteriores na história, sugerindo haver umnexo entre o testemunho e uma determinada forma

de experimentar o tempo singular de nossa contemporaneidade. Só é possível que os indivíduos enquadrem suas experiências e narrem o que viveram de uma certa maneira porque estão instalados no tempo de uma forma específica. Como pensamos nosso presente? Qual é a inscrição desse presente na história? Qual é a forma de futuro imaginada por nossa sociedade? Talvez, enfim, seja um convite a uma investigação sobre qual é a dimensão de construção do comum que temos sido capazes de vislumbrar na cultura contemporânea.

# **CAPÍTULO 1**

## 1. Testemunho, verdade e experiência

A jornalista francesa Victoire Tuaille publicou em 2019 o livro *Les couilles sur la table*, após a ampla repercussão que gerou seu podcast de mesmo nome – seu objetivo era “interrogar as masculinidades a partir de um ponto de vista feminista” (GRANGERAY, 2018). Só o podcast teve cerca de 500 mil audições por mês – a reportagem do *Le Monde* afirma ainda que se trata do “*crème de la crème* dos podcasts feministas” (Ibidem, Idem). O livro faz, segundo o jornal, “uma síntese ‘acessível e exigente’ do podcast” (Ibidem, Idem). E, embora o podcast tenha convidado pesquisadores do campo para debater, a apresentação do livro da jornalista tem uma abordagem em grande parte em primeira pessoa. Ela se apresenta do seguinte modo: “Enquanto mulher, fui marcada, desde muito nova, pela violência de gênero ordinária. Como muitas, fui, por exemplo, assediada e insultada nas ruas, quando mal tinha saído da infância. Ao crescer nos anos 1990, fui também marcada pelo que eu via do mundo” (TUAILLON, 2019, p. 9).

Após apresentar sua experiência pessoal e detalhar como essa experiência era atravessada por uma dimensão de sofrimento, a autora mostra por que resolveu buscar explicações para o comportamento masculino associado à violência. Logo em seguida, ela retoma fragmentos do que viveu: “Criança, depois adolescente, eu nos sentia, todos e todas, fechadas nos papéis que não nos convinha propriamente; eu e minhas amigas [sic], obrigadas a engolir nossa raiva, a ser mais doces, quase submissas” (TUAILLON, 2019, p. 10). A autora descreve, na sequência, a pouca quantidade de conteúdos sobre os homens a que tinha acesso e como o esquema de uma masculinidade viril e de um comportamento feminino se perpetuavam. Novamente, ela retoma os eventos que viveu para ilustrar o problema: “Tudo se esclareceu quando eu fiz dezesseis anos: minha irmã mais velha me deu de presente *Teoria King Kong* [...]. Esse livro mudou a minha vida” (TUAILLON, 2019, p. 10). A jornalista apresenta então as questões e problemas de uma sociedade marcada pela dominação e pelo nexos entre gênero e poder. Por fim, ela conta detalhadamente sua trajetória:

Eu sou também, por certos aspectos, do lado da dominação. Sou cisgênero [...] Isso explica em grande parte por que, até recentemente, fiquei ignorante das discriminações e da opressão sofridas por pessoas trans. Eu me identifico como heterossexual, que é a orientação favorecida, valorizada e encorajada por toda a sociedade. Eu cresci na França como uma mulher branca – a polícia nunca me controlou na rua, eu jamais tive que sofrer comentários racistas, nunca me recusaram emprego ou apartamento por conta do meu nome, de minha cor de pele ou de minhas supostas origens. Eu me beneficieei de privilégios das classes sociais superiores: meu pai era médico generalista, minha mãe, guia de viagem. Eles eram separados: tanto uma casa quanto a

outra estavam cheias de livros, e a linguagem, a cultura e os valores eram os mesmos recompensados pela instituição escolar (TUAILLON, 2019, p. 11).

Ao narrar o que viveu, a autora é ao mesmo tempo vítima e agressora: com isso, a representação da cena social problematizada se traduz – e se reduz – num jogo entre vítimas e agressores. O livro é, afinal, mais um entre tantos: embora seja jornalista e tenha acesso a pesquisadores, a narrativa parece estar fundada, sobretudo, nas percepções pessoais e nas experiências de violência de quem escreve. Apesar de suas credenciais, sua vivência é o que importa na construção de seu argumento. Não se trata, pois, de ilustrar uma situação enquanto observadora externa – ao contrário, a autora parece validar seu argumento detalhando seu percurso pessoal: sua abordagem se dá, logo num primeiro momento, pela narrativa de sua experiência pessoal, isto é, ela representa e também participa da representação em jogo na medida em que se insere na cena ao utilizar a autobiografia como ferramenta de mobilizar afetivamente seus leitores. Para abordar um tema que diz respeito à sociedade, a estratégia retórica passa a inscrever como evento relevante para a representação a vida privada daquele que constrói a narrativa, incluindo os eventos traumáticos que sofreu, sua vida familiar, a educação que teve e até mesmo a vida conjugal dos pais.

\*\*\*

A posição enquanto jornalista – portanto, aquele que tem como função representar como observador externo um evento – é curiosa e chama atenção para uma comparação imediata. Para isso, proponho uma intervenção com um retorno aos relatos do jornalista francês Albert Londres no começo do século XX. As publicações de Londres, conhecido por ter sido um dos precursores do jornalismo investigativo, nos permite observar possíveis deslocamentos no ato mesmo de representar. O autor contava o que via, construindo as notícias a partir de um relato pessoal de suas investigações e coberturas; assim, participava de certo modo da representação que fazia, mas como um observador que transmite uma mensagem: oferece seu ponto de vista, mas sem se implicar diretamente enquanto sujeito que fala e que experimenta. Mais ainda, utiliza de sua representação para apelar à audiência e mobilizar uma atitude afetiva sobre uma questão social que requer ação coletiva para ser transformada (BOLTANSKI, 2007). O narrador conta como é afetado por aquilo que presencia, mas ele enquanto observador não é participante direto do evento, aquilo o que ele vê não acontece com ele. Por exemplo, neste trecho retirado do relato *Une forge de la victoire*, que data de julho de 1917, Albert descreve o que vê e direciona seu discurso aos que o leem:

O que vocês supunham que era a guerra? Estavam vocês ainda a pensar que homens, todos lado a lado [...] aguardando em suas trincheiras o sinal de se lançar em coro e gritos na boca sobre o inimigo? Na guerra, bem longe disso, a vitória não se conquista mais, forja-se, não temos mais campo de batalha, mas usinas de morte. Assim, nós estamos nesta planície e, enquanto que quando nossos olhos se viram à esquerda, nós vemos gêiseres de fumaça que partem da terra da colina *champenoise*; ali, a trinta metros, nós assistimos à montagem de uma investida (LONDRES, 2013, p. 13).

O autor, como observador de uma cena – que embora participe, aparece apenas como um observador, descolado do contexto apresentado –, introduz com um convite ao leitor a tomar consciência do que se passa na guerra. Ao descrever, dá a entender que o modelo de guerra não é mais o mesmo e que, por isso, seu horror é algo desconhecido: não mais o modelo de combate em que os soldados se punham lado a lado, como se via nos conflitos do país durante o século XIX. Faz um convite à reflexão sobre o que é a guerra e, em seguida, narra o horror a que assistia, como nesta sequência do mesmo relato:

Uma batalha, hoje, é como um relógio, se quisermos que ele funcione, é preciso que cada peça seja bem ajustada e no lugar correto. E estas peças são os homens. Quando uma companhia hoje parte em investida, cada um sabe o que deve fazer [...]; os fuzileiros artilheiros partirão em um passo regrado, segurarão sua arma de uma bela forma e não se entregarão a nenhuma fantasia. Os granadeiros seguirão seus passos e seus movimentos serão cadenciados; eles não jogarão suas bombas como uma criança arremessa uma pedra sem disciplina alguma, eles as pegarão de uma maneira aprendida e esticarão os braços a tantos graus e projetarão a morte matematicamente, ao comando do chefe de seção: ‘A quinze metros, a vinte e cinco metros, a quarenta metros’, grita ele. (LONDRES, 2013, p. 17)

\*\*\*

Esses trechos acima apresentados nos servem de ilustração de uma questão maior: como as representações e os debates públicos passaram a ter a narrativa em primeira pessoa como lugar de referência. Ou, ainda, qual é o tipo de primeira pessoa que se observa, isto é, uma primeira pessoa com implicação afetiva diante do que acontece – “eu acuso” – e que vem, então, narrar publicamente um evento pessoal. Os relatos de dois jornalistas do mesmo país, separados por um século, revelam, para além de assuntos e interesses distintos, um lugar de representação igualmente diferente. O deslocamento é também, portanto, em relação a diferentes condições de verdade. Enquanto Londres utiliza seu olhar para descrever e sensibilizar audiência quanto à guerra enquanto observador externo (que se afeta mas não participa) dos conflitos que presenciava, Tuillon fala de sua própria experiência enquanto

vítima de uma sociedade machista para mobilizar quem a lê quanto a um problema social: “o que vejo”, dizia Londres, para “fui vítima”, narra Tuillon. O texto de Tuillon é uma ilustração vívida de nossa contemporaneidade: a autora, apesar das credenciais que sua profissão poderia conceder, parece buscar uma validação de sua proposta a partir de uma contextualização de seus discursos que sublinha as suas experiências pessoais desde a infância. A narrativa pessoal revela não só um olhar sobre um evento, uma descrição feita por alguém que observa o que acontece, mas a narrativa é ela mesma a prova de que um problema social descrito existe: primeiro, existe porque alguém sofreu e narra seu sofrimento – conhece a realidade porque a vivenciou na própria pele; segundo, que essa realidade deve ser discutida enquanto questão social importante porque aquele que viveu a experiência abre sua intimidade como gesto de coragem.

\*\*\*

O aspecto que nos parece central é a inserção no debate político da narrativa de vidas “reais” como traço de nossa cultura – por vezes sob o nome de *storytelling*, mas sobretudo narrativas de caráter autobiográfico. Pelo enorme sucesso do testemunho e do efeito de vida real desses relatos nos mais diversos produtos midiáticos, trata-se de pensar quanto à prevalência dos discursos em primeira pessoa na esfera pública, especialmente para suscitar engajamento político de uma audiência. Em relação ao mercado editorial, por exemplo, não é novidade que, nas últimas décadas, as obras de gênero de autoajuda vêm ganhando importância e participando na organização das dinâmicas de diversos grupos terapêuticos e seus princípios (RIMKE, 2000, p. 61; SIMONDS, 1992). Um dos fortes argumentos utilizados pelos autores do campo que explicam o sucesso da literatura de autoajuda seria em grande parte devido ao fácil acesso e ao baixo preço dos livros. Uma rápida passada em qualquer livraria revela dezenas de livros populares sobre a arte de contar histórias como um caminho para a espiritualidade, uma estratégia para candidatos a bolsas, um modo de resolução de conflitos e um plano de perda de peso (POLLETTA, 2006, p. 1). No contemporâneo, o acesso às ferramentas da Internet e a “liberação do polo emissor” (LEMOS, 2010) representam condições tecnológicas que certamente complexificam a discussão sobre a generalização do autobiográfico, da difusão de histórias de indivíduos comuns, como histórias de superação, e os impactos provocados pela prática de narrar a intimidade em espaço público, ainda que esse espaço seja virtual.



O entusiasmo pelas narrativas sobre a vida privada e sobre as experiências íntimas, seus usos diversos, inclusive políticos e/ou terapêuticos, convida a uma reflexão sobre que discursos despertam o interesse em nossa cultura. Liesbet van Zoonen, em seu artigo *I-pistemology*, elabora seu argumento partindo do princípio de que os enunciados que se pretendem verdadeiros hoje têm como origem o “eu”: “‘a verdade está aí *dentro*’; no self, nas experiências e sensações pessoais, no julgamento subjetivo, na memória individual” (VAN ZOONEN, 2012, p. 57, grifo da autora). A constatação de van Zoonen parece um desdobramento de ao menos três décadas em que eventos, maiores ou cotidianos e triviais, da vida de indivíduos comuns (embora as figuras públicas continuem sendo objeto de curiosidade) fazem parte dos discursos e produtos que circulam nas mídias. Podemos mencionar a explosão de talk shows e reality shows no começo dos anos 1980, que trazem para a esfera pública pessoas ordinárias para falar de sua vida pessoal, experiências pessoais – inclusive e talvez de preferência de seus sofrimentos – ou simplesmente imitar comportamentos cotidianos da vida doméstica (ILLOUZ, 2003; MEHL, 2008).

De modo genérico, podemos ter como pressuposto que há certo fascínio de nossa cultura pelos discursos em primeira pessoa, especialmente se eles contarem ricamente os detalhes da intimidade daquele que narra, por mais banais que possam parecer ser. Van Zoonen analisa o papel dessas narrativas para a formação de enunciados considerados verdadeiros e suas implicações para discursos políticos, o populismo e teorias conspiratórias. O campo de debate é, realmente, mais extenso: a prevalência do testemunho parece ser um traço geral de nossa contemporaneidade, sendo instrumento retórico dos mais diferentes grupos. Podemos mencionar rapidamente como exemplos casos abordados em alguns textos que servirão de aporte ao longo desta tese, como o caso do livro de Francesca Polletta (2006) que elabora a articulação entre o enorme sucesso da prática de *storytelling* e a formação de grupos políticos e protestos nos Estados Unidos. Podemos evocar ainda Ken Plummer (1994), que explora a explosão de narrativas íntimas, sobretudo de histórias sexuais, no final do século XX. Vejamos a seguinte passagem escrita por Plummer que nos serve aqui como um impulso ao que tentaremos trabalhar:

Tomo como tópico as narrativas de experiências pessoais do íntimo – uma história que nos assombra em todos os lugares hoje como nunca no passado recente. Tenho em mente as histórias contadas por homens ou mulheres que saíram do armário como gays e lésbicas; de mulheres que descobriram que “amavam demais”; dos contos narrados por sobreviventes de aborto, estupro e incesto; dos ‘novos homens’ que estão redescobrando suas novas raízes masculinas através de histórias míticas. E vários outros. [...] Mas as narrativas deste livro podem ser aplicadas a qualquer processo de contar

histórias: o foco na sexualidade é meramente uma instância (PLUMMER, 1994, p. 19).

Podemos citar ainda o conhecido livro de Eva Illouz (2003) sobre o impacto do programa de Oprah Winfrey na cultura estadunidense, em que, mais uma vez, a autobiografia e o *storytelling* ocupam uma posição relevante para a discussão: “autobiografia, *storytelling* e sofrimento convergem em uma matriz cultural que performa o self de forma poderosa” (ILLOUZ, 2003, p. 111).

Exceto por Albert Londres, que utilizei apenas para sugerir os contrastes históricos, todos os autores mencionados nesta abertura têm como ponto de contato o uso do autobiográfico: parecem estar alinhados quanto à importância da narrativa de um indivíduo, o impacto do gênero na esfera pública, o poder de mobilização e engajamento e seu potencial de aplicação política.

O que proponho, então, como discussão para os próximos tópicos é traçar um panorama de como essas narrativas puderam ser percebidas com certa notoriedade ao menos nos últimos dez anos na política e na organização de grupos. Ao delinear este cenário com mais nitidez, poderemos caracterizar o fenômeno que nos interessa: os padrões que marcam os movimentos, o debate em torno do lugar do testemunho como ferramenta de ação política e como fonte de conhecimento (GELFERT, 2014), compreendendo a implicação dessas narrativas autobiográficas para a organização dos grupos e de suas reivindicações e aplicações políticas e/ou terapêuticas.

### **1.1. O testemunho na política contemporânea**

Se começamos vendo o interesse pelo autobiográfico no entretenimento, ele agora passa a estar presente também na política e nas reivindicações de diversos grupos. A presença do íntimo e da vida privada, antes vista nos talk shows, reality shows, livros de autoajuda e, na última década, com forte impacto nas redes sociais, ganha um impacto mais abrangente: a intimidade passa a ser foco e instrumento da cena política, uma espécie de generalização da ideia de que “o pessoal é político”, que passa a ser também levada ao extremo e a estar em praticamente toda parte.

A famosa formulação “o pessoal é político” emergiu na segunda onda feminista nos anos 1960 nos Estados Unidos para denunciar a opressão simbólica. A curiosidade é que, ainda hoje, a frase é acionada para evidenciar problemas da esfera privada como questões

importantes para o campo político – cujas pautas, é preciso ressaltar, não são mais necessariamente relacionadas às questões suscitadas pelo feminismo dos anos 60. Van Zoonen lembra que tanto o feminismo quanto outros movimentos têm lutado com sucesso para que suas experiências sejam consideradas na construção política. A novidade que é ainda mais curiosa é o uso de grupos de direita, que passaram também a reivindicar o direito de falar sobre seus sentimentos de marginalização nas sociedades multiculturais e a demandar reconhecimento de suas experiências (VAN ZOONEN, 2012, p. 63).

A fluuabilidade da retórica implicada pelo “pessoal é político” em sua versão contemporânea, incorporado agora por diversos grupos, e a apropriação da ideia de que todas as experiências pessoais têm potencial político têm um efeito sobre a própria legitimidade das demandas e das pautas que têm relevância política: “A ideia de que o pessoal é político implica também na discussão sobre se uma experiência pessoal constrói uma voz legítima – e isso passa a ser parte de uma forte disputa política” (VAN ZOONEN, 2012, p. 63).

Basta retornar ao processo de votação do impeachment de Dilma Rousseff em 2016, na Câmara dos Deputados, que encontraremos alguns indícios dessa generalização da presença da vida privada e dos discursos em primeira pessoa na política. Ainda na época, um dos fatos que chamou atenção nos discursos dos deputados ao anunciarem seus votos – sobretudo os favoráveis ao impeachment – foi a frequente menção à vida pessoal. Os discursos comumente afirmavam o voto “pela minha família” ou por familiares, incluindo menções aos nomes e idades dos parentes. Eis alguns: “pela minha família, pelos meus amigos”; “Feliz aniversário, Ana, minha neta”; “Pela honra da minha família”; “Pelos princípios que ensinei às minhas filhas”; “Em nome do meu filho Eder Mauro Filho, de 4 anos, e do Rogério, que junto comigo e minha esposa formamos a família no Brasil, que tanto esses bandidos querem destruir com propostas de que criança troque de sexo e aprenda sexo nas escolas, com 6 anos de idade”; “Pela minha mãe, que está em casa, já com os seus 93 anos”; “Pela minha mãezinha”; “Pelos meus netos, Arthur, Sofia e a mais nova caçula que está chegando”; “Quero deixar aqui o meu abraço à minha mulher, Mariana; às minhas filhas Marianinha, Heloísa, Camila; aos meus netos Antonio e João; à minha neta que está por vir Olímpia, minha irmã, Zélia; e minha tia Elzimir, que está com 96 anos”<sup>3</sup>.

Narrar a si mesmo e inserir os menores detalhes da intimidade como importantes para o debate público são, enfim, interpretados como um sinal de autenticidade, permitindo que esse discurso autobiográfico se apresente como um ato político, corajoso, “real”, ou como

---

<sup>3</sup> Fonte: *Revista Época*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PaPvwxMF5jI>. Acesso em 27 nov. 2021.

comumente dito, revolucionário. A autorrevelação carrega consigo um potente efeito de autenticidade àquele que narra e à experiência que revela: “até mesmo a classe política é conquistada por esse entusiasmo pelo desvelamento de si” (MEHL, 2008, p. 266).

### 1.1.1. Campanhas feministas no Brasil e o *Me Too*

O Brasil assistiu a uma série de campanhas feministas organizadas em grande parte em redes sociais na última década, o que é comumente apontado como o que teria representado uma “nova onda feminista”. Destaquemos a seguir algumas das que tiveram grande adesão nas plataformas online e ecoaram para fora delas.

Uma das primeiras foi a campanha “Chega de Fiu Fiu”, de 2013, organizada pelo coletivo Think Olga. A fim de denunciar o assédio sexual no espaço público, a campanha divulgou imagens que mostravam as diversas formas de violência; segundo o site do coletivo, “o movimento ganhou força com a participação maciça de mulheres”<sup>4</sup>. Em entrevista dada à *Vogue*, a idealizadora Juliana de Faria afirmou que sua proposta inicial era um projeto de “empoderamento feminino” e que “tudo partiu da minha própria experiência, mas logo se transformou em algo de todas nós”. Ao descrevê-la como “uma das principais vozes do feminismo atual”, a reportagem afirma ainda que seu trabalho é “divulgar informações e relatos sobre assédio sexual, coisa que já aconteceu várias vezes com ela, abusos dentro e fora de casa, e empreendedorismo, arma fundamental para empoderar mulheres” (PIZA, 2017).

Poucos anos depois, em outubro de 2015, a campanha #MeuPrimeiroAssédio foi lançada após uma participante de doze anos do reality show de culinária *Masterchef Júnior*, da *Band*, ter sido alvo de comentários de teor sexual na internet. Em novembro do mesmo ano, outra campanha foi lançada: a hashtag #MeuAmigoSecreto motivou milhares de mulheres a contar suas histórias de abuso e machismo cometidos por colegas, conhecidos e familiares, sem, no entanto, revelar a identidade dos acusados. Já em abril de 2017, histórias de violência física e psicológica foram trazidas a público para denunciar a questão dos relacionamentos abusivos, organizadas pela hashtag #EuViviUmRelacionamentoAbusivo; neste caso, a motivação foi um caso de abuso físico e psicológico durante o *Big Brother Brasil*, da *Globo*.

\*\*\*

---

<sup>4</sup> Chega de Fiu Fiu. *Think Olga*. Disponível em: <https://thinkolga.com/projetos/cheega-de-fiu-fiu/>. Acesso em 27 out. 2021.

Ao menos de uma perspectiva ocidental (embora países como o Japão também tenham assistido a reflexos, ainda que extremamente discretos<sup>5</sup>), podemos sugerir o movimento #MeToo como um dos marcos da política contemporânea que se desenrolou via ciberativismo. Efetivamente, o #MeToo não inaugurou uma prática, mas podemos dizer que o movimento tem importância singular ao menos por ter consolidado o ato de contar eventos pessoais como forma de engajar uma audiência a fim de suscitar ação política e reconhecimento das vítimas, que atestam a realidade de um problema maior pela narrativa de uma experiência de sofrimento individual.

Embora tenha ganhado proporções mundiais pelas redes sociais em 2017, os primeiros esboços do #MeToo não se desenrolaram na internet: suas origens se deram pouco mais de dez anos antes pela ativista afro-americana Tarana Burke. Burke criou, em 2006, o grupo *Just Be Inc.* com o intuito de oferecer assistência a vítimas de agressão e assédio sexual, em especial a meninas negras. A ideia de criar o grupo partiu de uma conversa que a ativista teve, ainda em 1996, com uma adolescente de treze anos que revelou sofrer abuso sexual. Ela conta que, após ter ouvido o relato da jovem, não sabia o que fazer ou como ajudar, nem mesmo dizendo “eu também” – *Me too*. A criação do grupo em 2006 foi, então, um modo de dizer a essas mulheres que elas não estavam sozinhas, que elas ali, naquele grupo, seriam compreendidas.

A grande virada veio, enfim, em outubro de 2017, quando a atriz Alyssa Milano utilizou a hashtag #MeToo para “dar voz às vítimas de abuso sexual, depois que acusações de assédio sexual e agressão foram levantadas contra o produtor de Hollywood Harvey Weinstein”<sup>6</sup>. Após a publicação de Milano no *Twitter* convocando que as vítimas contassem publicamente suas histórias, a hashtag “se tornou uma maneira para as usuárias contarem suas experiências de violência sexual e de mostrar solidariedade com outras sobreviventes” (GARCIA, 2017). A dimensão da campanha extrapolou o *Twitter*, mobilizando também usuários em outras plataformas, como *Facebook* e *Snapchat*. Os dados da agência *The Associated Press* mostram, ao menos em números, o impacto do movimento naquele único dia: foram mais de 12 milhões de posts e reações apenas nas primeiras 24 horas. “A declaração tem um efeito de bola de neve. Mulheres de todos os horizontes vão quebrar o

---

<sup>5</sup> Le flop de MeToo au Japon. *France Culture*. Disponível em: <https://www.franceculture.fr/emissions/le-choix-de-la-redaction/le-flop-de-metoo-au-japon>. Acesso em 28 out. 2021.

<sup>6</sup> Inicialmente, os relatos das vítimas vieram a público em 5 de outubro de 2017 por meio de uma investigação realizada por Jodi Cantor e Megan Twohay, à época jornalistas do *New York Times*. Poucos dias depois, o *The New Yorker* publicou uma reportagem com mais de uma dezena de acusações contra o produtor. Atrizes como Angelina Jolie, Gwyneth Paltrow, Cara Delevingne, Jennifer Lawrence e Léa Seydoux participaram das denúncias, seja pelos jornais ou em redes sociais.

silêncio em torno das violências sofridas, no trabalho, na escola, na esfera familiar ou na rua” (VAINQUEUR, 2020).

Essa sequência acima descrita foi o ponto de partida para uma série de outros movimentos do mesmo perfil. O caso da Argentina chama atenção: após a enorme repercussão do movimento *Ni Una Menos* contra a violência de gênero no país, em junho de 2015, os ecos do *#MeToo* resultaram, já em 2018, em um novo episódio para as lutas feministas argentinas. Assim como na ocasião do *#MeToo* estadunidense, o movimento ganhou força e visibilidade na Argentina após o testemunho da atriz Thelma Fardín: “Dezenas de vítimas de abusos silenciados durante anos decidiram contá-los pela primeira vez depois da denúncia por suposta violação da atriz argentina Thelma Fardín contra seu colega de rodagem Juan Darthés” (CENTENEIRA, 2018). E, assim como ocorreu nos Estados Unidos, o testemunho da atriz desencadeou novos relatos: “*#NoNosCallamosMás*, *#MiraComoNosPonemos*, dizem as autoras de cada nova confissão” (CENTENERA, 2018). A hashtag *#YoSiTeCreo* também circulou para pedir que as pessoas acreditassem na palavra das vítimas.

Em outros países, a tradução do termo foi feita ou novas expressões foram lançadas. No Québec, por exemplo, a hashtag *#MoiAussi* foi criada a fim de que as vítimas contassem suas histórias, assim como a *#QuellaVoltaChe*, da Itália. Já na França, a campanha *#BalanceTonPorc* foi difundida dois dias após a difusão do movimento norte-americano e, já em 2021, teve novos desdobramentos com as campanhas *#MeTooInceste* e *#SciencePorcs* – iniciadas após as denúncias dos enteados de Olivier Duhamel, cientista político à época ligado à SciencesPo. Mais recentemente, em novembro de 2021, foi a vez da Bélgica: pela campanha *Balance Ton Bar*, milhares de mulheres se organizaram em torno da hashtag, de um site e de um perfil no *Instagram* para reunir testemunhos e compartilhar as histórias de abuso e agressão em bares belgas – além da Bélgica, o movimento foi observado também em algumas das grandes cidades da França, como Paris, Lyon, Nice, Toulouse e Lille. Novamente, o reflexo do *Me Too* aparece, assim como do *Balance Ton Porc*:

À imagem do movimento de liberação da palavra que permitiu o movimento “*Me Too*” ou “*Balance Ton Porc*”, dezenas de jovens mulheres contaram terem sido agredidas ou drogadas sem que elas soubessem em cafés ou discotecas da capital belga, forçando os chefes dos estabelecimentos e o governo a reagir (BOUIN, 2021).

Assim, se por um lado, o *Me Too* de Tarana Burke manteve suas atividades com certa discrição desde 2006, por outro, a campanha nas redes sociais lançada por Alyssa Milano dez anos depois concedeu ao movimento um impacto de escala mundial. Um exemplo da

magnitude que o movimento tomou foi o caso da nomeação do juiz conservador Brett Kavanaugh à Suprema Corte dos Estados Unidos, em setembro de 2018: na tentativa de impedir a nomeação do juiz, a médica Christine Blasey Ford prestou depoimento em uma audiência no senado alegando que teria sido vítima de Kavanaugh 36 anos antes. Diversas mulheres, entre elas Alyssa Milano, assistiram presencialmente ao depoimento, que foi transmitido em tempo real na televisão. Em seu relato, Blasey Ford mencionou a importância do #MeToo, destacando que “a coisa mais bela que resultou desses últimos dois anos foi o fato de ter visto que as mulheres estão lá umas para as outras” (VAINQUEUR, 2020). Certamente o #MeToo favoreceu o surgimento de novos movimentos, que, embora fossem veiculados com outros nomes ou abordassem outras pautas, funcionavam de modo geral em uma dinâmica bastante similar.

\*\*\*

Há uma razão para se abrir esta seção com uma recapitulação dos testemunhos ligados a campanhas feministas em redes sociais, cujo símbolo é o #MeToo (assim como seus movimentos derivados): eles ilustram uma forma de inteligibilização de nossa cultura. Sara Ahmed, ex-professora da Universidade de Londres, que pediu demissão de seu posto como protesto contra a universidade pelo “fracasso para lidar com o problema do assédio sexual”<sup>7</sup>, tornou-se pesquisadora independente do campo de gênero e sexualidade e reuniu histórias de diferentes vítimas em seu livro *Complaint!* (2021). Em seu trabalho, Ahmed defende o ato de se queixar, ao contrário do que propõem diversos livros de autoajuda que visam à performance e ao desenvolvimento pessoal (AHMED, 2021, p. 10). Na apresentação de seu texto, a autora frisa a relevância do #MeToo como ponto de referência utilizado por vários entrevistados que participaram de sua investigação. Ela diz que, para muitos deles, o #MeToo servia como uma fonte de inspiração: Ahmed menciona que o #MeToo é descrito como aquilo que lhes elevou o próprio senso de vulnerabilidade, como um lembrete de um trauma e de uma dor, como uma forma de refletir sobre o status de suas próprias queixas como parte de uma história (AHMED, 2021, p. 35).

Assim, o trabalho de Ahmed revela a que ponto o #MeToo teve um papel no sentido de incentivar a divulgação de histórias, de lembrar os traumas, possibilitar a reinterpretção das experiências dos indivíduos e de tornar politicamente relevante que uma história (ou o sofrimento) de um indivíduo qualquer seja contada publicamente. Ahmed sintetiza do

---

<sup>7</sup> Bio. Disponível em: <https://www.saranahmed.com/bio-cv>. Acesso em 07 dez. 2021

seguinte modo: “Faz sentido que o *#MeToo* se torne não apenas um ponto de referência, mas uma questão, uma questão do que contar a história de uma queixa pode fazer” (AHMED, 2021, p. 35).

Neste sentido, a discussão de Éric Fassin (2002) sobre os escândalos sexuais como acontecimento nos permite pensar esses eventos para além de meros fatos, dados em si, mas como uma nova chave de leitura, uma nova forma de inteligibilidade no interior de uma cultura. Segundo o autor, o evento revela e desenha o traçado de uma nova linha de divisão, no duplo sentido da palavra: une e divide, por vezes cria novas amizades e por vezes novas inimizades. “É este novo recorte da realidade, das representações das práticas que marcam o acontecimento: cria condições de inteligibilidade que o torna inteligível” (FASSIN, 2002, p. 22). E, citando Pierre Nora, esse caráter disruptivo do acontecimento não seria possível se não fosse pela midiatização mesma da realidade: “imprensa, rádio, imagens não agem apenas como meios dos quais os acontecimentos seriam relativamente independentes, mas como a própria condição de sua existência. A publicidade dá forma à sua produção. Acontecimentos capitais podem acontecer sem que se fale deles” (NORA, 1995, p. 181).

### **1.1.2. A sexualidade testemunhada: LGBTQIA+, “cura gay” e ex-ex-gays**

A partir do que apresentamos até aqui, podemos pensar o *#MeToo* como um marco do ativismo político em redes sociais. No entanto, nos interessa observar como essa forma de mobilização pode se estender, tanto para outros grupos quanto para defender outras causas: trata-se de um esforço de engajamento político, e também uma forma de narrativa terapêutica. Apesar da importância do *#MeToo* para os grupos feministas, o grupo não é o único a buscar mobilização política se valendo de narrativas autobiográficas e usando as experiências de indivíduos quaisquer para construir reivindicações e formar grupos. Mencionarei alguns a título de exemplo, o que não constitui, do mesmo modo, um objeto deste trabalho: novamente, o ponto a ser observado é a recorrência dos testemunhos na cena pública e a fácil adaptabilidade do recurso às mais diversas causas, abertamente políticas ou não.

Um interessante exemplo do caráter de fluidez da narrativa testemunhal pode ser observada no caso dos discursos de grupos LGBTQIA+ e de grupos, sobretudo religiosos neopentecostais, que defendem a teoria da chamada “cura gay”<sup>8</sup>. Em 2010, antes mesmo do

---

<sup>8</sup> O termo “cura gay” faz referência aos métodos aplicados pela psiquiatria moderna, que defendia “tratar” e “curar” homossexuais. A Associação Americana de Psiquiatria removeu o diagnóstico em 1973, numa alteração do DSM-II, publicado em 1968; em 1980, o DSM-III já não indicava mais a homossexualidade como doença.



grande *boom* feminista que eclodiu na última década, uma das primeiras grandes campanhas em redes sociais foi iniciada por Don Savage e Terry Miller: tratava-se do movimento *It Gets Better*, que mobilizou, online, mais de 70 mil pessoas. A ideia era de promover a difusão de histórias que encorajassem pessoas LGBTQIA+ e que servisse como ferramenta para combater o *bullying* homofóbico nas escolas<sup>9</sup>.

Seguindo a mesma dinâmica dos movimentos do *#MeToo* e *It Gets Better*, e para além das campanhas, são inumeráveis os vídeos e publicações em redes sociais de pessoas que contam suas vivências relacionadas à sexualidade: as primeiras experiências, o processo de revelação a familiares, amigos e conhecidos, aconselhamentos de quem já saiu do armário e que utilizam as plataformas online para encorajar outros indivíduos. São vídeos que misturam relatos de celebridades, influenciadores digitais e indivíduos desconhecidos, tais como: “Como saí do armário? Com Diva da Depressão”, “Como foi sair do armário – BuzzFeed Brasil?”, “Como eu saí do armário?: minha história | Louie Ponto”; “Fernanda Gentil conta como foi se assumir gay para filho e família”, “Sou gay e nasci em uma família homofóbica – Fizeram uma lavagem cerebral em mim”.

\*\*\*

A organização de grupos e compartilhamento de experiências relacionadas à sexualidade, no entanto, não se restringem ao caso de pessoas que contam como se libertaram de pressões, julgamentos ou vergonha. A sexualidade passou também a ser objeto do discurso daqueles que ainda acreditam que a homossexualidade pode ser curada; em outros casos, as narrativas buscam se desvencilhar do conceito de “cura gay” (comumente associado a igrejas neopentecostais): afirmam, na verdade, que a orientação sexual deve vista como uma escolha de estilo de vida – caso o indivíduo não queira ser homossexual, alegam ser possível buscar uma orientação espiritual e psicológica que transforme seu desejo. Uma breve busca no *YouTube* revela resultados como: “Ex-homossexual impacta a todos com seu testemunho de cura e libertação”, “‘Se existe uma minoria gay, existe uma minoria ex-gay’, afirma ex-lésbica”, “Testemunho Grazy Galvão – Ex-homossexual – Transformação de vida”. Os vídeos são em grande parte publicados por canais de igrejas ou por canais de televisão abertamente conservadores, como a *RedeTV!*. Ainda no Brasil, em setembro de 2019, a idealizadora do Movimento Ex-Gays do Brasil (MEGB) se encontrou com Damares Alves, ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos do governo de Jair Bolsonaro. A líder

---

<sup>9</sup> Disponível em: <https://itgetsbetter.org/about/>. Acesso em 20 out. 2021.

do movimento, embora diga que não acredita em cura gay, defende essa suposta “reorientação” sexual com um suporte espiritual. Ela afirmou também que, na reunião com o Ministério, o movimento buscava “reconhecimento do direito de existir”, assim como se faz “com o movimento LGBT, com os índios ou com qualquer classe que pede apoio e reconhecimento”. Orientando-se pelo discurso da liberdade de expressão e religiosa, ela sublinha que “cada um tem o direito de viver sua vida como deseja viver” e que os ex-homossexuais são “a minoria das minorias”, recorrendo à estratégia de se dizer vítima de preconceito, embora conservadora. O suporte de sua fala é, sobretudo, a partir de sua própria experiência: “Se eu fui homossexual durante quase 20 anos e abandonei esse estilo de vida, gostaria também que as pessoas me olhassem e não duvidassem de mim.” (SAKAMOTO; CABRAL, 2019).

\*\*\*

Mais recentemente, surgiu um terceiro desdobramento desse gênero de testemunhos que tratam da sexualidade: o dos ex-ex-gays, isto é, pessoas que no passado disseram ter sido curadas da homossexualidade e que vêm novamente a público, agora para reassumir a orientação sexual. As proporções relativamente importantes do movimento dos ex-ex-gays podem ser vistas na síntese feita pelo documentário *Pray Away*, lançado em 2021 na *Netflix*. No filme, são apresentados testemunhos de personagens que dizem ter voltado atrás após terem sido “curados” da homossexualidade, incluindo fundadores e antigos membros de alta hierarquia do grupo Exodus Internacional, grupo de militância cristã que buscava auxiliar e “curar” pessoas de seus desejos homossexuais – e que, aliás, continua em plena atividade no Brasil (BALLOUSSIER, 2021).

Embora esses fenômenos possam ser analisados sob múltiplos ângulos, para esta pesquisa chama atenção especialmente o fato da forma discursiva que utilizam: isto é, servem-se de uma certa estrutura narrativa para tornar pública uma experiência vivida por um indivíduo comum; ancorados nesse relato testemunhal, atestam uma verdade. No primeiro, trata-se da verdade sobre a possibilidade de assumir sua orientação sexual; no segundo, a verdade sobre a existência de uma cura; e, finalmente, no terceiro, a verdade sobre a cura de fato não existir. Outro ponto interessante a se marcar é que, em todos os três casos, são formadas identidades, que, no caso dos discursos sobre sexualidades, se criam como respostas umas às outras, isto é, dependem de uma identidade primeira para que possam se afirmar em negação a ela: os LGBTQIA+, os ex-gays e, enfim, os ex-ex-gays.

### 1.1.3. Testemunhos de diagnósticos médicos: uma biossociabilidade

A discussão de relatos pessoais na esfera pública também é marcada por grupos que se organizam a partir de diagnósticos ou condições de saúde. É pelo compartilhamento de histórias pessoais que esses indivíduos buscam reconhecimento de seus sofrimentos físicos e psíquicos, mal-estares esses que podem ou não ter um diagnóstico médico formal. Alguns dos relatos frequentes incluem histórias sobre câncer, diabetes, depressão, depressão pós-parto, perda gestacional, violência obstétrica, cirurgias e tratamentos de doenças em geral, transtornos de ansiedade e burnout, transtorno de personalidade borderline, autismo, síndrome de asperger, entre outros. No *YouTube*, alguns dos vídeos que circulam em canais brasileiros têm títulos como: “Depressão e suicídio – meu testemunho #SetembroAmarelo”, “Tudo sobre minha depressão pós parto”, “O que ninguém conta sobre perda gestacional”, “Em minha mente Asperger – depoimento de um garoto com Síndrome de Asperger”, “Ostomia: qualidade de vida sem preconceito”, “Borderline: minhas experiências & dicas”. De todo modo, a diversidade de vídeos e temas é tão extensa que seria impossível enumerar ou mesmo sugerir um recorte sobre os compartilhamentos de experiências relacionadas à saúde.

No entanto, duas reflexões parecem importantes: a primeira delas é a própria ideia do que é considerado saúde. “A saúde é a vida no silêncio dos órgãos”, publicou Canguilhem (1966, p. 52) citando a formulação do médico francês René Leriche. Essa frase dificilmente se aplicaria à nossa cultura, cuja definição de saúde, indicada pela noção de “bem-estar”, tem como parâmetros os estados físicos e subjetivos de um indivíduo. Lembremos que a definição da Organização Mundial da Saúde (OMS) caracteriza a saúde como “um estado completo de bem-estar físico, mental e social e não apenas a ausência de doença”.

Basta pensar a abrangência dos relatos contemporâneos para constatar nossa pouca precisão do que é considerado doença ou estado saudável: os testemunhos incluem temas que passam por diagnósticos de doenças, das orgânicas às psíquicas, sem contrapartida anatômica, experiências de tratamentos e cirurgias, inclusive eletivas como rinoplastia e lipoaspiração, dia-a-dia de pessoas com doenças crônicas ou com diagnóstico de transtornos mentais e até mesmo a rotina para prevenir doenças. Assim, pelo conceito de saúde como “uma maneira codificada de se referir a um estado de coisas individual, social ou cosmicamente ideal” (FOX, 1977, p. 15) e também pela prevalência da noção de fator de risco na saúde (DELEUZE, 2013; VAZ, 2010) que torna tênue a linha que separa o normal e o patológico (EHRENBERG, 2004), as autobiografias que evocam a temática da saúde na mídia são tão numerosas quanto heterogêneas.

Apesar dessa heterogeneidade, uma segunda reflexão permite sugerir como essas narrativas têm como resultado uma forma de sociabilidade – mais precisamente, uma biossociabilidade (RABINOW; ROSE, 2006). Isto é, como esses diagnósticos e a relação dos indivíduos com essas classificações passam a participar também na formação de grupos – essas classificações disponíveis passam a servir também como marcadores identitários. O nexo que se observa é, então, entre diagnóstico, identificação dos indivíduos com a classificação, formação de grupos e constituição de uma identidade – individual e coletiva – em cima do diagnóstico. A articulação entre esses elementos é ao menos provocadora, uma vez que nos revela uma relação singular entre a classificação e o saber médico: os indivíduos aceitam a classificação ou há alguma dimensão de tensão entre diagnóstico e pacientes?

Uma comparação com a Modernidade indica um contraste que dá pistas para pensar nossa própria cultura: lá, o indivíduo, angustiado com seus desejos desviantes, buscava na figura do perito a cura e a adequação às regras morais, isto é, a medicalização dos comportamentos respondia a um temor da anormalidade (FOUCAULT, 2015a). Havia ali, portanto, uma relação de tensão entre o desejo do sujeito e o discurso médico, que buscava normalizá-lo.

Na nossa cultura, porém, a tensão entre desejo e diagnóstico é atenuada; o efeito dessa ausência de tensão é, enfim, uma adesão ao discurso médico. De fato, é o próprio discurso médico que explica e legitima o sofrimento, conferindo, por consequência, uma identidade a quem sofre – que passa a acusar de preconceito aqueles que não reconhecem a sua condição. Se, na Modernidade, a diferença se traduzia como desvio – ou como transgressão – para nossa cultura contemporânea, a reivindicação da diferença é um dos traços da paixão igualitária contemporânea, na qual a normalidade é marcada pelo pluralismo dos valores e dos estilos de vida (EHRENBERG, 2004, p. 140). No caso do conceito de saúde mental, por exemplo, “as síndromes psiquiátricas se multiplicaram nas nomenclaturas, permitindo fornecer um diagnóstico a uma infinidade de problemas psicológicos e comportamentais, mas sobretudo dar-lhes um nome, uma identificação social” (EHRENBERG, 2004, p. 141).

Vale sublinhar, por fim, que a medicalização é um processo coletivo, o que quer dizer que “pacientes e outras pessoas leigas podem ser colaboradores ativos na medicalização de seus problemas ou francamente ansiarem por medicalização” (CONRAD, 2007, p. 9). Assim, o diagnóstico é também uma resposta à busca por uma chave explicativa para o sofrimento experimentado: é ao mesmo tempo uma forma de reconhecimento e ancoragem para a construção de uma narrativa pessoal e a atribuição a um grupo. Em suma, a medicalização contemporânea é acompanhada, pois, por novas formas de sociabilidade que se organizam em

torno dos diagnósticos médicos, incluindo os psiquiátricos, e não para questioná-los. Na medida em que o vocabulário terapêutico passa a definir e a servir como chave de leitura para interpretar diversos problemas pessoais e sociais, um número cada vez maior de experiências e emoções são tornadas patológicas.

O diagnóstico, aqui, é a chave que permite a formação de grupos. No entanto, assim como nos outros movimentos relatados, é fundamental termos em conta o lugar da experiência individual: o relato de um indivíduo sobre sua rotina e suas percepções pessoais consolida uma narrativa que dá um sentido aos fatos, possibilita construir uma identidade e, conseqüentemente, organizar um grupo com aqueles que se identificam. No caso da medicina, é curioso pensar um jogo com a figura do especialista: não como aquele que dirá o diagnóstico e uma cura, mas aquele que narra o que viveu – o diagnóstico se torna instrumento científico de uma verdade percebida pela experiência do indivíduo.

#### **1.1.4. Reação conservadora: os discursos antifeministas**

Embora grande parte dos movimentos aqui expostos se apresentasse como favoráveis às pautas progressistas, é preciso observar que a mesma estrutura narrativa pode ser usada por diversos grupos, com os mais diversos interesses e pautas. É pela volatilidade e adaptabilidade do discurso que se faz necessário observar quais são as ferramentas retóricas que têm sido usadas politicamente, quais são as possibilidades de reação que elas abrem e quais são as formas de verdade engendradas. Embora seja preciso levar em consideração que cada um deles tem suas especificidades e interesses próprios, a estratégia retórica parece convergir – o que, claro, não quer dizer que seja possível igualá-los.

A autora Angela Nagle em seu livro *Kill All Normies* analisa como os grupos da direita norte-americana, em especial a alt-right, puderam se organizar e se exprimir em grupos construídos em plataformas na internet. Um caso citado por Nagle que certamente convida a uma análise mais detalhada para se pensar os usos dos relatos pessoais para a formação de grupos é o caso dos *incel*, grupos de homens que se apresentam como "celibatários involuntários machos beta" (NAGLE, 2017, p. 92). Difundidos em fóruns de discussão na internet, do gênero *Reddit* e *4chan*, os discursos atacam principalmente as mulheres e o feminismo, a quem atribuem a culpa pela inatividade sexual. Esses homens, "jovens celibatários e rejeitados romanticamente", preenchem esses sites e fóruns para buscar aconselhamento e expressar suas frustrações sexuais (NAGLE, 2017, p. 97).

A resposta ao movimento feminista é flagrante: o movimento é sobretudo uma resposta às transformações decorrentes do feminismo na última década, em especial a popularização do discurso e a difusão do feminismo ao mercado *mainstream*. A retórica particularmente misógina e a expressiva quantidade de fóruns e blogs que difundem teorias da conspiração sobre o feminismo como ameaça mundial revela a que ponto essas transformações foram vividas por esses homens e afetaram suas relações e práticas, principalmente sexuais: “Ao identificarem os efeitos da objetificação sistêmica das mulheres como uma espécie de bruxaria supremacista centrada na vagina, os homens reunidos no *4chan* ganharam uma identidade e um inimigo comum muito útil” (TOLENTINO, 2020, p. 27).

Seguindo a mesma dinâmica dos subfóruns incel no *Reddit*, chama especialmente atenção no estudo de Nagle a menção ao grupo *Men Going Their Own Way (MGTOW)*: trata-se de um grupo separatista masculino “cujos membros escolheram (ahem) evitar relacionamentos românticos com mulheres em protesto contra uma cultura destruída pelo feminismo, e se concentrar em conquistas individuais e independência das mulheres” (NAGLE, 2017, p. 94).

Embora esses grupos pareçam menos visíveis ou de impacto menos importante se comparado aos movimentos que resultaram em grandes campanhas mundiais, como o caso do *#MeToo*, talvez a diferença esteja nos locais por onde circulam – neste caso, a circulação parece se dar em ambientes virtuais mais específicos, onde os nichos são mais bem definidos e o acesso mais limitado. Um exemplo do impacto desses grupos são as consequências para fora das redes sociais – apesar do fato de se organizarem em grande parte em fóruns online.

Nagle lembra o caso de Elliot Rodger, em 2014, na Califórnia, que tinha como objetivo atacar uma casa de sororidade e, por não ter conseguido acesso ao prédio, matou dez pessoas na porta – a maior parte, no final, homens – e se suicidou em seguida. Antes de cometer o crime, Rodger publicou um vídeo manifesto no *YouTube*, intitulado “A Retribuição de Elliot Rodger”, em que ele afirmava:

Estive na faculdade por dois anos e meio, mais do que isso na verdade, e eu ainda sou virgem. Isso tem sido tortuoso... Eu não sei por que vocês meninas não são atraídas por mim, mas vou castigar todas vocês por isso... Eu sou o cara perfeito e vocês se atiram ainda assim a esses homens detestáveis em vez de mim, o cavalheiro supremo (NAGLE, 2017, p. 98).

Embora fóruns como os analisados pela pesquisadora sejam muitas vezes de difícil acesso, alguns reflexos do movimento aqui no Brasil podem ser vistos em plataformas mais populares. Mesmo no *YouTube*, há diversos vídeos em português, produzidos por canais de influenciadores digitais brasileiros, que explicam o princípio do MGTOW e buscam alertar

sobre os riscos de um envolvimento amoroso e/ou sexual com mulheres. Os vídeos apresentam as ideias como uma “filosofia”, um “estilo de vida” e utilizam comumente o caso da acusação de estupro contra Neymar Jr. em 2019 como “prova” de que haveria uma ameaça generalizada imposta pelas mulheres, que buscam difamar os homens e explorá-los para que possam se beneficiar materialmente.

Um dos vídeos mais assistidos no Brasil enumera alguns pontos que enaltecem a qualidade do programa<sup>10</sup>. A primeira delas seria a de denunciar um sistema de exploração contra os homens. O autor do vídeo afirma:

Quando um cara faz um canal no YouTube para falar sobre isso, *para expor as verdades e jogar o redpill para as pessoas*, ele não está falando só da ideia de não se relacionar com mulheres, ele está falando de todo um contexto que é muito útil, como por exemplo as leis feministas hoje em dia (Idem, grifo meu).

Nessa passagem é apresentada a ideia de que há uma suposta “verdade” oculta, algo que apenas os que escolhem a “*redpill*” podem acessar para, enfim, se libertar de um sistema que os domina – reivindica, portanto, um lugar de verdade que se pretende mais legítima pois mais “autêntica”. A alusão à ideia de *redpill* é importante: no filme *Matrix*, de 1999, o personagem deve escolher entre a pílula azul, que o manteria preso às ilusões de uma vida ordinária, e a pílula vermelha, que traria o esclarecimento, uma verdade que nem todos escolhem ver. Escolher a pílula vermelha é, de algum modo, sair do “sistema”, escolher uma verdade tida como mais especial porque nem todos terão coragem de escolhê-la. A ideia de que a pílula vermelha apresenta uma verdade “exclusiva”, “escondida” até então, é importante para os grupos de homens que se organizam online: “a filosofia da Pílula Vermelha pretende despertar os homens para a misandria e a lavagem cerebral do feminismo, que é um conceito chave que une todas essas comunidades” (GING, 2017, p. 3). Quando se refere a “comunidades”, Ging evoca precisamente o conceito de *manosphere*, utilizado para descrever amplamente o contexto das masculinidades na Internet: desde ativistas progressistas que falam sobre saúde masculina e serviços sociais desiguais até “os mais desagradáveis cantos da internet”, plenos de homens obcecados com a ideia de celibato involuntário, cheios de ódio e culturas alimentadas pelo ressentimento de níveis bastante assustadores de misoginia (NAGLE, 2017, p. 86). Pela presunção de “expor as verdades”, esse discurso procura ocupar um suposto lugar de transgressão, de “autenticidade”.

---

<sup>10</sup> Fonte: MGTOW | A TEORIA QUE ESTÁ FRITANDO A MENTE DAS MULHERES. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bPbSmeUNJsM>. Acesso em 25 out. 2021.

A fim de confirmar a existência de uma verdade ainda oculta a ser descoberta pelos homens, são sugeridos os mecanismos pelos quais esse sistema misândrico funcionaria e quais são os males gerados por esta imaginada ordem que os perseguiria. No vídeo acima mencionado, o autor afirma: “Porque esse sistema, seja nas leis ou no pensamento das outras pessoas, querem [sic] sempre te castrar, querem sempre cortar a tua capacidade como homem. [...] Não querem que você siga seu próprio caminho”.

Por fim, aquilo que possibilita que esse tipo de discurso seja valorizado e presumidamente verdadeiro dentro deste nicho seria o fato de ser fruto de uma experiência pessoal dos produtores de textos e vídeos sobre o tema.

Os formadores de opinião MGTOW... Como eu disse, *eles, para estar ali, falando sobre essas coisas, eles têm que se embasar; eles têm que ler, eles têm que ter passado por algum sofrimento na vida*. Muitos deles passaram, muitos deles tiveram um relacionamento... É claro que as pessoas chegam nos vídeos e comentam: ‘cara, você deve ser um fodido, você deve ter uma mulher que te traiu, que te pediu o divórcio e roubou todo o seu dinheiro’. Talvez sim, mas eu não falo sobre isso como se eu estivesse debochando da pessoa. Isso é um fato que acontece muito, e é horrível que isso aconteça. E o homem tem a obrigação de estar blindado contra isso (Idem, grifo meu).

Essa colocação mostra a relevância de ter vivido a experiência para a elaboração do discurso – como disse o autor do vídeo, é preciso “ter passado por algum sofrimento”. A verdade imaginada da “pílula vermelha” é a verdade do homem comum, que, no entanto, parece não ser tão comum assim: é preciso ter passado por uma experiência particular para acessar essa verdade. A autoridade da experiência, sobretudo a de sofrimento, será condição para que o discurso da “*redpill*” possa ser difundido como verdadeiro, e não apenas como opinião.

### **1.1.5. Racismo e “racismo reverso”**

É também a narrativa em primeira pessoa que vai caracterizar determinados discursos em torno da temática racial nos dias de hoje. Apresentaremos mais adiante a discussão sobre lugar de fala, formulada por Djamila Ribeiro (2017), fundamental para compreender a disputa de narrativas e por representatividade. Grosso modo, sugere-se haver uma forma de conhecimento que pode ser acessada por aqueles que passaram por uma experiência específica, quer dizer, a experiência de quem vive sob a ação do poder concederá um acesso à verdade.



Numa sociedade como a brasileira, de herança escravocrata, pessoas negras vão experienciar racismo do lugar de quem é objeto dessa opressão, do lugar que restringe oportunidades por conta desse sistema de opressão. Pessoas brancas vão experienciar do lugar de quem se beneficia dessa mesma opressão. Logo, ambos os grupos podem e devem discutir essas questões, mas falarão de lugares distintos. Estamos dizendo, principalmente, que queremos e reivindicamos que a história sobre a escravidão no Brasil seja contada por nossas perspectivas também e não somente pela perspectiva de quem venceu [...] (RIBEIRO, 2017, p. 47).

A discussão racial no Brasil exige, claro, um olhar cauteloso. Não se pode resumir o debate racial às narrativas autobiográficas de sofrimento individual porque a pauta compreende também as questões ligadas aos Direitos Humanos, à violência do Estado, às complexidades estruturais de um país cuja história é atravessada por um recente passado escravocrata. Ainda assim, não seria um exagero dizer que a luta antirracista certamente participa do jogo de narrativas autobiográficas a que assistimos na contemporaneidade. As manifestações ligadas ao movimento negro foram igualmente numerosas e importantes, tendo sido tema de diversas produções autobiográficas e ocupando as redes sociais. Podemos citar, por exemplo, o livro autobiográfico também de Djamila Ribeiro *Cartas para minha avó* (2021), em que conta suas experiências pessoais ao longo da vida enquanto mulher negra. A narrativa em primeira pessoa vai marcar também o livro *Na minha pele* (2017), de Lázaro Ramos. O autor ilustra nessa passagem o fenômeno que estamos propondo como discussão:

*As redes sociais, a casa de muitas dessas novas vozes, têm nos oferecido bastante coisa boa. Há muita gente falando em valor da educação, em se capacitar, compartilhando suas dores e saberes. Vejo que estão disponíveis, acessíveis a qualquer um, diagnósticos belíssimos, que desvendam o racismo. Esses pontos de vista inovadores, que subvertem a antiga hierarquia do saber, me dão muita alegria (RAMOS, 2017, p. 82, grifo meu).*

Neste trecho, as redes sociais são vistas como uma aposta, como um meio que poderá oferecer espaço a vozes até então marginalizadas e excluídas dos espaços de debate. A perspectiva em primeira pessoa é vista como aquilo que poderá subverter uma certa ordem, evidenciando um tipo de saber que se ancora nas experiências de pessoas negras. A presença do movimento antirracista nas redes sociais, para além dos discursos em primeira pessoa, mobiliza uma série de manifestações de indignação. Para mencionar exemplos recentes, lembremos dos casos de assassinato em decorrência de ação policial, como o de Ágatha Félix, no Complexo do Alemão, em 2019, e os de George Floyd e João Pedro, em 2020, em Minneapolis e São Gonçalo, respectivamente. Nos dois últimos, assistiu-se a uma onda de publicações de apoio e indignação nas redes sociais com as hashtags *#BlackLivesMatter* e

#BlackoutTuesday, além de ações comerciais de diversas marcas e canais, como *Spotify*, *Twitter*, entre outros.

O engajamento de diversas marcas no combate ao racismo vai ser interessante para pensar a complexidade da discussão pelas reações geradas, pois a demonstração de apoio à população negra será interpretada por grupos conservadores como discriminação contra brancos. Em novembro de 2021, a rede de academias Bodytech publicou, em referência ao Dia da Consciência Negra, uma mensagem que afirmava que “todas as pessoas brancas reproduzem o racismo”. Meses depois, a publicação foi recuperada por apoiadores da extrema-direita no Brasil de modo a acusar a publicação de racismo reverso. A Fundação Palmares, então presidida por Sérgio Camargo, apoiador de Jair Bolsonaro, divulgou uma nota afirmando que “repudia e lamenta profundamente a campanha racista que está circulando nas redes sociais, a qual visa dividir os brasileiros e fomentar o ódio racial. Racismo é racismo, não importa a cor de quem está incentivando essa prática abominável”, comunicado que foi também compartilhado por Flávio Bolsonaro em suas contas nas redes sociais (LEAL, 2022). A publicação afirmava ainda que “não existe esse tal de ‘povo preto’ de que tanto falam os afrodescendentes. Só existe o povo brasileiro. Experimentem falar de ‘povo branco’ e vejam o que acontece” (Ibidem, Idem).

A indignação como resposta a uma discriminação por “racismo reverso” também foi modo de grupos conservadores reagirem ao anúncio de um programa de trainee da Magazine Luiza que contemplava jovens negros, sem necessidade de experiência prévia ou conhecimentos de inglês. Além de comentários em redes sociais, veículos ligados à extrema-direita brasileira, como a *Jovem Pan*, acusaram a empresa de discriminação contra brancos. Afirmavam ainda que “é óbvio que existe racismo reverso” e que a ação da Magazine Luiza fomentaria “um tribunal racial, que Hitler estaria aplaudindo”. Os comentários criticam, por fim, “um clima gerado pela ditadura do politicamente correto” e a “morte da meritocracia”<sup>11</sup>.

O uso dos testemunhos na denúncia de racismo contra brancos vai também aparecer em países europeus, sobretudo sob a forma de discursos nacionalistas de direita e extrema-direita como reação ao multiculturalismo e à imigração. É, por exemplo, a forma de representar o problema no livro *Le racisme anti-blanc ; ne pas en parler : un déni de réalité* (Tradução livre: Racismo antibranco; não falar sobre ele: uma negação de realidade), de Tarik Yildiz, publicado em 2010. O autor trabalha, a partir dos testemunhos, como esse “racismo

---

<sup>11</sup> “Constantino: ‘É claro que existe o RACISMO REVERSO’”. *Jovem Pan*. 21 set. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=guIN7SCv510>. Acesso em 08 ago. 2022.

antibranco” aparece nas periferias desfavorecidas da região de Île-de-France. Vale contextualizar que Yildiz é colunista do site autodeclarado reacionário *Causeur*<sup>12</sup>, cuja fundação foi 44% financiada por Gérald Penciolelli, figura conhecida da extrema-direita na França (CHEMIN, 2013). O momento da publicação de Yildiz coincide com outras declarações relacionadas ao uso da suposta ideia de racismo antibranco nos discursos de direita e extrema-direita no país. Em 2012, Jean-François Copé, então deputado de direita, publicou um manifesto “por uma direita descomplexada”, no qual pretendia “quebrar o tabu do racismo antibranco” (FAYE *et al*, 2012). Até então, o conceito era usado principalmente por líderes da extrema-direita francesa: em 2003, Jean-Marie Le Pen afirmou haver “um racismo importante do qual não se fala, que é o racismo antibranco, do qual são vítimas os franceses de estirpe” (Ibidem, Idem). Mais tarde, nas eleições presidenciais de 2012, Marine Le Pen retomou o conceito para afirmar que seus adversários seriam incapazes de lutar contra o racismo antibranco pois negariam a existência do problema e que havia “uma explosão do racismo antifrancês e do racismo antibranco que causa estragos nas periferias” (Ibidem, Idem).

É também a acusação de racismo contra brancos que vai organizar o discurso em torno da “Grande Substituição”, uma teoria conspiratória difundida entre grupos de extrema-direita que defende a ideia de que povos caucasianos estariam sendo substituídos. Foi a teoria citada, por exemplo, no manifesto deixado pelo terrorista norueguês que matou 77 pessoas em 2011, que afirmava que a Europa havia se transformado numa ditadura multicultural.

É evidente que as questões raciais não se darão da mesma forma no Brasil, na França ou na Noruega, visto as especificidades de cada um dos casos, notadamente os reflexos da colonização e as questões relativas à imigração, menos presentes na discussão brasileira. Busco, no entanto, demonstrar como o lugar de quem pode ser vítima de racismo passará a ser disputado, através da disseminação da ideia de uma “identidade branca”, oprimida e silenciada (JARDINA, 2019). Ou seja, assim como no caso da popularização do feminismo, que teve como resposta a criação de movimentos organizados por homens que se sentem rejeitados e oprimidos, operação semelhante parece acontecer na discussão sobre questões raciais; quer dizer, parece haver um movimento de reação à identidade negra quando as categorias de raça e de racismo são esvaziadas de seu sentido histórico, ligado aos processos de dominação, colonização e marginalização, para então serem aplicada a brancos que também passam a se pensar como vítimas de discriminação racial.

---

<sup>12</sup> *Causeur*. Disponível em: <https://www.causeur.fr/>. Acesso em 08 ago. 2022.

Quero demonstrar, portanto, como a discussão sobre racismo também pode se dar nos modelos do testemunho: a narrativa em primeira pessoa que narra os problemas relacionados às questões raciais vai se sustentar numa disputa que aponta o outro como hegemônico – inclusive brancos, que vão se dizer vítimas de uma sociedade multicultural – e atribuir a seu próprio discurso o valor de questionador da cultura.

## **1.2. Características gerais dos movimentos**

Embora todos esses eventos acima descritos possam, separadamente, constituir ricos objetos de análise, a recapitulação desses diferentes episódios que ocuparam a esfera pública na última década é, sobretudo, um esforço de dar contornos sobre a cena do testemunho em nossa cultura, seus usos e impactos. Essas narrativas e seus desdobramentos são parte de uma configuração maior que tentaremos analisar, não sendo, desta forma, uma investigação sobre um objeto em si, mas algo que os ultrapassa e os constitui. Colocar como questão, portanto, esta prática contemporânea em que histórias de indivíduos comuns ocupam o debate público, pensando também em que medida esses discursos pretendem veicular um certo tipo de verdade e como oferecem argumentos que atribuem uma dimensão epistemológica a certos testemunhos. Trata-se, pois, de uma reflexão sobre que estrutura discursiva tem sido acionada: qual é o lugar dos indivíduos que participam da discussão política hoje e quais são as formas de representação que parecem surgir aqui. Essas histórias, antes restritas ao âmbito privado, passam a ocupar um lugar de destaque na vida política e social, mobilizando a audiência por meio das emoções, desencadeando a produção de novos relatos e promovendo transformações no modo de fazer política e nas dinâmicas de sociabilidade.

Mesmo que cada um desses discursos possa representar ideias por vezes diametralmente opostas, eles também utilizam de estratégias retóricas que convergem em diversos pontos. Precisamente pela utilização de uma retórica comum que os movimentos mencionados, apesar de seus profundos contrastes, podem revelar alguns dos sintomas de nossa cultura. Uma vez apresentados, é preciso se debruçar sobre que estruturas eles operam, sublinhando quais são os pontos de contato observáveis em suas retóricas.

A prevalência de um certo tipo de discurso permite pôr em causa quais são as subjetividades implicadas; da mesma maneira, se esses enunciados têm finalidade política e terapêutica, podemos extrair da análise como os sujeitos constituídos por essa cultura atribuem valores às ações e aos atores e como se organizam em torno deles. Por isso, algumas

das lacunas que orientam a reflexão dizem respeito a quais são as condições de possibilidade que favorecem sua circulação, quais seriam suas possíveis origens, quem são os interlocutores, que emoções são acionadas e a que tipo de ação orientam. Isso porque, uma vez que a forma retórica se torna disponível e impacta profundamente sobre a cultura, ela passa a ser lugar e objeto de disputa. Na próxima seção, apresentarei, então, que características podemos observar nos grupos que mencionamos no item anterior.

\*\*\*

Um primeiro ponto em comum seria a exposição de uma experiência pessoal: algo vivido por um indivíduo em particular, muitas vezes relacionado à intimidade e à vida privada, e quase sempre constituída por uma dimensão de sofrimento. A articulação entre intimidade e sofrimento tem um papel fundamental: são eles que concedem uma dimensão de “verdade” e de transparência ao relato. Pela dificuldade de narrar um evento doloroso e pelo efeito de vida real favorecido pela exposição da vida pessoal, íntima – ainda que, em última instância, seja algo da ordem do performático, como veremos adiante –, narrar um infortúnio como parte do percurso de um indivíduo permite que o discurso pareça engendrado numa experiência presumidamente autêntica.

Uma segunda convergência se relaciona diretamente à anterior: por pretenderem um lugar de questionamento ao reivindicarem uma suposta “autenticidade” no relato, esses discursos ocupam uma posição importante na disputa pelo que seria a verdade. Considerando que o poder é comumente descrito por agir negativamente, silenciando e invisibilizando experiências, os testemunhos se apresentam como uma espécie de discurso “libertador”, uma verdade que estava sendo calada e que corajosamente se anuncia para pôr em questão e superar a opinião construída por esse poder. Isto é, questionam outros discursos que circulam na cultura e propõem novas formulações e pontos de vista, estes fundados numa autoridade que se valida pela experiência individual. Essa verdade, aparentemente acessível ao indivíduo comum, não é acessível a qualquer pessoa: apenas os que viveram, *passaram por*, têm acesso e podem narrá-la a fim de catalisar uma mudança social por meio de uma verdade alternativa que coloca esse “poder”, negativo, em xeque. Dito de outra maneira, a experiência daquele que viveu passa a participar, enfim, como agente de veiculação de uma verdade alternativa, dissociada do que se imagina como o “poder”, uma “ordem” ou “sistema” que os ultrapassa. Ainda que o discurso seja apoiado numa verdade científica, é a autenticidade da experiência pessoal que passa a pesar sobre o valor do que pode ser pensado como verdadeiro.

Uma terceira característica comum consiste no fato de que os testemunhos costumam se inscrever num esquema moral, em constante tensão com um “outro” apontado como responsável: de modo geral, o sofrimento em questão é representado como tendo sua origem em um agente exterior àquele que relata o que viveu. Assim, busca-se um outro a quem se possa direcionar a responsabilidade: um agressor, um diagnóstico, um indivíduo preconceituoso, um evento traumático – ou utiliza de estrutura semelhante a de teorias conspiratórias que têm feito parte de grupos de extrema-direita como “o feminismo”, “a nova ordem mundial”, “o comunismo” etc. Narrar o sofrimento é, então, organizar os fatos de modo a estabelecer uma relação causal entre os eventos: o testemunho se funda em torno de uma dimensão moral, uma vez que atribui valor àquele que narra e àqueles que seriam os responsáveis pelo sofrimento experimentado.

Assim, chegamos à quarta e última convergência, que diz respeito ao nexo entre formação de grupos e testemunho. Tendo em vista que se trata da narrativa de uma experiência pessoal que localiza a origem de um sofrimento, a formação do grupo se dá pela criação de uma identidade coletiva que se funda na partilha de um sentimento em relação a uma experiência vivida ou de um mal-estar. Pelo ato de contar uma história de superação ou de experiência dolorosa – experiência esta que comumente é caracterizada como evitável e causada pela ação de um terceiro, imoral – a audiência é mobilizada por meio das emoções, especialmente pelo sentimento de indignação. O discurso opera, portanto, por um enquadramento moral que permite gerar identificação com a audiência, convidar novas pessoas a compartilhar suas histórias e, enfim, formar grupos pelo compartilhamento de uma experiência comum. Essa formação de grupos, por sua vez, pode ter como pano de fundo finalidades diversas, principalmente políticas, terapêuticas ou ambas.

### **1.3. As visões sobre as narrativas pessoais como forma de ação e representação**

A discussão sobre a finalidade dos testemunhos e sobre os espaços midiáticos nos quais circula a narrativa em primeira pessoa não pode ser vista, no entanto, como restrita ao que se passa em redes sociais. Por pretenderem o lugar do verdadeiro e por implicarem em mudanças políticas e sociais importantes para a cultura contemporânea, é preciso que a questão passe pela formação do discurso em si, o que engloba a produção acadêmica, os enunciados que circulam na mídia em geral, como os jornalísticos, por exemplo, e pelas ações concretas que são aplicadas na vida política.

Em geral, o argumento que defende a importância de dar voz a grupos oprimidos aponta para uma direção de pôr em causa estruturas de poder que participam da produção dos discursos vigentes. Linda Alcoff em seu artigo *The Problem of Speaking for Others* inicia sua reflexão lembrando que se passou a reconhecer haver um problema em falar *pelos* outros a partir de duas fontes: a primeira delas diz respeito ao lugar de onde se fala; aqui, a posição social ou identidade seriam vetores que afetariam o significado e a verdade – deste modo, “não se pode assumir a capacidade de transcender a posição daquele que fala” (ALCOFF, 1991, p. 6). Alcoff finaliza essa primeira origem afirmando que o lugar a partir do qual se constrói um enunciado impacta epistemicamente sobre as reivindicações, autorizando ou não certos discursos. A segunda proposição que teria conduzido ao reconhecimento do problema de falar por terceiros diz respeito à posição de privilégio de certos grupos que produzem os discursos hegemônicos: a autora lembra que, em muitos casos, “a prática de pessoas privilegiadas falarem por ou em nome de outras pessoas menos privilegiadas resultou [...] em aumentar ou reforçar a opressão” (ALCOFF, 1991, p. 7). Alcoff defende também que a prática de falar por outras pessoas se origina de “um desejo de domínio, para privilegiar-se como aquele que entende mais a verdade sobre a situação do outro ou como alguém que pode defender uma causa justa e, assim, alcançar glória e louvor”, resultando em apagamento ou reinscrição em sistemas hierarquizados (ALCOFF, 1991, p. 29).

A explicação de Djamila Ribeiro, que popularizou o debate no Brasil após a publicação de seu livro *O que é: Lugar de fala?*, segue direção em grande parte parecida com a de Alcoff. A autora brasileira propõe que o conceito, embora tenha uma origem imprecisa, se funda pela noção de *feminist standpoint*, que busca integrar diversidade, teoria racial crítica e decolonial. O argumento que Djamila delineia sugere que a multiplicidade de vozes permitiria “quebrar com o discurso autorizado e único, que se pretende universal”, fomentando uma luta “para romper com o regime de autorização discursiva” (RIBEIRO, 2018, p. 39). Aqui, portanto, Djamila Ribeiro e Linda Alcoff convergem ao colocar em causa a pretensão à universalidade, rejeitando uma verdade que valeria para todos para dar espaço a um discurso que dá conta das particularidades de cada contexto de quem fala. A busca por uma verdade universal, segundo essa abordagem, implicaria em uma ofuscação de experiências marginalizadas e pela perpetuação das estruturas de dominação vigentes.

Do ponto de vista de uma escrita da História, em seu artigo *A invisibilidade da experiência*, Joan Scott pontua que os argumentos que buscam elaborar uma crítica à história normativa descrevem como “uma correção do que foi negligenciado como resultado de uma visão incorreta ou incompleta, e tem reivindicado legitimidade sobre a *autoridade da*

*experiência*, a experiência direta de outros” (SCOTT, 1998, p. 300, grifo meu). A constatação de Scott, ainda no fim dos anos 1990, parece ter se ampliado: a desconfiança quanto aos interesses e intenções da produção de conhecimento e das verdades que circulam na cultura deixou de ser repertório de grupos políticos específicos, como era o caso dos feminismos, passando a organizar os discursos de uma gama bastante ampla de movimentos – inclusive os que se pretendem apolíticos. Em 2012, ou seja, pouco menos de quinze anos após a publicação de Joan Scott, van Zoonen constatou que

As culturas populares e políticas de hoje são permeadas pela suspeita epistemológica, i.e. a crença de que as reivindicações da verdade e do conhecimento estão ligadas a interesses sociais e materiais particulares e, portanto, não devem ser acreditadas, ou pelo menos tomadas com ceticismos. Embora tal tropo já tenha sido particular para a teoria feminista, crítica e pós-moderna, agora parece ter se transformado em uma mentalidade dominante (VAN ZOONEN, 2012, p. 56).

Conceitos como *feminist standpoint*, *situated knowledge* ou *redpill*, apesar das importantes diferenças políticas que os separam, nos permitem indagar sobre como se tornou possível assumir como verdadeiro um discurso que parte da experiência de um indivíduo – e que é verdadeiro precisamente porque tem como origem a vida de alguém. A questão passa a ser também como a experiência em si, enriquecida pela própria banalidade cotidiana da intimidade, torna-se fonte, confirmação e concede autoridade a indivíduos quaisquer: passam a estar autorizados a produzir discursos presumidamente verdadeiros porque “reais”, “autênticos”, “isentos de interesses” – mais “legítimos” porque se pensa difundir uma verdade que apenas os indivíduos comuns podem revelar ao restante da sociedade, uma verdade mais “pura” pois experimentada. “Experiência e observações pessoais são, então, reivindicadas para fornecer uma posição de autoridade, para uma ampla gama de diferentes pessoas que participam da política e da cultura popular, no consumo midiático e nas conversas cotidianas” (VAN ZOONEN, 2012, p. 62).

\*\*\*

Segundo as teorias que defendem a narrativa testemunhal como uma fonte plural de conhecimento, o ato de narrar em si, mais do que permitir uma possível construção intelectual, política e democrática mais justa, seria também fundamental para aqueles que narram. A importância do ato de narrar é sublinhada, por exemplo, por Linda Alcoff: segundo a autora, é preciso pensá-lo como uma forma de potência de um indivíduo, pois se constitui



por meio de um ritual, ritual este que participa da construção do significado das palavras e do evento mesmo, deslocando a ontologia do significado de sua localização em um texto ou enunciado para um espaço que inclui o contexto discursivo (ALCOFF, 1991, p. 12). Assim, o fato de um indivíduo poder narrar sua história e demonstrar aquilo que experimentou, ou que ainda vive, torna este indivíduo em questão um agente sobre a sua realidade, participando ativamente da construção e circulação dos significados e inserindo seu contexto e sua vivência na produção de discursos possíveis. Para Alcoff, assim como para Djamilia Ribeiro, a verdade não se trataria de um discurso em si, como uma verdade universal e aplicável a todos, mas como algo mutável a depender do contexto de quem vive uma experiência, suas possibilidades de enunciado e de interpretação – todos têm um local de fala, e é preciso colocá-los nessa conta da produção de um enunciado tido como verdadeiro. No entanto, ao mesmo tempo em que todos possuem lugar de fala, esses lugares são hierarquizados – e, na disputa pelo lugar do verdadeiro, é o discurso daquele que sofreu ou sofre que se sobrepõe. Assim, o que permanece como lacuna a ser elaborada é a ênfase no lugar do sofrimento para a validação deste lugar de fala. O efeito disso é que a disputa pelo verdadeiro se torna também uma disputa pela experiência de sofrimento. Com isso, o oprimido como aquele que deve relatar essa verdade experiencial surge não só nos discursos progressistas que acusam desigualdades; ele é também objeto de disputa por conservadores que prometem a pílula vermelha, que narram suas experiências valendo-se da figura de vítima quando se dizem oprimidos pelo feminismo, pelo multiculturalismo etc.

A discussão sugerida pelos textos que defendem esse ponto de vista passa também pela dimensão do direito de representar a si mesmo como agente, ocupar a posição de sujeito dentro de uma representação, dando conta das especificidades de seu contexto e das particularidades de sua subjetividade. Alcoff sintetiza: “falando por mim mesma, represento-me também de certa forma, como ocupando uma posição-sujeito específica” (ALCOFF, 1991, p. 10). A criação de uma narrativa própria, em que a prática de falar pelos outros é subvertida, permitiria transformar as representações e suas hierarquias, assim como as subjetividades decorrentes de uma representação feita por aqueles que ocupam uma posição de dominação: “falando por mim mesma, eu (momentaneamente) crio o meu *self* – tanto quanto quando falo pelos outros eu crio os seus *selves* – no sentido de que eu crio um *self* público, discursivo, que na maioria dos casos terá um efeito sobre o *self* experimentado como interioridade” (ALCOFF, 1991, p. 10).

O lugar da escuta dentro da representação também é sublinhado pelas autoras que defendem essa proposta de uma verdade mais contextualizada e múltipla pela consideração do

local de fala dos representados. A pesquisadora Sara Ahmed afirma ter escrito seu livro *Complaint!*, no qual reúne diversos testemunhos, a partir de um exercício de escuta. Se, por um lado, Ahmed reconhece haver umnexo entre testemunho e uma narrativa relacionada a experiências traumáticas, por outro lado defende que essas histórias de experiências pessoais de indivíduos devem ter um papel fundamental, direto e ativo na produção científica e na política, articulando a verdade do testemunho à verdade da ciência. Ela diz: “aqueles que se queixam são meus guias; elas são as minhas filósofas feministas, minhas teóricas críticas, e também o meu coletivo” (AHMED, 2021, p. 38).

### 1.3.1. A centralidade do conceito de experiência para o testemunho

Como vimos, a importância do local de quem fala para constituir uma representação que dê conta das experiências de cada contexto e suas singularidades é o que fundamenta os argumentos que defendem a participação dos representados nas narrativas. Por recorrerem às histórias dos indivíduos como lugar do verdadeiro, falar sobre lugar de fala implica também levar em conta a experiência desses indivíduos, tendo-as como lugar de origem dessa verdade. Assim, a noção mesma de experiência é fundamental para a organização dos textos que denunciam a dominação e o silenciamento e que reivindicam uma produção de conhecimento mais igualitária. No livro de Sara Ahmed (2021), o termo (*experience* ou *experienced*) é evocado 325 vezes; no de Djamila Ribeiro (2017), são 67 menções; apesar de curto, o artigo de Linda Alcoff (1991) cita o termo 17 vezes.

Sara Ahmed atribui até mesmo a construção de seu livro às experiências das pessoas com quem conversou e às suas próprias: “Minhas próprias experiências de fazer este trabalho como uma mulher racializada têm sido então uma importante fonte na pesquisa e na escrita sobre a queixa. Notei antes que este livro vem da minha experiência de trabalho com estudantes em minha antiga universidade” (AHMED, 2021, p. 36). Ao afirmar que “as palavras que coletou não *fazem* apenas o trabalho; elas *são* o trabalho” (AHMED, 2021, p. 38, grifo da autora), Ahmed mostra que a proposta de seu livro é principalmente a de observar como as queixas e o próprio processo de prestar queixa revelam o funcionamento das estruturas e as dinâmicas de poder. Os testemunhos não conduzem a uma investigação; são eles próprios que revelam a verdade.

A autora argentina Beatriz Sarlo, em seu livro *Tempo passado*, trabalha como a narrativa testemunhal teve forte participação na construção das histórias sobre as ditaduras. A

autora enfatiza que, embora os testemunhos das pessoas implicadas tenham sido a fonte principal, elas não eram únicas: assim, “só uma fetichização da verdade testemunhal poderia outorgar-lhes um peso maior ao de outros documentos” (SARLO, 2007, p. 48).

A questão do lugar do testemunho em grandes julgamentos relacionados a importantes eventos históricos é também abordado por Annette Wieviorka quando a autora sugere que o julgamento de Eichmann marca o advento do testemunho (WIEVIORKA, 2006, p. 68). Sua ampla difusão midiática é, de fato, um fator importante, mas assim como Beatriz Sarlo, Wieviorka frisa como se deu uma ênfase aos discursos daqueles que viveram na medida em que o testemunho dos sobreviventes teve um destaque singular como fonte para o julgamento. A autora faz um contraste com o julgamento de Nuremberg, que, embora tenha se obtido um veredito com depoimentos de algumas testemunhas e imagens de campos de concentração alternados com pilhas de documentos, “não se conseguiu tocar os corações dos homens” (WIEVIORKA, 2006, p. 68). No julgamento de Eichmann, era preciso mais do que um veredito, mas um registro total dos horrores vividos: “Estes testemunhos não deviam ser escritos e lidos no banco das testemunhas, mas sim pronunciados em voz alta por homens e mulheres de carne e sangue” (WIEVIORKA, 2006, p. 69).

Essas análises sobre os testemunhos de ditaduras ou do Holocausto revelam a prevalência de uma fonte para construir uma narrativa histórica. O que Sarlo observa, portanto, é que o testemunho como narrativa principal para elaboração da história de um evento é uma escolha de uma cultura. Por que utilizá-la quando outras formas de documentos históricos seriam possíveis? O fato de recorrer à experiência daqueles que viveram – e que sabem mais porque viveram – mostra não necessariamente a quebra de um silêncio ou de uma ruptura com as formas tradicionais de saber para algo alternativo mais transgressivo: em vez disso, pode ser uma outra interpretação sobre os eventos e uma outra relação com a forma de constituir uma narrativa histórica – neste caso representado pelo peso que a experiência passa a ter: “Só uma confiança ingênua na primeira pessoa e na lembrança do vivido pretenderia estabelecer uma ordem presidida pelo testemunhal. E só uma caracterização ingênua da experiência exigiria para ela uma verdade mais alta” (SARLO, 2007, p. 48).

Finalmente, o que podemos extrair do trecho de Beatriz Sarlo é que a ideia mesma de experiência precisa ser posta em questão: por que nossa cultura valoriza a experiência pessoal para a elaboração dos enunciados que consideramos verdadeiros? Pela centralidade que o termo experiência tem para os discursos que defendem uma construção mais colaborativa, com uma participação mais ativa dos que são representados e uma reorganização do acesso ao

próprio ato de representar, é preciso avaliar alguns dos possíveis sentidos que essa palavra *experiência* pode carregar.

\*\*\*

Raymond Williams em seu livro *Keywords* lembra haver uma associação entre as palavras *experiência* e *experimento* e propõe os usos que o termo tem sido empregado ao menos desde o século XVIII. O primeiro sentido, definido pelo autor como “*experiência passada*”, seria um conhecimento apreendido de eventos passados, seja pela observação consciente ou por consideração e reflexão: neste, o sentido do termo estaria tão bem estabelecido que seria difícil até mesmo desafiá-lo, justamente por sua pretensão à neutralidade – a questão aberta por essa concepção seria a de que é possível obter resultados radicalmente diferentes a partir de observações distintas. O segundo sentido, que ele denomina “*experiência presente*”, se trataria de um tipo particular de consciência, que pode ser distinguida em alguns contextos daquilo que seria definido como “*razão*” ou “*conhecimento*” (WILLIAMS, 1985, p. 126). Neste segundo caso, a noção de *experiência* seria de ordem mais abrangente, incluindo pensamentos e sentimentos, tendo como apelo uma “*consciência completa*”.

Além de propor esses dois usos do termo, Raymond Williams sugere um percurso histórico para pensar a noção de *experiência* – esse esquema é também retomado por Joan Scott em *A invisibilidade da experiência*, texto que servirá aqui como interpretação auxiliar. Até o início do século XVIII, *experiência* e *experimento* eram estreitamente ligados – uma relação que se construía, sobretudo, como frisa Scott, pela *metáfora visual*, na medida em que o conhecimento advinha do teste e da observação. Williams aponta que, embora seja difícil precisar a passagem de um sentido de *experiência* a outro (mesmo porque há situações em que as diferentes concepções coexistem ou se entremeiam), o século XVIII viu também a noção de *experiência* como algo da ordem do subjetivo. Segundo a leitura que Scott propõe, nesse momento ainda se mantinha a percepção de observar e de refletir sobre os eventos passados (o que Raymond Williams aborda em seu texto como uma *experiência* do tipo “*lição*”). A diferença em relação ao modo de apreender a *experiência* é que, aqui, ela “*também se referia a um tipo particular de consciência*” (SCOTT, 1998, p. 306) – neste caso uma consciência que atua na análise tida como objetiva de um evento.

O que frisa Williams é a novidade que surge no momento em que a *experiência* pode ser, também, entendida como algo de ordem emocional de um indivíduo, para além de uma

percepção racional: “esta consciência passou a significar uma ‘percepção completa e ativa’, incluindo sentimentos e pensamentos, um testemunho imediato e subjetivo” (WILLIAMS, 1985, p. 127). Esta transformação é importante para pensar o século XIX, quando a experiência passa a estar ligada também a um sentido religioso, sobretudo protestante. Este paralelo que faz Raymond Williams será importante para o argumento do capítulo 2: embora o sentido da experiência seja comumente associado ao conceito da experiência estética, no sentido de haver uma ênfase na atividade sensorial subjetiva, o autor frisa que a “fase decisiva foi provavelmente em uma forma de religião, e especialmente no Metodismo” (WILLIAMS, 1985, p. 128).

Williams afirma que essa concepção de experiência – a que dá conta de pensamentos e sentimentos – se desenvolve quando se é conscientemente sujeito de uma condição “e especialmente a partir da aplicação deste a uma experiência ‘interior’, ‘pessoal’, ‘religiosa’” (Ibidem, Idem). As experiências abordadas pelo autor, sobretudo nos discursos das religiões protestantes, particularmente no caso do Metodismo, concedem então “uma noção de testemunha SUBJETIVA, oferecida para ser compartilhada” (Ibidem, Idem). O autor marca, nesse sentido, a relevância do lugar de verdade transmitido por esse relato de uma experiência subjetiva: “essas experiências não são oferecidas apenas como verdades, mas como *o tipo mais autêntico de verdade*” (Ibidem, Idem, grifo meu). Assim, não basta que um indivíduo tenha visto algo, mas que ele próprio tenha passado por determinados eventos, e que essa vivência tenha implicado diferentes emoções. A partir das emoções experimentadas, esse indivíduo pode verbalizar o que viveu, mobilizando a audiência. O compartilhamento dessa experiência subjetiva tem como efeito, portanto, a garantia de legitimidade de um relato assim como a possibilidade de formação de grupos com aqueles que se identificam com a narrativa.

Presente nos relatos religiosos, a ideia de experiência no século XX se deslocou para um campo muito mais amplo (WILLIAMS, 1985, p. 128). Amplo pois havia, de um lado, a experiência como apreensão e classificação de um evento via experimento e observação (como lição a partir de uma experiência passada) e, de outro, a experiência subjetiva que contemplava pensamentos e sentimentos (presente, imediata e autêntica) (WILLIAMS, 1985, p. 128). Comentando Williams, Scott precisa que essa conotação de experiência encontrada no século XX se referia a experiências externas aos indivíduos, isto é, “coisas ‘reais’ às quais eles reagem” (SCOTT, 1998, p. 307) – essas condições reais seriam condições sociais, instituições, formas de crença ou percepção.

A retomada que Joan Scott faz do percurso de Williams tem uma razão: a autora busca reafirmar as bases científicas do trabalho histórico, as bases e objetos que fizeram parte da

criação da base comum dos historiadores e sua importância para fazer o campo avançar. Esse esforço parece pôr em questão a defesa do conceito de experiência pelos críticos e anti-empiristas. A crítica da autora aos anti-empiristas e à ancoragem na apreensão dos fenômenos via experiência é bastante incisiva: “‘Experiência’ é um dos fundamentos que foram introduzidos na escrita histórica no bojo da crítica ao empirismo; diferentemente do ‘fato bruto’ ou ‘realidade em si’, suas conotações são mais variadas e evasivas” (SCOTT, 1998, p. 305). O questionamento em relação às produções científicas e a defesa da ideia de que a experiência de um indivíduo pode fornecer a verdade revelam uma apreensão que pouco coloca à prova a noção mesma de experiência: pelas noções de experiência que Scott e Williams expõem, é sempre o indivíduo que fundamenta o conhecimento. A experiência, “quer concebida como interna ou como externa, subjetiva ou objetiva, estabelece a experiência anterior de indivíduos. Quando é definida como interna, é expressão de um ser ou consciência individual; quando externa, é o material sobre o qual a consciência atua” (SCOTT, 1998, p. 307). Em última instância, a questão que ganha relevância diz respeito ao fato de o indivíduo se tornar ponto de partida para acesso ao conhecimento, ao mesmo tempo em que as categorias são naturalizadas.

Poderíamos, no entanto, apontar uma diferença entre ambas – externa ou interna. No caso de uma verdade elaborada enquanto uma representação histórica factual no seu sentido mais objetivo, o discurso é elaborado sob uma “autorização” de representar o real enquanto disciplina. É justamente pela autorização do discurso como habilitado a enunciar o verdadeiro que, segundo Scott, residiria uma certa camuflagem das estruturas de poder que participam da prática, isto é, elementos que determinam a construção dessa verdade que restam implícitos na construção de um discurso que detém credibilidade. Em contrapartida, em um discurso que faz alusão a uma experiência de um indivíduo, é a própria experiência que servirá como referência e a prova de uma realidade – “prova incontestável” e “ponto de explicação originário”: uma vez que “a asserção à realidade é reforçada, o que afinal de contas poderia ser mais verdadeiro do que o relato da própria pessoa a respeito do que presenciou?” (SCOTT, 1998, p. 301).

O título do artigo de Joan Scott é, portanto, provocador: se, de um lado, esse discurso da História enquanto disciplina que reivindica lugar de credibilidade e objetividade teria como consequência a invisibilidade de determinados grupos e seus enunciados, de outro, a defesa de trazer à luz discursos antes silenciados também tem como efeito um certo tipo de invisibilidade. Neste segundo quadro, ao defender um discurso que se ancora numa verdade qualificada pela realidade da experiência de um indivíduo, a questão da invisibilidade se

desloca: passam a estar invisíveis os processos históricos que determinaram as categorias nas quais se inscrevem aqueles que passam a ser autorizados a discursar – o indivíduo, colocado como aquele que pode enunciar o verdadeiro, não se dissocia nem historiciza ou interroga o que sua consciência revela quanto ao que experimentou, mas funda seu discurso em cima desse sistema.

A partir dessas duas proposições de Joan Scott, podemos sugerir um esquema que delinea duas possíveis relações com o Outro; em cada contexto, este Outro é apresentado de modo diferente. Em um caso, o Outro pode ser pensado como representado pela cultura, que dá aos indivíduos as verdades a partir das quais eles se interrogarão. Sobre a Modernidade, pensemos como exemplo aquele indivíduo que devia ser curado pois classificado como anormal (indicado aqui como o *outro*, em minúsculo): se compreendido em sua determinação, ou seja, que este *outro* é, na realidade, marcado por ideias e historicamente determinado (a cultura como o Outro), curá-lo e corrigi-lo deixa de fazer sentido. O questionamento não se direciona ao *outro* que se comporta mal, mas ao Outro da história, da cultura e suas categorias, que determinam as experiências dos indivíduos. A segunda formulação possível enxerga o Outro como um agente que silencia e que provoca sofrimento a um indivíduo; neste caso, portanto, em vez de pôr a determinação pela cultura em causa, o discurso de questionamento se dirige a um agressor. Esta segunda formulação tem um impasse imediato: uma vez que o agressor também tem sua própria verdade calcada em sua própria experiência – e pode também se dizer vítima de outros agressores –, num sistema que valida o indivíduo e pouco coloca suas verdades e percepções subjetivas à prova, as possibilidades de transformação dos enunciados de uma cultura também se fragilizam.

Os discursos que se organizam a partir da experiência

tomam como auto-evidentes as identidades daqueles cuja experiência está sendo documentada e, dessa forma, tornam naturais suas diferenças. Estes estudos localizam a resistência fora de sua construção discursiva e ratificam a representação como um atributo inerente aos indivíduos, descontextualizando-a. Quando a experiência é tomada como origem do conhecimento, a visão do sujeito (a pessoa que teve a experiência ou o historiador que a reconta) torna-se o suporte da evidência sobre a qual a explicação é elaborada (SCOTT, 1998, p. 301).

Aqueles que testemunham comumente pretendem ocupar uma posição de subversão, frisando a invisibilidade das experiências que viveram – contá-las é um ato de coragem, aquilo que vai “quebrar o silêncio”. É justamente a partir deste lugar de afirmação que Joan Scott vai construir sua crítica a esse tipo de discurso: não porque não tenham como pano de fundo objetivos sociais e políticos legítimos, mas porque se fundam numa certa estrutura discursiva

controversa. O problema, neste caso, é que a significação é dada como algo transparente, a experiência como evidência em si, sem que haja um destacamento da posição daquele que fala ou das categorias de que se serve para construir seu discurso.

A representação de uma experiência, nesse sentido, é expressa como a própria evidência: não há questionamento porque a experiência de um indivíduo em si já basta como narrativa – Joan Scott frisa especialmente o caráter ideológico desses discursos, mas podemos sublinhar também a importância das categorias acionadas. No lugar de um questionamento das próprias condições de existência, a experiência aparece como indício e confirmação dela própria e das categorias que são contempladas pela narrativa. “A visibilidade da experiência se torna então evidência para o fato da diferença, em vez de se tornar uma forma de explorar como a diferença é estabelecida, como ela opera, e como e de que maneira constitui sujeitos que vêm e atuam no mundo” (SCOTT, 1998, p. 301).

O argumento de Scott, ao tratar do lugar da diferença nesses enunciados, nos convida a pensar a Modernidade, quando a diferença levava o sujeito a colocar a si próprio como objeto de questionamento. Pensemos, por exemplo, na experiência do anormal. O lugar do anormal não é uma posição de identificação ou de uma certeza de si pelo orgulho ou pela afirmação de uma identidade enquanto tal: a identificação daqueles que seriam anormais era dada externamente a fim de corrigi-los: no caso da homossexualidade, por exemplo, a experiência do indivíduo considerado anormal era, sobretudo, de angústia quanto ao seu desejo (FOUCAULT, 2015a). Na medida em que havia uma distância separando verdade e indivíduo, significando uma tensão entre desejo e verdade, a experiência de um indivíduo não poderia ser um enunciado irrefutável. O contraste com a contemporaneidade é radical: o discurso sobre a experiência homossexual não coloca a experiência do desejo em questão, ao contrário, é preciso aceitá-lo. Scott comenta que esses discursos levam a ver as práticas homossexuais como naturais; sua origem estaria sobretudo no desejo, sem relação com o que acontece na esfera social e cultural. Seria, enfim, apenas um produto de um desejo natural, orgânico, que seria negado numa cultura que privilegia as relações heterossexuais.

Nessas histórias a homossexualidade é apresentada como um desejo reprimido (experiência negada), feita para parecer invisível, anormal e silenciada por uma *sociedade* que legisla a heterossexualidade como a única prática normal. Uma vez que esse tipo de desejo homossexual não pode, em última instância, ser reprimido — uma vez que a experiência existe — instituições são inventadas para acomodá-lo (SCOTT, 1998, p. 302-303).

O exemplo da homossexualidade permite ver com clareza o argumento, sobretudo numa comparação com a nossa contemporaneidade; no entanto, de modo geral, o que a autora



busca mostrar é que essas narrativas, ao apresentarem as experiências como já dadas em si mesmas, como evidências do verdadeiro, retiram a possibilidade de historicização das categorias e das condições que tornaram possível o discurso. Mais ainda, uma vez que as singularidades de um indivíduo são naturalizadas pela pura afirmação de sua própria verdade, não há questionamento de si. Pela reiteração da experiência como lugar do verdadeiro, o efeito é uma formação discursiva em que o indivíduo prima: o único questionamento possível é em relação a este sistema que silencia. Poderíamos dizer de outro modo que o discurso se organiza como se essas experiências estivessem desde sempre lá, invisibilizadas e silenciadas, correndo ao fio do tempo, e que a novidade seria essa “quebra de silêncio”, símbolo de uma presumida evolução moral que concede maior liberdade discursiva. O fato é que não deixou de haver internalização de verdades da cultura, mas o indivíduo pensa que o que a cultura faz é silenciar a sua verdade. Desse modo, internaliza as crenças sem questionamento.

\*\*\*

Como vimos, nas narrativas contemporâneas que reclamam a posição do verdadeiro, de ruptura de um silêncio imposto a um grupo, trata-se de afirmar o verdadeiro a partir de uma experiência, experiência essa em grande parte ligada à vitimização, a um sofrimento causado pelo outro. Em suma, essa experiência que porta a verdade não é uma experiência qualquer, nem mesmo uma experiência como no sentido empregado no empirismo, mas se trata de um *certo* tipo de experiência: a singularidade da experiência contemporânea presente nas narrativas testemunhais é o atravessamento do que se viveu por uma dimensão de sofrimento. O nexó entre experiência, sofrimento e verdade tem como símbolo a *vítima*, que vem a público narrar o que viveu a fim de romper o silêncio e propor uma verdade até então calada. Nos casos que demonstramos, foram vítimas de preconceito que narraram suas experiências enquanto indivíduos cujas identidades são estabelecidas pelo pertencimento a um grupo – mulheres, LGBTQIA+, ex-gays, ex-ex-gays, conservadores, incels etc.

Essa crença de que as experiências seriam abafadas, e que agora, pela coragem de alguns, passam a estar no espaço público, além de naturalizar essas identidades afirmadas, parte do princípio de que essas experiências sempre existiram. Aqui, a experiência parece ser vista como um conceito despido de ideias e constituído apenas pelos acontecimentos que vive alguém – pouco importa em que momento histórico se passa, a experiência sempre esteve lá e sua interpretação sempre foi a mesma. Pelo valor positivo atribuído à vítima, cuja narrativa é vista como ato de coragem tal como a do sobrevivente que vem a público narrar os horrores

que presenciou, a novidade contemporânea seria a possibilidade de trazer essa experiência à luz, o que certamente chama atenção pela pretensão à posição de superioridade moral.

No entanto, o que não se pode ignorar é que a ideia mesma de experiência contemporânea é singular. Buscando sair da posição que toma nossa cultura como moralmente superior ou mais esclarecida em relação às anteriores e tomando distância de nós mesmos, um retorno à Modernidade nos permite observar como a experiência moderna se diferencia do que vivemos no contemporâneo. A leitura de Foucault em *Prefácio à transgressão*, publicado em 1963, nos serve como lugar de comparação para entender a singularidade da nossa experiência. No ensaio, tenta-se compreender a experiência moderna a partir da centralidade da sexualidade nos discursos e como a morte de Deus foi fundamental para delinear essa experiência. Ele abre o texto do seguinte modo:

Acredita-se de boa vontade que, na experiência contemporânea, a sexualidade encontrou uma verdade natural que teria por muito tempo esperado na sombra, e sob diversos disfarces, que somente hoje nossa perspicácia positiva permite decifrar, antes de ter o direito de aceder enfim à plena luz da linguagem (FOUCAULT, 2009, p. 28).

Põe-se à prova esta premissa: ao contrário do que poderia se supor, a sexualidade teve um sentido “mais imediatamente natural” no mundo cristão – é pela morte de Deus e pela relação que se estabelece com o limite que a sexualidade moderna vai se desenrolar: “não liberamos a sexualidade, mas a levamos, exatamente, ao limite” – da consciência, da lei e da linguagem. O que Foucault pretende dizer por isso é que não se trata de ter havido um momento de iluminação na Modernidade que possibilitou a revelação de uma sexualidade latente e natural, mas que justamente a experiência da sexualidade moderna é produto de uma cultura e da história – a morte de Deus seria o evento chave dessa leitura. “Não é, portanto, através dela que nos comunicamos com o mundo ordenado e felizmente profano dos animais; ela é, antes, fissura: não em torno de nós para nos isolar ou nos designar, mas para marcar o limite em nós e nos delinear a nós mesmos como limite” (FOUCAULT, 2009, p. 28-29).

De todas as suas hipóteses levantadas, é pela referência à morte de Deus, formulada por Nietzsche, que Foucault vai frisar a secularização como processo fundamental para compreender a importância de haver toda uma linguagem em torno da sexualidade desde Sade. É pela apreensão do fato de que Deus morreu – indicando um limite ao Ilimitado – que o sujeito conhece também a si mesmo por sua finitude, ou, segundo Foucault, “o reino ilimitado do Limite”. Confrontar-se à existência do Limite é, assim, tomar conhecimento da certeza do esgotamento e do desaparecimento da possibilidade da experiência. A transgressão moderna em nada tem a ver com a experiência de vitimização; tratava-se da experiência

fundamental. Experiência da verdade e experiência de questionamento das verdades, correspondendo ao Limite e aos limites históricos. A morte de Deus é vista, portanto, como um acontecimento que marca a experiência moderna e que delinea “perpetuamente sua nervura esquelética”: ela “reconduz a uma experiência em que nada mais pode anunciar a exterioridade do ser, a uma experiência conseqüentemente *interior* e *soberana*” (FOUCAULT, 2009, p. 30, grifo do autor). Face ao vazio, essa experiência interna, ontológica, que se estabelece como efeito da apreensão da morte de Deus é a do impossível: é na relação com o impossível que a experiência moderna se constitui. Trata-se, pois, de uma experiência que funciona como uma espécie de jogo com a linha do limite: uma vez a linha se apresenta, a experiência de superá-la surge como possibilidade, fazendo a linha avançar e desfazendo o que se pensava ser o limite:

A transgressão é um gesto relativo ao limite [...]. O jogo dos limites e da transgressão parece ser regido por uma obstinação simples; a transgressão transpõe e não cessa de recomeçar a transpor uma linha que, atrás dela, imediatamente se fecha de novo em um movimento de tênue memória, recuando então novamente para o horizonte do intransponível (FOUCAULT, 2009, p. 32).

É importante marcar que a transgressão não seria apenas a diferença, o contraste, como proibido e permitido, exterior e interior etc. – nesse sentido, o trabalho de Foucault nesse ensaio se dissocia de uma reflexão sobre a ética e seus limites, da separação entre normal e anormal, por exemplo, que será feita posteriormente em sua obra. Na formulação de 1963, Foucault sugere a ideia de uma experiência de transgressão como mais da ordem do ontológico do que da ética, como um relâmpago na noite, que “oferece um ser denso e negro ao que ela nega, o ilumina por dentro de alto a baixo”. O que é iluminado pelo relâmpago torna-se visível justamente por esta claridade, mas, ao mesmo tempo, “perde-se no espaço em que ela assinala com sua soberania e por fim se cala, tendo dado um nome ao obscuro” (FOUCAULT, 2009, p. 33). A diferença entre uma experiência da morte e da transgressão é que, na morte não há jogo, por isso o Limite: o vazio é dado, a impossibilidade das possibilidades não é transponível, não há linha de recuo.

Se por um lado, no *Prefácio à transgressão*, em 1963, Foucault pensava a experiência a partir da transgressão, sobretudo a sexualidade como elemento fundamental nesse jogo de transposição dos limites após a morte de Deus, em seus trabalhos posteriores, a experiência é pensada por sua determinação histórica. Em *Não ao sexo rei*, entrevista dada em 1977, um ano após a publicação de *História da sexualidade I – A vontade de saber*, Foucault se funda na história para justificar seu esforço teórico ao traçar um nexos entre a sexualidade, os

discursos em torno dela e a busca pela verdade (FOUCAULT, 1998, p. 229). O que o orienta é, pois, pensar seu próprio tempo – o trabalho de um “historiador do presente”: “A questão da filosofia é a questão deste presente que somos” (FOUCAULT, 1998, p. 239).

Em todo caso, a postura que Foucault adota é a de se interrogar sobre que tipo de experiência vive sua contemporaneidade: pensar como se pensa, como se experimenta e como a história produz sujeitos e experiências. A experiência não é subjetiva nem parte de um indivíduo como evidência em si, ela é constituída pelo corpo e pela história. Há na experiência moderna uma ligação com o desejo e com a verdade; em todo modo, essa experiência é simultaneamente constituída pela verdade e não se contém em nenhuma verdade, isto é, nenhuma verdade é capaz de contê-la, pois há sempre algo que resta, escapa, está no fora. A experiência moderna era, enfim, lugar de questionamento do presente, isto é, não o indivíduo como fundamento já dado da verdade a partir de suas percepções pessoais, mas de que modo as experiências do presente são atravessadas pelos acontecimentos e pelo tempo.

\*\*\*

O que gostaria de marcar nesse breve desvio é a diferença em relação à nossa contemporaneidade e à ideia de experiência sobre a qual se desenvolveu o empirismo inglês como descrito por Raymond Williams. As noções de experiência que descreveu Foucault, embora revelem uma busca pela verdade, não surgem, elas próprias, como veículos dessa verdade por uma percepção sensorial que revela indícios de um fenômeno: trata-se de compreender a verdade da própria existência, da finitude, ou daquilo que determina os sujeitos – corpo e história. Já a formulação de verdade contemporânea, fundada na autoridade da experiência, que se pretende “real” e “autêntica” – em que o sofrimento faz parte desta autenticidade – pouco apresenta um distanciamento, ou ao menos uma pretensão à dúvida das categorias acionadas ou do modo como suas experiências se organizam, inclusive como se constituem discursivamente.

Em suma, articulando experiência e sofrimento, a verdade que se funda numa experiência individual precisa dizer respeito a um tipo particular de experiência. A experiência não é a do indivíduo qualquer, mas a do indivíduo sofredor representado pela figura da vítima, que vem a público narrar o que viveu por meio de uma narrativa que dê sentido ao seu sofrimento e mobilize a audiência. Nas autobiografias que circulam no espaço público, “a figura central do espetáculo oferecido é a da vítima” (MEHL, 2008, p. 267).

A experiência da vítima contemporânea que narra seu sofrimento não é anunciada na busca por algum tipo de verdade, como uma procura face à finitude ou à experiência do Limite: é o indivíduo, ele próprio, que porta a verdade e vem anunciá-la. Ao contrário do que se pretende, não há a descoberta de uma verdade nem de uma experiência mais autêntica que vinha até então sendo silenciada, algo que representaria uma “evolução” moral, epistemológica, política etc. Na realidade, essas narrativas permitem a difusão de uma nova chave de leitura, uma nova possibilidade de interpretação sobre os eventos, que passa a estar disponível – o que não quer dizer que as categorias acionadas por este discurso sejam postas em questão ou historicizadas.

A “autoridade da experiência” fala, portanto, de uma experiência bastante singular: a da vítima – essa autoridade da experiência não diz respeito à experiência da coragem de afrontar o Limite, não é a narrativa da experiência do ser frente à finitude e às limitações de sua existência, mas frente àqueles que um dia causaram seu sofrimento. Embora essas narrativas permitam a formação de grupos pela identificação entre narrador e audiência, a experiência contada é sempre individual e vem a confirmar a autenticidade de um relato, uma vez que a “vida real” portaria sua verdade. Assim, a narrativa da vítima é a narrativa do indivíduo, que se impõe discursivamente pelo relato de seu mal-estar e pela acusação.

### **1.3.2. Acreditar na consciência, uma narrativa contemporânea?**

Partindo dos testemunhos em redes sociais até chegar ao modo de apreender uma experiência, pouco a pouco chegamos à questão de fundo: uma vez que os relatos remetem a uma experiência pessoal e que se acredita dizer uma verdade até então desconhecida e silenciada, torna-se necessário, enfim, pensar como essa experiência é apreendida. O que pretendo dizer por isso é que o âmago da discussão parece ser, em última instância, uma reflexão sobre o lugar que a consciência ocupa nos enunciados que circulam em nossa cultura.

Para compreender qual é a singularidade da consciência contemporânea, novamente proponho interrogar nosso presente a partir da diferença com os sistemas da Modernidade. Em um breve esforço de elaborar as formulações modernas para pensar a consciência, evoquemos algumas das principais correntes dos séculos XIX e XX que nos servirão como lugar de comparação histórica.

É praticamente imediato recorrer a Freud para compreender a concepção de consciência que marcou o século XX, principalmente em sua primeira metade. Na primeira

seção de seu ensaio *O Inconsciente*, de 1915, Freud justifica a própria noção de inconsciente: para fazê-lo, retorna ao que se sabe sobre a consciência enquanto lugar de possível engano e de incoerência. Ainda no início de sua argumentação, ele afirma que a suposição da existência do inconsciente “é necessária porque os dados da consciência têm muitas lacunas” (FREUD, 2010, p. 101).

O autor indica ainda o nexos que nos interessa, entre a experiência e sua apreensão pela consciência: “nossa experiência cotidiana mais pessoal nos familiariza com pensamentos espontâneos cuja origem não conhecemos, e com resultados intelectuais cuja elaboração permanece oculta para nós” (FREUD, 2010, p. 101). O trabalho sobre o inconsciente permitiria, deste modo, dar sentido e localizar a origem da experiência para além do que a consciência é capaz de apreender – Freud evoca ainda uma “pretensão de que através da consciência experimentamos tudo o que nos sucede em matéria de atos psíquicos”. Assim, é incisivo ao afirmar que “um ganho em sentido e coerência é motivo plenamente justificado para irmos além da experiência imediata” (FREUD, 2010, p. 102).

Essas passagens indicam que para Freud seria impossível pensar a consciência imediata como transparente, pura, lugar onde seria possível encontrar uma verdade já à mostra. A experiência tal como apreendida de maneira consciente não pode ser assimilada como fato bruto, evento por si verdadeiro. Justamente porque a consciência é lugar de incoerência, desorganização e falha, apenas pela investigação das manifestações e atos de uma pessoa é que seria possível supor ao menos uma segunda consciência – aqui, Freud elabora o método de inferência, em que se julga os eventos como se pertencessem a outra pessoa. Não se trata, então, nem mesmo da descoberta de um inconsciente, mas a abertura à suposição de outras consciências que escapam ao indivíduo: “Devemos então estar preparados para supor em nós uma segunda consciência, mas também uma terceira, uma quarta, talvez uma série interminável de estados de consciência, todos desconhecidos para nós e entre si.” (FREUD, 2010, p. 106).

Apesar de reconhecer que a ideia de supor atividades psíquicas inconscientes poderia parecer como algo decorrente do animismo primitivo, Freud sustenta a justificativa de sua investigação dos fenômenos psíquicos para além do que se apreende conscientemente. Sugere, então, um nexos com o argumento de Kant sobre o modo como se concebe a percepção externa – aqui, a observação de Kant também é importante para nosso argumento como marca do pensamento moderno sobre a consciência.

Assim como Kant nos alertou para não ignorar o condicionamento subjetivo de nossa percepção e não tomá-la como idêntica ao percebido incognoscível,

a psicanálise adverte para não se colocar a percepção pela consciência no lugar do processo psíquico inconsciente, que é o objeto desta percepção. Tal como o físico, o psíquico não precisa, na realidade, ser como nos aparece (FREUD, 2010, p. 107-108).

A consciência nessa apresentação proposta por Freud é, senão determinada pelos efeitos inconscientes, ao menos atravessada por fenômenos aos quais não se pode ter acesso irrefletidamente. Por não se saber de modo consciente todos os processos anímicos que podem ocorrer, a apreensão de uma experiência qualquer por uma pessoa deve ser vista, ao menos, com desconfiança – a consciência é lugar de ilusão, inclusive de si mesmo. Ao viver uma experiência, um indivíduo, segundo Freud, pode apreendê-la conscientemente, o que não quer dizer que esta apreensão opere objetivamente ou que seja absoluta, mas que é também atravessada por fenômenos que ultrapassam a consciência e que dela escapam.

Paul Ricoeur, em *De l'interprétation: essai sur Freud*, confirma que o pensamento freudiano se debruça sobre uma tarefa de compreender que o sujeito jamais é aquilo que pensava ser. A leitura de Ricoeur pode nos servir aqui porque também dá indícios da leitura moderna sobre a consciência, mesmo ao apresentar pontos de crítica às formulações de Freud.

A crítica que Ricoeur apresenta diz respeito a uma ausência do sujeito do pensamento e da existência em Freud: “Nós insistimos repetidas vezes sobre essa espécie de fuga da questão do *Penso, logo existo*” (RICOEUR, 2014, p. 535, grifo do autor). O Cogito não saberia, segundo Ricoeur, ser objetivado numa localidade psíquica ou ocupar um papel qualquer. Em todas as questões postas em relação à consciência, o Cogito – ou, na definição de Ricoeur, o ego do *cogito sum* – escapa a todas as respostas possíveis e dá lugar a conceitos como id, ego, superego. E, ao contrário do que se poderia pensar, essa ausência do Cogito não é uma falha da teoria psicanalítica: sua ausência é o objeto mesmo de interesse de Ricoeur.

Ricoeur parte de Husserl para analisar o lugar do sujeito em Freud – Husserl indica, também na fenomenologia, qual é a posição que ocupa a consciência na Modernidade, como veremos adiante. A frase que serve de chave de leitura para Ricoeur vem de *Meditações Cartesianas*, de 1931. Eis a citação de Husserl usada por Ricoeur: “a adequação e a apoditicidade de uma evidência não têm de andar de mãos dadas” (HUSSERL, 2013, p. 60). Ricoeur explica: “ela [a problemática freudiana] implica que a inadequação da consciência seja respaldada pela apoditicidade do Cogito” (RICOEUR, 2014, p. 536). É preciso chamar atenção para o fato de que a consciência é, de antemão, concebida como inadequada, sujeita a falhas: é o Cogito que surge, então, como meio de resolução de uma dúvida. Husserl vai defender a redução fenomenológica como um recurso radical que permite dissolver as problemáticas da realidade humana – “há um ponto invencível à toda dúvida, apontada por

Husserl como ‘presença viva de si’” (Ibidem, Idem). A segunda leitura que Ricoeur oferece mostra, ainda mais nitidamente, o lugar da dúvida que a consciência pode ocupar:

A apoditicidade do Cogito não pode ser atestada sem que seja ao mesmo tempo reconhecida a inadequação da consciência; a possibilidade que eu me engane eu mesmo, em qualquer enunciado que eu pronuncie sobre mim mesmo, é coextensiva à certeza do *Eu penso*: ‘a evidência viva do *Eu sou* não é mais dada ela mesma, mas somente presumida’ (RICOEUR, 2014, p. 536).

Segundo Ricoeur, o que aparece em primeiro lugar e fundamentalmente e que deve ser repetido é a “sua crítica da consciência imediata”. No lugar da consciência imediata, elabora-se uma outra instância de sentido, transcendência da palavra ou posição de desejo (RICOEUR, 2014, p. 537).

O autor evoca também Hegel: pela leitura de Ricoeur, o que Hegel propunha não seria uma fenomenologia da consciência, mas do espírito: “Entendamos por isso uma descrição das imagens, das categorias ou dos símbolos que guiam esta crença segundo a ordem de uma síntese progressiva” (RICOEUR, 2014, p. 589). A formulação hegeliana aponta ainda uma diferença entre a consciência e o espírito: a consciência não detém a orientação do sentido em si mesma; ela é, de fato, habitada por um movimento que a mediatiza e eleva sua certeza à condição de verdade – neste caso, não haveria um descentramento do lugar da consciência. O espírito seria, assim, “este movimento, esta dialética de figuras, que da consciência faz uma ‘consciência de si’, uma ‘razão’ e, finalmente, [...] reafirma a consciência imediata, mas à luz do processo completo de mediação” (RICOEUR, 2014, p. 589). O curioso é que, mesmo para a própria fenomenologia hegeliana, a ideia de espírito permite que a consciência e o domínio empírico se atravessem, isto é, a consciência não é por si só aquilo que capta a experiência completamente de modo a narrar a história. Assim, ainda que se aceite em parte a ideia de uma consciência imediata da experiência, o lugar da determinação e da mediação do que se apreende é fundamental para o esquema proposto: “Uma exegese da consciência consistiria numa progressão através de todas as esferas de sentido que uma consciência deve encontrar e se apropriar, para se refletir ela mesma como um si mesmo, um si mesmo humano, adulto, consciente.” (RICOEUR, 2014, p. 590). A consciência seria uma interiorização desse movimento e se ligaria, enfim, às instituições, monumentos, obras de arte etc.

O papel fundamental que as condições materiais têm para a consciência e, por consequência, para a apreensão de uma experiência, também passa no trabalho de Marx. O autor em *Contribuição à crítica da economia política*, originalmente publicado em 1859, propõe uma forma de consciência determinada pelas condições materiais:



A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona os processos de vida social, política e intelectual. *Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência* (MARX, 2008, p. 47, grifo meu).

A consciência para Marx não revela por si mesma uma realidade, mas é a própria consciência que deve ser investigada na medida em que é determinada pelas relações de produção. Segundo Marx, seria preciso “explicar essa consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas sociais e as relações de produção” (MARX, 2008, p. 48).

A consciência é também vista com ceticismo por Nietzsche (1998) em *Genealogia da Moral*, publicado originalmente em 1887. Como contextualização, Nietzsche busca uma historicização dos valores morais e da consciência de sua época – e isso é relevante porque já evidencia uma percepção que busca uma determinação de sua realidade, que observa que aquilo que se vive tem um fundo que ultrapassa a percepção de um indivíduo e sua narrativa.

Quanto ao percurso genealógico que propõe, Nietzsche coloca em questão a apreensão das experiências pelos homens logo na apresentação de seu argumento. Ele afirma: “Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos — e não sem motivo” (NIETZSCHE, 1998, p. 7). Viveríamos, desta forma, num desconhecimento em relação à nossa própria vida: “Nas experiências presentes, receio, estamos sempre ‘ausentes’: nelas não temos nosso coração – para elas não temos ouvidos” (Ibidem, Idem). O que Nietzsche começa a esboçar nesta reflexão é um questionamento sobre como experimentamos o que experimentamos, quais chaves de leitura são usadas por alguém para narrar aquilo que viveu – em última instância, como damos sentido ao que vivemos e onde essa interpretação se ancora.

Antes, como alguém divinamente disperso e imerso em si, a quem os sinos acabam de estrondear no ouvido as doze batidas do meio-dia, e súbito acorda e se pergunta “o que foi que soou?”, também nós por vezes abrimos depois os ouvidos e perguntamos, surpresos e perplexos inteiramente, “o que foi que vivemos?”, e também “quem somos realmente?”, e em seguida contamos, depois, como disse, as doze vibrantes batidas da nossa vivência, da nossa vida, nosso ser— ah! e contamos errado... (NIETZSCHE, 1998, p. 7).

Nós, os homens do desconhecimento, seríamos necessariamente atravessados por um estranhamento, uma distância quanto à verdade de nossas próprias experiências: “continuamos necessariamente estranhos a nós mesmos, não nos compreendemos, *temos* que

nos mal-entender, a nós se aplicará para sempre a frase: ‘Cada qual é o mais distante de si mesmo’” (NIETZSCHE, 1998, p. 7-8, grifo do autor). As vivências de alguém não são experiências em si, apreendidas puramente – trata-se sempre de algo atravessado por uma interpretação, que implica, finalmente, em valores que constroem essa atribuição de sentido. Ele explica, por exemplo, “que a ‘natureza pecaminosa’ do homem não é um fato, mas apenas a interpretação de um fato” (NIETZSCHE, 1998, p. 118). Ou ainda: “Que alguém se sinta ‘culpado’, ‘pecador’, não demonstra absolutamente que tenha razão para sentir-se assim; tampouco alguém é são apenas por sentir-se são” (Ibidem, Idem).

Essa má-compreensão assim como essa ausência e desconhecimento de si que atingem os homens são marcas da consciência dessa época que o autor busca criticar ao sugerir que uma “oposição ‘egoísta’ e ‘não egoísta’ se impõe mais e mais à consciência humana”, o que ele define como “instinto de rebanho” (NIETZSCHE, 1998, p. 19). Essa imposição de uma forma particular de consciência à consciência humana é retomada mais adiante: Nietzsche afirma que “algumas ideias devem se tornar indelévels, onipresentes, inesquecíveis, ‘fixas’, para que todo o sistema nervoso e intelectual seja hipnotizado por essas ‘ideias fixas’” (NIETZSCHE, 1998, p. 51). É interessante sublinhar certas expressões empregadas pelo autor, como “temos que nos mal-entender”, “ideias fixas”, “sistema nervoso e intelectual hipnotizado por ideias fixas”, etc. Para além de seu estilo de escrita conhecidamente marcante, essas expressões são fundamentais para compreender de que lugar ele elabora esta genealogia, nos servindo também como indícios da própria percepção de Nietzsche quanto à consciência de sua época: uma consciência criada, determinada, algo que limita a experiência humana e torna o instinto de liberdade latente, acuado.

O que Nietzsche critica é a invenção de uma má-consciência que se impõe sobre esse instinto de liberdade. É dessa má-consciência que se sobrepõe que surge o homem do ressentimento – pela negação da reação enquanto ato, o ressentimento surge como uma vingança imaginária como forma de reparação (NIETZSCHE, 1998, p. 28). O ressentimento é, assim, uma atitude afetiva diante de uma experiência de sofrimento – essa atitude, no entanto, acontece sem que o indivíduo saiba. A atitude do ressentimento se funda nos valores que ascenderam historicamente por uma tresvaloração dos valores morais precedentes e, ao mesmo tempo, é direcionado pelo sacerdote: ao se confrontar com uma experiência de sofrimento, essa atitude é acionada de forma a se estabelecer uma interpretação causal para aquilo que se experimentou ao mesmo tempo em que “há um desejo de entorpecimento dor através do afeto” (NIETZSCHE, 1998, p. 116).

Por fim, para pensar como esse pensamento moderno se estendeu pelo século XX, podemos evocar como Foucault elabora suas concepções de experiência. Em *As palavras e as coisas*, cuja publicação original data de 1966, diversas passagens indicam que Foucault apontava para uma posição de questionamento quanto ao lugar da consciência na apreensão de uma experiência. Partindo de um argumento em que as representações se constituem por signos, Foucault rejeita que a consciência possa, por si só, com absoluta independência, ser capaz de dar significado àquilo que se apreende (FOUCAULT, 2016, p. 90). É por haver um solo onde as experiências se ancoram e, portanto, onde as representações se desenham que Foucault utiliza a ideia de haver um *a priori*, isto é, as condições de cada época que delineiam as experiências vividas e os campos de saber possíveis: o verdadeiro não se funda por meio de uma experiência transparente que organiza as representações, mas é este mesmo *a priori* que, numa dada época, “arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro” (FOUCAULT, 2016, p. 219).

Por mais que possa parecer desconexo evocar autores cujas vertentes teóricas se diferenciam radicalmente em diversos aspectos, há um eixo que orienta essa recapitulação: delinear como alguns dos principais autores que marcaram o pensamento moderno, mesmo com abordagens e domínios por vezes absolutamente distintos, convergem a uma concepção de consciência em geral bastante similar. Seja em Nietzsche, Freud, Foucault, Hegel, Husserl, ou Marx, em todos há uma dimensão de crítica à consciência.

Ao contrário do que supõe a autoridade da experiência, a consciência do sujeito moderno não é jamais analisada como algo suficientemente transparente para contar a história por si própria: a narrativa do indivíduo podia ser fonte, podia indicar o que se passava pela consciência, mas não narrava a história gozando de total autonomia – a consciência, por sua determinação ou falha, não poderia indicar sem ser interrogada, verificada. Essa consciência moderna apreendia uma experiência qualquer sendo ao mesmo tempo atravessada pela história, pelo inconsciente, pela moralidade, pelas condições de possibilidade etc. É por todos esses atravessamentos que a consciência deve ser posta em questão: mesmo que ela participe ativamente da narrativa de um evento, essa narrativa é apenas suporte.

## **CAPÍTULO 2**

## **2. Genealogia do testemunho e os usos políticos e terapêuticos da narrativa**

Genericamente, os testemunhos são apontados como discursos que emergem a fim de quebrar um silêncio sobre um determinado tema, tornando públicos os fatos sobre experiências traumáticas ou eventos históricos a partir do olhar de um indivíduo qualquer. Apesar disso, esses discursos não se realizam livremente nem sem fundamento, como se originados por conta própria; parecem, de fato, seguir um certo roteiro, repetindo uma estrutura discursiva. “Assim como um discurso ou uma canção, mas ao contrário de uma crônica, um quadro ou uma ideologia, uma história tem um começo, um meio e um fim identificáveis. [...] Histórias estão entre parênteses num fluxo de discurso; elas chamam a atenção do ouvinte para a realidade que elas vão revelar” (POLLETTA, 2006, p. 8-9).

As narrativas autobiográficas acionam, portanto, um modo de organização em forma de discurso para os fatos experimentados a partir de uma chave de leitura singular, permitindo que indivíduos narrem os eventos de modo a garantir coerência e sentido à experiência e mobilizando a audiência. Com isso quero dizer que nenhum discurso se origina organicamente por simples necessidade dos narradores, por mais que se pretenda original em seu conteúdo. Esses discursos, ao contrário, utilizam uma forma singular, organizam as experiências de modo estruturado, acionam categorias cuja história pode e deve ser traçada. Essa premissa nos convida, enfim, a uma historicização da prática que estamos discutindo. Tendo em vista a importante repercussão do testemunho em nossa cultura, buscaremos explorar como essa formação discursiva pôde ser possível: como, onde e por que esse discurso se construiu?

### **2.1. As origens religiosas do testemunho de vítima<sup>13</sup>**

Algumas pesquisas que se debruçam sobre a questão do testemunho tendem a indicar sua origem na luta pelos Direitos Humanos, sobretudo em casos de regimes totalitários, racismos, guerras e genocídios legitimados pela ação do Estado. As pesquisas costumam utilizar como exemplos marcantes do grande efeito político de testemunhos de vítimas da violência por parte do Estado eventos como o Holocausto, o julgamento de Eichmann, as

---

<sup>13</sup> Este item foi escrito a partir do artigo “Da salvação pela fé à cura pela autoestima: as origens religiosas do testemunho de vítima”, publicado em coautoria com Paulo Vaz e Amanda Santos para o Encontro da Compós de 2020 e reescrito para a revista *Galáxia* (PUC-SP) em 2021. Agradeço aos autores pela parceria e por concordarem com a continuidade do trabalho neste item. Algumas passagens foram modificadas de modo a aprofundar algumas formulações e adequar à proposta da tese.

ditaduras latino-americanas e a Comissão da Verdade e Reconciliação, no pós-Apartheid na África do Sul (BEVERLEY, 2008; CARUTH, 1991; AGAMBEN, 1999; SELIGMANN-SILVA, 2008).

Nesses trabalhos, a cena do tribunal é o que organiza o argumento: pelos julgamentos históricos, a testemunha é a figura central discutida.

Em latim, há dois termos para representar a testemunha. O primeiro, *testis*, de que deriva o nosso termo testemunha, significa etimologicamente aquele que se põe como terceiro (*\*terstis*) em um processo ou em um litígio contra dois contendores. O segundo, *superstes*, indica aquele que viveu algo, atravessou até o final um evento e pode, portanto, dar testemunho disso (AGAMBEN, 1999, p. 17).

Utilizando também a etimologia para pensar as origens do testemunho, Márcio Seligmann-Silva precisa que por *terstis* há a implicação de haver um terceiro, isto é, alguém enquanto instância para decisão em um julgamento entre duas partes (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 4), que presume haver uma posição de imparcialidade. *Superstes*, por sua vez, “remete à situação singular do sobrevivente que habita na clausura de um acontecimento extremo que o aproximou da morte” (Ibidem, p. 5).

A cena do tribunal sugerida como modelo para pensar o testemunho em textos como os de Agamben ou de Seligmann-Silva tem a narrativa do sobrevivente como fonte primordial para denunciar os horrores produzidos pelo Estado totalitário, como é o caso do Holocausto e das ditaduras – uma narrativa que se apresenta, portanto, como heroica. O testemunho da vítima contemporânea é equiparado ao do sobrevivente, ou seja, alguém que passou por uma experiência terrível, sobreviveu e agora vem ao mundo contar o que viveu. Uma vez que sugerem esses eventos como marcadores da história do testemunho, indicam a origem da prática apenas na segunda metade do século XX.

Ao menos duas lacunas restam para pensar o testemunho: a primeira delas é que o uso do testemunho com fins políticos, como nos casos dos famosos julgamentos e grandes eventos históricos, talvez seja resultado e não uma causa: dito de outro modo, é possível que esses eventos não tenham sido pioneiros na prática, mas que a cultura oferecia uma paisagem cujas condições de possibilidade eram favoráveis ao uso do testemunho como fonte histórica. Como apontou Beatriz Sarlo (2007), outros documentos históricos seriam possíveis e, no entanto, o testemunho dos sobreviventes foi a fonte escolhida para narrar um evento. Quais eram as condições que favoreceram a prevalência do testemunho como discurso para organizar e documentar a história de um evento?

Para além dos estudos que trabalham o testemunho a partir das narrativas de vítimas de ações do Estado, a segunda questão que se abre é em relação à aplicação dessa mesma interpretação libertadora aos testemunhos que vemos atualmente nos produtos midiáticos. Propor como origem as narrativas que denunciavam os abusos do Estado no século XX é também atribuir a mesma conotação de heroísmo às narrativas que circulam hoje, reduzindo as possibilidades de questionamento da prática. A atribuição da narrativa heroica é, finalmente, uma forma de objetivação de si, ou seja, há uma forma de verdade que objetiva enquanto herói esse indivíduo que dá testemunho.

De fato, podemos indicar certos paralelos entre os discursos, como o potencial político, a presença das emoções dos que narram, a horizontalidade entre interlocutores etc. No entanto, a generalização da prática é o que instiga a historicizá-la: seria possível aplicar o mesmo potencial emancipador aos discursos contemporâneos, que ocupam desde os grupos progressistas a convidados de talk shows e subcelebridades de redes sociais?

Talvez possamos sugerir como nuance entre os testemunhos que vemos hoje e os testemunhos heroicos do final do século XX o fato de que os discursos contemporâneos atribuem à prática um forte potencial terapêutico, alargando a função jurídica da narrativa que se observava na cena do tribunal. Os testemunhos a que assistimos hoje e que estão presentes nos mais diversos produtos midiáticos desde os anos 1980 parecem reproduzir e difundir por toda a parte o formato da cena do tribunal. A novidade é que seus usos a ultrapassam na medida em que articulam terapia e política – e que, por vezes, nem mesmo função política pretendem ter.

Ora, indicar a origem da narrativa testemunhal no Holocausto e nas ditaduras parece não responder completamente a singularidade das narrativas que nossa cultura tem observado. Assim, para estudar a origem dos testemunhos contemporâneos, talvez seja preciso complementar a história da cena do tribunal: ela é parte da história do testemunho, mas não a sua origem. Uma vez que os testemunhos contemporâneos permitem redimir individual e coletivamente pelo discurso, partimos da hipótese de que outras cenas, de salvação e participação política, também têm um lugar fundamental na constituição desse tipo de narrativa.

Nos testemunhos contemporâneos, a questão central é a de saber como e por que os indivíduos falam de suas vidas privadas no espaço público. A cena do tribunal pode ser reproduzida, mas a generalização da narrativa sugere também uma banalização da prática: como interpretar como ruptura de silêncio discursos de grupos absolutamente heterogêneos, que incluem mulheres, homossexuais, ex-homossexuais, ex-ex-homossexuais, homens que se

sentem rejeitados, conservadores, cristãos etc.? Se todos reivindicam posição de silenciados que se pretendem corajosos ao contarem suas experiências, há de fato um silenciamento das narrativas ou, ao contrário, há uma explosão da exposição da vida privada com fins políticos e terapêuticos? O que faz os indivíduos narrarem eventos íntimos no espaço público?

### **2.1.1. Diferenças possíveis: a psicanálise e o discurso político moderno**

Começemos pelas comparações históricas possíveis. Uma primeira chave de leitura diz respeito à dimensão política. De grosso modo, podemos afirmar que as formas de mobilização políticas modernas se organizavam em grande parte por partidos políticos e pelos movimentos sindicais e estudantis. O modo moderno de organização respondia à forma um-muitos, tal como formulado pela teoria da comunicação; nesse formato, líderes apresentavam seus discursos de modo a representar uma multidão e dirigiam suas falas a uma audiência relativamente passiva. Dito isso, pensando o contemporâneo como contraste, podemos sugerir ao menos quatro características das formas atuais de mobilização política: (1) a presença da vida privada dos indivíduos nos discursos políticos; (2) a participação ativa da audiência, que é convocada a se identificar e tomar a palavra para também narrar o que viveu; (3) derivado deste segundo ponto, a redução das hierarquias entre representantes e representados; e (4) a política contemporânea é perpassada por um importante viés terapêutico, pois narrar os eventos da vida privada convida à mobilização política e promete efeito terapêutico para aqueles que contam suas experiências. Da forma de mobilização política moderna um-muitos, vemos se delinear a forma contemporânea muitos-muitos.

O segundo eixo de reflexão, relevante pois marca singularidade contemporânea, diz respeito à dimensão terapêutica. Assim, quando se pensa o testemunho de vítimas a partir de sua função de cura, a comparação é com a confissão católica (RADSTONE, 2006) e seu dispositivo secular, a psicanálise (FOUCAULT, 2015a). Três diferenças se destacam: causa do sofrimento, publicidade e horizontalidade. A primeira trata-se de uma diferença no nexo entre sofrimento e responsabilidade. Na confissão católica, o alívio espiritual e a salvação ocorriam quando o indivíduo era capaz de dizer “sofro por minha culpa”. Na psicanálise, o indivíduo deveria mudar sua relação com as regras morais que tanto limitavam sua capacidade de desejar; desse modo, tinha que aprender a dizer: “sofro porque acredito na culpa”. No testemunho contemporâneo, por ser o discurso de uma vítima, o indivíduo passa a dizer “sofro por culpa do outro”. Essa diferença, construída em relação à responsabilidade, pode ser



descrita como a passagem de narrativas que tinham por objeto o desejo para uma narrativa cujo objeto é a violência.

As outras duas diferenças são em relação à forma mesma do discurso. A diferença em relação à publicidade é simples: o testemunho se dá no espaço público e não no segredo do confessional ou do divã. Decorre daí a terceira diferença, relativa à horizontalidade: o testemunho implica uma relação de igualdade entre interlocutores. Antes, na Modernidade, o indivíduo narrava sua vida ao padre ou ao psicanalista, isto é, a alguém capaz de estabelecer a sua verdade, um perito no autoengano, capaz de desvelar para o sujeito o que ele não sabia desejar. No testemunho, porém, o indivíduo fala para um interlocutor semelhante sobre suas experiências, com quem se supõe não haver relação hierárquica, sem abrir espaço para questionamento de sua versão. A relação parece, então, se construir porque ambos compartilham da mesma experiência, e a semelhança entre interlocutores é o que garante que o grupo seja caracterizado como um espaço seguro porque livre de julgamentos.

Essa horizontalidade pressuposta pelo testemunho como prática discursiva revela, portanto, uma mudança no lugar da verdade. Antes, a verdade era estabelecida por quem julgava ou interpretava o relato. Agora, ela reside na autoridade da experiência do sofredor/sobrevivente, que surge como aquele que sabe porque viveu. Dada a relevância da autoridade da experiência, a representação do sofrimento não deve ser feita nem questionada pelo olhar externo. É preciso se colocar a seguinte pergunta: como foi possível surgir na história uma prática terapêutica da forma muitos-muitos, diferente da forma um-um que era característica da confissão e da psicanálise? Ou ainda, que condições permitiram a emergência desse novo lugar do verdadeiro ocupado pela experiência do indivíduo comum?

A forma dessa prática discursiva tem mais um elemento: sobre quem o discurso produz efeito. Imediatamente, produz efeitos terapêuticos sobre quem fala; mas também produz efeitos em quem escuta ou lê. Os testemunhos de vítima são um relato de si que pretende transformar outras potenciais vítimas, convidando a audiência a se identificar com a experiência relatada e a se mobilizar para reduzir as chances de que eventos semelhantes aconteçam.

Para além da questão sobre como foi possível o surgimento da prática discursiva muitos-muitos com fins terapêuticos e políticos, o outro ponto que orienta a necessidade de historicização é interrogar como foi possível a entrada da narrativa da vida privada e da experiência de um indivíduo na política como fator de mobilização de grupos diversos.

### 2.1.2. A Modernidade e a verdade do sujeito

Podemos partir da premissa de que a psicanálise é a secularização da confissão católica (FOUCAULT, 2015a) como norte da historicização da prática do testemunho: como vimos, a origem talvez não esteja nos discursos observados ao longo do século XX, mas a constituição desta prática pode ter se dado tal como ocorreu com a psicanálise, seguindo uma estrutura similar a de determinadas práticas religiosas. Assim, a hipótese com que trabalhamos é de que o testemunho tal como se popularizou na cultura contemporânea remete às narrativas presentes nas práticas protestantes, sendo uma forma de secularização das narrativas de conversão evangélica.

No lugar de uma análise da história recente, como se o testemunho contemporâneo fosse uma continuidade das narrativas do final do século XX, um esforço de pensar sua genealogia pode nos indicar uma origem anterior. Essa proposta de historicização parte de duas suposições cruciais: a primeira é em relação à relativa autonomia de desenvolvimento de práticas terapêuticas e religiosas em países protestantes, com ênfase para os Estados Unidos; a segunda é que nenhuma transformação interna das práticas seculares derivadas do catolicismo produziria o testemunho como forma de terapia e mobilização política, como veremos adiante. Pensando a psicanálise como forma principal derivada da confissão católica, a dinâmica de grupos de autoajuda seria incompatível com o princípio do dispositivo de transferência da prática psicanalítica; assim, nenhuma torção interna à dinâmica histórica da psicanálise conduziria ao testemunho.

\*\*\*

Foucault propôs que no catolicismo havia duas obrigações diferentes da verdade para o fiel: a verdade da fé e a verdade do sujeito, ou ainda, a obrigação de acreditar e a obrigação de falar de sua vida, a obrigação de acreditar no livro e a obrigação de confessar (FOUCAULT, 2018). Para o católico, não basta a verdade da fé para a salvação. Para se salvar, é necessário que o indivíduo se transforme através da instauração de uma relação de verdade consigo mesmo, uma relação reflexiva do indivíduo que visa descobrir o que determina seu comportamento pecaminoso e, assim, poder mudar de vida. A confissão católica, especialmente após o Concílio de Trento, procurou colocar o desejo em discurso para realizar sua conversão, para trazê-lo da carne para Deus, ou ainda, a confissão era modo de estabelecer um conflito entre dois desejos no interior de cada indivíduo: o desejo pecaminoso

da carne e o desejo de Deus, tipicamente sob a forma de amor ao pastor (FOUCAULT, 2015a). Desse modo, as narrativas autobiográficas eram repetidas indefinidamente, não se orientando em torno de um evento, mas pela série aberta de pecados e o desejo que os determina.

O protestantismo reúne as duas verdades em uma só sob a forma de uma hierarquia clara da verdade da fé sobre a verdade do sujeito. A inovação maior de Lutero teria sido afirmar que basta a fé para a salvação. A primeira dimensão da salvação pela fé é, portanto, o modo como o indivíduo pensa sobre si mesmo. Por ser condição necessária e suficiente para a salvação, a fé não é apenas crença em Deus e na salvação; ela é também uma crença do indivíduo sobre si mesmo. Por ter fé, o indivíduo passa a ser pertencente aos eleitos. Elaborando essa formulação de forma secular, isso significa que o indivíduo, ao ter fé, também passa a pensar bem de si mesmo – se quiséssemos elaborar a contemporaneidade, pensar bem de si mesmo pode ser traduzido pela ideia de autoestima. No catolicismo, por sua dupla obrigação de verdade, acreditar em Deus não implicava que o cristão pensasse bem sobre si mesmo; ao contrário, por implicar a descoberta de sua natureza pecaminosa, a fé o incitava a lutar contra si, contra suas tentações, através do esforço reflexivo de saber o que determina seu comportamento, reflexividade que tinha como condição dizer a sua verdade ao pastor. Para os católicos, a salvação dependia essencialmente de uma modificação no comportamento, que era obtida por meio do sacramento da confissão, do exame e da direção de consciência (FOUCAULT, 2018). A reflexividade do exame tinha como condição o indivíduo ser dirigido por um pastor.

Na versão luterana, a salvação pelos atos é impossível, dada a dimensão interior da espiritualidade e a extensão da lei de Deus: jamais deixaremos de ser pecadores, e a única forma de vencer a natureza pecaminosa é a fé em Cristo salvador. Uma vez tomado pela fé, o indivíduo descobre-se desde sempre já salvo. Com o protestantismo, a salvação torna-se condição da “santificação”, isto é, através da fé, modifica-se a relação consigo, pois ter fé significa que a vontade de Deus passa a dar suporte à vontade do indivíduo, que se torna capaz de controlar os impulsos do seu corpo (DELUMEAU, 2003). Em vez de o bom comportamento ser a causa da salvação, como no caso dos católicos, a fé e a salvação seriam responsáveis por causar a modificação no comportamento pecaminoso. Para aqueles marcados pela religiosidade protestante, quanto mais positivamente o indivíduo pensar sobre si, mais será capaz de se comportar segundo princípios morais – de Deus ou de sua cultura.

Parte do sucesso da Reforma teve a ver com a resistência popular à confissão anual, dado que um indivíduo iria revelar seus pecados para o pároco de sua comunidade. Para

Lutero, a confissão era uma forma de padres e membros do clero exercerem um poder ilegítimo. Proposta como alternativa à confissão, havia a prática de confessar pecados para a comunidade como forma de ser reconfortado. No protestantismo, portanto, a hierarquia espiritual e a mediação pressupostas pela confissão católica são abolidas. Para os luteranos, a dimensão da autonomia na salvação pessoal é decisiva.

Outra divergência entre católicos e luteranos incide sobre o exame de consciência. A Igreja Católica requeria a “confissão completa”, o esforço de se lembrar de todos os pecados cometidos, e a atenção cada vez maior, especialmente depois do século XVI, dedicada à carne, ao que determina a pecaminosidade dos fiéis e que pode escapar à sua consciência. Na confissão católica, portanto, o trabalho espiritual já se inquietava com a possibilidade do autoengano e buscava meios para reforçar a consciência de si. As denominações protestantes, por sua vez, não enfatizavam o exame de consciência. Cabia confessar a membros da comunidade os pecados que estavam imediatamente na consciência, sem se inquietar com aqueles que podia ter esquecido nem se preocupar com alguma determinação inconsciente do comportamento que faz esquecer do essencial e que conduz o indivíduo a continuar a pecar (DELUMEAU, 2003; TENTLER, 1977). Além de não abrir a investigação sobre a determinação inconsciente do comportamento, esse modo de confessar pecados tem como regra que os indivíduos falem de suas vidas privadas para outros de mesmo nível hierárquico, assumindo que a superação da vergonha é critério de verdade da narrativa. Assim, as práticas terapêuticas derivadas da Reforma tendem a não dar relevância à possibilidade de autoengano: não há verdade a desvendar, porque a verdade é trazida pelo esforço voluntário de um indivíduo ao superar a vergonha de narrar o que viveu.

A crítica à direção e ao exame de consciência supõe tanto a recusa da mediação do pastor quanto um processo de esclarecimento sobre o que determina a consciência sem que haja qualquer forma de trabalho sobre a culpabilidade. Ao mesmo tempo, pela Reforma Protestante, a culpabilidade é reforçada pela ênfase dada à dimensão espiritual da lei de Deus, ao fato de que podemos nos comportar exteriormente como seguidores dessa lei, embora estejamos completamente no pecado em nossas consciências.

Catolicismo e Protestantismo trabalharão de modos diferentes para lidar com a culpa, e cada um deles implicará uma dimensão temporal distinta. A confissão católica implica o recorrente – deve-se confessar regularmente os pecados por toda a vida – e o progressivo, pois se espera que, ao longo dos anos em que confessou e por ter confessado, o fiel consegue pouco a pouco estabelecer outra relação com seus desejos. A confissão se desdobra pela busca pela verdade, pela culpa de se ter cometido uma falta e pela relação com o desejo. Já a

tradição protestante supõe existir o encontro com a fé como evento transformador de identidade, ou seja, supõe a conversão pelo encontro com Deus e a fé. Enquanto quem confessa está no lugar da culpa pela falta, quem testemunha está na posição de júbilo por ter encontrado Deus, a transformação que o torna salvo. A questão se torna, então, o que faz com que alguém descubra a fé, com que alguém se converta? Para o desenvolvimento das práticas terapêuticas protestantes, são relevantes dois caminhos, articulados. Um é a leitura da Bíblia: ao invés da relação com o pastor, a relação imediata com o Espírito Santo, sem intermediário: supõe-se que todos podem estabelecer contato direto com a graça do divino. E o outro, fundamental para a história do testemunho, é escutar e ler relatos autobiográficos de como alguém encontrou a fé: escutar como alguém se converteu podia fazer com que outros se convertessem.

### **2.1.3. As narrativas de conversão protestantes: de 1600 a 1780**

A narrativa de conversão espiritual começa no século XVI com a autobiografia dos grandes líderes espirituais, como Lutero e Calvino. Se a salvação depende da descoberta da fé, o que importa narrar não é o pecado que se cometeu, mas o momento em que a graça tocou a vida de um indivíduo (HINDMARSH, 2005). O que importa não é a narrativa contínua dos esforços de superar o pecado, mas o evento em que a graça se mostrou ao indivíduo e o transformou: evento e identidade, em vez de cuidado reflexivo contínuo para enfrentar o pecado. Nessas narrativas evangélicas, o indivíduo narrava o momento de extrema culpa e desespero por perceber que não poderia jamais deixar de ser um pecador. Lutero escreveu em 1545 um fragmento autobiográfico no qual narrava brevemente o momento em que compreendeu que “embora vivesse como um monge de forma louvável, [...] era um pecador diante de Deus com uma consciência extremamente perturbada.”. Mas essa descoberta angustiante foi seguida pela revelação da misericórdia de Deus ao se perceber salvo: “Nesse momento, eu senti que nasci de novo e havia adentrado os portões abertos do paraíso” (HINDMARSH, 2005, p. 25).

Uma estrutura se repete nesses relatos: 1) no início, o conhecimento da religiosidade formal marcado pela exterioridade, onde o que importava para o indivíduo era apenas a obediência aos dogmas e rituais; 2) uma intensa internalização da regra: o indivíduo descobre a extensão da lei de Deus e se torna consciente sobre seus próprios pecados; 3) o absoluto desespero diante da certeza da punição – o momento extremo da culpa; 4) a salvação pela

graça divina, o reconhecimento da misericórdia de Deus, a absolvição dos pecados e a profunda alegria espiritual; 5) por fim, uma nova obediência à lei se torna possível porque a vontade do indivíduo é reforçada pela vontade de Deus (HINDMARSH, 2005).

Essa forma autobiográfica vai se generalizando a partir do século XVIII por uma série de regulações e práticas de diferentes denominações. Os puritanos nos Estados Unidos, marcados pelo Calvinismo, se preocupavam com a distância entre a Igreja divina, necessariamente com poucos eleitos, e a Igreja humana. Passaram então a requerer uma narrativa de conversão como teste de admissão (CALDWELL, 1983). Esta exigência representou um importante estímulo para a proliferação das autobiografias espirituais. O início do Metodismo estende ainda mais o direito de narrar sua vida e modifica o sentido dessas narrativas. Os metodistas acreditavam na possibilidade de todos serem salvos; assim, uma narrativa de conversão, ao invés de ser evidência de pertencimento ao grupo restrito dos eleitos, era modo de converter novos fiéis e estimulá-los a também tomar a palavra, narrar suas experiências de pecado e o evento da graça em suas vidas (HINDMARSH, 2005). Desse modo, o Metodismo se expandiu devido às suas pregações itinerantes, responsáveis pela conversão de novos integrantes à comunidade religiosa. A narrativa metodista frisava a importância da descoberta do divino e da fé no indivíduo leigo, ao contrário de outras denominações que davam antecedência ao estudo formal da liturgia. O Metodismo, preocupado em conquistar as classes populares, rejeitou o papel das autoridades religiosas tradicionais, valorizando a experiência da fé interior a cada indivíduo. Ao afirmar que qualquer indivíduo leigo poderia ter certeza de sua salvação e, portanto, pregar a palavra de Deus para outros convertidos, o Metodismo ocasionou um gigantesco aumento no número de narrativas de conversão, que se tornou a prática mais importante de sua cultura religiosa (HINDMARSH, 2005, p. 156). Aproximamo-nos do testemunho contemporâneo: em termos seculares, o relato autobiográfico transforma o que seus ouvintes/leitores pensavam sobre si mesmos e os mobiliza a também se tornarem narradores.

O procedimento metodista de conversão é levado aos Estados Unidos e se transforma no século XIX nas ondas de renovação religiosa conhecidas como *Revivals*, encontros de dias onde pessoas escutavam sermões e narrativas autobiográficas, convertendo-se em massa a uma denominação e, uma vez mais, onde muitos tomavam a palavra para narrar suas vidas (MCLOUGHLIN, 1978). Os *revivals* representaram “um novo episódio na história da autobiografia espiritual que se iniciou no final da década de 1730 [...] Nesse contexto, narrativas de conversão feitas por homens e mulheres, líderes e leigos, publicadas ou não, começaram a se multiplicar” (HINDMARSH, 2005, p. 61-62).

Pode ser interessante aqui articular essa forma das narrativas de conversão em grupo ao conceito de experiência, porque é pelo contato com a experiência de um outro indivíduo e pela crença na verdade que o relato dessa experiência carrega que a mobilização de novos fiéis vai ocorrer. Como vimos, Raymond Williams, ao definir o termo experiência, afirma que a aplicação da palavra passou a estar ligada a experiências internas, pessoais e religiosas e frisa sua importância para os grupos protestantes. Ele pontua ainda o uso da narrativa nos encontros (“*experience meetings*”). Williams traz dois trechos que confirmam essa articulação entre experiência subjetiva e verdade nos encontros religiosos. No primeiro trecho citado pelo autor, de 1857, diz que “havia orações, exortações, relatos de experiências, cantos... hinos sentimentais” (WILLIAMS, 1985, p. 128). Em outro momento, em um fragmento de texto de 1758, afirma-se que “aquelas experiências que são agradáveis à palavra de Deus estão certas” (Ibidem, Idem).

#### **2.1.4. Secularização e Modernidade: de 1800 a 1960**

Assim, os *revivals* representaram um primeiro processo de popularização da autobiografia e de mobilização coletiva. Embora tenham disseminado a prática de dar o testemunho no espaço público, compreendemos que eles ainda não representavam um movimento de secularização. Apesar do caráter massivo dos processos de conversão, as narrativas autobiográficas dos primeiros *revivals* não tinham dimensão política, pois visavam apenas a salvação individual.

A transformação coletiva com fins seculares pode ser recuada às mobilizações de presbiterianos e evangélicos pela temperança e contra a escravidão, ambas nos anos 30 do século XIX (YOUNG, 2002). Partindo da crença no excepcionalismo norte-americano, ou seja, da ideia de que Deus teria feito uma aliança especial com seus habitantes, esses movimentos supunham que os pecados individuais causavam males sociais: ameaçavam atrair a cólera divina e o rompimento da aliança. Desse modo, partiam em busca da conversão dos pecadores, baseando-se na experiência evangélica do despertar.

Se os *revivals* representaram um primeiro passo na disseminação do testemunho, os protestos de presbiterianos e evangélicos configuram um segundo momento deste processo de popularização e secularização do testemunho. Neles, homens e mulheres se reuniam para testemunhar contra os pecados da embriaguez e da escravidão, podendo ocorrer de um pecador se converter em público, o que incentivava a conversão de outros. No caso da

temperança, um alcoólico, ao assistir uma marcha, se converte em praça pública e passa a narrar como até então pecara e agora descobrira a fé; seu exemplo é seguido por outros indivíduos (YOUNG, 2002).

Young cita ainda um caso de testemunho de 1841 publicado num jornal de Nova York. O trecho dizia o seguinte:

Durante o primeiro discurso, um jovem se levantou na galeria, e, embora embriagado, implorou para saber se havia esperança para ele, declarando sua prontidão para se comprometer a não beber mais a partir daquele momento. Ele foi convidado a descer e assinar a promessa, que ele fez imediatamente na presença da audiência, sob profunda emoção, que parecia ser contagiosa. Para os outros que seguiram, e durante cada um dos discursos, eles continuaram a vir e assinar, até que mais de cem promessas foram obtidas (YOUNG, 2002, p. 681).

Além do caráter contagioso das emoções dos testemunhos, nesses relatos dos movimentos pela temperança e pela abolição, o individual estava conectado ao coletivo, na forma da responsabilidade do indivíduo, pois a sua imoralidade (seu racismo ou sua embriaguez) era tida como aquilo que ameaçava o bem comum.

Assim, essas mobilizações de caráter religioso uniam transformação pessoal e reforma política, de um modo bastante próximo aos movimentos políticos da década de 1960, mais preocupados com questões de identidade, estilo de vida e moralidade do que com uma questão econômica ou de políticas do Estado. Além disso, bem como o movimento feminista dos anos 60, esses movimentos pela temperança e contra a escravidão também contaram com a forte participação das mulheres na política, que puderam exercer um poder moral para além da esfera do lar. No século XIX, no entanto, essa influência feminina sobre a vida pública não era uma reação contra as virtudes da domesticidade, mas um modo de defender a família e a nação contra os males da pecaminosidade (YOUNG, 2002, p. 666).

O terceiro momento crucial desse processo se dá ainda no século XIX, pela secularização da fé: naquele período, surgia nos Estados Unidos um conjunto de teorias preocupadas com o papel das crenças na produção de doenças, a chamada *mind cure* (cura da mente). Segundo essa disciplina, todas as doenças tinham origem e natureza psíquica, e por isso deveriam ser curadas mediante uma reordenação eficaz dos pensamentos do paciente. Esse movimento representou um encontro entre ideias medicinais e religiosas, constituindo uma forma inédita de espiritualidade. Mais tarde, Norman Vincent Peale, pastor protestante americano, publicaria o best seller de autoajuda *The Power of Positive Thinking* (1952). Em seu livro, Peale defendeu que a fé religiosa poderia ser utilizada como instrumento para alcançar o sucesso na vida terrena. A fé liberaria forças nos indivíduos, tornando-os capazes



de superar os obstáculos em seus caminhos. A atitude otimista daquele que crê em Deus provocaria mudanças positivas em seu estado mental, mudanças essas que o levariam a ser vitorioso em seus objetivos (HEWITT, 1998, p. 44). Este nexo entre fé e recompensa na vida terrena também está na base da teologia da prosperidade: de maneira simples, a teologia da prosperidade é a crença de que Deus garante saúde e bem-estar, inclusive financeiro, àqueles que creem.

Os princípios da *mind cure* e do pensamento positivo constituíam aquilo que podemos chamar de uma “tecnologia espiritual”, o uso da religiosidade para fins úteis (HOFSTADTER, 1963, p. 265). Para os seus adeptos, a relação estabelecida com Deus não deveria ser marcada pelo dever dos homens em buscar a retidão moral, mas pela possibilidade de ser feliz aqui e agora. A fé se desvinculou de uma relação com o pecado e com o castigo, se tornando apenas um meio para alcançar alguma gratificação nesta vida – e não mais a redenção após a morte. Ao invés de se conceber como um pecador indigno, o indivíduo era convocado a interiorizar uma imagem positiva de si. Esse conjunto de crenças sobre o poder da fé e do pensamento positivo inaugurou o *ethos* da autoajuda, que mais tarde ecoaria na forma de discursos terapêuticos fundamentados na ideia de autoestima. De grosso modo, a autoestima nada mais é do que a crença positiva de cada indivíduo sobre si mesmo; assim, basta elidir a fé em Deus e torná-la fé em si mesmo para obter sucesso, recuperar seu poder de ação no mundo.

O quarto momento desta história é quando a cura pela fé é dada coletivamente, que se concretiza na forma da terapia em grupo, marcada pela prática dos membros da comunidade darem relatos das suas vidas privadas. Um ponto importante para pensar a história e a organização dos testemunhos é o surgimento dos Alcoólicos Anônimos, em 1935. Com seus 12 passos, o AA teve enorme impacto na cultura americana, colocando-se como alternativa ao tratamento psiquiátrico e psicanalítico e vindo a se tornar fórmula de funcionamento para diversos outros grupos que lidam com vícios.

Embora o AA não se apresente como um grupo religioso, a estrutura do programa foi abertamente inspirada nas narrativas de conversão protestantes: em primeiro lugar, a experiência de desespero por se descobrir impotente diante de seus erros (o pecado ou o vício ou, ainda, a doença); em seguida, o contato com o testemunho de outros alcoólicos e a descoberta de uma força superior (o momento de conversão); finalmente, a conquista da sobriedade prometida pelo programa (a salvação pela graça). A dinâmica testemunhal é essencial ao programa dos 12 passos. Nas reuniões, cada membro deve se apresentar e afirmar ser um alcoólico: “esta afirmação é o fundamento sobre o qual o direito de testemunhar está apoiado. O reconhecimento [de sua condição] confirma o desejo de deixar de beber, que é o

único requerimento para se tornar um membro” (KURTZ, 1979, p. 215). Nesse testemunho, o alcoólico narra como sua vida foi interrompida pelo álcool: em que momento a bebida se tornou um vício, quais as consequências desse vício em sua vida, o momento de entrada no AA, e as alegrias e dificuldades de manter-se sóbrio. As histórias estabelecem uma rede de solidariedade entre os membros e fornecem esperança para o futuro.

Vale sublinhar a influência da teologia calvinista tradicional, pois afirmam, nos três primeiros passos do programa, que o indivíduo é impotente perante seu vício e que somente a ajuda de um poder maior do que ele (a concessão do movimento à secularização) pode fazer-lhes retornar à sanidade (KURTZ, 1979). A vontade de Deus é suporte para a vontade humana na relação “saudável”, quer dizer moral, que ela necessita estabelecer com os impulsos do corpo. Por ter como comportamento saudável aquilo que era moralmente adequado, o AA não tinha como objetivo um questionamento das regras sociais; queriam, sim, tornar o indivíduo capaz de se adequar a elas, especialmente na relação com o álcool.

### **2.1.5. Década de 1960: a liberação do self e os novos movimentos políticos**

Trinta anos mais tarde, os movimentos libertários dos anos 60 do século passado, ao defenderem a generalização da exigência de autenticidade, promoveram uma inversão na relação entre indivíduo e sociedade nas terapias de grupo. A retórica terapêutica passa a ser a liberação do self diante de uma sociedade opressiva. O surgimento do conceito de codependência é revelador dessa transformação: os codependentes eram indivíduos que apresentavam uma condição de dependência emocional, uma necessidade considerada patológica de obter aprovação e validação de terceiros que se desenvolveria como “resultado de uma exposição prolongada do indivíduo a um conjunto de regras opressivas – que não permite a expressão aberta dos sentimentos nem a discussão direta de problemas pessoais e interpessoais” (RICE, 1998, p. 9).

Por meio dessa linguagem da codependência, indivíduos apresentavam suas insatisfações e descontentamentos de modo a confirmar sua inocência e valor. A cura dos codependentes dependia de que eles fossem capazes de reconquistar a autoestima que lhes havia sido negada na infância para enfim recuperar a sua autonomia. Para tanto, era preciso que eles localizassem a causa de seus sofrimentos no mundo exterior, em instituições como a família e o casamento, por exemplo. Por isso, o testemunho de codependentes frisava experiências passadas e atribuía a elas imenso poder explicativo.

Se nos Alcoólicos Anônimos o testemunho servia para o indivíduo narrar como o seu vício era causa de seu sofrimento (e, portanto, assumir a responsabilidade e a obrigação de se manter sóbrio), no caso dos codependentes seus sofrimentos eram remetidos a ações opressivas de outros. A partir de então, os indivíduos passaram a ser encorajados a interpretar suas experiências e sofrimentos como resultantes da dificuldade de definir ou encontrar a sua verdadeira identidade face à moralidade conservadora hegemônica, uma vez que o modo como alguém pensa sobre si mesmo depende da sociedade em que se vive. Enquanto acredita no olhar negativo do outro, o indivíduo estaria marcado pela baixa autoestima, por pensar mal sobre si; por sua baixa autoestima, seu poder de ação no mundo se reduz.

Neste momento da história que propomos, a fé está completamente secularizada: de um lado a salvação é mundana; de outro, a variação da autoestima é constituída nos processos de socialização. As narrativas autobiográficas passam, então, a frisar as ocasiões nas quais os indivíduos foram vítimas de preconceito ou violência e o momento onde decidiram não mais ter vergonha, não mais temer as opiniões preconceituosas – ou, ainda, ter seu discurso marcado pela “vergonha reflexiva”, ou seja, vergonha de um dia ter tido vergonha (VAZ, 2014). Se, antes, nos testemunhos de graça, a fé era vista como modo de o indivíduo alcançar a salvação (divina ou mundana, religiosa ou secular), agora é o aumento da autoestima que permitiria o indivíduo agir autonomamente, recuperar seu poder de agir, descolado das expectativas alheias que o limitariam.

Ao invés de reconhecerem que faziam vítimas com seu comportamento e procurar a reconciliação, como na narrativa dos membros do AA, os indivíduos se concebem como vítimas de violência e preconceito na luta por afirmar sua identidade (RICE, 1998). Se nos protestos religiosos do século XVIII era o pecado individual que poderia comprometer a felicidade coletiva, nos movimentos de vítima contemporâneos, ao contrário, a imoralidade alheia é a causa de diversos sofrimentos de membros de grupos que se percebem estigmatizados. A partir de então, um sofredor se mobiliza contra essa imoralidade, assume e se orgulha da identidade que lhe fez ser vítima de preconceito, testemunha seu sofrimento, conectando novamente, assim, o individual e o coletivo, o sofrimento e a imoralidade, promovendo a mobilização de vários.

O último elemento para completar o quadro histórico do testemunho nas cenas de cura e mobilização é dado pelas práticas dos movimentos feministas e dos grupos de veteranos do Vietnã nas décadas de 1960 e 70. O movimento feminista, inicialmente apenas nas universidades, criou os grupos de *consciousness raising*, combinando o grupo de estudos com a ideia de que o pessoal é político (RAPPING, 1996; SARACHILD, 1975). A “tomada de

consciência” não dependeria apenas do estudo de livros e artigos; dependeria também, e principalmente, da narrativa de experiências pessoais. Pelo testemunho com detalhes da vida cotidiana, a opressão masculina se revelaria, esclarecendo para outras mulheres como a dominação era exercida, de modo invisível, na rotina. Já o movimento dos veteranos contrários à guerra se organizava desde o final dos anos 1960 em *Rap Groups*, em que a mobilização dependia de cada um contar suas experiências na guerra (SCOTT, 1990). Além da finalidade política, o grupo também tinha uma função terapêutica, pois vários veteranos tinham restrições contra o serviço psiquiátrico que lhes era oferecido.

Tanto nos Alcoólicos Anônimos quanto nos grupos de liberação, nos *Rap Groups* e nos *consciousness raising groups*, a condição de participação era a experiência comum que definia o grupo. Quem não havia passado pela experiência de alcoolatra ou de vítima não podia participar, o que propiciava um espaço seguro – *safe space* –, sem julgamentos, que facilitava o testemunho. Esses grupos também se afetaram: os grupos feministas foram decisivos na constituição dos grupos de autoajuda de liberação (RICE, 1998).

Com essas práticas, retornamos ao ponto de partida do quadro histórico: os testemunhos de vítimas, sobretudo as de preconceito, nos meios de comunicação. Um testemunho no espaço público pode ser apropriado por um indivíduo que passou ou pode passar por uma experiência semelhante e que tende, então, a ir ao espaço público também dar testemunho de que foi vítima. Dito de outro modo, a narrativa feita por um indivíduo sobre algum fato de seu passado individual incita outro indivíduo a reinterpretar seu passado – ou a pensar-se como possível vítima no futuro. O testemunho, especialmente quando articulado à noção de trauma e autoestima, fornece uma nova relação causal para o indivíduo pensar a sua trajetória e a continuidade de seu passado e presente. Desse modo, o testemunho de vítima mobiliza politicamente porque convida aqueles que presenciam o relato a repensar suas vidas, reorganizar suas histórias e reelaborar suas identidades a partir de um novo quadro conceitual. Esse indivíduo, agora transformado pelo relato, dispõe-se então a também prestar contas para o grupo sobre sua vida privada de modo a sensibilizar os participantes. Nessa narrativa, ao invés de relatar seus pecados e se descobrir salvo pela graça de Deus, descobre-se vítima de uma socialização opressora e traumática, vítima das violências e das microagressões que abalaram sua autoestima.

### 2.1.6. Testemunho, uma exportação da narrativa norte-americana

Pensando as relações entre a história das ideias e a recente hegemonia cultural norte-americana, a ascensão do testemunho pode ser vista como o desenvolvimento de práticas políticas e terapêuticas que estavam relativamente à margem das ideias hegemônicas modernas. No século XIX, mesmo nos Estados Unidos, a prática terapêutica foi dominada pela psicanálise, e a política era formada pela luta entre capital e trabalho. A Modernidade foi marcada pela ideia de conflito: ao nível da sociedade, entre capital e trabalho; ao nível do indivíduo, entre as regras sociais internalizadas e a insistência do desejo. A liberação sexual e a crise da ideia de revolução – com a consequente instituição da crença de que a democracia e o capitalismo se tornaram horizonte incontornável da ordenação social –, reduziram o peso das formas modernas de conflito; no seu lugar, com a totemização de si (EHRENBERG, 2004), é o indivíduo que surge como figura central da sociedade. Esses dois movimentos permitiram o desenvolvimento e consolidação de novas formas de política e de terapia, que surgem nos Estados Unidos e são exportadas para outros países à medida que, neles, as esperanças de mudança social revolucionária perdem força.

Os Estados Unidos não vêm exportando só tipos de luta política, de terapia e de organização coletiva; também participam de sua “pauta exportadora” os conceitos com os quais os indivíduos podem e devem narrar suas vidas – não é mero acaso o amplo repertório de termos em inglês de movimentos contemporâneos (*ghosting, body positivity, gaslighting, manterrupting, safe space, redpill, trigger warning, woke* etc.). A autoestima e o preconceito, comumente presentes nas narrativas, são dois conceitos cruciais dessa exportação norte-americana, pois permitem que a fé protestante secularizada se torne o modo hegemônico de se conceber as relações entre indivíduo e sociedade. Àquele que se concebe como vítima do preconceito alheio, são recomendados o aumento da autoestima e a recusa do questionamento: por um lado, pela valorização da autoridade da experiência e pelo conjunto de ideias políticas que ora coalescem em torno da temática do lugar de fala, parece ser cada vez mais condenável que alguém que não faça parte do grupo questione a verdade contida no testemunho; por outro lado, pela valorização da autenticidade, questionar a si próprio passa a ser causa e sintoma da baixa autoestima.

A vítima é o herói de nosso tempo. Ser vítima dá prestígio, exige atenção, promete e promove reconhecimento, ativa um potente gerador de identidade, direito, autoestima. Imuniza contra qualquer crítica, garante inocência para além de qualquer dúvida razoável. Como poderia a vítima ser culpada, ou melhor, responsável por alguma coisa? Não fez, foi feito a ela (GIGLIOLI, 2016, p. 1).

Essa revalorização da certeza e a presunção de inocência – e não da distância, do constante desconforto em relação às suas crenças – implica num narcisismo que não permite ao indivíduo se pôr em questão. O indivíduo torna-se competente em marcar a origem social e histórica de crenças, especialmente quando se trata de questionar a crença dos outros pela chave de leitura do preconceito. Polletta propõe a articulação entre a vítima, seu discurso e a apreensão deste discurso como lugar do verdadeiro. A vitimização atribui valor de verdade ao discurso do narrador, pois sua narrativa é marcada pela ausência de mediação. O movimento de liberação das mulheres dos grupos de *consciousness-raising* acreditava que compartilhar experiências como mulheres ajudaria a gerar a análise política, tendo a narrativa individual como uma primeira etapa para se passar à ação coletiva. Ao mesmo tempo, seria modo de validar as percepções pessoais das mulheres como conhecimento político (POLLETTA, 2006, p. 116).

Assim, em relação ao indivíduo e suas crenças, só parece caber a certeza, pois qualquer distância de si a si pode ser interpretada como ausência de confiança em si mesmo. Tendo como reserva ética o pensamento moderno, podemos pensar que esse indivíduo que denuncia incessantemente o preconceito alheio parece só repetir a moralidade vigente.

Nosso argumento aqui é, portanto, de que pode ter sido exportada ao mundo uma característica da subjetividade norte-americana já observada por Tocqueville e Weber desde meados do século XIX (NOLAN, 2016): a mescla paradoxal de individualismo e conformismo, de questionamento do pastor e manutenção da crença em Deus, de questionamento das autoridades paternalistas e ausência de inquietação com a pertinência histórica de suas crenças. Não basta desvelar o preconceito nas crenças daqueles que pensam diferente de nós; se somos seres historicamente determinados, nossas vidas bem podem ser singulares, mas nossas narrativas autobiográficas são padronizadas (VAZ; SANCHOTENE, SANTOS, 2021).

## **2.2. Autoridade da experiência e identidade: os usos políticos e terapêuticos do testemunho**

Ora, se, como vimos, os testemunhos parecem se orientar seguindo uma certa estrutura, estrutura essa fundada nas práticas protestantes, como pensar seus usos em nossa cultura? O que queremos dizer ao afirmar haver uma padronização das narrativas é que, embora se pretendam únicas, autênticas, com repertórios variados, essas histórias se

organizam seguindo um formato genérico, cuja ordem é histórica e culturalmente localizada. Isto é, os indivíduos não organizam suas narrativas por conta própria, como se estivessem separados dos atravessamentos de processos sociais, históricos e culturais: é justamente por essa determinação que nos marca que construímos nossas narrativas e contamos o que vivemos de uma maneira quando outras seriam possíveis. Se as experiências são ordenadas seguindo um determinado padrão narrativo, há igualmente uma padronização na forma da relação consigo que essa narrativa pressupõe.

Genericamente, podemos indicar que o testemunho tem usos políticos, terapêuticos, ou ambos. Assim, a seguir sugiro uma análise sobre como o debate político tem se desenvolvido nesse território que, pela disputa pelo lugar do verdadeiro e de reconhecimento, mescla experiências pessoais, organização de grupos políticos e moralidade. E, se a outra possibilidade de uso do testemunho tem a ver com seu presumido potencial terapêutico (articulado ao político ou não), cabe, em seguida, pensar quais são as implicações e possibilidades das práticas terapêuticas orientadas pelo discurso testemunhal para as subjetividades contemporâneas.

### **2.2.1. Narrar uma experiência, articular categorias e história**

O fenômeno do testemunho articula autoridade da experiência, exposição da vida privada, experiência individual e identidade coletiva; no entanto, talvez possamos traçar como eixo de todas essas ideias o fato de que os discursos que se presumem verdadeiros têm como origem o indivíduo. Nesse sentido, a relação do testemunho com a narrativa protestante é importante porque evidencia a recusa ao lugar do mediador ou de qualquer interpretação externa porque pressupõe não apenas que a verdade é acessível ao indivíduo através da experiência mas também porque verá a crença do outro como limitadora e preconceituosa. Enquanto nas narrativas confessionais a verdade de si dependia do mediador, à verdade do testemunho, centrada na figura do *indivíduo* e isenta de mediação, passa a ser atribuída um valor excepcional de autenticidade.

Recapitulemos o que traz Joan Scott, em seu já citado *A invisibilidade da experiência* (1998), quando aponta outros possíveis problemas do acionamento da vivência de alguém como chave de acesso à verdade. O primeiro lugar de crítica está no indivíduo como ponto de partida para uma interpretação: por ser ele mesmo aquele que experimenta um evento e inclui seus sentimentos e emoções na elaboração dos enunciados, dificilmente é possível vislumbrar

uma abertura ao questionamento de sua leitura sobre os eventos que viveu. O segundo caminho de crítica diz respeito ao fato de que a ideia mesma de dar visibilidade à experiência apenas sublinha a diferença, em vez de direcionar a questão à própria diferença e suas categorias. O terceiro põe em questão a relação do indivíduo com a história: pressupor que uma experiência já existe e que a função do discurso é apenas de torná-la pública para exigir reconhecimento de sua existência é ter essa experiência (e todas as categorias e conceitos relacionados a ela) como pontos fixos que correm através do tempo (SCOTT, 1998, p. 303). Ela afirma que

o projeto de tornar a experiência visível impede o exame crítico do funcionamento do sistema ideológico em si, suas categorias de representação (homossexual/heterossexual, homem/mulher, branco/negro como identidades fixas imutáveis), suas premissas sobre o que essas categorias significam e como elas operam, e de suas idéias de sujeito, origem e causa (SCOTT, 1998, p. 302).

O trabalho de Ian Hacking permite ilustrar o argumento de Scott. Em seu livro *Rewriting the Soul – multiple personality and the sciences of memory* (1998), o autor discute como o distúrbio psiquiátrico de múltipla personalidade se tornou popular na década de 1980, para poucos anos depois cair em desuso e praticamente desaparecer da prática clínica no século XXI. A categoria foi utilizada especialmente para diagnosticar pacientes que teriam sido vítimas de abuso infantil e desenvolviam, como recurso para lidar com o trauma, diferentes personalidades. O contexto histórico é importante: esse diagnóstico surgiu no momento em que os Estados Unidos viviam um pânico moral acerca dos abusos sexuais contra crianças, quando proliferaram acusações de supostos rituais satânicos e uma histeria coletiva se instalou no país. Hacking aponta que a múltipla personalidade só se tornou um diagnóstico oficial da Associação Americana de Psiquiatria em 1980 – e apenas dois anos depois, os psiquiatras americanos já falavam em uma “epidemia de múltipla personalidade”. A curiosidade é que, até 1972, indivíduos com múltipla personalidade eram considerados uma excentricidade: embora não haja um consenso em relação ao número de pacientes entre os especialistas, “a palavra para o distúrbio era *raro*” (HACKING, 1998, p. 8, grifo do autor).

Assim como ocorreu com o diagnóstico de múltipla personalidade, os conceitos de neurose e psicose já foram importantes para a forma como as pessoas pensavam e narravam seus próprios comportamentos no século XX. Basta pensar em filmes famosos como *Psicose*, de Alfred Hitchcock (1960), ou *Noivo Neurótico, Noiva Nervosa*, de Woody Allen (1977). À medida que a psicanálise deixava de ser o discurso terapêutico hegemônico para dar espaço aos discursos de autoajuda e da psicologia positiva, esses conceitos também deixaram de fazer



sentido para a nossa cultura. Poderíamos dizer que, ao menos na linguagem do senso comum, deixamos de ser neuróticos para nos tornarmos ansiosos, deprimidos ou traumatizados, termos que saíram do vocabulário médico e passaram a ser usados metaforicamente para definir nossos estados de humor e descontentamentos. Os termos se alteram, altera-se a experiência: a forma como narramos e interpretamos as experiências vai sempre variar de acordo com os enunciados e as chaves interpretativas disponíveis numa cultura. “Os modos psicológicos de pensar sobre as pessoas não apenas serviram como representações passivas dos sujeitos humanos, mas de fato influenciaram profundamente como os humanos pensam e sentem, e efetivamente influenciaram a própria subjetividade humana” (BRINKMANN, 2005, p. 769).

A popularização dos diagnósticos da psicologia e, mais recentemente, dos manuais de psiquiatria demonstra que, se a chave de leitura de uma experiência está disponível a partir do vocabulário psi (que por sua vez é também apropriado por indivíduos e difundido na mídia), a experiência *existe* justamente pela operação de apreensão e narração do que se viveu a partir desses termos. É sintoma de nossa cultura a busca pela classificação da experiência em cima de termos psicológicos: hoje, classificar passou a ser visto como modo de reconhecer o sofrimento e a experiência de quem sofre, além de tornar disponível uma identidade para o indivíduo – basta pensar que, para o sujeito moderno, a relação com classificação não dizia respeito à atribuição de uma identidade positiva, mas era lugar de temor da anormalidade.

Partimos, portanto, do pressuposto de que a leitura da realidade, ou a experiência, depende fundamentalmente dos discursos que são construídos sobre ela, das categorias de pensamento disponíveis para sujeitos de uma determinada cultura, num determinado momento da história (FOUCAULT, 2008; HACKING, 2009). Com isso, é preciso sublinhar que toda experiência é mediada pelos discursos disponíveis em uma cultura, pelas classificações, categorias e enunciados que circulam nela. Ao contrário do que pressupõe a ideia de autoridade da experiência, não é a partir da experiência que vai emergir a verdade, mas é a experiência que é constituída pela verdade. A experiência não é um dado a ser interpretado a partir de si mesmo, constituída por meros acontecimentos e vazia de ideias: a experiência é constituída por crenças, se funda a partir de uma linguagem, e os enunciados só podem ser formulados porque a cultura e a época em que se inscrevem permitiram condições de possibilidade singulares – o discurso é, enfim, historicamente determinado.

Assim, a construção de uma narrativa autobiográfica é sempre um trabalho de enquadramento de experiências: mesmo aquilo que nos parece mais individual e íntimo só pode ser pensado e interpretado a partir de uma linguagem que é exterior a nós mesmos, que é constituída pela cultura e à qual nos apegamos em nossa “busca sem fim por ordem e

estrutura” (HACKING, 1998, p. 88). A questão é que, ao utilizarmos esses discursos e conceitos para descrever nossas experiências, estamos também transformando-as, ou ainda, *inventando* essas experiências. Essas classificações “afetam as pessoas classificadas, como mudamos em virtude de sermos classificados” (HACKING, 2009, p. 115). Hacking aborda os diagnósticos como forma de atribuição de sentido e produção de subjetividades: pensando no caso das identidades, em que medida, ao nos atermos a uma identidade para interpretar os eventos que vivemos em nossas vidas privadas e em sociedade, não transformamos também as experiências que vivemos? Qual é a subjetividade produzida pela identidade da vítima? Que tipo de sujeito é implicado quando as narrativas se ancoram nas identificações minoritárias fundadas no sofrimento causado pela violência e pelo silenciamento?

Um indivíduo, ao narrar sua história, não está apenas “quebrando um silêncio”, “questionando a imposição cultural” e fazendo com que sua experiência, até então silenciada, seja agora visível: ele está, em sua própria narrativa, atribuindo um sentido aos eventos que vivenciou, organizando-os (sobretudo para si mesmo) de modo coerente e, ao acionar categorias cultural e historicamente elaboradas, constitui a sua experiência mesma. O que a identidade da vítima implica como experiência?

\*\*\*

Afirmar uma identidade é se apropriar de certos esquemas descritivos disponíveis numa cultura para dar contornos ao que se vive e quem se é. A identidade tal como estamos trabalhando, assim como o testemunho, é um fenômeno datado: o uso do termo identidade para se referir a características relacionadas a raça, etnia, nacionalidade, gênero, religião ou sexualidade foi inaugurado pela psicologia social dos anos 1950, refletindo a convicção de que a identidade de um indivíduo é profundamente influenciada por essas características sociais (APPIAH, 2005, p. 65). A ideia de pertencimento é fundamental para essa concepção de identidade que, embora coletiva, participa da elaboração da identidade individual: é esperado que os indivíduos possuam identidades, e que essas identidades atuem na construção de suas vidas – é a partir desses esquemas que o indivíduo vai pensar sobre si e sobre seus projetos, possibilidades e trajetória de vida (APPIAH, 2005).

Para Appiah, a identidade coletiva tem a ver com processos de identificação e segue uma estrutura: em primeiro lugar, é preciso haver a disponibilidade dos termos no discurso público. Segundo, há uma internalização desses rótulos como parte das identidades individuais – neste caso, há um consenso organizado em torno de uma série de estereótipos

(verdadeiros ou falsos) em relação às identidades, crenças sobre como é cada comportamento: “podemos dizer que é preciso haver uma concepção social de um grupo” (APPIAH, 2005, p. 67). Por último, é a existência de certos padrões de tratamento às pessoas de um determinado grupo. É o caso, por exemplo, do “modo de tratamento com foco em discriminações hostis: gênero, sexualidade e identidade racial e étnica têm sido profundamente moldados (mesmo, de algum modo, produzidos) por histórias de sexismo, homofobia, racismo e ódio étnico”, embora frise o autor que nem todos os modos de tratamento serão negativos (APPIAH, 2005, p. 68-69). Segundo Appiah, “essas identidades coletivas fornecem o que eu tenho chamado de scripts: narrativas que as pessoas usam para moldar seus objetivos e contar suas histórias de vida” (APPIAH, 2005, p. 108). Assim como a narrativa é roteirizada, a identidade também o é.

É atribuído um valor importante à experiência do indivíduo quando a identidade é pensada a partir da internalização de rótulos e do modo de tratamento dado a um indivíduo. É como o indivíduo vai se comportar e o modo como será tratado, ou seja, a dimensão subjetiva de quem vive que vai determinar sua identidade. Pensemos nossa singularidade contemporânea: teria tido a ideia de experiência individual alguma relevância para a verdade ou para a construção de identidades?

Vejamos o seguinte exemplo: numa crítica aos estereótipos de feminilidade aplicados ao anúncio da transição de gênero de Caitlyn Jenner na capa da revista *Vanity Fair*, a jornalista Elinor Burkett afirmou em sua coluna de opinião do *New York Times* que “esmaltes não fazem uma mulher”. Segundo a jornalista, a representação de Jenner desprezava “o fato de que ser mulher significa ter acumulado certas experiências, suportado certas indignidades e saboreado certas cortesias numa cultura que reagiu a você como uma” (BURKETT, 2015). E, se a identidade da mulher não poderia ser representada pela capa proposta pela *Vanity Fair*, a jornalista define qual seria a experiência que permitiria a atribuição da identidade feminina a alguém:

A verdade delas [das mulheres trans] não é a minha verdade. As identidades femininas delas não é a minha identidade feminina. Elas não viajaram pelo mundo como mulheres e foram moldadas por tudo o que isso implica. Elas não sofreram durante reuniões de negócios com homens falando para seus seios ou acordaram após o sexo com medo de terem esquecido de tomar a pílula anticoncepcional no dia anterior. Elas não tiveram que lidar com o início de sua menstruação no meio de um metrô lotado, a humilhação de descobrir que os cheques de seus parceiros de trabalho eram muito maiores que os seus, ou o medo de serem fracas demais para afastar estupradores (BURKETT, 2015).

Podemos inferir alguns elementos importantes para compreender a concepção de identidade contemporânea: a disputa pela verdade, que aparece fluida e variável de acordo com a experiência de cada indivíduo; a identidade como lugar de disputa, sob a forma de qual experiência seria mais genuína para configurar uma identidade *x*; a ideia de identidade marcada por experiências de opressão; o uso da primeira pessoa para definir a experiência e a identidade. Assim, a identidade não é apenas um dado, mas parece haver sempre uma experiência associada a ela: *sofro porque sou x; sou x porque sofro*.

Embora a experiência narrada pelo testemunho seja de sofrimento – negativa, portanto – há uma dimensão epistêmica positiva: quem vai entender o funcionamento do poder é quem sofre os seus efeitos. A presunção ao acesso a uma verdade supostamente “pura” implicada pela experiência pressupõe a ideia de um poder que age sempre negativamente: a narrativa testemunhal se apresenta como aquela que seria capaz de escapar ao poder por se pretender autêntica e ancorada no “real”. Não se trataria, num nível imediato, de se pensar com as verdades de sua cultura, mas de dizer a verdade – a sua verdade – para essa cultura. A lacuna que se abre é, então, sobre em que instância o poder também não age positivamente, conferindo classificações e categorias que possibilitam a elaboração das experiências contadas? Mais do que romper o silêncio, o indivíduo é convidado a narrar sua vida organizando os eventos que viveu a partir de estruturas, formulações e termos disponíveis em sua cultura, ao mesmo tempo em que se reserva de colocá-las em questão.

As experiências podem ser interpretadas e conectadas por uma série de categorias acionadas pelas narrativas, categorias cujas construções são sempre atravessadas por diversos processos históricos. As autobiografias classificam as experiências, dão sentido a elas, permitem a organização de identidades, são atravessadas pela história, e ao mesmo tempo fazem circular as produções de sentido e participam da transformação do modo de apreensão dos eventos. Nos tópicos a seguir, proponho pensar os usos do testemunho nas reivindicações políticas e nas práticas terapêuticas, tendo em vista as categorias de que se servem e suas implicações para o debate público e para os sujeitos produzidos nesta prática discursiva.

### **2.2.2. Testemunho e identidade: contornos morais da política contemporânea**

Linda Alcoff e Djamila Ribeiro, embora argumentem como certos discursos podem ser autorizados ou silenciados, mostram também alguns indícios dos possíveis problemas dos usos de conceitos como lugar de fala ou *situated knowledge*. A crítica maior tem a ver com o

fato de o conceito ter sofrido uma espécie de vulgarização, um esvaziamento de sentido, passando a ser usado como modo de favorecer certas falas e encerrar as discussões com a palavra daquele que conta a sua história. A crítica de Djamila Ribeiro reconhece que o termo lugar de fala foi eventualmente utilizado como modo de impor uma forma de veto a determinadas discussões: “acredito que muitas pessoas ligadas a movimentos sociais, em discussões nas redes sociais, já devem ter ouvido a seguinte frase ‘fique quieto, esse não é seu lugar de fala’” (RIBEIRO, 2018, p. 32). Já Alcoff convida a uma ponderação quanto à relação entre localização daquele que fala e a pretensão à verdade: pelo fato de as posições sociais e o lugar onde um indivíduo se inscreve não serem posições fixas nem essências, “não podemos reduzir a avaliação do significado e da verdade a uma simples identificação da localização daquele que fala” (ALCOFF, 1991, p. 17).

Assim, a questão imediata que se coloca ao conceito de local de fala diz respeito aos seus usos recentes em situações para encerrar debates porque um dos interlocutores supõe trazer uma verdade pretensamente mais autêntica, verdade enunciada por alguém que viveu uma experiência (sobretudo se essa experiência tiver sido de sofrimento e superação). Por sua complexidade, a narrativa testemunhal como ferramenta política parece, no entanto, abrir outras questões.

#### *2.2.2.1. Primeira questão: testemunho e redes sociais*

Embora defenda a noção de lugar de fala em sua pesquisa, Djamila Ribeiro também pondera sobre seus usos em redes sociais: “não se trata aqui de diminuir a militância feita no mundo virtual, ao contrário, mas de ilustrar o quanto, muitas vezes, há um esvaziamento de conceitos importantes por conta dessa urgência que as redes geram” (RIBEIRO, 2018, p. 32). As redes sociais não são meros instrumentos: as dinâmicas estabelecidas nessas plataformas têm papel fundamental na construção das sociabilidades políticas contemporâneas.

Para além dessa permanente aceleração que dificulta uma abordagem mais profunda nos debates, em *Batalhas Morais* (2021), Richard Miskolci chama atenção para o fato de que a arquitetura mesma das redes sociais deve ser levada em conta, por propiciar um ambiente bastante favorável às narrativas identitárias, visto que essas plataformas foram criadas em cima dos valores que predominam na cultura norte-americana, “especialmente os que preponderam na região do Vale do Silício entre as classes ascendentes que criaram e gerenciam as plataformas da rede sociais” (MISKOLCI, 2021, p. 43). A análise de Miskolci

permite, assim, pensar a profusão dos testemunhos em redes sociais como parte de um processo de americanização que implica uma forma de subjetividade ligada aos ideais norte-americanos. Incluir, portanto, em que medida as plataformas são agentes, não por “alienarem” os indivíduos ou por imporem condições, mas por veicularem valores de uma determinada cultura, a norte-americana, e porque fazem parte, hoje, do que é considerado esfera pública. Não é casual, portanto, que as práticas políticas identitárias ascendam agora: de fato, as gerações mais jovens aprenderam suas formas de sociabilidade, de construção subjetiva e de atuação política nessas plataformas, incorporando esses valores e projetando seus horizontes de acordo com eles.

Para além do enorme potencial econômico dessas redes, há uma inspiração em anuários escolares e na cultura do ensino médio norte-americano, conhecido pela busca dos adolescentes por popularidade e empreendedorismo de si (SORJ, 2021, p. 13). A disputa por popularidade é uma busca por reconhecimento; é pela profusão de discursos nas redes, pela promoção de si – ou de sua identidade – que o indivíduo imagina que poderá ser enfim reconhecido. O termo “disputa” tem importância porque, Miskolci frisa, haver um protagonista implica sempre indicar um outro como coadjuvante: nesse sentido, a disputa é pelo papel de quem ocupará esse lugar de importância e terá seu reconhecimento – a questão é que o reconhecimento não quer necessariamente dizer um reconhecimento que leve à transformação social, mas fala sobretudo de um reconhecimento midiático. A insistência na ideia de “protagonismo” é, enfim, parte dessa dinâmica de empreendedores de identidades.

Quando transferido para a área das demandas de justiça social, esse vocabulário permite que o reconhecimento político que exige mudanças estruturais se confunda – ou seja substituído – pelo reconhecimento midiático de maneira que ser popular se torna tão ou mais importante do que contribuir para uma luta coletiva que costuma se conduzir com pouca ou até nenhuma visibilidade (MISKOLCI, 2021, p. 43).

Por fim, a busca por participar da representação coloca também duas questões sobre o caráter horizontal implicado tanto pelas redes sociais quanto pela prática do testemunho, como se os interlocutores estivessem sempre em posição de igualdade. A primeira questão tem a ver com o meio técnico: a própria concepção de que a internet poderia tornar visíveis experiências até então silenciadas torna-se controversa porque retoma a leitura da internet como meio democrático por supor ausência de mediação. O problema é que, ao acreditar no seu potencial democrático, deixa-se de lado o fato de que as plataformas engendram subjetividades e são atores sociais – especialmente se as plataformas são partes de um oligopólio. Do mesmo modo que é arriscado conceber a internet como meio democrático,

pensar que a noção de horizontalidade assumida nessas interações online e em grupos de compartilhamento de testemunho é sinônimo de democracia distorce a noção mesma de poder, como se as relações “horizontais” escapassem aos jogos de poder ou como se essas tecnologias não fossem também dispositivos de influência e convencimento. O resultado é um discurso que flerta com o anti-intelectualismo por pressupor que experiências “reais” veiculam uma forma de verdade supostamente não-mediada.

#### 2.2.2.2. Segunda questão: representatividade

É em relação ao protagonismo que a representatividade se torna uma segunda questão do testemunho como instrumento político. Vimos que protagonismo está ligado a ter uma forma de destaque nesses debates: ou seja, tanto poder representar quanto se identificar com a representação – que o indivíduo e/ou seu grupo sejam protagonistas na sociedade. É sintoma dessa busca por protagonismo as frequentes demandas por “representatividade” em produtos midiáticos e de consumo, como reality shows, novelas, filmes, seriados, videogames, livros, brinquedos infantis etc. Demandar representatividade é reivindicar, enfim, que a experiência se torne visível.

Retomemos um caso recente para ilustrar os impasses da demanda de visibilidade das experiências: em 2021, a *DC Comics* anunciou a bissexualidade do personagem Joe Kent, o atual Super-Homem. A novidade, embora celebrada por muitos como símbolo de representatividade da causa LGBTQIA+, foi então criticada pelo jogador de vôlei Mauricio Souza em uma publicação em suas redes sociais. Após suas publicações, Mauricio Souza foi dispensado da equipe pela qual jogava por pressão dos patrocinadores e o jogador passou a ser visto como mártir do politicamente correto, acompanhado dos grupos conservadores que o defendiam baseando-se no direito de liberdade de expressão. Eduardo Bolsonaro chegou a lançar uma campanha nas redes sociais para que o jogador batesse a meta de 2 milhões de seguidores em sua conta no *Instagram*. Na época, Mauricio afirmou: “hoje aconteceu comigo, amanhã pode acontecer com você. A partir do que aconteceu comigo, o nosso dever, dos conservadores, é lutar contra isso a partir de hoje [...]. Lutar contra esse cancelamento, esse tipo de imposição da sociedade, afinal de contas nós somos a maioria”<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Mauricio diz que caso Superman ‘passou do limite’ e cita goleiro Bruno. *UOL*. 22 nov. 2021. Fonte: <https://www.uol.com.br/esporte/ultimas-noticias/2021/11/22/mauricio-souza-volei-caso-superman-carreira.htm>. Acesso em 24 jan. 022.

O caso de Mauricio Souza indica que, uma vez que os grupos LGBTQIA+ são representados por um super-herói bissexual, passa a haver entre os conservadores uma reação que se apropria e reformula de acordo com seus interesses as fórmulas retóricas da vítima de preconceito: a vítima conservadora vem a público para também dar seu testemunho, se apresentando como uma vítima do cancelamento pelo politicamente correto, afirmando ter sua “liberdade de expressão” coibida e seus valores ameaçados pelas políticas multiculturais – demandam que as representações voltem a ter seus valores como principais. Dizem-se orgulhosos de ser quem são e difundem uma política de identidade branca (JARDINA, 2019). Na medida em que se sentem lesados pelo multiculturalismo e seus produtos midiáticos, veem-se como oprimidos, ameaçados, e reivindicam ainda mais agressivamente o direito a reconhecimento e representação, como se seus mundos tivessem sido apagados e eliminados (BROWN, 2019, p. 121).

De um lado, o discurso da esquerda demanda visibilidade sob a justificativa de que as representações privilegiam imagens de homens, brancos e heterossexuais; de outro, a pauta conservadora passa a denunciar uma suposta dominação multicultural: embora se diferenciem quanto ao conteúdo das reivindicações, ambos têm o mesmo funcionamento. Esses discursos reclamam participar da representação, como narrador ou personagem; ao mesmo tempo, denunciam o “outro”, um agente externo causador de sofrimento, pois a ausência de representatividade é vista como ameaçadora à autoestima do indivíduo. As identidades são apreendidas como imutáveis e transparentes, aguardando apenas serem representadas: a discussão se reduz, enfim, a uma disputa sobre quais experiências ocuparão o espaço público e os produtos midiáticos, além dos impactos da representação sobre a autoestima.

\*\*\*

Outro aspecto que chama atenção em casos como o de Mauricio Souza e a orientação sexual do Super-Homem é que o debate gira em torno da temática dos costumes, ou seja, a discussão se centra sobre quais experiências seriam privilegiadas nas representações, qual é a boa sexualidade a ser ensinada, os limites da liberdade de expressão, qual é o bom modo de vida etc. A disputa por representatividade se insere num debate sobre diferenças de crenças – construídas em cima da certeza das experiências de um indivíduo – em que grupos se acusam e defendem suas opiniões e modos de vida como se fossem verdades.

A curiosidade é que, na mesma semana, apesar de a polêmica quanto à questão da sexualidade do Super-Homem nos quadrinhos ter sido o principal assunto das redes sociais,



tivemos outros acontecimentos importantes para o país cuja repercussão nessas plataformas foi mais discreta: a afirmação de Jair Bolsonaro que vacinas contra Covid-19 causavam Aids, as manobras do governo para aprovação do Auxílio Brasil, a ausência de Bolsonaro na foto oficial de líderes do G20 e na Conferência do Clima (COP26), o descontrole fiscal. Elencar os eventos não quer dizer hierarquizá-los, mas chamar atenção para o fato de que as disputas morais têm se tornado o eixo da política contemporânea no Brasil. Temas como geopolítica, economia ou meio ambiente dão lugar à discussão sobre moralidade e costumes, que engaja os circuitos de discussões em redes sociais, produz uma quantidade considerável de conteúdo e alimenta o mercado digital por meio das expressões de indignação e seus ecos.

A ênfase na demanda por representatividade como modo de ação política também traz como problema como as políticas identitárias podem ser acomodadas nas práticas capitalistas e sistemas burocráticos liberais. É o argumento de Wendy Brown que, em 1995, já sugeria haver uma renaturalização do capitalismo ao menos desde os anos 1970: para a autora, o que chamamos de política de identidade tem uma posição de reserva em relação a uma crítica ao sistema econômico e aos valores culturais burgueses, precisamente porque coloca este ideal burguês masculino como sua medida (BROWN, 1995, p. 59). Com uma identificação de classe relativamente limitada, as reivindicações identitárias concentram-se no reconhecimento, incluindo “aceitação social, proteção legal e relativo conforto material” (BROWN, 1995, p. 60), também calcados nessa identificação com os ideais burgueses. Um dos efeitos disso é que as políticas de identidade, quando descoladas de um questionamento de classes, são facilmente neutralizadas à medida que são acomodadas pelo capitalismo e pelos sistemas burocráticos liberais (BROWN, 1995; SCOTT, 1998).

A demanda por representatividade tem um objetivo legítimo de difundir uma ideia de sociedade plural: o problema, no entanto, é que o debate acaba por se fechar numa disputa sobre quais valores e grupos devem ser representados. No lugar do conflito de ideias orientado pela justiça social, busca-se pela representatividade ser reconhecido por esses mesmos sistemas econômicos e burocráticos excludentes, não apenas aceitando-os como medida sem colocá-los em questão mas fixando ainda mais suas categorias, seus valores e modos de funcionamento.

### 2.2.2.3. Terceira questão: populismo e moralidade

O terceiro aspecto implicado na discussão política do testemunho diz respeito ao caráter de acusação. Por operar segundo a oposição *vítimas x agressores, inocentes x culpados, bons x maus*, a política engendrada pelo testemunho pode favorecer uma retórica populista. Por populismo, a definição que utilizamos sublinha a separação *nós x eles*, isto é, a construção de uma aliança para atuar em oposição a um inimigo comum, em geral definido como uma elite corrupta e privilegiada a ser combatida (LACLAU, 2005; MOUFFE, 2018; MUDDE; KALTWASSER, 2017).

Num mundo de oposições e de construção política em torno do combate a um inimigo, a dinâmica se torna semelhante à descrita por Hofstadter (1996) em *The Paranoid Style in American Politics*. Servindo-se da definição clínica de paranoia, Hofstadter busca fazer um paralelo entre o paranoico clínico e o porta-voz paranoico, observando as diferenças entre eles: o paranoico da definição clínica vê um mundo hostil e conspiratório agindo diretamente contra ele; já o porta-voz paranoico encontra essa atitude direcionada a uma nação, uma cultura, um modo de vida, agindo não apenas contra ele mas contra um grupo inteiro. Justamente por contemplar um grupo, uma causa tida como coletiva, a construção da narrativa paranoica intensifica o sentimento de justiça e valida a indignação moral (HOFSTADTER, 1996, p. 4).

Uma política paranoica imagina um grande poder manipulador que visa unicamente à destruição de um grupo. Haveria, nessa leitura, um nexos com a versão cristã de uma leitura apocalíptica: os avisos sobre o “mal” teriam “a mesma função de uma descrição das horríveis consequências do pecado em um sermão revivalista” (HOFSTADTER, 1996, p. 30); seria, enfim, uma versão secular das narrativas adventistas sobre o apocalipse. A versão secular, embora apresentada por Hofstadter dentro do contexto norte-americano deve ser vista hoje, segundo o autor, para além das fronteiras dos Estados Unidos.

Certo de estar lutando contra o mal (essa luta vai caracterizar um debate político concentrado nas questões morais), o indivíduo afirma a certeza quanto às suas crenças: retomando o paralelo com o discurso da crença em si oriundo do processo de secularização da fé protestante, não apenas basta ter fé para ter certeza de sua salvação, mas basta, agora, acreditar em sua própria verdade para ter certeza de que se é moralmente superior. Aqueles que são apontados como imorais, representantes do mal, devem ser combatidos e, se possível, eliminados, cancelados.

O nexa entre moralidade, indignação e populismo constitui, portanto, uma forma de política paranoica: se um grupo não reconhece a validade da experiência do outro – ou a rechaça – este mesmo grupo passa a ser visto como inimigo a ser combatido. A propagação de narrativas de acusação tem como arcabouço necessário a instalação de um pânico moral: a imoralidade do outro deve ser combatida por aqueles que se apresentam como bons, supostamente alheios à elite e ao poder, poder esse imaginado como uma força potente, superior, onipresente e sempre negativa. Passa a ser visto como ação política identificar esse inimigo, expressar indignação e reivindicar sua punição.

Uma vez que o que está em jogo é sempre um conflito entre o bem absoluto e o mal absoluto, a qualidade necessária não é uma vontade de compromisso, mas a vontade de lutar até ao fim. [...] Uma vez que o inimigo é pensado como sendo totalmente mau e totalmente implacável, ele deve ser totalmente eliminado – senão do mundo, pelo menos a partir da cena de ação à qual o paranoico dirige sua atenção (HOFSTADTER, 1996, p. 31).

A narrativa paranoica se preocupa, portanto, não em dialogar nem historicizar, criar ou inovar, mas em atribuir responsabilidade pelo sofrimento e buscar punição contra o responsável: “a multiplicação das ocorrências de vitimização suscita uma exaltação proporcional de que se pode chamar de um ressurgimento social da acusação” (RICOEUR, 1994, p. 41). A responsabilização de terceiros pelo sofrimento torna-se modo de aliviar e dar sentido ao que se viveu ao mesmo tempo em que reconhece a gravidade do evento ou da ação. Ricoeur sugere que a responsabilização não mais é feita pela *ação* no sentido de cometimento de uma falta: os conceitos de solidariedade, segurança e risco passam também a ocupar o lugar do que seria considerado falta. “O efeito perverso consiste nisto que, quanto mais se estende a esfera dos riscos, mais se faz premente e urgente a busca por um responsável, ou seja, de alguém, pessoa física ou moral, capaz de indenizar ou de reparar” (RICOEUR, 1994, p. 41). A consequência paradoxal seria justamente uma desresponsabilização da própria *ação*: a ênfase da questão se localiza menos na ação de quem cometeu e mais na própria situação da vítima, vista como digna de reparação (RICOEUR, 1994, p. 40). Pela ideia de trauma contemporâneo como uma cicatriz que marca o indivíduo perpetuamente – retomaremos a ideia na próxima seção –, a reparação parece ser quase impossível: resta, enfim, o discurso que defende a eliminação do causador do sofrimento.

Em seu argumento, Hofstadter sugere que a interpretação do paranoico sobre a história é feita segundo um sentido direcionado unicamente a ele: os eventos não são vistos como parte da história, mas como consequências da vontade de alguém (HOFSTADTER, 1996, p. 31). Já que sofro por causa desse outro imoral que poderia ter evitado meu sofrimento caso

tivesse agido diferente, trata-se, agora, de indicá-lo como responsável e puni-lo. Esse desejo da eliminação deste outro apontado como algoz pode ser compreendido, hoje, pelos exemplos da cultura do cancelamento ou a prática do “escracho” nas redes sociais, cujo objetivo é a humilhação pública e, se possível, a eliminação de quem não atendeu aos valores morais desejados pelo grupo que acusa (MISKOLCI, 2021). Num contexto midiático, em que a publicização da identidade e da vida íntima é forma de ação política dos indivíduos, a capitalização de um perfil se faz também pela expressão de sua indignação moral e pela presunção de combate ao grande mal temido por seu grupo, em nome desse grupo.

\*\*\*

Seguindo um esquema moral de ordem *nós x eles*, a busca por um inimigo comum e o desejo de combatê-lo vão implicar um importante papel das emoções. Uma pesquisa feita por Prado *et al* (2021) sobre os comentários feitos no *Twitter* quanto à polêmica envolvendo Lilia Schwarcz em 2020 após ter criticado um clipe de Beyoncé em coluna na *Folha de S. Paulo*<sup>15</sup> pode nos servir de exemplo. Os autores indicam três eixos de afetos dirigidos à pesquisadora: colérico (com 146 casos), crítico (387 casos) e ponderado (58 casos) (PRADO *et al*, 2021, p. 245). Ou seja, a maioria dos casos da amostra se orientava mais por emoções do que por ponderação. As emoções eram de descontentamento e agressividade, para o eixo da cólera, ou de irritação, “embora ainda projete no horizonte o cancelamento do adversário. Nesses dois eixos a posição de sujeito adversário é atacada” (Ibidem, Idem). Prado *et al* indicam ainda haver uma busca por argumentos para o cancelamento seguindo um percurso “frustração-descontentamento-agressividade, ou seja, o percurso da própria cólera em seus sentidos complexos” (Ibidem, p. 249).

As emoções ocupam um lugar fundamental nessa forma política que estamos descrevendo. Primeiro, há uma predominância das emoções nos modos de perceber o inimigo, as reações de indignação e o modo de ação empregado, uma vez identificado o “mal”. Segundo, a emoção está também implicada no próprio relato da experiência, que é sempre um processo de elaboração subjetiva.

João Freire Filho afirma que “a conceituação das emoções como entidades naturais, componentes elementares de nossa constituição biológica, [...] obscurece a percepção das

---

<sup>15</sup> Filme de Beyoncé erra ao glamorizar negritude com estampa de oncinha. *Folha de S. Paulo*. 02 ago. 2020. Disponível em:

<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2020/08/filme-de-beyonce-erra-ao-glamorizar-negritude-com-estampa-de-oncinha.shtml>. Acesso em 20 jan. 2022.

possibilidades de análise política e cultural das emoções como produtos históricos” (FREIRE FILHO, 2017, p. 64-65). Uma prática política que se funda num debate organizado pelo caráter subjetivo da apreensão dos eventos parece ser, enfim, uma armadilha: se todos têm os mesmos direitos e devem ter suas narrativas ouvidas e seus sofrimentos reconhecidos, como organizar os conflitos políticos? Por que a cólera, e não outras emoções, vai ser modo de reação a um conflito de ideias? Como seria possível um indivíduo qualquer afirmar que um evento é em si mesmo traumático se o próprio conceito de trauma é datado? Do mesmo modo, como pensar na ideia de gatilho? Um evento é gatilho e potencialmente perturbador por sua natureza ou nossas experiências são organizadas, mediadas e resultantes de processos históricos que participam das nossas emoções e das leituras sobre os eventos permitindo narrá-los como gatilhos?

Há uma fragilidade nessa estratégia política que fundamenta os discursos dentro da separação vítimas e agressores, porque se traduz sempre numa disputa de valores. Enquadrando os problemas sociais e os sofrimentos como questões morais que se resolvem na procura pelo “mal”, deixa-se de pensar as relações sociais pela contingência de seus processos de formação, restando apenas a agressão do outro como contingente – negligencia-se, pois, a complexidade das relações e dos problemas sociais e, sobretudo, da própria ideia de poder.

#### *2.2.2.4. Quarta questão: a identidade como referência do discurso político*

Proponho como quarto aspecto de reflexão a centralidade da identidade como ancoragem dos testemunhos políticos. Brown questiona como a identidade pode ser despolitizada, ou seja, como as diferenças passam a ser observadas pela linguagem de estilos de vida e diversidade (1995, p. 53). No lugar de um olhar sobre os processos de exclusão e pela busca de um projeto emancipatório, as diferenças são reiteradas como estilos de vida autênticos, que existem desde sempre e aguardam apenas o reconhecimento. O problema passa a ser que essas diferenças são analisadas como fatos, de modo quase positivista – ou, aplicando a ideia de testemunho, pela observação de um indivíduo que conta o que viveu. A asserção dessas diferenças como fatos e dessas identidades como “essências” produz enunciados em que “as pessoas são reduzidas a atributos sociais observáveis e práticas definidas empiricamente, positivisticamente, como se suas existências fossem intrínsecas e factuais, ao invés de efeitos do poder discursivo e institucional” (BROWN, 1995, p. 66).

Afirmar a identidade, fazendo-a circular como um produto, é, no entanto, marca de nossa época. Pensando a noção de identidade à luz da diferença histórica, vejamos como Foucault emprega o termo numa entrevista em 1984:

Mas se a identidade se torna o problema maior da existência sexual, se as pessoas pensam que elas devem ‘desvelar’ sua ‘identidade própria’ e que esta identidade deve se tornar a lei, o princípio, o código de sua existência; se a questão que eles se colocam perpetuamente é: ‘Esta coisa está de acordo com minha identidade?’, então eu penso que essas pessoas retornarão a um tipo de ética muito próxima da virilidade heterossexual tradicional (FOUCAULT, 1994c, p. 739).

Foucault não empregava o termo a fim de afirmar uma identidade; ao contrário, buscava observar o que havia de verdade historicamente constituída nessa “identidade própria” e tudo o que podia se enquadrar nessa descrição. Quando o sexo se constituiu como segredo, era segredo sobretudo para o próprio indivíduo, que deveria “desvelar” seu desejo, operação que era sempre atravessada pela verdade. Não havia uma característica natural inerente ao sexo, mas um discurso sobre ele (FOUCAULT, 2015a, p. 79). A obrigação de ser algo (ou de não ser um anormal) vai marcar a angústia do sujeito moderno que fala sobre si tentando compreender quem se é. Essa descoberta era, portanto, um efeito da verdade. A atribuição de quem se é em forma de identidade passa a ter um efeito inverso, de limitação:

Se devemos nos situar em relação à questão da identidade, deve ser enquanto seres únicos. Mas as relações que devemos manter conosco próprios não são relações de identidade; devem antes ser relações de diferenciação, de criação, de inovação. É muito fastidioso ser sempre o mesmo. [...] Sim, ela [a identidade sexual] foi muito útil, mas é uma identidade que nos limita, e penso que nós temos (e podemos ter) o direito de ser livres (FOUCAULT, 1994c, p. 739).

Foucault fala da identidade em seu sentido objetivo, como algo atribuído pela cultura, isto é, classificação a ser questionada pois limitaria as experiências de um indivíduo. Nossa contemporaneidade parece subverter essa ordem: a identidade passa a ocupar lugar subjetivo e organiza agora a experiência do indivíduo, que reclama o direito de afirmá-la publicamente, orgulhosamente. De antigo lugar de limitação, a identidade passou a ter valor positivo. Além disso, a atribuição de uma identidade e a experiência ligada a ela vão ser vistas como aquilo que pode garantir a participação política. É também em cima da noção de identidade que se demanda reconhecimento e que, ao mesmo tempo, o indivíduo pode dar sentido a seu sofrimento.

Um exemplo dos desdobramentos recentes de identidades ligadas à sexualidade foram as expressões de “orgulho hetero”. Em 2011, a Câmara Municipal de São Paulo aprovou a

oficialização do Dia do Orgulho Hétero: Carlos Apolinário (DEM), autor do projeto, contestava supostos “excessos e privilégios” da comunidade gay, como o uso da Avenida Paulista para a realização da Parada Gay, enquanto a Marcha para Jesus foi transferida para a Zona Norte da cidade. O projeto do Dia do Orgulho Hétero afirmava ter como objetivo “conscientizar e estimular a população a resguardar a moral e os bons costumes” (DOMINGOS, 2011). Nesse caso, o indivíduo, ao se sentir discriminado e ver seu modo de vida “ameaçado” pelas práticas sexuais de outros grupos, acusa-os e reafirma seus valores como bons.

O debate pela “boa” identidade é o que tem constituído o debate político online. A questão de fundo será a subjetividade neoliberal acompanhada de uma concepção de identidade enquanto produto e instrumento político: contar sua experiência pessoal, supostamente sem mediação, vai ser uma espécie de disputa por qual experiência carrega a boa moral, a mais legítima para ser representada, a mais “autêntica”. Compartilhando experiências e reproduzindo a certeza de suas próprias crenças, os grupos de compartilhamento tornam-se, enfim, “câmaras de eco” (MISKOLCI, 2021), que reverberam suas verdades, produzidas agora em nicho. Se as redes sociais são hoje cenário de uma constante disputa por visibilidade e popularidade – por “protagonismo” – e se essa disputa é feita por diferentes grupos, com interesses distintos, a demanda por reconhecimento público é possível de ser atendida? Ou, na realidade, não acabam por se tornar um espaço em que o reconhecimento passa a ser entre pares, ou seja, aqueles que se identificam com o testemunho de quem busca essa posição de influência e de protagonismo?

\*\*\*

Charles Taylor (2007) argumenta que nossa cultura se orienta pela exigência moral de autenticidade. A ideia de autenticidade moderna, cujo marco simbólico pode ser visto como o movimento de maio de 68, tinha duas características: a primeira era o fato de ser minoritária, destinada a artistas e vanguardistas pela pretensão de se destacar de uma massa; o segundo ponto é que a autenticidade moderna se constituía por seu caráter conflituoso: tratava-se de lidar com a inquietação provocada pelo desejo do indivíduo quando se contrapunha às regras sociais. A noção contemporânea de autenticidade, ao invés de estar marcada por um indivíduo inquieto com seu desejo e buscando modos de ultrapassar os limites de sua cultura, sublinha que os indivíduos podem e devem afirmar e se orgulhar de suas identidades. Segundo a concepção de autenticidade contemporânea, trata-se de afirmar o desejo diante do preconceito

alheio. Novamente, enquanto a cultura e a história ocupavam o Outro moderno, substituímos esse Outro para um outro – minúsculo –, em geral representado pela figura do preconceituoso. Isso implica instituir o indivíduo, sua vulnerabilidade e sofrimento, como princípio moral comum aos diferentes lados.

O que passa a orientar o ideal de autenticidade contemporâneo é a liberdade individual, sobretudo sob a forma do princípio do dano, quer dizer, que todos devem buscar prazer com a condição de que isso não provoque dano ao outro. Pelo incentivo à busca pelo prazer individual e pela premissa de que cada um é responsável por sua própria realização, não há consenso sobre o que é a boa vida: assim, uma vez que as identidades passam a se inscrever no campo do estilo de vida, o indivíduo que não tem sua experiência reconhecida estima viver à margem, pensando-se como *outsider*.

Pela falta de consenso do que é boa vida e pela heterogeneidade de crenças, e se todas as experiências são vistas como autênticas porque o reconhecimento social almejado é inalcançável e inevitavelmente disputado por outros grupos, cada vez mais indivíduos passam a se sentir prejudicados. A discussão do preconceito, por exemplo, se vale de expressões como grandes guarda-chuvas sem definição precisa, como o conceito de bullying, adaptável a diferentes demandas. Se as políticas identitárias se constituíram pela demanda de reconhecimento de mulheres, negros e homossexuais, esse discurso passou a ter na cultura contemporânea um enorme potencial de fluatuabilidade, como nos exemplos que apresentamos no capítulo 1, em que homens se dizem vítimas de mulheres que os oprimem sexualmente e impedem seu sucesso material.

O resultado da articulação entre discursos identitários, exigência de autenticidade, totemização do indivíduo na sociedade e luta por reconhecimento parece ser uma disputa sobre a “boa” moral e qual é a identidade mais autêntica, no lugar de um debate político argumentativo, agora substituído pelo discurso de acusação. A figura da vítima, em especial a de preconceito, se torna objeto de disputa: sua palavra deve ser ouvida, respeitada e suas reivindicações devem ser tidas em conta. Organizar a estratégia política identitária tendo o testemunho como instrumento parece ter bases pouco sólidas: termos vagos, facilmente aplicáveis, o que permite sua vulgarização, e embasamento subjetivo – quem é acusado também pode se dizer vítima. E se, nessa estratégia política, em a falta de reconhecimento torna todos potenciais vítimas, a que demanda responder? E se o outro imoral é eliminado e resta o grupo de pares, a quem é dirigido o apelo? Quem deve ser solidário numa cultura em que todos sofrem? Demandar reconhecimento de seu sofrimento numa sociedade de



sofredores que disputam a posição de vítima termina por produzir ainda mais sofrimento, este agora derivado da frustração de uma demanda dificilmente possível de ser respondida.

#### 2.2.2.5. *Quinta questão: a politização da vida privada*

Vimos que os grupos de *consciousness-raising* organizados por grupos feministas tiveram como singularidade a capacidade de combinar em suas críticas vida política, social e privada. Nos Estados Unidos dos anos 1960, as reuniões eram marcadas pelo compartilhamento de histórias pessoais: contar as experiências favorecia a criação de um grupo, pressupunha um espaço seguro e permitia a essas mulheres a tomada de consciência das opressões vividas na vida privada. Tratava-se, pois, de uma tomada de consciência coletiva, tendo como ancoragem, porém, as experiências íntimas e as leituras individuais. Eva Moskowitz (2001, p. 277) aponta que essa “política pessoal” argumentava que trabalho doméstico, casamento e sexo eram questões a serem publicamente debatidas.

A cena política contemporânea pode ser vista como uma generalização dessa asserção de que o pessoal é político, com funcionamento e proposta análogos aos dos grupos de tomada de consciência. O paradoxo é que, quando quase todos os aspectos da vida são trazidos para o campo político, a dimensão política do debate se fragiliza porque no lugar de uma análise objetiva do real, os eventos são analisados a partir da perspectiva da intimidade, com argumentos fundados na sensibilidade, incluindo as emoções e projeções de um indivíduo.

A linguagem do testemunho é a linguagem da vítima, que, por sua vez, é também a linguagem do indivíduo numa cultura que privilegia a liberdade individual. O acionamento do sofrimento como ferramenta de mobilização social e política tem a ver com uma cultura que coloca em evidência nas representações a experiência pessoal e as percepções subjetivas de um indivíduo qualquer. Uma sociedade centrada no indivíduo se orienta pelo “eu” e insere as questões desse “eu” em tudo, mesmo quando são problemas que dizem respeito ao coletivo.

Ora, se há uma suposta generalização do que é visto como político, incluindo a vida privada, e se as reivindicações têm se organizado em cima dos aspectos íntimos dos indivíduos, o efeito paradoxal é um esvaziamento do debate político, que vai se ocupar das questões do indivíduo. Outra consequência importante é que os problemas derivados do capitalismo são dissociados de sua causa econômica para serem apreendidos a partir da evidência da diferença intracultural:

Quando não apenas a estratificação econômica, mas outros danos ao corpo e à psique humanos decretados pelo capitalismo – alienação, mercantilização, exploração, deslocamento, desintegração de formas sociais de sustentação, embora contraditórias, como famílias e vizinhanças – quando estes são discursivamente normalizados e portanto despolitizados, outros marcadores de diferença social passam a ter um peso excessivo (BROWN, 1995, p. 60).

Uma crítica fundada nos marcadores sociais vai sublinhar as tensões provocadas pelas diferenças no interior da cultura, atribuindo a causa do sofrimento e da exclusão às diferenças intraculturais, em detrimento de uma crítica ao capitalismo. Assim, o discurso identitário responde igualmente à demanda conservadora: além de ter como ponto de apoio retórico uma série de conceitos vagos, facilmente apropriáveis, o discurso se alimenta desse mesmo sistema de exclusão, coerente, portanto, com os objetivos de uma agenda política neoliberal conservadora.

#### 2.2.2.6. *A política via testemunho: sintoma de uma prática americanizada*

Em seu livro *OK Millennials!*, o jornalista francês Brice Couturier se debruça sobre a questão da americanização da política e dos debates no espaço público: “Faz algum tempo que a revolução cultural que perturba a sociedade americana e que dilacera os Estados Unidos atravessou o Atlântico. Uma parte da esquerda americana, convencida do caráter exemplar de seu modelo multiculturalista, tende a exportá-la em todas as democracias” (COUTURIER, 2021, p. 326). A crítica de Couturier ilustra um choque de gerações na política, dos *baby-boomers* aos *millenials*, mostrando a mudança de um modelo de luta política: de uma esquerda cujas lutas sociais eram feitas por organizações políticas e sindicais potentes seguindo um modelo europeu (francês, precisamente), para uma política fundada no pensamento norte-americano. O incômodo presente em seu texto está certamente ligado a uma americanização de parte da esquerda francesa, antes conhecida por suas tradições universalistas e emancipatórias. Apresentando-se como oriundo dessa esquerda francesa dos anos 1960, Couturier descreve sua geração do seguinte modo:

Impulsionados para a frente pela certeza que o melhor estava sempre por vir, nós tendemos a alargar o campo dos possíveis, a aumentar as liberdades existentes, a conquistar novas liberdades. [...] Nós trouxemos uma verdadeira revolução cultural em nome da autonomia individual e dos Direitos Humanos (COUTURIER, 2021, p. 20-21).

A crítica à importação da cultura norte-americana e sua penetração na política em diversas democracias vai estar ligada a uma crítica aos ideais religiosos que se desenvolveram

nos Estados Unidos e que aparecem hoje nas práticas seculares, inclusive políticas, ao redor do mundo.

Durante muito tempo, a política ocupava apenas um lugar secundário na vida dos americanos. A primeira pertença à religião. [...] A afiliação a uma das igrejas protestantes, o pertencimento a uma paróquia tinha um significado social central na vida dos indivíduos e das famílias. [...] Mas o impulso para uma forma de espiritualidade elevada, a busca de sentido e a aspiração pessoal a fazer parte dos eleitos permaneceram, no entanto, elementos centrais da cultura americana (COUTURIER, 2021, p. 295).

De uma época orientada pelos valores modernos europeus, passamos a uma paisagem política orientada por certos ideais e práticas que se desenvolveram no interior da cultura norte-americana, fundados sobretudo na centralidade dos valores protestantes para essa sociedade. Ainda que se desenrolem de modo secular, reproduzem elementos das práticas religiosas, como mostra a própria prática do testemunho, o combate a um “mal” supremo, a fé em si, a crença em ser um dos eleitos.

Termos como microagressão, *wokismo*, politicamente correto, cancelamento (*cancel culture*) e outros jargões importados da cultura norte-americana marcam a influência das práticas políticas que prevalecem nos Estados Unidos. É também sintoma dessa importação dos discursos norte-americanos a ênfase nos problemas das relações cotidianas e da linguagem, ultrapassando a forma política que privilegiava como questão o papel do Estado e a organização das estruturas e das instituições. Compreender que as identidades e emoções dadas como “essências” humanas e que o valor do que é bom ou mau são dados em si limita as possibilidades plurais de apreender os fenômenos, reduz a complexidade das relações sociais e dificulta que o conflito argumentativo seja parte de um projeto de cidadania. Os efeitos mais recentes dessa importação na nossa cultura se revelam numa cena política em que as discussões sobre os problemas sociais têm se desenrolado de modo descentralizado, subjetivo e moralizador.

### **2.2.3. Testemunho e terapia**

A propagação de narrativas de vítima nos nossos tempos deve ser observada e interrogada com cautela: colocar o lugar da vítima e o seu discurso em questão toca um campo delicado, porque a crítica pode ser vista não apenas como deslegitimação da condição daqueles que sofrem, mas como falta de “empatia” por colocar a dor de alguém no campo da dúvida. No entanto, a categoria de vítima, assim como todas as categorias que constituem o

nosso repertório de enunciados, é parte de um processo histórico, social e cultural. A condição de sofredor e a atribuição de causa de sofrimento aos eventos não são dados prontos, *a priori* históricos. Por que tantos se identificam como vítimas na nossa cultura? Por que é a linguagem da vítima que dá conta de formar grupos de indivíduos sofredores? Por que as vítimas se sentem incentivadas a narrar suas experiências pessoais no espaço público?

Vimos que a inserção do pessoal no político por meio do autobiográfico é parte fundamental das práticas políticas contemporâneas. A questão se complexifica, porém, quando política e terapia são articuladas pelo testemunho, ou seja, quando contar sua vida pessoal publicamente se torna instrumento político e, ao mesmo tempo, carrega aspirações de aliviar o sofrimento do narrador.

A genealogia do testemunho que propusemos sugere que a forma terapêutica de grupo usada, posteriormente, com fins políticos deriva de eventos como o surgimento do AA e a difusão dos programas de 12 passos, passando pelos movimentos libertários dos anos 1960. Talvez seja possível sugerir que o momento chave para o testemunho em suas formas terapêuticas na cena pública esteja nos anos 1980, com a explosão dos talk shows. A mudança não é apenas na forma de um discurso ou de terapia, é também no modo como as formas terapêuticas norte-americanas se desenvolveram e se difundiram – assim como os produtos derivados de seus formatos midiáticos.

As práticas e a linguagem terapêutica e a exposição das emoções na esfera pública se tornaram lugares comuns, derivando tanto dos movimentos de recuperação quanto da popularização dos talk shows. Moskowitz aponta o *The Oprah Winfrey Show* como marco enquanto fenômeno midiático por transformar testemunhos em entretenimento de massa. Mais recentemente com a internet, abre-se um novo fórum para a promoção de problemas pessoais como debate público (MOSKOWITZ, 2001, p. 246). As dinâmicas testemunhais presentes nas redes sociais se assemelham àquelas vistas nos talk shows dos anos 80, levadas ao seu limite e popularizadas em proporções imensuráveis.

Illouz afirma que Oprah Winfrey adaptou os códigos dos gêneros de talk shows já existentes de modo a tornar seu programa o mais popular dos Estados Unidos assim como um ícone moral e cultural (ILLOUZ, 2003, p. 48). A consolidação de seu programa como referência para a cultura norte-americana pode ser vista como a inauguração de um gênero cultural que responde ao contexto, em especial terapêutico, que caracterizou os anos 1980 – segundo Illouz, “um novo gênero cultural é uma resposta a uma situação social” (ILLOUZ, 2003, p. 48).

Nesse sentido, Oprah Winfrey e seu formato de programa de televisão, transmitido de 1986 a 2011, eram um sintoma, eram marcas de um tempo, davam indícios das práticas narrativas e dos valores morais de uma cultura. A comparação que Illouz faz com o século XVIII e o romance como forma narrativa é chave para compreender quais valores contemporâneos a autora está pensando: tanto os talk shows do século XX quanto os romances são formas culturais poderosas que capturam os problemas centrais postos à identidade e que os resolvem com uma fórmula narrativa particular (ILLOUZ, 2003, p. 48). No caso dos romances, tratava-se de um contexto marcado pela domesticidade burguesa e seus ideais de amor e de mobilidade de mercado, pressupondo um self coerente. Os talk shows como o de Oprah, por sua vez, “capturaram e codificaram o colapso moderno da individualidade, da identidade e da família no enquadramento da vida diária” (ILLOUZ, 2003, p. 48). Embora o testemunho revele uma importante transformação nas práticas discursivas, interrogar o fenômeno deve incluir os deslocamentos morais, compreendendo alguns dos valores e sentidos que fundam nossa cultura.

### 2.2.3.1. Testemunho enquanto narrativa do trauma

A generalização dos detalhes da vida íntima dos indivíduos na esfera pública, assim como sua inserção no campo político, deve ser pensada como parte da cultura terapêutica norte-americana, que vem se tornando prevalente também fora dos Estados Unidos. Moskowitz descreve que os anos 1980 foram marcados pela popularização dos grupos de 12 passos, que contribuíram para um processo de patologização sem paralelo nos Estados Unidos, com diversos comportamentos cotidianos passando a ser vistos como doenças a serem tratadas. A pesquisa de Moskowitz indicava cerca de 260 programas no formato 12 passos, que incluía pessoas que roíam unhas, traumatizados pelo fundamentalismo religioso, devedores, compradores compulsivos e *workaholics* (MOSKOWITZ, 2001, p. 251-253).

A organização dos grupos de 12 passos, os talk shows e, mais recentemente, as práticas testemunhais nas redes sociais são parte de um mesmo processo sociocultural. A consolidação do testemunho como forma autobiográfica predominante está relacionada à ascensão de práticas terapêuticas norte-americanas assim como ao alargamento dos diagnósticos médicos com a publicação do DSM-III (*Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders*) em 1980 e a inclusão do Transtorno de Estresse Pós-Traumático no manual. O diagnóstico de Transtorno de Estresse Pós-Traumático é importante para

compreender a cultura terapêutica contemporânea porque transformou a linguagem do trauma, reformulando a concepção do que pode ser um evento estressor e o status do indivíduo traumatizado na sociedade e da credibilidade de seu discurso.

Fassin e Rechtman (2020, p. 119) descrevem o surgimento do conceito de Transtorno de Estresse Pós-Traumático no DSM-III, em 1980, como uma “nova entidade clínica” que aparece no manual. A identificação do transtorno pelo manual indica que a presença de um evento estressor “provocaria sintomas evidentes de sofrimento na maior parte dos indivíduos”. Os sintomas são associados a partir de três ordens: (1) lembranças vívidas, pesadelos frequentes, *flash-backs* dolorosos; (2) evitamento de situações que podem apresentar risco de fazer referência à cena inicial, acompanhado de enfraquecimento afetivo com efeitos importantes sobre a socialização; (3) uma hipervigilância com reações exageradas de susto (FASSIN; RECHTMAN, 2020, p. 119-120). Nas três categorias, cabe destacar a pouca precisão dos sintomas do transtorno.

A neurose traumática, antes reservada aos soldados que voltavam das guerras, por exemplo, designava aos indivíduos um lugar de fraqueza: tratava-se de uma reação anormal a um evento ordinário. A definição do Transtorno de Estresse Pós-Traumático a partir do DSM-III tira o estigma da classificação, invertendo essa premissa: “não há mais necessidade de buscar uma personalidade frágil, uma vez que os sintomas são a reação normal [...]. Não é mais necessário explorar um trauma inaugural, pois o evento – ele sozinho – já basta para produzir as perturbações” (FASSIN; RECHTMAN, 2020, p. 120): o trauma é visto como uma reação normal a um evento de ordem extraordinária. O diagnóstico de trauma a partir do DSM-III abriu um importante capítulo na história das classificações psiquiátricas, impactando no modo como os indivíduos atribuem sentido às experiências de sofrimento e no status da narrativa do indivíduo traumatizado na sociedade: “ele é *a priori* credível. Não se interroga mais os benefícios secundários: o diagnóstico abre direito a uma justa reparação. Desde então, uma nova era do trauma começa.” (FASSIN; RECHTMAN, 2020, p. 120). A edição revisada do DSM-III provocou outro alargamento do conceito: enquanto a primeira versão ligava a resposta psíquica a uma relação direta do indivíduo com o evento, a edição revisada sugeria que o contato indireto, como testemunhar um evento estressor, poderia ser suficiente para provocar uma reação no indivíduo. Mais tarde, com a publicação do DSM-IV, essa aplicação do diagnóstico de trauma se amplia novamente: além imprecisão da definição dos sinais do transtorno, que favorece a classificação, o evento será pensado menos por sua gravidade e seu caráter extraordinário e mais pela resposta emocional do indivíduo afetado, tendo contato direto ou não com o evento.

De lá para cá, as outras edições dos DSM alargaram ainda mais os diagnósticos de transtornos mentais. Vejamos o seguinte levantamento feito por Nick Haslam em 2016: em 1943, o boletim de diagnósticos que precedia o DSM listou 47 condições mentais; em 1952, no DSM-I, esse número mais que dobrou: 106 diagnósticos. Para o DSM-II, de 1968, o número subiu para 182; já no DSM-III, de 1980, chegou a 265; por fim, o DSM-IV-R, em 2000, atingiu mais de 300 diagnósticos (HASLAM, 2016, p. 7). No caso das doenças mentais, a proliferação dos diagnósticos, embora seja conhecida pelos críticos da crescente medicalização e do lobby da indústria farmacêutica, revela um movimento particular ao longo dos manuais publicados: há uma subdivisão dentro das doenças já existentes, assim como uma abertura de novos campos psiquiátricos. Como resultado desse alargamento de diagnósticos, diversos casos que não teriam classificação no DSM-I passam a tê-lo no DSM-III – alcoolismo, insônia, bulimia, síndrome de Tourette, disforia de gênero, anorgasmia feminina, dislexia infantil, timidez adulta. No DSM-5, publicado em 2013, novos domínios da psicopatologia são acrescentados: fenômenos que outrora teriam sido considerados falhas morais (como abuso de substâncias), maus hábitos (como problemas alimentares), falhas pessoais (como disfunção sexual), problemas médicos (como problemas de sono), problemas de personalidade (como timidez) ou manias infantis passam a encontrar abrigo no guarda-chuva conceitual das doenças mentais (HASLAM, 2016, p. 8).

Não há nesses diagnósticos uma observação quanto à diferença de comportamento, como era a ideia de desvio na Modernidade: na contemporaneidade, o diagnóstico será indicado a partir da diferença em relação à expectativa social de bem-estar, ou seja, essas doenças e transtornos são criados e difundidos tendo como referência esse ideal de bem-estar generalizado (EHRENBERG, 2004; FOX, 1977). Novas classificações e novas categorias médicas são indicadas para atribuir sentido a experiências que antes teriam sido consideradas normais e não teriam recebido qualquer diagnóstico.

A ampliação dos diagnósticos tem a ver com a criação de novas categorias que permitem dar sentido às experiências vividas pelos indivíduos, favorecendo a atribuição de uma posição de vulnerabilidade e tornando disponível uma chave de leitura pela linguagem da vítima. As classificações de transtornos mentais são uma das faces do debate sobre a vítima, pois funcionam como elementos do alargamento da noção de sofrimento os conceitos de abuso, bullying, trauma, adição e preconceito.

Haslam propõe que esse alargamento se dá em duas direções: seria vertical, no sentido de expandir quantitativamente, com novas possibilidades de variações do fenômeno inicial pelo fato de o significado atribuído ser menos rigoroso (no caso das doenças mentais, por

exemplo, os diagnósticos se ampliam na medida em que os critérios de classificação se tornam menos rígidos, aplicáveis a mais indivíduos). O alargamento horizontal é de ordem qualitativa, isto é, quando o mesmo termo passa a ser aplicado a novos contextos (como o termo refugiado, que não se restringe a casos de conflitos e passa a estar disponível para se referir a pessoas que se deslocam em fuga de catástrofes naturais) (HASLAM, 2016, p. 2).

O alargamento dos sentidos atribuídos às experiências de sofrimento e a popularização do testemunho são fenômenos indissociáveis e se retroalimentam. Não é casual a explosão dos grupos de 12 passos mencionados por Moskowitz: é, efetivamente, parte e sintoma da cultura que vê a generalização do conceito de trauma e dos diagnósticos psiquiátricos e na qual circulam conceitos guarda-chuva como bullying, abuso, microagressão e preconceito, capazes de acomodar as mais diversas experiências, dos mais diversos grupos, conferindo-lhes um sentido traumático.

A tendência de uma interpretação que atribui sentidos de patologia a experiências comuns, enfatizando a sensibilidade do indivíduo, é marca de uma cultura terapêutica – precisamente a norte-americana, que vem ampliando sua influência mundialmente. Essa cultura terapêutica é resultado de transformações políticas, sociais, culturais e institucionais que ocorreram principalmente nos anos 1980 e 1990: a expansão do mercado e das profissões dos campos *psi* teve papel fundamental num esforço de educar o público sobre doenças ou problemas emocionais (MOSKOWITZ, 2001, p. 256). Parte dessa transformação está também ligada à popularização da linguagem do trauma e o que é visto como traumático nessa definição contemporânea. Pelo convite a externalizar e publicizar os fenômenos psíquicos, “a narrativa terapêutica transforma os sentimentos [...] em objetos públicos, a serem expostos, discutidos e debatidos” (ILLOUZ, 2011, p. 77). A aplicabilidade do conceito de trauma a variados contextos, sem delimitação precisa de sintomas ou de causas, facilita a apropriação da narrativa. Trata-se, pois, de uma gramática da vida íntima em que a mídia participa como espaço de socialização do psíquico na atribuição de forma e significado às dificuldades da vida privada (EHRENBERG, 2010, p. 112).

Pela incorporação generalizada da linguagem *psi* à vida cotidiana, a contrapartida dessa subjetividade é que “não apenas nossas vidas pessoais, mas toda a paisagem dos eventos humanos, de esportes à geopolítica, foram reduzidos a termos psicológicos” (MOSKOWITZ, 2001, p. 1). É a interpretação subjetiva e a narrativa do indivíduo que sofre que deve ser escutada, é ela que revela uma verdade e que merece credibilidade: pela autoridade da experiência, a verdade está no self do indivíduo sofredor e sua sensibilidade.



Em suma, a linguagem do trauma e a cultura terapêutica transformaram o modo dos indivíduos interpretarem suas experiências. Essa transformação é caracterizada pela banalização do vocabulário terapêutico e dos diagnósticos, além do próprio estatuto da vítima pela consolidação dos diagnósticos, especialmente o de Transtorno de Estresse Pós-Traumático, que será aplicado “por qualquer tipo de vítima de violência [...], independentemente do lugar ocupado pelo sujeito no evento traumático, seja como vítima ou testemunha (ou, mesmo, algoz!)” (SARTI, 2011, p. 55). A generalização do diagnóstico de trauma e a ênfase nas reações emocionais para a classificação contribui para o esvaziamento histórico da categoria de vítima: lacuna aberta a ser preenchida, essa figura da vítima, agora valorizada e legitimada (POLLETTA, 2006), passa a ser objeto de disputa na cultura contemporânea.

#### 2.2.3.2. *Testemunho e formação de grupos: identificar-se pelo sofrimento*

Autores que trabalham com a teoria do trauma defendem que narrar a experiência é crucial para curar os indivíduos que se apresentam como vítimas: “lembrar e falar a verdade sobre eventos terríveis são pré-requisitos para a restauração da ordem social e para a cura individual das vítimas” (HERMAN, 2015, p. 1). Segundo essa perspectiva, a cura da vítima pode vir tanto do alívio de tornar pública uma experiência que pertencia até então à ordem do indizível quanto pelo reconhecimento público do trauma.

Além disso, o alívio da vítima também vem da possibilidade de identificação com outras pessoas que passaram pela mesma experiência. É essa forma de apelo que mobilizou grandes campanhas como o *#MeToo* e que permite a criação de grupos identitários calcados em diagnósticos médicos ou de situações de opressão por diversos grupos, até mesmo conservadores. Ahmed afirma em seu livro *Complaint!* que “uma queixa se torna quase o que você está fazendo, uma zona, um espaço, um ambiente” (2021, p. 34). A autora também defende que o trabalho de divulgar histórias enquanto pesquisadora a insere num coletivo, tornando-a um “ouvido feminista”: “o coletivo delas se torna o nosso. Penso neste ‘nosso’ como promessa do feminismo, ‘nosso’ não como posse, mas como um convite, uma abertura, uma combinação de forças” (AHMED, 2021, p. 16).

A frase de Ahmed sobre o feminismo ilustra a mesma proposta de diversos outros coletivos, inclusive aqueles cujas atividades são difusas na internet e sem formalização. Os testemunhos contemporâneos devem ser pensados em sua ligação com os grupos de tomada

de consciência, o AA e os grupos de 12 passos derivados dele, tendo como o ponto em comum a formação de um laço de confiança e de partilha de uma experiência de sofrimento. Assim, o potencial da narrativa testemunhal para formação de grupos é a chave que permite a ligação entre terapia e políticas de identidade.

Desse modo, a articulação entre política e terapia tornada possível pelas dinâmicas testemunhais tem dois pontos principais: (1) a elaboração e difusão de narrativas individuais, favorecendo a formação de grupos. Esses grupos são compreendidos como espaços seguros para compartilhamento e troca de apoio com outros indivíduos que viveram experiências similares, podendo gerar mobilização política. Aqui, a narrativa da vítima não pode estar sob questionamento: além da autoridade da experiência como lugar do verdadeiro, reconhecer a credibilidade de seu discurso é também reconhecer a legitimidade do seu sofrimento;

(2) a fundação das identidades parece ter a ver com uma paradoxal relação com o sofrimento: ao mesmo tempo em que se afirma como prática terapêutica, é também o sofrimento que permitirá que a vítima construa sua identidade e estabeleça uma relação de pertencimento pela partilha desse sentimento com um grupo. Sobre as políticas de identidade, Wendy Brown questiona em que medida a fundamentação do discurso político nas experiências de sofrimento não acabam por fomentar uma política do ressentimento, o investimento na própria impotência da vítima como modo de sustentar sua posição de superioridade moral e buscar vingança.

Na medida em que o que Nietzsche chama de moral escrava produz identidade em reação ao poder, na medida em que a identidade enraizada nessa reação alcança sua superioridade moral ao reprovar o próprio poder e a ação como maus, a identidade estruturada por esse ethos torna-se profundamente investida em sua própria impotência, mesmo quando procura aplacar a dor de sua impotência por meio de sua moralização vingativa, por sua ampla distribuição de sofrimento, por sua censura ao poder enquanto tal (BROWN, 1995, p. 70).

Pelo fato de as identidades serem frequentemente organizadas em torno da partilha do sofrimento, dificilmente seria possível imaginar alguma forma de redenção ao trauma, pois é o trauma mesmo o núcleo desses laços. Não é casual, portanto, a centralidade do conceito de trauma para o testemunho enquanto narrativa político-terapêutica: os testemunhos e as práticas de que estamos falando se orientam pela noção contemporânea de trauma: o trauma é a dor que resta, sendo uma espécie de cicatriz, impressão digital psicológica, a reação “mais patente, mais duradoura e incontestável” (FASSIN; RECHTMAN, 2020, p. 11).

Esse trauma, agora fundador de uma identidade que é também coletiva, marca e organiza a existência de um indivíduo. Como se buscar alívio ou cura se a concepção mesma

do trauma atribui ao indivíduo uma marca insuperável? Se é a experiência traumática que constitui a identidade coletiva, em que medida esse esforço terapêutico se orienta em direção a um futuro de abertura e transformação?

\*\*\*

Apresentamos no capítulo 1 que os mais variados grupos recorrem às narrativas que concedem uma identidade como modo de validação do que vivem; do mesmo modo, a acusação se dá contra outros grupos, também organizados identitariamente. A questão é que, em última instância, é sempre o argumento da identidade, a afirmação da identidade de vítima, que parece restar.

A afirmação de uma identidade como vítima é sempre produto de uma narrativa, de um modo de enquadrar uma experiência. A vítima que fala é também agente, mais do que mera vítima passiva: a narrativa tem a ver também com um trabalho de selecionar e organizar fatos. Por que, então, escolher enquadrar sua experiência dessa forma, e não de outras? O que se ganha com essa narrativa?

Pecheny (2010, p. 364) argumenta que a vitimização confere virtudes morais e dignidade pessoal a indivíduos ou grupos. Para além da valorização moral da vítima, pela ênfase no discurso da identidade, talvez possamos sugerir um outro ganho no testemunho ligado à possibilidade de pertencimento: “as narrativas podem ser empregadas estrategicamente para fortalecer uma identidade coletiva, mas também podem preceder e tornar possível o desenvolvimento de uma comunidade coerente ou ator coletivo” (POLLETTA, 2006, p. 12). O testemunho parece ser modo de ter seu sofrimento reconhecido socialmente, mas narrar sua própria história pode ser também modo de dar sentido ao que vive e, no momento mesmo em que partilha o sofrimento, se inscreve numa comunidade de sofredores, engendrando uma forma de sentimento de segurança por conferir uma espécie de ancoragem social, senão mesmo ontológica.

### 2.2.3.3. “Toxicômanos de identidade”

O caráter horizontal do testemunho, narrativa caracterizada por uma comunicação construída na forma muitos-muitos, por um lado, é comumente enaltecido pela sua capacidade de colocar em questão as hierarquias e as formas de poder que se instalam de cima para baixo

– ser, portanto, presumidamente mais “democrático”. Por outro lado, a certeza de que o testemunho questiona um poder autoritário pode ofuscar uma abordagem crítica; assim, o testemunho também deve ser analisado a partir dos jogos de poder que pode engendrar. Seu forte apelo à identificação, apesar de ser o argumento de defesa de suas capacidades terapêuticas enquanto narrativa por permitir que as vítimas se sintam acolhidas, é justamente o que deve inspirar questionamento. É pela identificação que os indivíduos são mobilizados a agir. Safatle sublinha que os processos de identificação têm a ver com “a dimensão produtiva do poder, ou seja, a maneira com que o poder produz a vida psíquica, mobiliza afetos e demandas de amor” (SAFATLE, 2017, p. 211).

Foucault (2015a; 2015b) procurou mostrar que o poder agia justamente de modo positivo, produzindo saber e cuidado aos indivíduos. Tenho proposto ao longo deste capítulo que a moralização e os jogos de poder não dependem apenas de uma divisão normal x anormal tal como a Modernidade assistiu, nem mesmo implicam necessariamente em dominação, mas podem se desenrolar também de outras formas, sob outras tecnologias, de modo positivo, disperso e presumidamente “empoderador”. Por que os indivíduos se sentem empoderados ao contar suas vidas privadas? Quais jogos de poder há nesses discursos?

\*\*\*

Na abertura de seu artigo *Toxicômanos de identidade*, Suely Rolnik faz referência ao entusiasmo que marcou os anos 1990 devido aos avanços tecnológicos, especialmente no caso das mídias, e à aposta na globalização da economia: a expectativa de “uma comunidade do tamanho do mundo que produz e compartilha suas ideias, gostos e decisões à viva voz, numa infundável polifonia eletrônica” (ROLNIK, 1997, p. 19). Parecia haver a ideia de uma “democracia em tempo real”, “de autogestão em escala planetária”. Essa aposta num projeto midiático, globalizado, aberto à criação e às novas demandas que aquele novo mundo apresentava poderiam colocar em xeque a crença na identidade como marcador do indivíduo moderno, orientado pelos valores como de nação e família. Ela questiona: “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, 1997, p. 19).

A resposta a seu próprio questionamento é que o curso dos eventos demanda mais complexidade de análise, porque as tecnologias que prometeram revolucionar – e de fato transformaram a vida dos indivíduos – implicaram também em novos modos de sujeição. Ou seja, a mesma tecnologia e os mesmos processos globalizantes que permitiram a ampliação de

referências, possibilidades de estilos de vida e novas percepções sobre o mundo, animando certas aspirações democráticas e promovendo com entusiasmo um suposto mundo sem fronteiras, produziu outras dinâmicas, outras configurações de poder, possivelmente mais complexas e menos evidentes do que aquilo que se esperava no final do último século.

[...] é que a mesma globalização que intensifica as misturas e pulveriza as identidades, implica também na produção de kits de perfis-padrão de acordo com cada órbita do mercado, para serem consumidos pelas subjetividades, independentemente de contexto geográfico, nacional, cultural, etc. Identidades locais fixas desaparecem para dar lugar a identidades globalizadas flexíveis que mudam ao sabor dos movimentos do mercado e com igual velocidade (ROLNIK, 1997, p. 19).

A contrapartida dessa globalização a que se refere Rolnik, com a dissolução das fronteiras e as novas possibilidades abertas pelos avanços tecnológicos, foi uma profunda desestabilização de referências, na medida em que os antigos marcadores que orientavam a experiência dos sujeitos foram reconfigurados. No entanto, essa reconfiguração não colocou de lado a referência identitária; ao contrário, atualizou a noção de identidade acomodando-a a novas demandas do mercado. É o que marca o caráter de mercadoria e de volatilidade que caracteriza essas identidades pós-modernas – “identidades *prêt-à-porter*”: “os viciados nesta droga vivem dispostos a mitificar e consumir toda imagem que se apresente de uma forma minimamente sedutora, na esperança de assegurar seu reconhecimento em alguma órbita do mercado” (ROLNIK, 1997, p. 21).

A discussão sobre a atuação das identidades, em especial as das minorias, vai exigir ponderação porque, ao mesmo tempo em que o discurso identitário viabilizou a consolidação de diversas reivindicações e transformações políticas das últimas décadas, a questão tem seu lado controverso quando se lança luz às possibilidades de singularização das subjetividades. Rolnik afirma que, num mundo desestabilizado, de identidades globais, “ser viciado em identidade [...] é considerado politicamente correto, pois se trataria de uma rebelião contra a globalização da identidade” (ROLNIK, 1997, p. 21). Nesse caso, reivindicar uma identidade política poderia ser uma forma de resistir à globalização e tornar visíveis as experiências de grupos marginalizados, afirmando suas existências. No entanto, além da exigência de autenticidade, a generalização do conceito de identidade, assim como sua apreensão subjetiva e a sua assimilação pelo mercado, tornam a questão mais complexa do que simplesmente resistência à globalização, tal como se anunciava no final do século XX. Como pensar a identidade e as formas políticas derivadas do discurso identitário se a própria base do discurso circula atrelada aos interesses de um mercado que não só acomoda as demandas, mas se serve

das identidades para definir cada vez mais eficazmente seu público? Ou ainda, como pensar sujeitos e práticas políticas orientados frequentemente por narrativas cujas identidades se pretendem autênticas mas são tão instáveis quanto os mercados nos quais pretendem se inserir? Pelas identidades locais ou globais, cada uma delas opera sobre os processos de subjetivação, governando de modos distintos – mesmo as identidades contemporâneas, que se pretendem livres.

Para almejar uma abertura à singularização das subjetividades, é a própria identidade que deve ser interrogada: “é a própria referência identitária que deve ser combatida, não em nome da pulverização [...], mas para dar lugar aos processos de singularização, de criação existencial, movidos pelo vento dos acontecimentos” (ROLNIK, 1997, p. 22). Segundo Rolnik, trata-se de analisar a produção de subjetividade num mundo descentralizado, desestabilizado, que provoca novos tipos de sintomas – a afirmação permanente de identidade vai marcar o sujeito deste mundo. Tal como a histeria “traumatizou” o saber psiquiátrico do século XIX, possibilitando condições para o surgimento da psicanálise, a psicanálise como forma terapêutica predominante estaria ameaçada diante de novos sintomas provocados pela desestabilização do mundo contemporâneo: novos métodos terapêuticos podem ser capazes de suportar os efeitos da disrupção das transformações, tal “como foi o caso da psicanálise em relação à psiquiatria no final do século passado, e como, aliás, já está sendo o caso com a psiquiatria biológica e as terapias mágicas de toda espécie” (ROLNIK, 1997, p. 24). Podemos incluir, talvez, a prática do testemunho nesses novos métodos.

O artigo de Suely Rolnik fornece pistas para compreender a centralidade da identidade para certas práticas políticas e terapêuticas contemporâneas. Para além do lugar moralmente valorizado conferido à figura da vítima, sugiro que o testemunho é visto como prática que implica como ganho a possibilidade de encontrar pertencimento, ponto de ancoragem num mundo globalizado, de marcadores instáveis, oferecendo-lhes algum tipo de segurança ontológica.

#### *2.2.3.4. O terapêutico nas redes sociais: singularização ou performance?*

Eis alguns dos elementos fundamentais que levantamos até aqui para compreendemos o testemunho: primeiro, sua constituição visando a formação de grupos; segundo, a centralidade de uma linguagem terapêutica que frisa especialmente o impacto do trauma;

terceiro, a presença dessas narrativas em produtos midiáticos, como programas de televisão e redes sociais.

Ora, se o objetivo é a busca de acolhimento pela partilha da experiência, de não se sentir só, de ter sua fala validada no interior de espaços seguros, de atribuir sentido ao sofrimento a partir da linguagem terapêutica, em que sentido pode haver singularização do sujeito e abertura à transformação do trauma nessas narrativas? O fundo dessa questão parte de uma evidência percebida no percurso genealógico: a de que os testemunhos seguem, de maneira geral, um caminho narrativo habitual e roteirizado. Embora se pretendam catárticos, os testemunhos se orientam a partir de referências que os precedem:

As narrativas do self se baseiam em narrativas mais amplas, coletivas, valores e roteiros que impregnam essas histórias com significados socialmente significativos. Narrativas pessoais podem ser ligadas a “roteiros culturais chave”, que também lhes conferem uma dimensão coletiva (ILLOUZ, 2003, p. 85).

Os testemunhos veiculados nos produtos midiáticos e que marcam a cultura terapêutica prevalecente se inspiram principalmente nos moldes norte-americanos: “apreciamos os fins e as histórias de recuperação: aqueles que precisam de cura e aqueles que já se curaram nos absorvem nacionalmente. Suas histórias são contadas, repetidas e recontadas” (MOSKOWITZ, 2001, p. 259). Os testemunhos, embora possam apresentar os mais variados enredos, parecem sempre terminar por repetir uma espécie de roteiro. Se o testemunho é a narrativa da vítima, de que subjetividade estamos falando? Quem é o sujeito que se exprime nessas narrativas de si? De que modo essa prática terapêutica favorece a singularização e a emancipação dos sujeitos?

\*\*\*

Procuramos mostrar neste capítulo que dificilmente uma torção interna das práticas confessionais levaria ao testemunho, religioso ou secular. Grosso modo, indicamos os seguintes contrastes entre confissão e testemunho, respectivamente: direção de consciência x horizontalidade, confidencialidade x publicidade; sofrimento causado pelo desejo x sofrimento causado pela violência externa. Mudam as tecnologias, mudam também as subjetividades produzidas: a mudança de autobiografia prevalente implica em novas formas de subjetividade. Pelas diferenças que apontamos, os contrastes entre confissão e testemunho enquanto formas autobiográficas podem ser vistos também como uma passagem da narrativa

do desejo, característica dos métodos confessionais, para a narrativa da violência, que marca o testemunho; ou, dito de outro modo, do sujeito culpado ao sujeito traumatizado.

Partimos da compreensão que a psicanálise foi a narrativa terapêutica que marcou a Modernidade e que o testemunho tem sido a narrativa que vem sendo predominante na contemporaneidade. Assim, pensando os modos terapêuticos seculares de autobiografia, ou seja, o testemunho secular e a psicanálise, essa diferença pode ser explorada de outro modo: que tipo de sujeito é produzido por cada um deles? Qual é a possibilidade de transformação, política e/ou pessoal, que cada uma dessas formas narrativas permite? Em que medida essas narrativas permitem que o indivíduo se narre efetivamente em sua singularidade?

Clotilde Leguil em « *Je* » : *une traversée des identités* retoma uma conferência feita por Lacan sobre maio de 68: ela conta que Lacan buscava interrogar aqueles jovens sobre a verdade que os impulsionava, mostrar que a psicanálise não se afastava do campo político; ao contrário, os convidava a tomar distância de si mesmos no campo político (LEGUIL, 2018, p. 24). A reserva crítica de Lacan em relação aos desdobramentos políticos de 68 tem a ver com a relação que os movimentos estabeleciam com a verdade. Em uma conferência de novembro de 1968, Lacan afirmou: “Dado o peso que a verdade pesa sobre nós a cada momento de nossa existência, *que felicidade, claro, não ter com ela nada mais do que uma relação coletiva*” (LACAN, 2006, p. 42, grifo meu). A inquietação vinha, portanto, do fato de que aqueles jovens, pela esperança de revolução e pela rica imaginação sobre o poder, pudessem deixar de lado um questionamento sobre as singularidades e a existência para adotar uma verdade coletiva, uma substituição de um *Eu* e a busca pela verdade por um discurso coletivo do *Nós* como forma de apaziguar o peso da existência.

A psicanálise e o campo político se articulavam durante o discurso de Lacan sobre maio de 68; no caso da contemporaneidade e das dinâmicas identitárias – sobretudo acentuadas pelas práticas em redes sociais – a questão se atualiza, e psicanálise e política precisam dialogar de uma nova maneira. Leguil tem como questão pensar a singularidade dos indivíduos nas identificações políticas contemporâneas, levando em conta o forte caráter mediatizado dessas interações. Ou seja, como, nessas dinâmicas de redes sociais a busca por um *Nós* é tão manifesta que passa a ameaçar a possibilidade de vislumbrar singularidades.

Leguil tenta expor como argumento uma tentativa de recuperar a prática psicanalítica como caminho possível de destacamento das próprias crenças e do outro. Seguindo um percurso histórico, a autora evoca haver dois discursos que ameaçam a dimensão singular do sujeito para substituí-lo (1) por uma dimensão coletiva identitária, cujo alcance é político, e (2) outro que se trata de uma dimensão científica e real, cujo alcance é epistemológico e



técnico (LEGUIL, 2018, p. 14). O *Eu* se transforma, pois, em *Nós*, no primeiro caso, ou em algo impessoal, no segundo. A distinção entre os seres não reside na história, no desejo ou no sintoma, mas tudo passa a ser traduzido em termos informáticos e em escala mundial (LEGUIL, 2018, p. 15). O *Eu* contemporâneo estaria, então, à prova da globalização pela uniformização da vida e dos modos de ser e estar no mundo. Esse processo de uniformização pode ser compreendido da seguinte forma:

A uniformização do mundo, que é um outro nome da mundialização, faz desaparecer as diferenças, os relevos, as descontinuidades, as singularidades, enfim, o que nos permite ter uma relação não-anônima à existência. A uniformização engendra um mundo no qual as cores da subjetividade desapareceram (LEGUIL, 2018, p. 19).

O núcleo de seu argumento é resgatar a psicanálise como modo de fazer sobreviver essa subjetividade, esse olhar para a subjetividade num mundo globalizado, mundializado, “pois o ‘Eu’ não é nem o que pode ser colocado em comum com os outros, nem o que pode ser feito como objeto de decifração algorítmica. O ‘Eu’ é um solo sobre o qual cresce o mais singular e ao mesmo tempo a possibilidade do universal” (LEGUIL, 2018, p. 16).

Para a abordagem lacaniana, lida aqui através do comentário de Leguil, haveria uma oposição entre tudo o que é da ordem da representação de si – pensado na psicanálise como identificação – e a dimensão do sujeito, isto é, aquilo que escapa às identificações. Retomemos sua definição de identificação:

Identificação, quer dizer, processo subjetivo que conduz a uma crença sobre seu ser, processo que releva de uma certa relação com o outro. Se identificar é estar implicado subjetivamente nisso a que se acredita ser, mesmo que a implicação que foi a nossa seja insondável por nossa própria razão (LEGUIL, 2018, p. 154).

Há, portanto, uma lacuna entre o sujeito e as identificações. A identificação diz respeito a uma crença sobre si, e nem sempre as razões dessa crença e os afetos implicados pelas relações são de conhecimento de quem enuncia. O sujeito lacaniano não tem identidade: ele não sabe sobre si e emerge sem o conhecimento de quem fala (LEGUIL, 2018, p. 22). É um sujeito que, ao se enunciar, se revela na fala, no ato; portanto, para que o sujeito se manifeste é preciso uma fenda, uma tensão possível.

A tensão necessária entre o sujeito da psicanálise e as identificações torna a questão da terapêutica do testemunho um problema, porque o testemunho evoca precisamente o lugar da identificação para orientar a experiência do indivíduo; além disso, as identificações engendradas pela partilha do sofrimento primam sobre a singularidade da apreensão do sujeito, que se torna secundária.

A questão é que essa partilha do sofrimento tende a gerar uma sensação de pertencimento, uma forma norteadora da experiência, mas não vai resolver a questão do sujeito – até porque esse sujeito pouco aparecerá num discurso roteirizado, midiaticizado e marcado pela aceleração que exigem as redes. E, ainda, essa sensação de pertencimento talvez acabe sendo uma mera sensação: não só a questão do sujeito não será resolvida, como a sensação de pertencimento pela partilha do sofrimento parece ser um laço frágil, uma vez que cada um vai viver os eventos singularmente. Seria possível, no limite, pensar numa relação de pertencimento a partir da partilha do trágico, que já é dado de antemão.

Isso não quer dizer que o testemunho enquanto prática terapêutica seja uma operação impossível, mas que essa tarefa é delicada e sempre singular. Ainda que a dor de uma pessoa possa ter sido vivida por outra, os modos de apreender e responder aos eventos só podem ser pensados em sua singularidade. O discurso da identidade, pela crença em sua verdade, verdade do “lugar de fala” e da autoridade da experiência, pouco permite à abertura de ser interrogado.

Essa lacuna entre a identidade e o ser é o que parece ser anulado pelas identificações com um modo de ser comunitário, bem como pelo maremoto do narcisismo de massa. Para que haja percurso analítico, é preciso que o ponto de interrogação depois da identidade seja possível (LEGUIL, 2018, p. 154).

O narcisismo de massa a que se refere Leguil na passagem acima conceitua a articulação dessas produções de narrativas de si e ao fenômeno da globalização e da expansão tecnológica, em especial às dinâmicas em redes sociais, nas quais as identidades são difratadas infinitamente, segundo circuitos metonímicos, conduzindo cada um ao poder de gozar em fragmentos de sua existência de modo contínuo (LEGUIL, 2018, p. 97). As imagens e os discursos, compartilhados com uma multidão de destinatários permite, do mesmo modo, globalizar as experiências.

Paula Sibilia em seu conhecido *O Show do Eu* marca uma passagem de uma intimidade para uma “extimidade bem editada” (SIBILIA, 2016, p. 127), uma curadoria de si para traçar a própria história, fazer circular suas imagens e construir, assim, uma existência para o Eu da mundialização. A *extimidade* dialoga com o conceito de hipertrofia do narcisismo: segundo Leguil, o sujeito não consegue emergir para além do ego. “Essa inflação narcísica é decuplicada pela Internet, que permite a cada um de fazer seu ego um duplo de seu ser sobre a tela. [...] A cópia digital do mundo que estamos construindo conduz também a uma cópia digital do ego” (LEGUIL, 2018, p. 28).

O paradoxo que a autora constata é, então, na relação da hipertrofia do narcisismo contemporâneo com o estádio do espelho lacaniano: Lacan pensava o estádio do espelho como marco da formação do sujeito; já a reprodução contemporânea da própria imagem, mundializada, massificada, fetichizada, se traduz num culto a si mesmo e numa “negação total do Eu” – como se o mesmo estádio do espelho que Lacan via como formador da função do Eu fosse agora um obstáculo à formação do Eu (LEGUIL, 2018. p. 28). Dito de outro modo, o estádio do espelho provoca no sujeito uma transformação pela apreensão de uma imagem: a lógica do estádio do espelho lacaniano é subvertida nas dinâmicas midiáticas das redes sociais, que vai ser lugar de definição de si a partir de seu próprio duplo da imagem virtual (LEGUIL, 2018, p. 21).

Por essas identidades criadas nas redes sociais implicarem uma curadoria da imagem de si, contando com modos narrativos prontos e modos de vida orientados pelo consumo, quase não há abertura para o lapso, algo que permita a expressão da fala do sujeito ou descoberta de seu desejo. O indivíduo crê na performance que transmite, na ordenação de sentido fornecido pelo seu discurso calcado na autoridade da experiência, no personagem que criou e nas identificações que projeta – a ausência de crença é vista, afinal, como baixa autoestima. A identidade da vítima e a autoridade da experiência estão relacionadas: trata-se, em última instância, da crença de possuir poder sobre as interpretações das experiências e sobre a verdade tal como se parece ter sobre as tecnologias.

Compreendendo o caráter público do testemunho, especialmente midiático nos dias de hoje, sua construção é, em última instância, feita em função da demanda do reconhecimento do Outro. A prática parece paradoxal: na mesma medida em que vê o Outro como agressor e que vem expor um relato presumidamente autêntico e catártico, essa dinâmica não se destaca da figura de um Outro, pois o discurso é fabricado, elaborado e difundido para que alcance o Outro e para que seja reconhecido, validado. O não-reconhecimento tende a ser visto como a ratificação da agressão, sob o risco de perpetuar o sofrimento da vítima.

As demandas por reconhecimento e por protagonismo, a dinâmica de *likes*, compartilhamentos e a possibilidade de cancelamento são parte da complexidade do mal-estar do sujeito implicado nessa prática terapêutica ligada ao testemunho. Leguil faz uma articulação entre essa demanda de reconhecimento e a procura por si mesmo num mundo globalizado e instável: a singularidade do sujeito, perdida e esquecida em meio à mundialização, é, efetivamente, aquilo que se busca nessa demanda de reconhecimento. Assim como um político cumprimenta uma multidão para afirmar sua aprovação e certeza de

sua popularidade, o narcisismo de massa consistiria na inserção do sujeito numa multidão virtual permanente para assegurar-lhe “de um ser que procuramos pelas mesmas vias que o anulam” (LEGUIL, 2018, p. 119). A mesma mediação que anula as nuances da singularidade do sujeito, com discursos e identidades performados almejando comoção, reconhecimento e validação é a via buscada para conferir ao sujeito uma existência e, em última instância, um sentimento de segurança ontológica.

Assim, é possível que o caráter terapêutico diga respeito mais a uma ilusão de afirmação de existência no mundo: talvez a demanda seja mais do que reconhecimento de uma identidade, mas a possibilidade de existência desse Eu, asfixiado pela uniformização dos modos de ser da mediação; talvez a demanda não seja apenas de possuir “lugar de fala”, mas de dar sentido às experiências e aos mal-estares de um mundo de marcadores instáveis, em que os indivíduos são empreendedores de si e transformam suas singularidades em mercadorias a serem aprovadas pelo Outro. Sem outros marcadores, a identidade se torna o ponto de construção de um laço social, de inserção em comunidades e, em última instância, de forma de organização e coerência narrativa para as experiências; o acionamento da identidade como narrativa é, portanto, sintoma de um mal-estar contemporâneo.

O testemunho parece ser visto como terapêutico porque atenua o mal-estar por meio dos processos de identificação que engendra, criando laços sociais e câmaras de eco para seus discursos. Além do acolhimento, permite uma confirmação da verdade do indivíduo que testemunha. No lugar da ilusão de um mundo livre, falsamente sem fronteiras e aberto às possibilidades múltiplas de existência, trata-se cada vez mais de nichos de consumo, de narrativas e, em última instância, de verdades. “Lacan chama então de ‘efeito de segregação’ o que nos encontramos hoje sob o nome da reivindicação identitária” (LEGUIL, 2018, p. 23). Se a proposta terapêutica psicanalítica tem a ver com o destacamento da identificação para a abertura de outra chave de leitura para a angústia experimentada, o testemunho dificilmente pode aceitar outra perspectiva, outra verdade, pois é ela – a verdade do indivíduo – que estrutura o marcador que sustenta a identidade engendada.

O efeito disso é que a existência se torna aplanada pelas padronizações das narrativas pelos dispositivos e dinâmicas ritmadas pelo mercado: a existência se esvazia de nuances, adaptada “às normas do Outro, incluindo nossa maneira de sofrer, tornando o sintoma algo que pode se trocar ou compartilhar em um site ou blog” (LEGUIL, 2018, p. 152). Vislumbrar o processo terapêutico a partir do discurso da identidade só pode ser visto, portanto, dentro das redes sociais e das narrativas mediadas, publicizadas.

A insatisfação do sujeito que busca sua redenção nas dinâmicas midiáticas não é casual: primeiro, a resposta do Outro dificilmente corresponde à demanda de reconhecimento de quem narra seu sofrimento; segundo, a narrativa, modulada segundo os padrões das redes sociais e roteirizadas de acordo com o script do testemunho, não tem espaço para a singularidade do sujeito narrador, apenas para a sua performance; terceiro, porque o apego ao pertencimento identitário não permite haver margem para o sujeito – o íntimo é colonizado pela numerização das singularidades, transformadas em produtos populares ou *flopados* e pela uniformização das interpretações, dos formatos narrativos e da apreensão dos sintomas de cada pessoa.

Embora organizados em grupos e dirigidos aos pares e pessoas empáticas, os testemunhos não dão conta da lacuna que resta no sujeito, não resolvem sua questão: “a dimensão anônima deste Outro da Tela, que é oposto da dimensão profundamente singular deste grande Outro que fala em cada um através dos seus sonhos, seus lapsos, seus atos falhos, seus sintomas” (LEGUIL, 2018, 185-186). Assim, a partilha de um sofrimento para criação de um laço comum é, afinal, uma ilusão de partilha – ou simulacros de comunidades –, já que dificilmente o sintoma pode ser formulado em grupos – nós, as mulheres; nós, os homossexuais; nós, os homens etc. (LEGUIL, 2018, p. 153).

O Eu laciano propõe justamente o caminho inverso, passando por uma espécie de ruptura com as identificações: não seria possível encontrar um Eu “fora do comum” que favoreça a constituição de um pequeno grupo, incluindo grupos organizados em torno de um sintoma, sofrimento ou modo de vida: “esse Eu fora do comum não é uma identidade pessoal que seria uma pura relação consigo, mas um retorno sobre sua existência a partir do que resta opaco, indecifrável, incompreensível, como cortado da história que se conta para si mesmo” (LEGUIL, 2018, p. 130). É por esse destacamento com relação às crenças nas próprias representações do ego que o indivíduo se confrontaria às suas questões. Tal como Lacan apontou, podemos passar a vida a fugir da *hora da verdade*, de um encontro com o enigma de si: “pode-se passar a vida a fugir do Eu, dos efeitos que os outros e não o Outro produzem em nós.” (LEGUIL, 2018, p. 18). O discurso, direcionado ao *outro*, esse outro minúsculo, o agressor, impede uma tomada de distância em relação às próprias crenças e um olhar sobre o grande Outro que constitui a subjetividade de quem enuncia.

O trabalho de Leguil tenta recuperar, enfim, uma perspectiva terapêutica a partir de certos fundamentos da psicanálise, colocando-a como uma alternativa ao discurso terapêutico identitário. Trata-se de suspeitar que talvez nem tudo possa ser dito nesses relatos testemunhais, por mais sinceros que pareçam ser: há de se apostar no mistério que constitui os

sujeitos. Tomando a existência como um atravessamento de identidades, e não apenas uma única identidade, fixa e já dada, um olhar psicanalítico não diz respeito à negação dos laços comunitários como modo de conceber organização e estrutura aos indivíduos, mas de pensar que as histórias são únicas, e os sintomas se manifestam de modos distintos em cada um.

No século XXI, quando o Eu quer escapar à contabilização [...], resta a ele uma possibilidade: colocar-se em cena através de sua imagem a fim de tentar reinscrever sua singularidade ao roteirizar sua existência na Tela. [...] O olhar dos outros aparece então como um lugar de endereçamento que permitiria cada um fazer valer seu ser fora do comum. Mas essa imagem não basta nunca para fundar o Eu e sua relação com o Outro. Pois ela condena cada um a uma miragem: esta da relação em espelho com seu par que o fecha em relações de comparação, de demandas de amor e de reconhecimento, de busca de provas de sua existência, de angústias de sua não-existência, que a exigência de intensidade, esta da pulsão, vem alimentar sem cessar (LEGUIL, 2018, p. 104-105).

Qual é o lugar do terapêutico, afinal, numa dinâmica de autoafirmação e a ratificação das identidades? Porque a ratificação prende o sujeito ao seu trauma para orientá-lo no mundo e conferir sentido ao que viveu. Ainda, a exposição do trauma para afirmação de uma identidade transforma o sofrimento em linguagem algorítmica, em potencial de performance, obrigação de protagonismo e sufoca as possibilidades de singularidade que podem estar naquilo que não é contado nessas narrativas públicas, engendradas por uma ingênua e profunda crença na consciência.

Novamente a psicanálise pode servir de contraste, permitindo abertura para o trágico, para a possibilidade do objeto perdido, para a repetição e para o mistério. É a interrogação que sucede a identidade que serve como lugar de partida para a reflexão para o desvelamento de si, ao invés de ponto final: “este Eu que implica não numa crença numa identidade total, mas de poder interrogar sua identidade de modo a se desapegar dela” (LEGUIL, 2018, p. 122). No lugar de procura por identificação, a cura psicanalítica, nos termos de Leguil, vem de uma experiência de “*des-identificação*”:

Em suma, a finalidade da cura não é de conseguir ser amado por todos, como se só tivéssemos o direito de existir sob a condição de aumentar nossa popularidade virtual, mas de acessar ao desejo estando unido a um outro por uma fala particular. A cura é uma trajetória que vai do sintoma como ‘ser do sujeito’ ao *desêtre* como queda das identificações inaugurais (LEGUIL, 2018, p. 174).

A queda das identificações traduz-se, enfim, pela criação de uma relação com a identidade e com a forma de narrar o sofrimento como contingências, não como destino nem essência, abrindo a possibilidade de uma nova escrita para o sujeito implicado num processo

terapêutico e liberando-o das narrativas prontas que limitam os modos de existir e sufocam suas singularidades.

## **CAPÍTULO 3**



### 3. Autoridade da experiência, representação e verdade

Compreendemos que a ideia de autoridade da experiência parte do princípio de que alguém pode ter acesso à verdade pelo fato de ter vivido algo. Com isso, entende-se que o fato de ter passado por uma determinada experiência passa a ser condição para poder falar sobre um tema, dizer seu ponto de vista, participar diretamente da produção dos discursos como uma fonte, uma evidência da verdade. É essa forma de experimentar a verdade que tem marcado as práticas contemporâneas fundadas no testemunho e que vai estar presente nas discussões que defendem a noção de “lugar de fala”.

A ideia de lugar de fala é uma formulação elaborada a partir de conceitos anteriores, que começaram a surgir nos anos 1970 e 80. Um deles, senão o principal, é a noção de *feminist standpoint*, que supunha que certos grupos podem oferecer uma nova forma epistemológica a partir de uma posição de subalternos na hierarquia social. Com o conceito de *ponto de vista* buscava-se desenvolver uma teoria crítica feminista sobre relações entre produção de conhecimento e práticas de poder (HARDING, 2004, p. 1). Por sofrerem os efeitos do poder, afirma-se que esses grupos *conhecem* os modos de funcionamento do poder e podem, portanto, falar a verdade sobre eles. A definição de *feminist standpoint* era apresentada como modo de empoderar grupos oprimidos, valorizar suas experiências e apontar uma maneira de desenvolver uma “consciência oposicional” (HARDING, 2004, p. 2). As experiências concernentes a determinados grupos oprimidos serviriam como pontos de vista, em que “uma desvantagem social pode ser transformada em uma vantagem epistemológica, científica e política” (HARDING, 2004, p. 5-6).

Essa teoria fundada pelo ponto de vista de grupos oprimidos tem como apelo, portanto, a ideia de perspectiva. Argumenta-se que, uma vez que cada grupo tem uma vivência, as verdades seriam produto da experiência de quem as formula: desse modo, é pensado que os enunciados do presente, por serem fundados na experiência de grupos opressores, vão sempre reproduzir uma estrutura de poder que perpetua a exclusão. Inversamente, uma epistemologia que se funda na experiência dos indivíduos oprimidos é vista como modo de emancipação e possibilidade de evidenciar como o poder verdadeiramente funcionaria, uma vez que a narrativa desses grupos oferece uma perspectiva que supõe contato direto com o “poder”.

Pior de tudo, o compromisso das ciências com a neutralidade social desarmou o potencial cientificamente produtivo da pesquisa politicamente engajada em nome de grupos oprimidos e, mais geralmente, os projetos culturalmente importantes, exceto a cultura dominante ocidental, burguesa,

supremacista branca, androcêntrica, heteronormativa. O compromisso com uma objetividade definida como a maximização da neutralidade social não era socialmente neutro em seus efeitos (HARDING, 2004, p. 5).

A formulação de *ponto de vista* rejeita, portanto, a pretensão à neutralidade da ciência, indicando que essa presunção à neutralidade é necessariamente marcada por um poder opressor, pela experiência do opressor como parte dominante nas formulações discursivas. O seguinte trecho na definição de Harding coloca precisamente a noção de perspectiva como ponto crucial da ideia de verdade ligada à teoria do ponto de vista:

Esse fenômeno sugere que a teoria do ponto de vista é um tipo de epistemologia orgânica, metodologia, filosofia da ciência e teoria social que pode surgir sempre que os povos oprimidos ganham voz pública. “A ordem social parece diferente da perspectiva de nossas vidas e nossas lutas”, dizem eles (HARDING, 2004, p. 3).

Os enunciados científicos e jornalísticos passam a sofrer impacto da presença de um novo componente: o indivíduo que viveu e cuja perspectiva deve ser levada em conta, pois a sua experiência concede um olhar privilegiado sobre o tema narrado, servindo como um lugar de crítica sobre o poder. Segundo essa ideia de ponto de vista, a crítica que só pode ser formulada a partir da experiência pessoal não poderia ser pensada pelas instituições, uma vez que elas são vistas como parte dos sistemas de dominação. Dito de outro modo, a saída do conhecimento formulado pelo dominador é a perspectiva do indivíduo oprimido, porque só aquele que vive poderia verdadeiramente conhecer os sistemas de opressão que caracterizam as estruturas: por ser vítima deles, o indivíduo pode formular críticas a partir do lugar de dominado.

Meu ponto aqui é que esse tipo de relato nos permite entender como cada grupo oprimido terá seus próprios insights críticos sobre a natureza e a ordem social mais ampla para contribuir para a coleta de conhecimento humano. Como grupos diferentes são oprimidos de maneiras diferentes, cada um tem a possibilidade (não a certeza) de desenvolver percepções distintas sobre sistemas de relações sociais em geral nos quais sua opressão é uma característica (HARDING, 2004, p. 9).

Nos dois últimos capítulos, trabalhamos o conceito de autoridade da experiência de modo a traçar a construção e os impactos do testemunho para as práticas políticas e terapêuticas contemporâneas, ou seja, como quem passou por algo vem a público narrar e como essa narrativa pode ser incorporada aos produtos midiáticos, apropriada por outros indivíduos e utilizada para formar grupos. Grosso modo, o tema que orbita no debate do testemunho, seja qual for seu uso, é a atribuição de credibilidade e de potencial lugar de

verdade à fala do indivíduo cujo discurso se constitui por meio da descrição de uma experiência direta, interpretada pelo próprio indivíduo.

Podemos sugerir que a noção de testemunho enquanto lugar de fala vai ser sintoma da própria experiência da verdade contemporânea. Essas formas políticas e terapêuticas que marcam a nossa cultura, ao apostarem no testemunho como lugar de autenticidade, transgressão e possibilidade de emancipação, revelam uma profunda crença na experiência do indivíduo – é ele, agora, que será evidência da verdade.

A noção de autoridade da experiência traz à luz ao menos dois aspectos que singularizam nossa época: um deles é a redução da distância entre quem representa e quem é representado. O lugar da representação é crucial, e o argumento que pretendo explorar neste capítulo sugere que os modos de representação parecem estar em processo de transformação: ao reivindicar o direito de falar porque viveu, o indivíduo pretende se inserir na representação e participar dela. Participar da representação pode ser tanto no sentido de ser objeto representado – neste caso, é modo de o indivíduo se objetivar – quanto no sentido de querer ser o representante, participar do ato da representação. A demanda de representatividade de um grupo qualquer supõe que o representante seja o próprio indivíduo ou um semelhante, isto é, espelho de si mesmo (o que implica também um tipo de saber ligado à experiência). O segundo aspecto que marca a verdade contemporânea tem a ver com a tolerância e o relativismo: tolerância no sentido de que todas as experiências devem ser levadas em conta e toleradas – todos têm direito a viver a vida como desejam, não há consenso sobre a verdade ou o que seria a boa vida; e relativismo justamente pela abertura à possibilidade de múltiplas perspectivas, todas simultaneamente legítimas, favorecendo verdades de nicho, que se disseminam em câmaras de eco.

Uma vez que o testemunho se orienta pela verdade do indivíduo, a verdade da autoridade da experiência, há uma forma de relativismo que não permite tomada de distância em relação ao seu relato: o indivíduo é, agora, representado e representante de sua própria verdade. Não permitir que o indivíduo seja representante ou não reconhecer a sua verdade será visto como gesto de intolerância, provocando mais sofrimento. A verdade não se orienta de acordo com um princípio único, mas deve se adaptar aos diferentes pontos de vista, às diferentes opiniões, que passam agora a ter de conviver. A questão de fundo parece ser, afinal, sobre qual é a forma de racionalidade implicada pela verdade da autoridade da experiência.

### 3.1. Ordenar crenças

Ao supor que a experiência é lugar privilegiado de acesso a certas formas – ou ao menos evidências – de verdade, quer dizer, lugar privilegiado para construção de enunciados tidos como verdadeiros, nossa cultura está ordenando crenças de uma forma singular: supõe-se que o conhecimento apreendido via experiência ocupa um lugar superior de credibilidade, de confiabilidade e de autenticidade. Com isso, parece ser percebido como verdade porque foi fundado no âmago da experiência bruta individual, apreendida como algo transparente, através de uma linguagem transparente.

Pensemos a ordenação de crenças a partir do surgimento da filosofia. Podemos sugerir ao menos três razões para haver a verdade na filosofia grega. A primeira é o nexo entre verdade e argumentação. A argumentação era modo de estabelecer a verdade na democracia grega, tanto nos tribunais quanto nas assembleias. Em ambos, era o debate que possuía papel fundamental: há uma disputa entre crenças pela livre discussão em que uma necessariamente sai como vencedora – é, assim, uma relação binária. Talvez uma crença vença as outras porque é a mais convincente, o que não necessariamente quer dizer que seja a mais verdadeira. Nesse caso, a opinião pode superar a “verdade” por meio da retórica, mas ainda há a noção de que, pela capacidade de convencer, um enunciado prima sobre os outros; há, portanto, ordenação de crenças. Mesmo fora de uma cena de debate, a verdade passa a ser construída de modo que a argumentação prescinde a presença do locutor: se a escrita implica a “morte do pai”, ou seja, uma vez que o texto circula e que seu autor não necessariamente estará presente para defender seu argumento, há um esforço retórico em construir um raciocínio de modo a responder possíveis questões de antemão, supondo possíveis dúvidas para o texto proposto, quer dizer, a mesma dinâmica do debate é prevista, encenada antecipadamente por meio da retórica. É o mesmo princípio que guia os procedimentos ligados à lógica: assumem certas premissas e tentam responder às possíveis objeções para provar um resultado.

Segundo ponto ligado à verdade na filosofia grega: a verdade também é uma forma de se aliviar uma angústia existencial profunda ligada à incerteza e à perda de referência. Vejamos a seguinte formulação de Xenófanes quando coloca a antropomorfização dos deuses em questão: “Se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões, e se pudessem com as mãos pintar ou produzir obras de arte, como se homens fossem, então pintariam os cavalos, semelhantes a cavalos, e os bois, semelhantes aos bois, as figuras dos deuses, e esculpiriam os corpos deles, cada um em conformidade com o próprio aspecto”. Para os gregos, eram os

deuses a realidade a ser conhecida, e o que Xenófanes faz é tomar uma distância em relação ao que constituía as bases da cultura grega desde Homero e Hesíodo, vendo a contingência daquela forma de crença que se possuía quanto aos deuses.

Rorty sugere que o ideal grego de verdade provavelmente foi estimulado por uma crescente consciência da diversidade das comunidades humanas: “Um temor de provincianismo, de ser confinado dentro dos horizontes do grupo no qual por acaso se nasceu, uma necessidade de ver o grupo com os olhos de um estranho ajudam a produzir o tom cético e irônico característico de Eurípedes e Sócrates” (RORTY, 1993, p. 110). Afastar-se da própria comunidade significava tomar distância das opiniões que nela existiam para examiná-la a partir do que a transcende, do que ela tem em comum em relação às outras comunidades humanas (Ibidem, Idem). Pela descontinuidade em relação à tradição, perder a referência permitia lançar-se na aventura de descoberta da verdade, uma referência que ultrapassa toda e qualquer referência.

Por fim, a terceira motivação para se haver verdade está ligada à experiência do tempo e à finitude, ou seja, é modo de permanecer no tempo num mundo em que tudo passa. Assim, a verdade, além de ser fruto da argumentação e de fornecer referenciais estáveis no mundo, é sobretudo tentativa de escapar da morte e da efemeridade, do tempo e do acaso – se explica, portanto, a pretensão de uma verdade universal e eterna. Ou seja, a verdade é modo de aliviar a angústia, pela perda de referência, e essa verdade versa sobre a própria existência do eterno – uma verdade válida para todos e para todo o sempre.

Foucault, na entrevista *Não ao Sexo Rei*, coloca a seguinte questão como aquela que guiou a filosofia por séculos, da Grécia até a Modernidade: nesse mundo em que tudo passa, tudo é efêmero, o que não passa? E o que somos nós, aquilo que passa, em relação ao que não passa?

Eu diria – usando uma forma tão ingênua quanto uma fábula para crianças – que a questão da filosofia durante muito tempo foi: ‘*nesse mundo em que tudo morre, o que não desaparece? O que somos nós, nós que morreremos, em relação ao que desaparece?*’ Acho que, desde o século XIX, a filosofia não parou de se aproximar da questão: ‘*O que acontece atualmente e que somos nós, nós que talvez não sejamos nada mais e nada além daquilo que acontece atualmente?*’ A questão da filosofia é a questão deste presente que é o que somos (FOUCAULT, 2015b, p. 358, grifo do autor).

De fato, Foucault assinala uma distinção entre o pensamento grego e o moderno: enquanto os gregos estavam comprometidos com a verdade diante da efemeridade, a busca pela eternização da existência, a Modernidade poderia ser caracterizada por uma constante

interrogação do próprio presente, na medida em que o sujeito se descobre finito e determinado por suas crenças.

Segundo Foucault, o modo como os gregos tentaram definir permanência era o de encontrar algo de imortal em si justamente por se saber finito. A finitude para o pensamento grego era exatamente o lugar da negação do infinito, enquanto a finitude moderna vai se traduzir em termos positivos, na construção positiva de um saber, uma inversão “no saber o próprio jogo da finitude” (FOUCAULT, 2004, p. 227-228). A conclusão de Foucault em *O nascimento da clínica* vai descrever toda uma série de procedimentos que marcaram o campo hospitalar ligados à visibilidade e à descrição da morte e dos cadáveres, tornando o indivíduo sujeito e objeto.

É que a medicina oferece ao homem moderno a face obstinada e tranquilizante de sua finitude; nela, a morte é reafirmada, mas, ao mesmo tempo, conjurada; e se ela anuncia sem trégua ao homem o limite que ele traz em si, fala-lhe também deste mundo técnico, que é a forma armada, positiva e plena de sua finitude (FOUCAULT, 2004, p. 228).

Poderíamos citar ainda Heidegger, ao falar sobre a técnica moderna: característica da Modernidade, a técnica não diz respeito apenas à aplicação da ciência, mas tem a ver com uma “metamorfose autônoma da prática, de tal forma que ela mesma exige o emprego das ciências naturais matematizadas” (HEIDEGGER, 1986, p. 69). A ideia de matematizar é fundamental porque permite compreender tudo “aquilo que o homem já conhece de antemão ao considerá-lo sendo e ao estar em relação com as coisas: os corpos, o que os faz corpos; as plantas, o que as faz plantas; os animais, o que os faz animais; no homem – a humanidade” (HEIDEGGER, 1986, p. 72). A relação com a finitude aparece inclusive na técnica: em *Ser e Tempo*, Heidegger formula a morte como algo da ordem do impessoal, pois só pode ser experimentada como morte do outro; assim, “‘só’ se pode atribuir à morte uma certeza empírica” (HEIDEGGER, 2005, p. 205). Diante da angústia provocada pela certeza da morte, a técnica moderna, por presumir a previsibilidade dos fenômenos, tranquiliza tanto o moribundo quanto aqueles que o consolam (HEIDEGGER, 2005): “a morte é transferida para algum dia mais tarde. [...] O impessoal encobre o que há de característico na certeza da morte, ou seja, *o fato de ser possível a cada momento*” (HEIDEGGER, 2005, p. 206, grifo do autor). Compreendendo-se a possibilidade da morte, morte enquanto fim de todas as possibilidades, é estabelecida uma outra relação com a vida através da técnica, que é a esperança de que a morte possa ser adiada.

Apesar das diferenças entre gregos e modernos, o fundamento de ambos os discursos é uma busca pela verdade, é a organização dos discursos a partir da disputa por estabelecer

certos discursos como verdadeiros. Há uma busca pelo que existe de permanente para tornar-se permanente: num mundo de impermanências, afirma haver algo em si mesmo de permanente – a permanência, em última instância, está na própria alma racional. Nos gregos, busca-se encontrar algo de imortal em si por saber sua finitude; em Heidegger, através da técnica pretende-se acabar com a alteridade do futuro para que se adie a morte. Ainda que a natureza desapareça, a formulação de verdades sobre o mundo, sobre a natureza, resta. À diferença dos gregos, a cultura moderna não se guia mais pelo princípio de compreender a si mesmo num mundo em que tudo passa – pensa, na verdade, o que é este presente: o que somos nós nesse mundo, nós que não somos nada além daquilo que acontece?

A questão que vai nos orientar neste capítulo é sobre qual é esse lugar da verdade contemporânea. Será que a contemporaneidade ainda se guia pelas questões do presente? Ao inserir o indivíduo na representação, parece haver um deslocamento sobretudo na forma da ordenação de crenças. Em primeiro lugar, parece que a própria ideia de *ordenação* é substituída por uma dinâmica de *convivência* de crenças: enquanto gregos e modernos estavam preocupados com a busca por uma verdade, seja pelo desejo de permanência seja pela compreensão da noção de finitude, a cultura contemporânea vai pensar o verdadeiro a partir de uma relação de crença quanto às percepções de um indivíduo em relação ao seu presente. Inserindo a experiência do indivíduo como evidência da verdade, torna-se possível que múltiplos enunciados possam ser pensados como verdadeiros. No lugar de uma verdade que vale para todos e em qualquer época, a relação com o verdadeiro vai privilegiar a perspectiva: se está em correspondência com a experiência de um indivíduo, esse enunciado é tido como certo e deve, portanto, entrar nessa convivência de verdades, que não necessariamente valerá para todos, a depender de seu lugar de conhecimento.

Em segundo lugar, a ideia de verdade como argumentação que se sustenta pela lógica ou pela retórica, por exemplo, parece estar em xeque: o lugar do verdadeiro terá a ver com contar que uma experiência qualquer existiu e que, portanto, o discurso construído a partir dela tem validade. Pela mesma lógica do princípio do dano da ética da autenticidade (TAYLOR, 2007), de que não há consenso sobre a boa vida, mas que a busca pela boa vida deve se dar sem provocar dano ao outro, a relação contemporânea com a verdade parece se organizar pela mesma formulação: tenho o direito de acreditar no que quero, desde que não cause dano ao outro. Sendo possível haver múltiplas perspectivas, todas a serem toleradas e consideradas verdadeiras pois ancoradas numa experiência dita autêntica, nossa cultura parece ordenar as crenças de um outro modo: ou, ainda, talvez nem mesmo ordená-las, mas fazê-las todas conviverem, todas inquestionáveis para aqueles que nelas acreditam. Mais ainda, parece

ter uma profunda certeza quanto ao conteúdo das representações. Assim, sugiro que talvez esteja neste aspecto a singularidade do contemporâneo: uma retomada da representação do que se vê e se apreende através da experiência direta como lugar do verdadeiro.

### **3.2. A primeira crise da representação**

Em *As palavras e as coisas*, Foucault caracteriza a Modernidade como momento histórico cujo pensamento marcou uma crise da representação. Os enunciados modernos se ocupavam de interrogar as representações, compreendendo-as como determinadas pelo corpo e pela história. E, por representação, entende-se as crenças que constituem e circulam numa cultura, ou seja, a representação tem sentido de conteúdo intrapsíquico – há, portanto, uma relação do pensamento com o real. A crise da representação sugerida por Foucault não tem a ver com o direito de representar: dito de outro modo, não está em questão se a representação feita por um pensador específico está correta ou distorcida, mas é a própria ideia da representação em si que é posta em questão: pensa-se, portanto, uma ruptura do nexo entre representação e real uma vez que as representações são sempre influenciadas pelas marcas da história e que há sempre de existir algo que as ultrapassa.

Quando pensamos em representação enquanto conteúdo intrapsíquico, estamos nos referindo a uma ideia de verdade no sentido mais banal do termo: a ideia de haver uma adequação entre pensamento e realidade. A representação, nesse sentido do termo, tem uma relação com a questão de haver ou não uma correspondência entre o que há na mente de um indivíduo e o que existe no mundo exterior. Isto que estou vendo, esta minha percepção, é de fato a realidade? Há uma relação de conformidade entre aquilo que apreendo e aquilo que existe? Nesse sentido, busca-se garantir que as percepções que se tem sobre o mundo efetivamente correspondam ao que é real – e, se levada ao extremo, a questão da correspondência provoca angústia quanto à possibilidade de estar em pleno delírio.

Eis a singularidade moderna em relação à representação: gregos, romanos, mesmo os cristãos, não tinham como questão a dúvida quanto às percepções do mundo externo. Não se duvidava porque o próprio conceito de representação não era pensado enquanto tal, não estava disponível como formulação: o mundo provocava eventos, esses eventos tinham como efeito impressões no indivíduo que os vivia – o evento apenas imprimia sua marca nos seres humanos. Retomemos, pois, um breve percurso teórico sobre a representação para sugerir



qual seja o paradigma que marca nossa contemporaneidade ao atribuir às experiências individuais o lugar do verdadeiro.

### 3.2.1. O mundo antes da representação

Foucault designa o mundo anterior à representação a partir da ideia de semelhança. Ele descreve este mundo até o fim do século XVI do seguinte modo:

O mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo nas suas hastes os segredos que serviam ao homem. A pintura imitava o espaço. E a representação – fosse ela festa ou saber – se dava como repetição: teatro da vida ou espelho do mundo, tal era o título de toda linguagem, sua maneira de anunciar-se e de formular seu direito de falar (FOUCAULT, 2016, p. 23).

Colocar o mundo externo em dúvida não era nem mesmo uma possibilidade: o mundo em que se vivia era apenas uma imitação da natureza, tratando-se apenas de compreender as similitudes e interpretá-las. Foucault sugere haver uma rica “trama semântica da semelhança no século XVI” (FOUCAULT, 2016, p. 24), destacando quatro noções principais que nos permitem compreender qual era a forma de conhecer o mundo. São elas:

(1) *Convenientia*: coisas consideradas convenientes aproximavam-se umas das outras, tangenciando-se. Nesse sentido, “o mundo é a ‘conveniência’ universal das coisas [...]; enfim, em tudo o que é criado, há tantos quantos se poderiam encontrar eminentemente contidos em Deus” (FOUCAULT, 2016, p. 25). A ideia de similitude aqui pode ser compreendida sob a fórmula de se encontrar o divino na matéria, de modo que, seguindo uma cadeia no próprio mundo, os elos se unem de tal modo “que a vontade do Todo-Poderoso penetre até os recantos mais adormecidos” (FOUCAULT, 2016, p. 26);

(2) *Aemulatio*: trataria-se de um tipo de conveniência, mas sem necessariamente implicar um contato entre os elos, ou seja, a associação entre elementos poderia ser feita mesmo à distância – o mundo como um grande espelho, em que os elementos poderiam se refletir e se assemelhar em permanência: “o rosto é o êmulo do céu e, assim como o intelecto do homem reflete, imperfeitamente, a sabedoria de Deus, assim os dois olhos, com sua claridade limitada refletem a grande iluminação que, no céu, expandem o Sol e a Lua” (FOUCAULT, 2016, p. 26). O homem, em sua limitação, se descobre ilimitado por refletir em si o mundo e a grandeza divina;

(3) *Analogia*: essa forma de similitude é caracterizada por uma superposição das duas anteriores. Ela permite fazer uma quantidade indefinida de ligações entre os mais diferentes

elementos e a partir das semelhanças mais sutis. “A relação, por exemplo, dos astros com o céu onde cintilam, reencontra-se igualmente: na da erva com a terra, dos seres vivos com o globo onde habitam [...], das manchas da pele com o corpo que elas marcam secretamente” (FOUCAULT, 2016, p. 29). As analogias funcionavam por um sistema de irradiação ilimitada: tudo e qualquer lugar poderia dizer algo sobre o mundo, sobre o homem. O homem está no centro deste mundo e, à medida que o mundo imprime sua marca, o homem é visto como espelho e reflexo do que acontece: “ele é o grande fulcro das proporções – o centro onde as relações vêm se apoiar e donde são novamente refletidas” (FOUCAULT, 2016, p. 31).

(4) *Simpatias*: por simpatias, Foucault busca mostrar que o jogo implicado pelas associações transforma os elementos. Há uma importante dimensão da ideia de *mobilidade* na simpatia, ou seja, há uma forma de movimento que permite que os elementos se associem, que suas qualidades e características se misturem, se alterem umas às outras. “O fogo, porque quente e leve, se eleva no ar, para o qual as chamas infatigavelmente se erguem; perde, porém, sua própria secura [...] e adquire assim certa umidade” (FOUCAULT, 2016, p. 33). Se a simpatia é caracterizada pela mobilidade, para que os elementos criem elos ao mesmo tempo em que se transformam, seu oposto seria a antipatia, em que cada espécie estaria encerrada “na sua diferença obstinada e na sua propensão a perseverar no que se é. [...] Assim, infinitamente, através do tempo, os seres do mundo se odiarão e manterão, contra toda simpatia, seu feroz apetite” (FOUCAULT, 2016, p. 33). É, portanto, pela simpatia que os três primeiros modos de similitude podem ocorrer: é pela capacidade de transformação e de associação dos elementos que eles poderão se encadear, duplicar, refletir.

As semelhanças constituem, portanto, uma forma em que o mundo existe para que seja observado: todos fenômenos que acontecem no mundo e aos homens existem para que sejam associados e decifrados a partir de suas similitudes. Mas não se trata de colocar este mundo como questão: os eventos e elementos são símbolos do que existe, das possibilidades de criação, e o homem, figura central apesar de sua imperfeição, tem a função de decifrar o que mostram os sinais do mundo e da natureza ou, tal como Foucault chama de pensar a *prosa do mundo*. A prosa do mundo tem a ver, enfim, com o fato de que a forma de conhecer estava totalmente implicada numa relação com a linguagem, pois é ela que possuía imenso poder representativo. Foucault descreve que a linguagem, por ser pensada como criação de Deus dada aos homens, tinha lugar transparente.

A forma de conhecimento anterior à representação se preocupava em identificar as semelhanças presentes no mundo, conectar microcosmo e macrocosmo, identificar a presença do que existe aqui com o que existe no céu, na natureza, decifrar o que existe na vida material

buscando suas similitudes na imensidão do mundo. Esse modo de conhecer o real implica, pois, uma coincidência entre os signos e as semelhanças: não há nada a descobrir para além do que existe – o que existe já está dado, cabendo ao homem apenas a tarefa de interpretar, compreender o real identificando as similitudes entre tudo o que há. Nesse sentido, o mundo era pensado segundo uma escala relativamente limitada; limitada não no sentido da tarefa mesma de encontrar as similitudes, pois essas seriam sempre multiplicáveis, identificáveis em toda parte; mas limitada no sentido de não compreender uma ideia possível de *infinito*: “a distância do microcosmo ao macrocosmo pode ser imensa, mas não é infinita; os seres que aí residem podem ser numerosos, mas afinal poderíamos contá-los” (FOUCAULT, 2016, p. 43).

Babel simboliza o momento em que Deus teria se voltado contra os homens, que se serviam de uma única língua, criada e dada por ele, pela pretensão em alcançá-lo; os homens, agora separados, veem a transparência universal da língua desaparecer. Apesar da ruptura com a língua de Deus – cujos resquícios estariam presentes apenas no hebreu –, a linguagem ainda fala do mundo: “continua, sob outra forma, a ser o lugar das revelações a fazer parte do espaço onde a verdade, ao mesmo tempo, se manifesta e se enuncia” (FOUCAULT, 2016, p. 50). Foucault tenta mostrar, portanto, haver uma primazia da linguagem: a linguagem, mesmo após Babel, é a imagem da verdade, permite compreender e enunciar as verdades sobre o mundo – nesse sentido, eventos como a imprensa, a chegada de escritos orientais, o desenvolvimento da literatura, a interpretação de textos religiosos marcam a importância da escrita. O mundo em que primava a escrita era, assim, o mundo da interpretação do que acontecia aos homens e à natureza, o mundo da pré-representação.

### **3.2.2. Inaugurar a representação**

Foucault vai indicar Dom Quixote como marco da ruptura com esse mundo que se conectava pelas analogias e que as colocava nas palavras. É ali, ao menos na literatura, que a prática de conhecer o mundo decifrando-o deixa de fazer sentido. Dom Quixote, ao se deparar com um mundo que não correspondia ao que diziam as palavras dos romances, coloca esse mundo das similitudes em questão. A palavra já não pode ser transparente como era: quando as similitudes descritas pelas palavras traziam referências que não correspondiam à realidade, sendo vistas como delírio, já não era mais possível compreender as verdades através da escrita.

Dom Quixote desenha o negativo do mundo do Renascimento; a escrita cessou de ser a prosa do mundo; as semelhanças e os signos romperam sua antiga aliança; as similitudes decepcionam, conduzem à visão e ao delírio; as coisas permanecem obstinadamente na sua identidade irônica: não são mais do que o que são; as palavras erram ao acaso, sem conteúdo, sem semelhança para preenchê-las, não marcam mais as coisas [...]. A magia, que permitia a decifração do mundo descobrindo as semelhanças secretas sob os signos, não serve mais senão para explicar de modo delirante por que as analogias são sempre frustradas (FOUCAULT, 2016, p. 65).

Assim, uma vez que as analogias se mostram errôneas, que a busca por similitudes no mundo deixa de fazer sentido, é pela relação com a diferença que o clássico de Cervantes é ponto de abertura às obras modernas: abandonando a decifração dos fenômenos do mundo através dos elos, dos signos e similitudes, a comparação como indicação das diferenças se torna a chave da razão.

O século XVII é, então, momento em que as crenças mágicas e supersticiosas do mundo são profundamente transformadas pelo desenvolvimento de uma nova disposição da episteme ocidental. No lugar da comparação a fim de traçar analogias entre tudo o que existe, passam a primar o caráter analítico e a ordenação do mundo. Isso não quer dizer que a comparação deixa de existir, mas o lugar da comparação é transformado: não é por meio da comparação, da busca pelas similitudes, que se conhecerá a verdade do mundo – de fato, a comparação passou a ser ferramenta que permitia ordenar, indo do elemento mais simples ao mais complexo. É aqui que entra, por exemplo a crítica cartesiana à semelhança, que, efetivamente, não condenava a comparação e a possibilidade de comparar diferentes elementos e fenômenos, mas que o uso dessa comparação tivesse função de intuir o conhecimento, que fosse “um ato singular da inteligência pura e atenta, e pela dedução que liga entre si as evidências” (FOUCAULT, 2016, p. 72). Em suma, pela própria ideia de racionalismo, a natureza deixa de ser da ordem do mágico e entra na ordem do científico (FOUCAULT, 2016, p. 75). Se o Renascimento é o momento da interpretação do mundo, a Época Clássica vai se ocupar da ordenação do mundo, de dar a medida, a forma, a sucessão, uma articulação lógica entre os fenômenos.

### *3.2.2.1. Movimento absoluto, relativo e o espaço infinito*

A ideia de movimento é um elemento crucial que talvez possa servir de chave para compreender o lugar da representação a partir de uma determinada *perspectiva*. Para isso, retomemos o que era a ideia de movimento para Aristóteles. Haveria quatro movimentos

possíveis: (1) movimento espacial; (2) geração e corrupção – como nascer e morrer; (3) alteração quantitativa – aumento ou diminuição de quantidades, como engordar ou crescer; (4) alteração qualitativa – como mudança de cor. Fazia parte dessa proposta de movimento de Aristóteles a distinção entre movimento natural e movimento forçado: segundo esse princípio, todo corpo quer se dirigir ao seu lugar natural – e se um corpo for forçadamente deslocado de seu lugar natural, sua tendência será sempre voltar a ele. Por exemplo, se um objeto é lançado ao alto, sua tendência é cair – nesse sentido, há uma dimensão de movimento causado por uma força exterior imposta no momento em que o objeto é lançado (portanto, retirado de seu lugar natural, já que os objetos pesados teriam como lugar natural o chão). Em seguida, ao cair, o movimento passaria a ser natural, pois o objeto retorna ao seu lugar de origem. Do mesmo modo, a fumaça, por ser matéria leve, tenderia a permanecer no ar, já que seu lugar natural não pode ser a terra. Em suma, há dois pontos importantes para essa compreensão de movimento segundo Aristóteles: o primeiro é que todo corpo busca seu lugar natural; o segundo ponto é que o movimento pode ser compreendido como uma passagem da potência ao ato. Dito de outro modo, o movimento é a passagem da virtualidade (deseja-se passar um objeto de um ponto  $x$  a um ponto  $y$ ) à atualidade (o objeto está, enfim, deslocado). Se um objeto está em potência, quer dizer que ainda não chegou ao seu lugar natural. O movimento é, portanto, absoluto. E, por ser considerado potência, virtualidade, ou seja, não é algo que alguém faz ou vê, o movimento não necessariamente seria algo representável.

Enquanto a física nessa formulação aristotélica propunha essas quatro possibilidades de movimento, a física moderna e contemporânea pensarão o movimento apenas como movimentação no espaço. É com a física pensada a partir de Galileu que o movimento deixa de ser absoluto, passando a se constituir como movimento dado sempre em relação a um observador. A ideia de representação passa a ser tida em consideração, porque o movimento é o que se vê e se percebe – é, portanto, conteúdo intrapsíquico. É relativo a um observador no sentido de que um corpo pode se deslocar, segundo a perspectiva de determinados observadores, mas parecer imóvel, de acordo com a perspectiva de outros. Como o caso de um navio que se desloca com passageiros dentro: por um lado, os passageiros, sentados, se percebem parados; por outro lado, os indivíduos que ficaram no porto e observam o navio partir têm a percepção de que os passageiros estão em movimento, embora sentados no navio.

Seguindo a ideia de movimento relativo, a verdade passa a ser dita pelo *observador*. É daí que surge como questão imediata a necessidade de saber se há ou não movimento, ou, em última instância, se a minha percepção é equivalente à de outra pessoa. Nesse sentido, a ideia de movimento relativo suscita imediatamente uma disputa sobre a verdade como modo de

tornar diferentes perspectivas equivalentes. Se eu, de um ponto  $x$  tenho a percepção de haver movimento, e outra pessoa, de um ponto  $y$ , tem uma percepção diferente, como compreender que talvez seja possível que essas duas pessoas estejam falando de um mesmo fenômeno, porém de perspectivas diferentes?

É pela compreensão do fato de que o movimento podia ser relativo que pôde se tornar concebível, por exemplo, a ideia de que a Terra poderia estar se movendo. Embora essa compreensão seja bastante simples, escolar mesmo, utilizá-la como modelo ultrapassa a mera descrição do fenômeno: uma vez rompido o geocentrismo, rompeu-se também o lugar do homem na natureza, angustiando porque deslocado do centro da criação de Deus – é essa a transformação maior e mais radical que nos interessa. Quer dizer, muda a crença, muda o próprio paradigma.

\*\*\*

Tão perturbador quanto a ideia de movimento relativo é o princípio de inércia, que constata que um corpo seguirá um mesmo movimento até que uma força lhe seja oposta. Enquanto não houver força contrária, o corpo se deslocará infinitamente. A possível existência de um espaço infinito pode ser profundamente angustiante, pois, em primeiro lugar, o vazio presente no espaço infinito não pode permitir haver a ideia mesma de paraíso. Segundo, a Terra, antes criada por Deus *para* os homens, perde sua mágica; o movimento que faz a Terra passa a ser um mero movimento desprovido de finalidade. Em suma, essas transformações implicam uma percepção outra sobre a própria existência: o homem, perdido de referências e de seu lugar no centro, passa a estar aí, sem objetivo ou razão de ser, sem nem mesmo a possibilidade de um dia encontrar o paraíso. A quebra do geocentrismo rompe com a possibilidade de que a Terra tenha sido feita para a felicidade humana: não estar no centro e vislumbrar a infinitude do universo é, pois, ver desmoronar a própria grandeza do fato de que Deus havia pensado a beleza do mundo para o homem.

Essas reflexões marcaram profundamente o pensamento clássico, e as diferentes teorias em torno da ideia de ponto fixo que circularam no século XVII podem ser pensadas como tendo um significado maior, articuladas a essa completa perda de referência. Michel Serres formula que “*o ponto fixo se tornou ponto de vista. Agrupado em torno dele, todo um sistema de pensamento se constrói, que permite refletir sobre a aparência e a realidade, a percepção e a razão, até mesmo sobre a natureza do espírito*” (SERRES, 2007, p. 656, grifo do autor). Ao mesmo tempo, considerando que tudo pode estar em movimento, ainda que não se

saiba, indicar se há ou não deslocamento depende agora de buscar um ponto fixo para poder julgar, e “a necessidade onde nós estamos de encontrar um ponto fixo se impõe assim que se abordam as grandes questões postas pela situação do homem na natureza, sua conduta e seu destino sem a presença de Deus” (SERRES, 2007, p. 673). De fato, a busca por um ponto fixo representa uma imensa angústia com a perda de referência: “neste labirinto, a referência está perdida, porque ela está, aparentemente, em toda parte” (SERRES, 2007, p. 683).

Compreender a infinitude do espaço e o movimento relativo representou também uma mudança no modo de ver o mundo: na medida em que o que se vê do mundo pode variar de observador para observador, desaparece a inocência quanto à descrição do real. Michel Serres vai utilizar o exemplo de perspectiva formulado por Pascal quanto à visão de um barco por uma luneta: esse barco, ao se afastar continuamente, se reduzirá infinitamente; deixará a marca infinitamente pequena de seu movimento contínuo, que se reduz à medida que ele avança, sem jamais chegar ao horizonte, também infinito (SERRES, 2007, p. 657). Qualquer ponto fixo possível vai ser um ponto privilegiado no espaço diante de um mundo aberto ao infinito. Serres vai descrever esse momento como um “grande terror metafísico do homem no espetáculo de um mundo aberto e sem limite no tempo e espaço, de um mundo privado de centro e de sentido, onde o destino é não mais do que errância, e o homem esse viajante perdido que perdeu seu lugar e sua casa” (SERRES, 2007, p. 652-653).

A angústia sobre a infinitude do mundo vai marcar o pensamento de Pascal e a formulação sobre os Dois Infinitos. Substancialmente, o princípio dos Dois Infinitos propunha haver tanto o infinitamente pequeno quanto o infinitamente grande: “que em todo mundo encontra-se um ponto e que em todo ponto se encontra um mundo” (SERRES, 2007, p. 676). Assim, qualquer matéria observada pode ser apenas um átomo dentro de um mundo, mas pode, do mesmo modo, conter ela mesma outros pequenos mundos dentro de si, que por sua vez conterão também em si mundos particulares e assim sucessivamente, infinitamente. Que todas as matérias podem ser infinitamente divisíveis ou infinitamente multiplicáveis. “Uma cidade, um campo, de longe, são uma cidade e um campo; mas, à medida que nos aproximamos, são casas, árvores, telhados, folhas, plantas, formigas, pernas de formigas, até o infinito. Tudo isso se inclui na palavra campo” (PASCAL, 1973, p. 73). A proposição dos Dois Infinitos de Pascal sugere, pois, que o infinito sempre irá superar a nossa capacidade de imaginar: mesmo que imaginemos algo imenso, certamente haverá algo maior; inversamente, podemos imaginar algo minúsculo como uma lêndea, e ainda assim haverá mundos, ainda menores, dentro dela.

Eis uma lêmnea que, na pequenez de seu corpo, contém partes incomparavelmente menores; pernas com articulações, veias nessas pernas, sangue nessas veias, humores nesse sangue, gotas nesses humores, vapores nessas gotas; dividindo-se estas últimas coisas, esgotar-se-ão as capacidades de concepção do homem, e estaremos, portanto, ante o último objeto a que possa chegar o nosso discurso. Talvez ele imagine, então, ser essa a menor coisa da natureza. Quero mostrar-lhe, porém, dentro dela um novo abismo (PASCAL, 1973, p. 55-56).

A concepção dos Dois Infinitos podia ser profundamente angustiante pelo fato de extrapolar a imaginação humana, pelo fato de que a imensidão da infinitude transforma a existência e a percepção do mundo em abismo, um imenso nada. Em última instância, é certamente a questão do sentido da vida que é apresentada com toda sua radicalidade. Esse abismo que representa a vertigem do nada, mas que convida, ao mesmo tempo, à aventura da descoberta de novos mundos possíveis, de mundos ainda não contemplados. Da mesma maneira que a infinita divisibilidade da matéria reduz o homem ao nada, torna possível o deslumbramento pois nele também pode sempre residir um mundo.

Pois como não admirar que nosso corpo há pouco imperceptível no universo, imperceptível no todo, se torne um colosso, um mundo, ou melhor, um todo em relação ao nada a que não se pode chegar? Quem assim raciocinar há de apavorar-se de si próprio e, considerando-se apoiado na massa que a natureza lhe deu, entre esses dois abismos do infinito e do nada, tremerá à vista de tantas maravilhas; e creio que, transformando sua curiosidade em admiração, preferirá contemplá-las em silêncio a investigá-las com presunção. Afinal, que é o homem dentro da natureza? Nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada [...] (PASCAL, 1973, p. 56).

Diante do labirinto da perda de referência e ao mesmo tempo em profunda angústia diante do abismo dos infinitos, permanece a busca pelo ponto fixo. Diante desse mundo perdido de referências, a busca pela conquista cartesiana seria modo de recentrar a ciência, o mundo e o destino (SERRES, 2007, p. 653). Encontrar o ponto fixo, embora se saiba não ser garantia de estabilidade ou referência de mundo pois mesmo os referenciais são móveis (ele pode ser tanto perspectiva quanto cinemática), era modo de estabelecer domínio sobre um mundo que não promete paraíso nem a garantia de que é o homem aquele que ocupa o centro das criações de Deus.

Desde então, a segmentação do mundo em cantões, o espetáculo da escala das grandezas, mundos pontuais e átomos cósmicos, escala de nossa errância, é apenas a grade metódica através da qual procuramos fixar o finito [...], esse finito nada mais é do que o centro de equilíbrio e de repouso, segurança, base, fixidez, referência estável do julgamento, da conduta e do destino (SERRES, 2007, p. 680).



Se o mundo depende da perspectiva do observador, o que é, afinal, o próprio mundo? No que consiste esse mundo onde estamos nos deslocando em permanência, e às vezes nos deslocando sem nem mesmo saber, se um outro observador assim o percebe? E que esse movimento talvez esteja acontecendo sem mesmo haver qualquer finalidade? Que mundo é esse em universos infinitamente grandes ou infinitamente pequenos?

Vejamos que todas essas questões que se apresentam diante dessa angústia falam sobre o mundo: compreender este mundo, nomeá-lo, ordená-lo. A forma de saber que marcou a Época Clássica buscava estabelecer “o projeto de construção de um método universal de análise, para produzir certezas perfeitas, através da perfeita ordenação das representações e dos signos, capaz de espelhar a ordem do mundo e do ser – pois, nesta época, o ser tinha uma ordem universal” (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 21). Há, portanto, uma dimensão de transparência implicada no signo, assim como no homem e no próprio mundo. O lugar do saber não diz respeito à interpretação, decifração, mas o saber clássico vai se servir dos signos para ordenar um mundo já dado por Deus, onde o homem não era produtor ou “o artífice-Deus, mas enquanto foco de esclarecimento, ele [o homem] era *um* dos artífices” (RABINOW, DREYFUS, 1995, p. 22). Não se colocaria, ali, a questão sobre quem é esse homem que representa, porque se supõe haver uma transparência do próprio pensamento.

### **3.2.3. O mundo da representação**

É a partir do quadro *Las meninas*, de Velázquez, que Foucault vai propor uma análise sobre a representação a partir de uma multiplicidade de observadores e, conseqüentemente, de perspectivas: quem é e qual lugar ocupa esse observador que vai representar o mundo e trazer sua perspectiva para o real.

**Figura 01:** *Las Meninas*, de Diego Velázquez, de 1656



Fonte: Museo del Prado. Disponível em:

<https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/las-meninas/9fdc7800-9ade-48b0-ab8b-edec94ea877f>

A descrição de Foucault passa densamente pelos olhares e posições de cada personagem, assim como os jogos de reflexo em relação ao espelho e à própria ação do pintor de representar um objeto principal. Há alguns paralelos entre a apresentação de Foucault sobre o quadro e as questões que apresentamos na seção anterior:

O olhar do pintor, dirigido para fora do quadro, ao vazio que lhe faz face, aceita tantos modelos quantos espectadores lhe apareçam. [...] Nenhum olhar é estável, ou antes, no sulco neutro do olhar que traspassa a tela perpendicularmente, o sujeito e o objeto, o espectador e o modelo invertem seu papel ao infinito (FOUCAULT, 2016, p. 5).

As possibilidades de perspectivas são abertas; a representação é feita pelo pintor, um observador fora do quadro, portanto; os pontos fixos conferem perspectivas, cuja estabilidade

é posta em questão; o pintor, inicialmente encarregado de representar, se depara com um vazio a ser preenchido por modelos. A questão é que, embora sugira um objeto principal, o quadro é contempla a presença de uma diversidade de perspectivas – o único personagem que não participa desse jogo é o cachorro, “único elemento do quadro que não olha nem se mexe, porque ele [...] só é feito para ser um objeto a ser olhado” (FOUCAULT, 2016, p. 17).

Certamente, se a representação é o principal tema do quadro, podemos afirmar que a perspectiva é um dos aspectos relativos à representação que é colocado como questão por Foucault ao analisar a obra: há a perspectiva daquele que tem como função representar um objeto principal; o casal refletido no espelho, por sua vez, também contempla o que se passa; o transeunte, ao fundo, observa a cena em sua totalidade, mas termina por se tornar também objeto representado; do mesmo modo, o olhar dos personagens ao centro, a princesa, as damas de honra, as aias, também as coloca em posição de observadores, cujas perspectivas são contempladas e participam do mistério que vai fazer parte da obra.

Que espetáculo é esse, quem são esses rostos que se refletem primeiro no fundo das pupilas da infanta, depois dos cortesãos e do pintor e, finalmente, na claridade longínqua do espelho? Mas a questão logo se desdobra: o rosto que o espelho reflete é igualmente aquele que o contempla; o que todas as personagens do quadro olham são também as personagens a cujos olhos elas são oferecidas como uma cena a contemplar; o quadro como um todo olha a cena para a qual ele é, por sua vez, uma cena (FOUCAULT, 2016, p. 17).

Foucault destaca três pontos fundamentais para pensar a perspectiva em *Las Meninas*: o primeiro é a perspectiva do pintor, que vai representar o autorretrato, seu ponto de vista; o segundo é o visitante à direita, capaz de ver a cena por completo, além de ver de frente “o par real, que é o próprio espetáculo” – o quadro representado, o pintor, a cena em torno e o objeto principal; o terceiro elemento aparece refletido no espelho, objeto da representação: rei e rainha, localizados no centro, correspondendo ao modelo histórico da época. E, embora os modelos principais do quadro inicialmente imaginado fossem o rei e a rainha, o jogo de duplos do quadro busca revelar o que falta a cada um desses olhares. Rei e rainha, presumidamente atores principais, ainda que ocupem o centro da imagem, não são a cena representada, mas dividem a atenção do quadro com o pintor e com transeunte ao fundo: “a mudança fundamental a ser observada é que o soberano da Época Clássica é um modelo. Mas ser um modelo é ser o centro de atenção e apenas incidentalmente (tão acidental quanto a imagem no espelho) ser o objeto da representação” (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 27).

Trata-se, pois, de um retrato, uma representação do modelo mesmo da representação clássica. Essa representação busca dar conta de representar a si mesma e de compreender

todos os elementos, funções e olhares possíveis. Comentando Foucault, Rabinow e Dreyfus apontam três componentes principais nessas representações do quadro, todas dispersas: (1) a produção da representação, ou seja, o pintor; (2) o objeto representado, que seriam os modelos e seus olhares; (3) e a visão da representação, nós (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 27). Essa dispersão das representações é importante porque permite que todas essas funções que os autores descrevem apareçam sob a forma de um quadro organizado – a própria pintura. De fato, é justamente a imagem do *quadro* que simboliza a forma de ordenação do mundo característica da Época Clássica. As ciências, ocupadas em ordenar, “apontam sempre para a descoberta de elementos simples e de sua composição progressiva; e, no meio deles, elas formam quadro [...]. O centro do saber, nos séculos XVII e XVIII, é o *quadro*” (FOUCAULT, 2016, p. 103, grifo do autor).

Essa dispersão das representações também é relevante porque, ao mesmo tempo em que abre espaço para essas imagens agora representadas no centro, provocam “o desaparecimento necessário daquilo que a funda – daquele a quem ela se assemelha e daquele a cujos olhos ela não passa de semelhança. [...] E livre, enfim, dessa relação que a acorrentava, a representação pode se dar como pura representação” (FOUCAULT, 2016, p. 21). As lacunas do quadro – as linhas de profundidade incompletas, os quadros ao fundo pouco iluminados – estão ligadas à ausência do soberano: e, ao mesmo tempo em que a lacuna se abre, a representação do mundo, dispersa, se constitui.

Enfim, há um paradoxo nessa representação: Rabinow e Dreyfus pontuam se tratar de uma “*impossibilidade de representar o ato de representar*” (1995, p. 28, grifo dos autores). O que pretendem dizer por isso é que, embora todas as funções da representação estejam presentes, inclusive a figura do próprio pintor, o próprio ato de representar está invisível ou mesmo é irrepresentável. Mesmo “o pintor, que faz o quadro [...], não pode ser representado no ato de pintar. Ele está parado. Ele desaparecerá atrás da tela tão logo recomece a pintar. [...] o tema do quadro é a representação; o rei é apenas um modelo” (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 28). O que resta invisível, pois, é essa impossibilidade de unificação entre sujeito e objeto: o transeunte, que teria visão privilegiada de toda a cena, é tornado objeto; o pintor, da mesma maneira, embora execute a pintura, torna-se também representação; enfim, quem representa é representado fora de sua situação de sujeito, mas é apresentado ele mesmo como objeto.

\*\*\*

Essa impossibilidade de unificar sujeito e objeto na representação permite localizar neste percurso a câmara escura como ferramenta que marcou o observador da Época Clássica. A câmara escura “impede *a priori* que o observador veja sua posição como parte da representação. O corpo, então, é um problema que a câmara escura jamais poderia resolver, a não ser marginalizando-o como um espectro a fim de estabelecer um espaço da razão” (CRARY, 2012, p. 47).

O trabalho de Crary pode nos auxiliar aqui como modo de compreender não o aparato mecânico, ou seja, a câmara escura em si, mas como a câmara escura se configurava como um modelo de visão de sua época e como correspondia ao modelo que primou na episteme clássica. Os séculos XVII e XVIII foram marcados por esse modelo capaz de explicar a visão humana assim como para representar “tanto a relação do sujeito perceptivo quanto a posição de um sujeito cognoscente em relação ao mundo exterior” (CRARY, 2007, p. 35). A análise que interessa a Crary em relação à câmara escura não é nem do objeto enquanto aparato técnico, nem sobre o modo com o qual é utilizada pelo observador: sua complexidade está justamente no fato de que sua qualidade técnica, as imagens produzidas através dela e as possibilidades de representação não se descolam do que constituía o observador clássico. A câmara escura e os enunciados caminham juntos tanto como ordem discursiva quanto como objeto ligado às práticas de uma época.

Uma das leituras sobre a câmara escura refutada por Crary seria a de que o aparato teria exclusivamente a função, desde a sua concepção, de criar imagens, ou seja, de copiar e poder tornar permanente uma paisagem qualquer, e que, mais tarde, seria substituída pelo advento da fotografia, como se a fotografia fosse um mero progresso técnico, uma evolução tecnológica da câmara escura. Crary procura se distanciar de uma possível leitura evolutiva, da determinação tecnológica, ou seja, de que é o aparelho que vai permitir determinadas representações. A câmara escura compreende um determinado tipo de observador, representando, portanto, um paradigma epistemológico maior. As representações feitas com a câmara escura teriam sido *um* dos usos da ferramenta, mas sua criação não diz necessariamente respeito a uma função tecnológica dada *a priori*, como passo fundador para a criação da fotografia.

A câmara escura se situa precisamente nesse momento em que conhecer o mundo já não se trata de uma atividade de decifração, de busca pelas similitudes. A câmara escura é talvez um dos elementos materiais que permite indicar essa ruptura no modo de compreensão

do mundo, na medida em que instaurou um sistema óptico próprio, marcado pelo destacamento do observador. Crary recupera um trecho de Giovanni Battista della Porta, também citado por Foucault em *As palavras e as coisas*. Tanto Foucault quanto Crary se servem da obra de della Porta como modo de demonstrar o lugar do observador em relação ao objeto. Foucault, descrevendo a *prosa do mundo* a partir de della Porta, mostrava que havia uma ligação entre o mundo e o homem; uma espécie de emulação entre os diferentes seres, que se ajustam, se comunicam e se alinham, permitindo que as similitudes se estabeleçam. Por implicar uma similitude entre tudo, isto é, tudo como reflexo de outra coisa, numa indefinida ligação entre os elementos do mundo por similitude, não poderia haver distância entre o que existe e o que é descrito: “por sua reduplicação em espelho, o mundo abole a distância que lhe é própria; triunfa assim sobre o lugar que é dado a cada coisa. Desses reflexos que percorrem o espaço, quais são os primeiros? Onde a realidade, onde a imagem projetada?” (FOUCAULT, 2016, p. 26).

Se Foucault inscreve della Porta no pensamento renascentista pela visão de mundo que seus textos narravam, Crary vai sugerir que é justamente della Porta que será frequentemente mencionado como um dos criadores da câmara escura: ou seja, embora della Porta ainda descrevesse o mundo de acordo com a racionalidade renascentista, a câmara escura vai marcar o observador da Época Clássica, cuja racionalidade já era outra. Segundo Crary, della Porta “está no limiar intelectual em que ele se insere e no modo como sua câmara escura inaugura uma organização do saber e do ver que solapará a ciência renascentista retratada na maior parte de seu trabalho” (CRARY, 2012, p. 43). O uso da câmara escura nas descrições de della Porta se dá justamente como modo de contemplação do mundo, compreendendo-o em sua unidade, ou seja, a câmara escura permitiria observar os fenômenos em suas minúcias, compreender os detalhes do mundo.

Segundo o percurso histórico proposto por Crary, o final do século XVI verá uma importante mudança na relação do observador do mundo e da câmara escura. Ela não mais será uma das formas de fazer essa observação, mas a visão mesma será concebida e representada em função desse modelo da câmara escura. O ponto a ser sublinhado é a fundação de uma forma de sujeito:

Antes de mais nada, a câmara escura realiza uma operação de individuação; ou seja, ela necessariamente define um observador isolado, recluso e autônomo em seus confins obscuros. Ela o impele a um tipo de *askesis*, ou distanciamento do mundo, a fim de regular e purificar a relação que se tem com a multiplicidade de conteúdos do mundo agora “exterior” (CRARY, 2012, p. 45).

Isolar o observador implicava, do mesmo modo, descorporificar a visão, quer dizer, eliminar as possibilidades de erros na apreensão do que se via, tornando a observação a mais objetiva possível – incluir os sentidos do homem nessa operação de apreender os fenômenos significava atrapalhar uma observação mais verdadeira do mundo. A presença do espectador resta, portanto, marginal em relação ao aparato técnico. Assim como o quadro de Velázquez colocava em cena a impossibilidade de representar o observador como sujeito e objeto – porque imediatamente se tornava objeto –, “a câmara escura impede *a priori* que o observador veja a sua posição como parte da representação. O corpo, então, é um problema que a câmara escura jamais poderia resolver, a não ser marginalizando-o como um espectro a fim de estabelecer um espaço da razão” (CRARY, 2012, p. 47). Nesse modelo, portanto, é a razão que deve primar no intuito de corresponder à busca pela ordenação do mundo. Na medida em que os sentidos poderiam confundir a observação e, portanto, perturbar o enquadramento dos fenômenos, a câmara escura era a forma técnica que viabilizava uma representação fiel ao mundo exterior. A apreensão do mundo diretamente pelos sentidos humanos, que abriam margem ao erro, deu lugar a uma observação do mundo em posição privilegiada pelo isolamento, o que permitia clareza na leitura do que se passa – “a divisão entre o sujeito interiorizado e o mundo exterior é condição para conhecer este último” (CRARY, 2012, p. 50).

Segundo Crary, a forma de projeção desse modelo é da ordem bidimensional, na forma de mapas ou de globos. As duas pinturas de Vermeer são exemplos que ilustram a investigação científica que marcou o século XVII segundo este modelo que estamos discutindo:

**Figura 02:** O astrônomo, de Johannes Vermeer, de 1668



Fonte: Musée du Louvre. Disponível em:  
<https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010064324>



**Figura 03:** O geógrafo, de Johannes Vermeer, de 1669



Fonte: Stäedel Museum. Disponível em:  
<https://sammlung.staedelmuseum.de/en/work/the-geographer>

Vejam os que em todos os dois casos, trata-se de uma forma de conhecimento do mundo bastante similar: diante de uma representação bidimensional do que existe e é o mundo, o indivíduo a observa num espaço isolado, separado do restante, lugar esse que favorece a razão em detrimento dos sentidos. Em última instância, se trata de uma forma de conhecimento que passa por uma valorização da introspecção diante dos fenômenos, requerendo uma análise distante e fria para uma compreensão exata. Não há, portanto, qualquer possibilidade de unificação do homem com a natureza ou de busca por similitudes entre os elementos do universo.

A abertura da câmara corresponde a um único ponto, matematicamente definível, a partir do qual o mundo pode ser deduzido logicamente por um acúmulo e uma combinação progressivos de signos. Trata-se de um aparelho que encarna a posição do homem entre Deus e o mundo. Baseada nas leis da natureza (óptica) que, no entanto, extrapolam para um plano exterior a ela, a câmara escura fornece uma vista privilegiada do mundo, análoga ao olho de Deus. [...] A evidência sensorial foi rejeitada em favor das representações do aparato monocular, cuja autenticidade era indiscutível (CRARY, 2012, p. 53-54).

Em suma, Crary se serve das duas pinturas de Vermeer como casos desse modelo epistemológico fornecido pela câmara escura. Nele, representar significa fixar, postular algo diante de si – e, na mesma operação de representar, o homem garante a certeza de sua própria posição no mundo. “Nessa certeza fundamental, o homem pode estar certo de que ele é – enquanto representante de toda representação, e portanto enquanto dimensão de todo ser representado, então de toda certeza e verdade – confirmado e assegurado, quer dizer agora que ele é” (HEIDEGGER, 1986, p. 100, grifo do autor).

Esse modelo de representar o mundo pressupunha que a apreensão do conhecimento vinha de uma forma de observação destacada dos sentidos. Podemos sugerir que a câmara escura correspondia a um certo tipo de suporte para a representação, seguro e transparente, que respondia à função de *descrever* e *ordenar* o mundo, enquadrando-o numa certa estrutura. “A função do pensador era fazer uma descrição artificial da ordem que já estava aí. [...] O homem esclarecia, mas não criava; ele não era fonte transcendental de significação” (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 22).

A câmara escura fornece, portanto, essa descorporificação, uma espécie de olho dissociado do olho humano. O conhecimento provinha do acúmulo, da combinação e da ordenação de signos. Nesse sentido, podemos pensar que as crenças se organizavam progressivamente, com resultados que se desdobravam em sequência, se sobrepondo uns aos outros e revelando novas verdades a partir de novas observações, que se sucediam – havia, portanto, uma relação temporal com o conhecimento, em que a crenças se ordenavam seguindo esse esquema progressivo.

Retomando parte do argumento do começo desta seção, a câmara escura dialoga com a ideia de um mundo descentralizado, cujo lugar de observação é variável, com possibilidades de pontos fixos diversos, que, embora forneçam referenciais, estes acabam por ser sempre móveis, mera perspectiva. Crary faz a ligação da câmara escura com esse contexto quando recupera as ideias de Leibniz, ainda no começo do século XVIII: o aspecto a se observar é justamente o lugar da *ordenação* na proposição de Leibniz, ou seja, em que medida a câmara escura funciona como aparato com uma “capacidade inerente de *estruturar* as ideias que recebe” (CRARY, 2012, p. 55, grifo meu). A menção a Leibniz é interessante porque permite conectar a busca por um ponto fixo ao sistema mesmo da câmara escura – trata-se de uma compreensão do mundo a partir de sua organização matemática, em que a mera aparência ou imaginação já não respondem como verdade, quer dizer, “matematizar a aparência, salvar os fenômenos” (SERRES, 2007, p. 244). O modelo da câmara escura, por implicar um vértice formador da imagem, uma passagem da geometria do círculo para a geometria do cone,

corresponde à descrição que Serres faz sobre a relação entre as seções cônicas e a busca pelo ponto fixo como modo de organização dos fenômenos. Serres vai argumentar que

A ciência das seções cônicas mostra que *existe um ponto* a partir do qual a desordem aparente se organiza em uma harmonia real. [...] A dificuldade reside no fato de que, para uma dada pluralidade, para uma dada desordem, *só há um ponto* em que tudo se recoloca em ordem [...]. De todas as outras partes, parece permanecer a desordem e a indeterminação. A partir de então, *conhecer* uma pluralidade de coisas [...] consiste em descobrir esse ponto a partir do qual sua desordem se resolve, *uno intuito*, em uma lei de ordem única. *Reciprocamente, enquanto houver aparência de desordem, não teremos encontrado esse ponto* (SERRES, 2007, p. 244, grifos do autor).

Nos interessa pensar esses esquemas, portanto, a partir do que os constitui enquanto paradigmas, ou seja, pensar as estruturas e os modos de concepção de mundo que permitem que esses sistemas tenham sido concebidos. Partindo da noção de representação enquanto imagens mentais, isto é, conteúdo intrapsíquico, Rorty vai afirmar que “talvez devêssemos pensar nos pensamentos e nas imagens mentais como entidades mentais *paradigmáticas*” (RORTY, 1988, p. 30, grifo do autor) – e é exatamente este aspecto que vai inspirar Heidegger, como veremos mais adiante. De todo modo, o observador do século XVIII, seja em Leibniz ou em Locke, é confrontado precisamente a um “espaço unificado, ordenado e inalterado por seu próprio aparato sensorial e fisiológico, no qual os conteúdos do mundo podem ser estudados, comparados e conhecidos por uma multiplicidade de relações” (CRARY, 2012, p. 58).

A noção mesma do que é conhecimento será variável segundo os paradigmas que vão marcar cada época. Rorty afirma que Aristóteles não estava preocupado com o Olho da Mente, ou seja, com a própria ideia de intelecto, o pensamento: pressupondo uma unicidade e uma transparência no próprio mundo, acreditava-se “que o conhecimento era uma identidade da mente com o objeto conhecido” (RORTY, 1988, p. 118). Já Locke compreendia as impressões na mente como representações, fazendo-se necessária uma “faculdade que estivesse consciente dessas representações, que julgasse se elas existiam, se eram de confiança, ou que possuíam tais relações com outras representações (RORTY, 1988, p. 118) – a relação pressuposta é, portanto, de que as crenças poderão ser ordenadas a partir de uma análise racional das representações do mundo, quer dizer, apurar por meios lógicos se havia correspondência entre o intelecto, a mente, e o real. Tratava-se, em última instância, de uma verificação se as representações internas eram exatas e se correspondiam à realidade exterior.

Em suma, o racionalismo de Locke é um importante marcador do pensamento clássico no sentido de formular a apreensão do mundo enquanto ordenação e matematização de tudo o

que há a partir da observação. A contemplação como meio de conhecimento implicava, portanto, um papel fundamental para o observador: era por meio da introspecção e da contemplação que se fixava a verdade sobre o mundo; as impressões que esse observador tinha sobre os fenômenos a que assistia permitiam organizar os conhecimentos e ordenar as crenças. Esse esquema subentende, enfim, haver uma importante questão visual em jogo, e a câmara escura é a metáfora filosófica que ilustra esse lugar, lugar esse isolado, internalizado, que favorecia o descolamento dos sentidos. O racionalismo tanto em Locke quanto em Descartes partia dessa

noção de um único espaço interno, no qual as sensações corporais e perceptuais (as confusas ideias dos sentidos e da imaginação, nas palavras de Descartes), as verdades matemáticas, as regras morais, a ideia de Deus, as disposições de espírito e todo o resto a que hoje chamamos “mental”, eram objetos de quase-observação (RORTY, 1988, p. 49).

Por meio da operação de observar e representar o que se via, é que se estabelecia a verdade sobre algo. Heidegger vai apontar que essa operação constitui uma objetificação do ente, “de tal forma que o homem calculador possa se assegurar do ente, isto é, ter certeza dele” (HEIDEGGER, 1986, p. 79). A metafísica de Descartes é apontada por Heidegger, portanto, como lugar originário dessa concepção em que a verdade se fundamenta pela certeza da representação de algo, ente agora tornado objetivo – existe de fato pois está fixado na representação. Essa representação diz respeito a uma forma de prestação de contas do ente para com o mundo – Heidegger afirma que se trata sobre o modo desse ente se tornar disponível à representação e até que ponto vai essa disponibilidade do ente para ser representado de modo a dar uma ordem explicativa através da Natureza e da História, reconhecendo este ente como objeto e parte delas.

### **3.2.4. O conhecimento moderno e a primeira crise da representação**

Enquanto Heidegger e Rorty sublinham a centralidade da pesquisa e a importância do racionalismo para aquilo que mais tarde viria a ser o pensamento moderno, Foucault descreve a virada do século XVIII para o século XIX como momento crucial para compreender os limites da representação que havia primado durante a Época Clássica. Lembremos que o pensamento clássico se organizava pela sucessão de crenças, crenças essas que se sobrepunham seguindo uma determinada ordem progressiva, em que as analogias eram distribuídas e ordenadas num espaço permanente a partir das semelhanças e diferenças que

eram observadas. Foucault precisa que é no século XIX que a História entre em cena no pensamento ocidental, ocupando esse lugar que antes pertencia à ordenação do mundo e às analogias.

Mas vê-se bem que a História não deve ser aqui entendida como a coleta das sucessões de fatos, tais como se constituíram; ela é o modo de ser fundamental das empiricidades, aquilo a partir de que elas são afirmadas, postas, dispostas e repartidas no espaço do saber para eventuais conhecimentos e para as ciências possíveis (FOUCAULT, 2016, p. 300).

A História em questão não é, portanto, uma história de progresso, em que os fenômenos e eventos acontecem sucessivamente, conectados em sequência como num desenrolar naturalmente dado pelos próprios acontecimentos. Em *As palavras e as coisas* Foucault tenta apreender essa forma singular de pensar a história, sobretudo na filosofia do século XIX, como “a distância da história à História, dos acontecimentos à Origem, da evolução ao primeiro dilaceramento da fonte, do esquecimento ao Retorno” (FOUCAULT, 2016, p. 301). Assim, essa passagem do pensamento clássico para o que seria, mais tarde, o pensamento moderno é marcada por um deslocamento dos próprios sistemas que organizavam o conhecimento em cada uma das épocas: no lugar do quadro como símbolo desse lugar de representação da Época Clássica, a Modernidade inaugura uma forma outra de pensamento e de ordenação de crenças, em que para pensar as palavras, a vida e as riquezas, a representação pela duplicação já não é suficiente – é preciso ir além, buscar algo que ultrapassa aquilo que se observa, que escapa e onde se localiza a verdadeira origem do que acontece diante dos olhos do observador. O observador, afetado pelo fenômeno que presencia, pode conhecê-lo, mas esse conhecimento é sempre parcial, histórico, inserido em condições específicas:

Haverá coisas, com sua organização própria, suas secretas nervuras, o espaço em que as articula, a sucessão temporal, em que elas se anunciam sempre parcialmente a uma subjetividade, a uma consciência, ao esforço singular de um conhecimento, ao indivíduo “psicológico” que, do fundo de sua própria história, ou a partir da tradição que lhe transmitiu, tenta saber (FOUCAULT, 2016, p. 330).

Há uma ruptura com esse tipo de conhecimento que se desenvolveu e marcou o século XVII e cujo modelo se constituía pela ordenação de tudo o que havia em um quadro capaz de dar conta das identidades e das diferenças do que se observava, tendo o princípio matemático como ciência geral norteador de diversos domínios e disciplinas, como a gramática, a história natural e a análise das riquezas. Foucault vai descrever, portanto, o final do século XVIII como esse momento de dissolução “desse campo homogêneo de representações ordenáveis” (FOUCAULT, 2016, p. 335). Surgem, nesse momento, duas formas de pensamento que vão,

posteriormente, marcar a Modernidade. A primeira está ligada à abertura do sujeito ao transcendental, sujeito esse que, pela sua relação com os objetos, fará uma síntese entre as representações possíveis. Este sujeito, que não pode ser empírico, mas que é finito, vai buscar compreender o fundamento das experiências a partir das representações existentes. A segunda, por sua vez, encontra na vida, no trabalho e na linguagem o lugar do “quase-transcendental”. Esse pensamento vai interrogar as condições dessa relação com as representações no sentido de buscar um fundamento que as une mas que talvez não seja objetivável: o que há, nelas, que as fundamenta, ou qual é a unidade que as conecta – pensar, portanto, o que escapa a essas representações mas que, ao mesmo tempo, as constitui:

esses objetos jamais objetiváveis, essas representações jamais inteiramente representáveis, essas visibilidades ao mesmo tempo manifestas e invisíveis, essas realidades que estão em recuo na medida mesma em que são fundadoras daquilo que se oferece e se adianta até nós: a potência de trabalho, a força da vida, o poder de falar (FOUCAULT, 2016, p. 335-336).

Talvez a diferença possa ser pensada, enfim, a partir de uma outra forma de relação com o infinito: a representação clássica estava preocupada em levar a tarefa de ordenar o mundo à exaustão, com possibilidades infinitas de representações infinitas de mundo, representações essas que se sobrepunham e acrescentavam um novo elemento ao que se havia até então a cada descoberta. Já essa forma de pensamento moderno que se desenha a partir do final do século XVIII parece ir além do representável – não sendo uma tarefa de ordenação num quadro, mas de busca infinita daquilo que está além do representado, daquilo que o funda: “É a partir dessas formas que rondam nos limites exteriores de nossa experiência que o valor das coisas, a organização dos seres vivos, a estrutura gramatical e a afinidade histórica das línguas vêm até nossas representações e solicitam de nós a tarefa talvez infinita do conhecimento” (FOUCAULT, 2016, p. 336).

\*\*\*

Heidegger (1986) indica cinco aspectos de distinção da Modernidade: (1) a ciência; (2) a técnica maquinal – que não será apenas a aplicação prática da ciência; (3) a inserção da arte no campo da estética – se torna, pois, vivência, e não mais revelação da verdade; (4) a ideia de cultura como campo em que a ação humana se inscreve; (5) a secularização, ou “desendeusamento” – o que, segundo Heidegger, não quer dizer necessariamente uma exclusão total da religiosidade na cultura: pela ausência dos deuses, “o vazio deixado é

preenchido pela investigação histórica e psicológica sobre o mito” (HEIDEGGER, 1986, p. 70).

A descrição de Heidegger traz uma leitura da ciência que rejeita a ideia de evolução contínua dos conhecimentos científicos, não se tratando de uma comparação entre as ciências para afirmar que uma é mais verdadeira que a precedente. Trata-se, com efeito, do fato de que cada época apreenderá tudo o que existe de uma maneira, será caracterizada por modos específicos de ver, apreender, investigar o que acontece:

não faz sentido algum sustentar que a ciência moderna é mais exata que a da Antiguidade. Tampouco pode se dizer que a doutrina galileana sobre a queda livre dos corpos é verdadeira, e que é falsa a doutrina aristotélica, segundo a qual os corpos leves tendem ao alto; pois a concepção grega da essência dos corpos, do lugar e da relação entre ambos repousa sobre uma interpretação diferente do ente e condiciona, por conseguinte, um outro modo de ver e de questionar os fenômenos naturais (HEIDEGGER, 1986, p. 71).

É nesse sentido que cada época vai estabelecer sua imagem de mundo. Por imagem entende-se mais do que uma mera imagem ou simples figura de qualquer coisa. De fato, pensa-se na reprodução de alguma coisa. Mas, ainda assim, se trata de algo maior do que um mero quadro do ente. Heidegger vai propor uma ideia do Mundo ele mesmo, ou seja, não apenas um mero decalque da imagem, mas conceber um tema de modo a se afirmar que sabemos precisamente a que ele remete, podendo fixá-lo, colocando o ente diante de si. Não quer dizer, portanto, que o ente nos seja apresentado na representação, mas compreendê-lo em tudo o que diz respeito a ele, naquilo que o consiste, como se configura como sistema (HEIDEGGER, 1986, p. 81-82).

É a maneira de pensar o mundo dessa forma, como imagem nesse sentido específico, que vai caracterizar o pensamento moderno. Não seria possível dizer haver uma imagem de mundo medieval tal como se afirmaria em relação ao mundo moderno. O mundo da Idade Média era visto como criação divina, e ser algo nesse mundo significava pertencer a esse mundo de Deus – o ser em nada tinha a ver com uma atividade de fixar para ser conhecido como objeto, muito menos tornar-se disponível para o conhecimento. Do mesmo modo, Heidegger vai afirmar que essa imagem moderna jamais poderia ser pensada como um desdobramento progressivo do que era a concepção de mundo nos gregos: para estes, o homem era, na realidade, afetado pelo ente – o mundo não poderia se transformar em imagem, porque o homem grego estava aberto à presença dos entes, à percepção daquilo que o afetava.

Para Heidegger, “o processo fundamental dos Tempos Modernos é a conquista do mundo enquanto imagem concebida. A palavra imagem significa agora a configuração da produção representante” (HEIDEGGER, 1986, p. 86). A relação moderna com o ente no seu desdobramento decisivo transforma-se na disputa entre as visões de mundo, porém não entre visões quaisquer: a disputa só ocorre entre aquelas que já decidiram com o mais alto grau de firmeza as posições fundamentais mais extremas do homem. Nessa luta por imagens de mundo, o homem coloca em jogo a potência ilimitada de seus cálculos, planejamentos e de sua cultura universal (Ibidem, Idem).

Essa obstinação pelo cálculo, pelo domínio e conhecimento prévio e técnico da natureza é que vai configurar a grandeza da Modernidade. O gigantesco moderno se impõe pela forma de, paradoxalmente, fazer querer desaparecer o gigantesco: mas essa ideia de gigantesco deve ser vista para além do quantitativo: seu caráter é qualitativo. Nessa transformação do gigantesco em qualitativo de uma época, “o que é aparentemente sempre e totalmente calculável se torna por isso mesmo incalculável” (Ibidem, p. 87). Esse incalculável é, portanto, aquilo que escapa à representação, tudo aquilo que está fora da consciência. Heidegger vai descrever esse conteúdo que escapa à representação como uma sombra invisível, que pode ser projetada por toda parte. É a entrada da História no pensamento que vai se tornar a forma de busca pela verdade para o sujeito moderno – compreender-se dentro da determinação histórica será, pois, a condição moderna para alcançar a verdade:

Por esta sombra, o mundo moderno se coloca ele mesmo num espaço que escapa à representação, conferindo assim ao incalculável sua determinação própria e seu caráter historicamente único. [...] O homem não poderá mesmo apreender e tomar em consideração o que está em suspenso, na sombra, enquanto persistir a vagar na simples negação de sua época histórica (HEIDEGGER, 1986, p. 87).

Foucault vai afirmar que o racionalismo, desde Galileu e Descartes, marcava uma reconfiguração do mundo, uma realocação da própria existência diante da representação em perspectiva, da ordenação da natureza. Esse racionalismo tinha algo de embrionário quanto ao sentido de verdade que vai se estabelecer na Modernidade: ele contempla em si “uma possibilidade de análise bastante radical para descobrir o elemento ou a origem, mas que já presente, através e apesar de todos esses conceitos de entendimento, o movimento da vida, a espessura da história e a desordem, difícil de dominar, da natureza” (FOUCAULT, 2016, p. 417).



\*\*\*

É talvez aí que a Modernidade vai encontrar sua abertura. O classicismo só pôde representar o mundo porque as condições discursivas permitiam organizar o mundo dispondo-o num quadro, porque a concepção dos fenômenos, da natureza, das riquezas, eram pensadas dentro de uma determinada linguagem que observava as diferenças e as identificações e as articulava numa complexa relação: “todas essas querelas constituídas pelas palavras e pelo discurso, pelos caracteres e pela classificação, pelas equivalências e pela troca são agora abolidas a ponto de ser difícil reencontrar a maneira como esse conjunto pôde funcionar” (FOUCAULT, 2016, p. 418).

O limiar entre a Época Clássica e a Modernidade é colocado por Foucault dentro dessa relação com a verdade: o mundo da representação, esse mundo organizado pela classificação e ordenação em quadro, deixa de fazer sentido. E deixa de fazer sentido a tal ponto que não se pode mais recuperar o sistema anterior no momento mesmo “em que as necessidades organizaram por si mesmas sua produção, em que os seres vivos se voltaram para as funções essenciais da vida, em que as palavras se carregaram com o peso de sua história material” (FOUCAULT, 2016, p. 418). É o momento, portanto, em que a verdade se orienta por descobrir uma espécie de enigma em torno do que move a vida, o trabalho e a linguagem em cada um desses três norteadores do conhecimento do homem, a partir de si mesmos e dentro de suas especificidades.

A imagem da representação enquanto quadro já não dá conta da presença do próprio homem – basta lembrar da imagem de *Las Meninas* de Velázquez, onde o entrecruzamento de linhas e elementos leva ao homem enquanto reflexo, duplo, representado e no entanto ausente da cena principal. Até o século XVIII, o homem não existia enquanto figura epistemológica, tendo apenas a função de ocupar esse lugar de ordenar, fixar o que existia, enquadrar numa cena – tinha, efetivamente, o poder de representar e, sobretudo, de construir essa imagem em cima de uma determinada linguagem, colocar o mundo em discurso, torná-lo visível na transparência das palavras (FOUCAULT, 2016, p. 428).

Mas é importante marcar essa ausência do homem na representação clássica: por pressupor uma linguagem transparente, havia no discurso somente uma articulação entre o que existe e o que era representado – a própria existência do homem não era questão do pensamento clássico. A formulação cartesiana que ligava “Eu penso” ao “Eu sou” revelava justamente essa linguagem clássica transparente: o “Eu sou” não é objeto de análise, sua existência não é em si mesma uma questão.

Georges Canguilhem, no artigo *Mort de l'homme ou épuisement du Cogito ?*, faz uma recapitulação sobre o que se entende sobre o Cogito e como somente a partir da concepção de uma certa forma de inteligibilidade que o homem surge epistemologicamente como objeto. Canguilhem sugere que teria havido uma má compreensão do Cogito cartesiano, ou seja, por muito tempo se pensou haver apenas esta forma de Cogito, um tipo de sujeito que se pense e se enuncie: um sujeito *Je* que possa se dizer *Moi* (CANGUILHEM, 1967, p. 614).

Teria sido apenas na virada do século XVIII para o século XIX, com a filosofia kantiana e com a constituição dos campos da biologia, da economia e da linguística, que surge a questão: “O que é o homem?”. Ele afirma que “a invenção do Cogito por Descartes não é o que constituiu durante mais de um século o mérito essencial da filosofia de seu inventor” (CANGUILHEM, 1967, p. 614). Teria sido apenas a partir da leitura de Kant que a filosofia moderna se habituou à concepção do Cogito de modo a recusar a dimensão substancialista dada a ele. É neste momento, então, em que o homem que analisa, que representa, se torna objeto de representação, distante de si mesmo. A perspectiva muda: este *Eu penso* é posto de tal modo como um ente, sem conseguir alcançar a si mesmo – “*Le Je ne peut se connaître Moi*” (CANGUILHEM, 1967, p. 615). Vejamos que é implicada uma distância entre o sujeito e sua própria representação. Canguilhem afirma que teria sido a partir desse momento que se tornou pensável, na filosofia, o conceito da função do Cogito sem o sujeito que o faz funcionar (CANGUILHEM, 1967, p. 615). Enquanto o *Eu penso* cartesiano não tem uma preocupação com a fonte que o originava, o *Eu penso* kantiano, “uma vez que ele está sempre aquém da consciência tomada dos efeitos de seu poder” (Ibidem, Idem), abre às possibilidades de investigação sobre a função fundadora do conhecimento e dos pensamentos, uma posição, portanto, de dúvida e de interrogação sobre si mesmo.

O percurso analítico de Canguilhem quando argumenta a partir de Foucault de *As palavras e as coisas* compreende sobretudo a inserção do homem nesse lugar de objeto das representações: tanto pela compreensão do homem em sua finitude quanto pela distância de si sobre si a ser guardada: o homem se torna também natureza a ser analisada, classificada, conhecida à exaustão, tornada específica dentro de sua história e constituição. Ele afirma: “A partir do dia em que a vida, o trabalho e a linguagem cessam de ser os atributos de uma natureza para virar eles mesmos naturezas enraizadas em sua história específica, naturezas em cujo entrecruzamento o homem se descobre tornado também natureza [*naturé*]” (CANGUILHEM, 1967, p. 614).

É dentro dessa racionalidade que será possível, por exemplo, conceber a psicanálise, que marca a Modernidade com a ideia de um sujeito que vive em completo desconhecimento

sobre uma parte de si mesmo: a verdade sobre o desejo é desconhecida, e a única forma de acessá-la é tomar distância de si, analisar o desejo dentro da configuração de natureza do homem. A questão que traz a leitura de Canguilhem sobre Foucault tem a ver com a própria relação moderna com a verdade, esse momento em que passa a haver uma determinada forma de consciência epistemológica sobre o próprio homem. Interrogar os sistemas de pensamento que tornaram possíveis certas formas de representação permite compreender a verdade e o modo de representar dentro de sua determinação histórica: épocas diferentes produzirão, enfim, diferentes representações.

É a compreensão da finitude do homem que vai delimitar, portanto, a experiência moderna da verdade, orientando uma episteme que vai revelar essa crise da representação clássica. O homem, este que fornece sua própria representação, passa a se destacar dela para pensar sua própria existência segundo as leis da vida, do trabalho e da linguagem. Compreender-se como limitado – limitado no sentido da própria experiência do ser enquanto finito – é o que vai fundamentar a própria relação do homem com a verdade. A finitude se revela, enfim, pela própria positividade do saber: “no fundamento de todas as positivities empíricas e do que se pode indicar como limitações concretas à existência do homem, descobre-se uma finitude” (FOUCAULT, 2016, p. 434). Foucault vai sublinhar, porém, que de fato a finitude como parte do saber não é singularidade do pensamento moderno; há, no entanto, uma diferença: nos séculos XVII e XVIII, a finitude era tanto modo de explicar os conteúdos empíricos quanto forma de compreender a limitação de conhecer a integralidade dos fenômenos – tratava-se, pois, de explicar as formas negativas diante do todo, uma “inadequação ao infinito” (FOUCAULT, 2016, p. 435).

A finitude tal como pensada no século XIX vai se deslocar, liberando esse pensamento quanto ao infinito: concebe-se um conhecimento sabidamente finito sobre os conteúdos ligados às formas concretas – a vida, o trabalho, a linguagem –, igualmente finitas. Foucault vai apontar, nesse sentido, um jogo de reduplicação: o saber é limitado, pois o homem está preso, precisa ser libertado, buscar o que está no *fora*, sair de sua limitação, expandir a linha de recuo; ao mesmo tempo, o conhecimento tem formas finitas, tal como aquilo que o funda em sua positividade: vida, trabalho e linguagem. A finitude opera numa forma de *abertura* à busca do homem pela verdade. Isso quer dizer que a Modernidade enquanto época reflexiva é ocupada por uma forma de verdade que é projetada sempre no *fora*, por esse desconhecido que constitui e ao mesmo tempo escapa ao homem, este “não conhecido a partir do qual o homem é incessantemente chamado ao conhecimento de si” (FOUCAULT, 2016, p. 445).

Enquanto a representação clássica era constituída por tudo o que havia no mundo a partir de um enquadramento matemático, inclusive a natureza e os seres humanos como parte dessa ordem, foi apenas na Modernidade que o homem entrou em cena. A crise da representação teria sido, então, uma forma de inversão do pensamento ocidental, passando de uma explicação sobre os fenômenos e seu caráter negativo, inadequado ao infinito, para esse conhecimento fundado sobre o próprio caráter do limitado do homem e de suas possibilidades de saber sobre si e sua existência.

Lá onde outrora havia correlação entre uma *metafísica* da representação e do infinito e uma *análise* dos seres vivos, dos desejos do homem, e das palavras de sua língua, vê-se constituir uma *analítica* da finitude e da existência humana, e em oposição a ela [...] uma perpétua tentação de constituir uma *metafísica* da vida, do trabalho e da linguagem (FOUCAULT, 2016, p. 437).

Uma vez que o homem se compreende a partir de sua finitude, sua relação com a verdade contempla pensar as condições que engendram esse conhecimento, suas condições históricas, sociais, econômicas – supunha haver, portanto, “uma *história* do conhecimento humano que podia ao mesmo tempo ser dada ao saber empírico e prescrever-lhe suas formas” (FOUCAULT, 2016, p. 440). O pensamento moderno incluía no saber o empírico a partir do que era dado e ao mesmo tempo vislumbrava uma forma de crítica que pensasse as condições que fundavam o conhecimento.

Assim, Foucault sugere que o cogito moderno se distingue do cogito cartesiano no sentido de que afirmar “Eu penso” já não bastará para levar ao “Eu sou”. Na realidade, haverá sempre uma distância entre esse ser que pensa e a verdade; é possível se dizer que se pensa a partir de uma linguagem e de um sistema, mas que, por trás disso, haverá sempre um resquício do que sedimentou esse discurso e que é, portanto, lugar da busca pela verdade que sempre escapa: “o cogito não conduz a uma afirmação de ser, mas abre justamente para toda uma série de interrogações em que o ser está em questão” (FOUCAULT, 2016, p. 448). É nesse esquema que se tornam concebíveis, portanto, as ideias de sujeito alienado ou de inconsciente: há algo ali que não se sabe, algo sob um véu da aparência, mas que o esforço reflexivo pode desvelar, manifestando a verdade, quebrando o silêncio, revelando o impensado, abrindo-se enfim à alteridade e à possibilidade de ultrapassar essa realidade limitada, para então conhecer outros mundos, outras formas de existência.

### 3.3. A noção de diferença como princípio norteador da verdade moderna

A Modernidade pressupunha uma importante crença na ideia de progresso, mas apostava, sobretudo, na alteridade. Pela abertura à alteridade, orientava-se em direção à diferença, diferença tanto no tempo, pela relação entre presente e futuro, quanto na cultura. A reflexão que guiava o sujeito moderno interrogava se seria possível observar outros modos de existir, escapar às próprias crenças, superar as próprias verdades. Assim, uma das possibilidades para pensar a profunda crença de nossa cultura na experiência individual é de imaginar uma articulação com a impossibilidade de vislumbrar um futuro de progresso, transformação e utopia – a questão da experiência do tempo é fundamental e gostaria de retomar o tema no próximo capítulo.

A ideia de diferença para o pensamento moderno podia ser nomeada em ao menos três níveis. Seriam eles:

(1) Primeiro, a diferença em tudo o que há, o que existe no real. Por exemplo, seriam os casos da separação entre natureza e cultura, ou a distinção entre matéria e vida, ou a separação pela diferença entre culturas distintas. A compreensão de si passa pelo lugar da comparação, um jogo com as diferenças que se observa no real: comparando-me com o que existe posso compreender quem sou e quem poderia ser. Entre tantas possibilidades de existência, por que ser quem se é? A formulação de Geertz sobre a ideia de cultura vai ilustrar essa forma da diferença que predominou na Modernidade: ele vai afirmar que se tratava de um modo de controle do comportamento e que “um dos fatos mais significativos a nosso respeito pode ser, finalmente, que todos nós começamos com o equipamento natural para viver milhares de espécies de vidas, mas terminamos por viver apenas uma espécie” (GEERTZ, 2015, p. 73-74). O modo de escapar da limitação da cultura era buscar justamente a diferença, colocando como questão as próprias crenças dessa cultura como orientação do pensamento;

(2) A segunda formulação sobre a diferença na Modernidade é pela separação entre corpo e pensamento. A marca histórica da distinção feita entre corpo e pensamento pode ser vista, por exemplo, em *Vigiar e Punir*, quando Foucault afirma: “Uma ‘alma’ o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo” (FOUCAULT, 2014b, p. 33). A afirmação de que a alma aprisiona o corpo leva a entender que a nossa consciência, em sua determinação histórica, acaba por limitar aquilo que o corpo poderia fazer

na vida: por haver a ideia de anormal, os impulsos do corpo passam a ser limitados pela consciência – sem ela, o desejo conduziria à anormalidade.

Poderíamos mencionar, ainda, Freud em *O mal-estar na civilização*, ao pensar as relações sociais dos homens como necessariamente reguladas:

Aqui, é particularmente difícil manter-se isento de exigências ideais específicas e perceber aquilo que é civilizado em geral. Talvez possamos começar pela explicação de que o elemento da civilização entra em cena com a primeira tentativa de regular esses relacionamentos sociais. Se essa tentativa não fosse feita, os relacionamentos ficariam sujeitos à vontade arbitrária do indivíduo, o que equivale a dizer que o homem fisicamente mais forte decidiria a respeito deles no sentido de seus próprios interesses e impulsos instintivos (FREUD, 1996, p. 115).

Freud faz, portanto, uma distinção entre o corpo, corpo este sujeito à força do instinto, e a consciência, que é objeto da regulação civilizatória capaz de ordenar as relações humanas. O superego é a forma de “consciência” que será posta em ação para conter os impulsos do ego: a tensão entre ego e superego se expressaria pelo sentimento de culpa: “A civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele” (FREUD, 1996, p. 147). Os dois autores, ainda que formulem de modos distintos, sugerem o corpo como lugar dos instintos e do desejo: é a alma, a consciência, a moralidade que vai agir sobre o corpo, sobretudo através do sentimento de culpa. Corpo e pensamento vão, então, constituir esse segundo lugar de diferença para o sujeito moderno;

(3) Por fim, a terceira formulação sobre a ideia de diferença na formação do pensamento moderno diz respeito à diferença entre o que existe e o que pode existir. É uma diferença intracultural, ou seja, vê as possibilidades de ser dentro da própria cultura, supondo uma distância entre aquilo que se é e aquilo que se poderia ser. Por isso, essa forma de estabelecer a diferença permite vislumbrar formas outras de vida. Por exemplo, no caso da figura do anormal na Modernidade: seriam os anormais apenas doentes a serem curados ou seriam, talvez, de algum modo, aquilo que implicaria a possibilidade de uma nova forma de ser? Essa forma de diferença operava, portanto, entre o presente e o futuro, visando romper as crenças do presente que limitariam a existência.

A ideia de diferença implica tanto a possibilidade de vislumbrar outras formas de vida quanto a de haver outras verdades possíveis para além dessas que existem ou já existiram, na medida em que se percebe que a crença que se tem hoje poderá um dia ser superada. Pensando-se que a cultura determina as formas de vida e o pensamento dos homens, procedimentos e métodos são propostos para que, a partir deles, se possa alcançar a verdade.

Uma vez que se descobre determinado pela cultura e pela história, o pensamento se desenrola numa relação de angústia com as crenças em relação ao passado, a serem superadas, e as do presente, que podem estar os limitando. Sob o peso da determinação, os indivíduos desconhecem o que pode ser o mundo e desconhecem a verdade que os constitui – buscá-la é sair dessa limitação.

É justamente por ser necessário vislumbrar outras possibilidades de crenças, colocando as verdades do presente em questão, que para o pensamento moderno a consciência era lugar de desconfiança, ilusão e engano, como vimos no capítulo 1. É seguindo essa mesma capacidade de interrogar-se que tornará a alienação uma questão fundamental no século XIX. Desalienar-se nada mais é do que tomar consciência, deixar o véu da ilusão cair para encontrar uma verdade até então desconhecida. O sujeito moderno só poderia alcançar seu lugar de libertação no momento em que fosse capaz de objetivar em si mesmo aquilo que o objetivaria e que o tornaria como um objeto outro qualquer no mundo. O indivíduo que vive o sentimento de culpa acredita nessa culpa: vive a crença de tal modo, com tamanha confiança no enunciado, que o próprio indivíduo se crê culpado – de fato, caso não houvesse crença na falta, não haveria a ideia de cometer uma falta. Assim, não bastaria apenas tornar-se consciente de algo, pois apostar nessa estratégia poderia retomar a ideia de criar culpabilização: em última instância, a tarefa deveria ser a de questionar a própria consciência em si.

Temos tentado argumentar que, durante a Modernidade, a ordenação de crenças se dava pela relação com a verdade e com a passagem do tempo, pela percepção de que o passado tinha o erro e que provavelmente o presente também teria para os homens do futuro – a ideia da verdade precisava da possibilidade de haver diferença. Haveria algo de binário a ser aplicado à própria história nessas relações entre passado e presente, presente e futuro. Há uma crença do passado, essa crença esteve no erro, talvez nossas crenças também estejam no erro, no futuro talvez esteja a verdade. De todo modo, há a repetição da estrutura binária em que uma verdade se sobrepõe à outra por compreender que há sempre uma dimensão de erro em relação ao que já se sabe, abrindo o futuro como lugar de alteridade. Manter-se na crença era render-se às determinações da cultura e aceitar passivamente o peso da História sobre os homens. A questão da verdade moderna é, enfim, buscar sair dessa determinação.

Esse descolamento do presente que marcou o trabalho de Foucault aparece em outros pensadores. Descolar-se do presente quer dizer tentar questionar as crenças e fazer com que elas escapem – ou mesmo que permaneçam, mas que se use o questionamento da verdade

para abrir outras formas de existência e de pensamento. Rorty, ao indicar que o ponto comum aos trabalhos de Heidegger, Wittgenstein e Dewey é a mensagem historicista, aponta que

Cada um deles nos recorda que as investigações dos fundamentos do conhecimento, ou da moralidade, ou da linguagem, ou da sociedade, podem ser simplesmente apologias, tentativas para eternizar um certo jogo de linguagem, prática social, ou imagem própria contemporâneos (RORTY, 1988, p. 19).

Mais adiante, Rorty vai afirmar que o propósito dos trabalhos dos autores é sobretudo de ajudar “os seus leitores, ou a sociedade como um todo, a libertarem-se de vocabulários e atitudes gastas, em vez de procurarem ‘fundamentos’ para as intuições e costumes do presente” (RORTY, 1988, p. 21). Marca-se, portanto, a forma como a Modernidade formulava o pensamento: ou se procurava compreender a verdade pela História ou, em nome de uma verdade sempre distante, se buscava a verdade em nome da abertura do futuro; assim, o presente é sempre objeto de questionamento. A seguinte passagem de Foucault revela essa obstinação em interrogar as crenças:

Quanto àqueles para quem esforçar-se, começar e recomeçar, experimentar, enganar-se, retomar tudo de cima a baixo e ainda encontrar meios de hesitar a cada passo, àqueles para quem, em suma, trabalhar mantendo-se em reserva e inquietação equivale à demissão, pois bem, é evidente que não somos do mesmo planeta (FOUCAULT, 2014a, p. 12).

O planeta de Foucault é, pois, lugar de questionamento permanente sobre o mundo que se vive, onde a conformidade deve ser precisamente o lugar do estranhamento, onde interrogar-se é tarefa a ser levada à exaustão. A condição dessa forma de pensamento pressupõe (1) que as crenças se sucedem: posso apresentar uma verdade que vai substituir as crenças do presente – e que as crenças do futuro superarão essas que estamos sugerindo; (2) que a cultura é uniformizada e que, observando sua determinação, posso questionar as verdades que nos constituem e abrir a possibilidade de um futuro diferente.

Foucault vai afirmar em alguns momentos o caráter de ficção de seu trabalho: embora suas análises recorressem a referências e documentos históricos, o objetivo não era reproduzi-los, mas propor uma certa forma de pensamento que criasse uma nova relação com a loucura, com a sexualidade, com o desvio. Em uma entrevista dada em 1977, ao ser questionado sobre esse caráter de ficção de suas análises, afirmou:

Quanto ao problema da ficção, ele é para mim um problema muito importante; eu me dou conta claramente que nunca escrevi nada senão ficções. Eu não quero dizer por isso que estas estejam fora da verdade. Me parece que é possível aí fazer trabalhar a ficção na verdade, induzir efeitos de verdade com um discurso de ficção, e de fazê-lo de tal forma que o



discurso de verdade suscite, fabrique qualquer coisa que não existe ainda, e assim “ficcione”. “Ficciona-se” a história a partir de uma verdade política que a torna verdadeira, “ficciona-se” uma política que ainda não existe a partir de uma verdade histórica (FOUCAULT, 1994b, p. 236).

A ficção enquanto trama das relações e dos efeitos de poder sobre os enunciados era modo de formular uma certa disposição dos fatos históricos para compreender sua contingência e as possibilidades no interior da história, suscitando uma forma de experiência filosófica transformadora sobre aqueles que liam seus livros. Em outra entrevista, em 1978, Foucault afirma que, caso quisesse fazer uma história das instituições psiquiátricas na Europa, não seria o caso de fazer algo como o que fez na *História da loucura* – não tinha como objetivo, portanto, satisfazer os historiadores profissionais, mas propor uma outra forma de pensar a história, uma reformulação da narrativa que pudesse transformar a relação histórica, moral, teórica com a questão.

Meu problema é fazer eu mesmo, e convidar os outros a fazer comigo, através de um conteúdo histórico determinado, uma experiência disso que nós somos, do que é não apenas nosso passado mas também nosso presente, uma experiência de nossa modernidade tal que nós sairemos dela transformados. O que significa que, ao final do livro, nós possamos estabelecer novas relações com o que está em questão: que eu que escrevi o livro e aqueles que o leram tenham com a loucura, com seu status contemporâneo e com a sua história no mundo moderno uma nova relação (FOUCAULT, 1994c, p. 44).

A ficcionalidade vai ser modo de alcançar, ao menos filosoficamente, uma exterioridade, de saída da limitação: a ideia de *fora* representa a distância entre aquilo que há e o que pode existir. Nesse sistema em que a cultura é percebida como determinada, em que as crenças são vistas como localizadas, históricas, contingentes, e segundo o qual a atitude de interrogar pode ser abertura para a diferença, os modos de saber são postos à prova, numa busca por uma verdade que está sempre adiante, no que Foucault denominou *fora*. O *fora* é o que pode haver para além do que já existe; nesse caso, o *fora* é algo que ainda não foi pensado, não é “algo”, porque, uma vez sendo pensado, uma vez se tornando “algo” reconhecido pela cultura, esse *fora* já passa a ser parte do que existe (aquilo que já estaria *dentro*, e portanto já não se distingue).

Essa busca pelo *fora* se traduz como um desejo de mais vida, uma espécie de jogo com uma linha de recuo a ser sempre um pouco mais transposta, desafiada. Quanto à ordenação, está implícito nessa ideia de *fora* haver uma sucessão de crenças: as crenças do presente serão substituídas e sempre haverá modo de superá-las. Uma vez dentro, recomeça-se uma busca por outra saída e por uma transformação de quem se é. É esse

princípio que marca o pensamento moderno e que permite trazer como questão, portanto, o lugar da representação – ou, dito de outro modo, o lugar da representação não como lugar de verdade, mas como possibilidade de erro, de ilusão, porque fundada na suposição de transparência do pensamento.

### 3.4. A crise da representação contemporânea

Temos trabalhado até aqui a noção de *representação* para compreender que o conhecimento a partir da ideia de representar algo pode ser indicado na história, acompanha técnicas específicas e implica uma certa subjetividade e um certo tipo de observador. Quando os discursos contemporâneos reivindicam representatividade – acionando imediatamente a ideia de representação, portanto – ou local de fala, estão suscitando um certo tipo de ideia associada à representação.

Tendo em vista a noção de representação a partir das apreensões contemporâneas do termo, a ação de representar pode ser pensada como possuindo ao menos três sentidos:

(1) O primeiro sentido diz respeito à representação enquanto *relação de procuração*, ou seja, quando alguém tem o direito de representar outra pessoa. O exemplo mais evidente deste sentido do termo está na política, quando um indivíduo é eleito para representar uma parcela da população na tomada de decisões coletivas. Ou ainda, na forma política moderna, quando um líder sindical tomava a voz para representar todos os outros trabalhadores. A representação por procuração tem, portanto, o sentido de substituição de um indivíduo por outro como forma de representação democrática. Atualmente, esse sentido de representação tem se fragilizado, e uma das razões para isso tem a ver com o fato de que a corrupção daqueles que deveriam representar os interesses da população passou a ser fórmula explicativa aplicada para dar sentido a diversos sofrimentos e designar a ação de um indivíduo imoral como a principal causa dos problemas da sociedade (VAZ; SANCHOTENE; SANTOS, 2020a);

(2) O segundo sentido possível para pensar a representação diz respeito à *relação de referência*, isto é, quando uma representação vale por algo outro, a que se faz referência pela reprodução de uma imagem: trata-se de fabricar uma duplicação do mundo, duplicação no real, fabricar uma forma de presença visível de algo até então invisível. É o caso de representar uma paisagem ou uma pessoa por meio de fotografias, imagens, estátuas etc. As estátuas religiosas são um exemplo desse sentido de representação uma vez que uma imagem

de um santo ou outro símbolo religioso passa a representar o divino, trazendo-o para o real por meio de sua duplicação. Para a discussão contemporânea, pode-se sugerir ainda ser esse o sentido acionado no caso da demanda de representatividade dos discursos identitários contemporâneos: uma mulher que se vê representada por haver uma protagonista mulher num filme. Algo ou alguém é presentificado, representado, por meio de um objeto ou imagem;

(3) Por fim, o terceiro sentido possível é a representação como *conteúdo intrapsíquico*: algo que está ou esteve na consciência de um indivíduo, um objeto mental – independentemente se isso se dá de modo consciente ou não totalmente, se levarmos em conta a ideia de representação inconsciente da psicanálise. É o sentido de representação que vai ancorar a ideia de adequação – por adequação, entende-se que uma ideia presente na mente de um indivíduo está em relação de correspondência com o que existe no mundo exterior; em outros termos, se o objeto mental está em conformidade com o real;

O que estamos buscando propor neste percurso é que o pensamento contemporâneo talvez seja o lugar de uma segunda crise da representação, que tem uma ordem um pouco diferente da primeira que sugeriu Foucault. De fato, Foucault argumenta que o pensamento moderno vai assistir a uma crise da representação clássica, representação essa que estava ligada principalmente aos dois últimos sentidos do termo: vimos aqui que, enquanto modelo maior do observador moderno, a câmara escura foi instrumento que tornou possíveis as reproduções realistas, que representava essa imagem, esse objeto, ao mesmo tempo em que assegurava a correspondência entre o pensamento e o real. Assim, sugerir essa segunda crise da representação é uma tentativa de dialogar com a primeira, essa proposta por Foucault, de modo a dar conta do testemunho, lugar de fala e autoridade da experiência como sintomas da experiência da verdade atualmente.

\*\*\*

O princípio da autoridade da experiência certamente perturba mais diretamente a ideia de representação como procuração. Atrelada a esse princípio, a demanda de representatividade, por exemplo, reivindica que pessoas que tenham vivido ou vivam uma experiência semelhante possam ocupar lugar de representantes: o apelo das políticas de identidade fala justamente desse lugar, porque articula representação, sofrimento e a disputa pelo que seria a “boa” moral. Por exemplo, supõe-se que apenas uma mulher pode representar mulheres pois sabe quais são as suas demandas e opressões, ou apenas cristãos podem

representar cristãos pois compreendem-se entre si como oprimidos pelas políticas multiculturais, apenas pessoas LGBTQIA+ podem representar grupos LGBTQIA+ etc.

Afinal, se essa segunda crise da representação vai marcar nossa contemporaneidade, como passamos da primeira crise da representação para a segunda? Certamente, no momento em que colapsa o poder de falar pelo outro, especialmente nos anos 1960 e 70, quando surge o valor da autorrepresentação, e passa a haver uma expressiva popularização dos testemunhos nas cenas políticas e terapêuticas do final do século XX, tal como descrevemos no capítulo 2. Essa explosão dos testemunhos caracteriza esse momento crucial no qual falar em nome do outro passa a ser problemático porque é denunciado como instrumento de ação de um poder que age negativamente, dominando e oprimindo o indivíduo. A crítica contemporânea à ideia de representação que começa na segunda metade do século XX coloca como problema a dimensão de falar *do outro* (torná-lo, pois, objeto de conhecimento) e *pelo outro* (representação no sentido de procuração). Quer dizer, esta segunda crítica à representação vai pôr em questão a ação de conhecer o outro e de agir em seu nome.

De certo modo, podemos dizer que ao mesmo tempo em que problematiza o observador externo que pretende falar pelo outro, esses novos enunciados que vão primar no contemporâneo parecem dar uma espécie de validade à introspecção, valorizando tanto a percepção quanto a descrição do indivíduo, numa espécie de retorno à ideia de uma consciência transparente. A formulação de Canguilhem (1966) de que o cogito cartesiano foi colocado em questão pois “*le Je ne peut se connaître Moi*” (CANGUILHEM, 1966, p. 615) significava que para a epistemologia moderna aquilo que a consciência apreendia talvez não fosse a verdade. Já a epistemologia organizada pela autoridade da experiência reordena – ou ainda, inverte – essa formulação: o indivíduo não só vai poder formular um discurso sobre si e esse discurso será visto como verdadeiro, mas é *sobretudo* através desse discurso que se poderá acessar uma verdade “orgânica”, “autêntica”: não há outra pessoa que possa falar sobre o indivíduo e sua verdade senão ele mesmo. Se quisermos arriscar a reformular a frase de Canguilhem nos termos contemporâneos, seria dizer *le Je ne peut se connaître qu’à travers le Moi*.

Por se fundar na finitude, era possível para a epistemologia moderna falar sobre o outro: dada a dimensão do inconsciente, da alienação ou da determinação das crenças pela cultura, o indivíduo poderia desconhecer sua própria verdade. No caso da contemporaneidade, a ênfase na ideia de poder negativo aplicado por aquele que produz o saber vai impedir que o indivíduo seja representado por alguém senão por ele próprio: enunciar o verdadeiro, quando feito por um terceiro, passa a ser visto como forma de dominação e de silenciamento de

determinados grupos. A crise da representação contemporânea vai colocar em xeque o lugar moderno da representação – ao mesmo tempo, paradoxalmente, pode ser visto como uma defesa da representação, no sentido que reivindica o direito de representar a si mesmo. Mas como podemos propor uma passagem dessa crise da representação como conteúdo intrapsíquico determinado pelo corpo e pela história (moderno) para a crise da representação no sentido de agir em nome do outro, falar sobre o outro, falar pelo outro (contemporâneo)?

Fundamentalmente, deixou de haver o lugar de verdade no mesmo sentido moderno: antes o intelectual podia falar em nome do outro pelo fato de habitar o verdadeiro, pressupunha-se que ele saberia a verdade. O intelectual podia ter o direito de falar sobre o outro porque sua figura estava ligada à noção de verdade como possibilidade de abertura e destacamento da ilusão que o real poderia representar. Do mesmo modo, por que o intelectual ou alguém do partido ou sindicato podia falar sobre a sociedade ou em nome dos trabalhadores e trabalhadoras? Porque essa relação de representação era fundada numa relação com a verdade enquanto tentativa de escapar da determinação do presente – a verdade do intelectual, do líder ou do especialista primava sobre a possibilidade de até mesmo haver autorrepresentação. A representação era feita por aqueles que poderiam, talvez, vislumbrar formas de escapar da determinação – o psicanalista, o intelectual, o líder do partido. O discurso que o indivíduo comum tinha sobre si mesmo era desvalorizado porque era percebido como alguém que ainda estava limitado por suas crenças (crença como ideologia, culpa etc.). A consciência do indivíduo não podia dar conta do que ele era porque ela é vista como completamente determinada pela história, pela cultura ou pela ideologia, sendo necessário, portanto, alguém do exterior para poder sair da ilusão limitadora da experiência. Havia, portanto, uma desqualificação da autorrepresentação e uma valorização de alguém exterior para poder dizer a verdade do indivíduo. O direito de falar pelo outro se ancorava na ideia de verdade, porque era pela aspiração à verdade que se tornava possível representar o outro, como se esse indivíduo exterior pudesse de algum modo estar mais próximo do fora – ou uma capacidade de tomar distância em relação à realidade, uma vez que o *fora* jamais poderia se concretizar pois, uma vez concretizado, fazia parte do *dentro*, do sistema de crenças e sua determinação. Assim, a quebra que parece caracterizar essa segunda crise da representação, crise na qual estamos imersos, é a ruptura com esse lugar que ocupava a verdade moderna e que vem sendo crucial no nosso modo de ordenar crenças.

Em primeiro lugar, quanto a essa segunda crise da representação, parece estar em jogo uma questão importante quanto à visibilidade: o pensamento moderno, em seu profundo enraizamento na questão de pensar a diferença, era implicado por uma relação entre visível e

invisível. Uma vez que a representação, o visível, era vista com certa dúvida, havia uma preocupação em compreender o que estava ainda na ordem do invisível e que escapava às representações, buscando tornar visível porque ia além da experiência da consciência. Nossa cultura, por sua vez, parece abandonar essa preocupação com o que há de invisível: na realidade, o invisível aparece enquanto invisibilidade de certas identidades provocada pela ação do poder. Desse modo, o que parece ser reivindicado é tornar visíveis as experiências individuais, apostando sempre mais na validade da consciência do indivíduo. Reivindica-se estar na cena; dito de outro modo, busca-se ser objeto de representação, desde que essa representação seja feita por si mesmo. A distância entre aquilo que existe e aquilo que se pode ser ou existir parece desaparecer para dar lugar a um sistema de enunciados que trabalha apenas sobre as verdades inscritas no interior de tudo o que já está visível, do que já é revelado, do que existe, enfim. Aplicando, portanto, a ideia de verdade ao que já está dado, partindo dos enunciados que já existem, não há saída de quem se é ou busca pelo *fora*, porque as verdades são organizadas dentro de tudo aquilo que já faz parte do *dentro*.

Um segundo aspecto marcante do contemporâneo é que o argumento por trás dos conceitos como lugar de fala ou *standpoint* se baseia numa certa noção de poder que pressupõe sempre haver dominação. Os saberes são, de fato, parte das disputas discursivas e dos jogos de poder de uma sociedade, mas há no discurso sobre lugar de fala uma ênfase no questionamento de uma ideia de poder que age negativamente, dominando, silenciando, coibindo os indivíduos através da verdade. Em sua definição sobre lugar de fala, Djamila Ribeiro define discurso como um “sistema que estrutura determinado imaginário social, pois estaremos falando de controle e poder” (RIBEIRO, 2017, p. 31). A autora cita a seguinte afirmação de Foucault em *A ordem do discurso*, aula no Collège de France em 1970:

Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 2014c, p. 8-9).

Enquanto a crise da representação moderna concentrou-se em pensar o que ia além da consciência e do visível, tendo a finitude como motor para construção de um saber positivo, a crise da representação contemporânea vai ser caracterizada por um regime de verdade cuja condição deixa de ser a finitude e vai se preocupar com a dimensão do poder. Nessa operação, o conhecimento que é impulsionado pela finitude e pela contingência de crenças dá lugar ao indivíduo e a contingência do seu sofrimento: a autoridade da experiência do indivíduo vai ser marcada pela persistência no argumento quanto aos efeitos do poder, um poder que vai

oprimir pelo saber e agredir inclusive pela linguagem. Efetivamente, deixa de conceber a possibilidade de haver algo além daquilo que se experimenta: a autoridade da experiência marca o pensamento pós-moderno, atribuindo à consciência do indivíduo o poder de representar o que existe, colocar em enunciado verdadeiro aquilo que vê e sente. No lugar de questionar as crenças da própria cultura, é o “outro”, aquele que vai enunciar, que será interrogado enquanto potencial preconceituoso e dominador: a verdade talvez não seja verdade, porque aquele quem enunciou parte de uma posição de privilégio e, portanto, não é qualificado por ser ocidental, burguês, androcêntrico, supremacista branco e heteronormativo etc. Do mesmo modo, grupos conservadores que se afirmam vítimas do multiculturalismo, vão denunciar os jornais, a ciência, a universidade e as escolas como lugares influenciados por comunistas, feministas, gayzistas, doutrinadores etc. que desejam dominar a sociedade e oprimi-los.

Há, portanto, uma visão desse poder que age verticalmente, negativamente, e imagina-se o indivíduo como a “saída” das crenças presumidamente instituídas por este poder, como se as crenças do indivíduo pertencessem ao “fora”. Para pensar o poder, retomemos outra passagem de Foucault: sete anos depois da aula sobre *A ordem do discurso*, o autor sugere ter feito uma formulação “inadequada” no curso dado no Collège de France. Ele afirma:

Acredito neste *Ordem do discurso* ter misturado duas concepções ou, melhor, a uma questão que acredito legítima (a articulação dos fatos de discurso sobre os mecanismos de poder) propus uma resposta inadequada. É um texto que escrevi em um momento de transição. Até lá, me parece que eu aceitava do poder uma concepção tradicional, o poder como mecanismo essencialmente jurídico, o que diz a lei, o que proíbe, o que diz não, com toda uma querela de efeitos negativos: exclusão, rejeição, barragem, negações, ocultações... (FOUCAULT, 1994b, 228-229).

Foucault sugere mais tarde que o poder não se dará necessariamente pela exclusão e pela interdição, mas em termos de estratégia e tecnologia. A ideia de poder, portanto, poderá se aplicar positivamente, numa incitação aos discursos, como é descrito mais tarde em *A vontade de saber* (2015a). Um poder visto não necessariamente a partir de seus sistemas negativos, de interdição, mas ao contrário, de positividade e de estratégia: fazer falar, classificar, explicar, prometer curar.

Deixemos de lado por um instante a ideia de que os enunciados sempre são parte das estruturas de poder, de um poder negativo que proíbe, nega e exclui, provocando sofrimento e tratando os indivíduos como objetos. Como pensar o lugar de um poder que age positivamente? Quer dizer, em que medida esse indivíduo “empoderado”, que é convidado a

testemunhar e tornar públicas suas experiências íntimas nos mais diversos espaços, especialmente nas mídias, não pode ser pensado também como um sujeito produzido positivamente pelo próprio poder?

### 3.5. A organização das crenças contemporâneas

A paisagem do contemporâneo tem sido constituída de modo em que tanto o capitalismo quanto a democracia parecem pertencer à ordem do incontornável. A articulação entre o capitalismo e a democracia sob os moldes do neoliberalismo contemporâneo tem como efeito uma percepção do futuro como mérito, não mais como diferença, muito menos como utopia. E, quando o futuro da alteridade, que projetava a verdade nas utopias, deixa de existir, a ordenação de crenças se reconfigura, passando não mais a pressupor um esquema binário, em que os enunciados se contrapõem para encontrar uma verdade que libertará o sujeito: em vez disso, passa a existir a aspiração a uma convivência de crenças. Afinal, como se convive com as crenças quando o futuro passa a ser da ordem do mérito?

A disseminação de ideias na nossa cultura parece se orientar por ao menos quatro princípios:

(1) *Da argumentação ao mercado de crenças*: tanto mercado quanto neoliberalismo prescindem da argumentação. Quer dizer, passa a ser proposto que o mercado pode ser a forma de organizar as crenças numa cultura, possibilitando que elas convivam de acordo com o perfil de seus consumidores: não como uma competição de ideias para que o melhor produto vença, mas a ideia de que o mercado pode e deve oferecer diferentes produtos aos diferentes consumidores – e, caso não ofereça, surge a demanda por representatividade. O princípio organizador não é, portanto, a verdade: não há qualquer dimensão de verdade construída pela argumentação objetiva, em que enunciados distintos se confrontam para disputar o lugar do verdadeiro;

(2) *Da culpa do sujeito à culpa do outro*: esse segundo princípio está ligado à ideia de intolerância. A Modernidade tinha a ideia de culpa como crucial: a crítica afirmava que as crenças faziam o indivíduo sofrer por se sentir culpado: por pensar seus desejos, ações, comportamento, crenças, consciência, o indivíduo se angustiava com o que era e se limitava. As crenças desse sujeito moderno, que não foram originadas por ele mas nas quais ele passou a acreditar como se fossem suas, faziam-no sofrer. O contemporâneo vai ter uma relação de profunda confiança na crença do indivíduo como lugar do verdadeiro: a subjetividade não é



mais a do sujeito culpado porque determinado pelo processo de formação cultural. Esse novo sujeito vai afirmar a verdade que percebe enquanto representante legitimado pela sua experiência, e a percepção externa como possibilidade de verdade desaparece sob o risco da acusação de intolerância. O indivíduo moderno culpado deixa de fazer sentido para nossa cultura, que será marcada pela acusação dos indivíduos, pela externalização da culpa desse outro agressor;

(3) *Da limitação pela cultura à limitação pelo sofrimento do indivíduo*: o terceiro princípio que organizará a disseminação de ideias está relacionado ao discurso do ódio, do cancelamento e do preconceito. Com isso, o sofrimento do indivíduo será um balizador de quais enunciados serão possíveis numa cultura: se causa sofrimento ao indivíduo, este enunciado perde sua validade. Esse princípio é importante porque afirmará que certas ideias não podem ser disseminadas porque causam sofrimento. Dito de outro modo, o sofrimento do indivíduo vai ser elemento limitador para a disseminação de crenças, e a linguagem passa a ser possibilidade de lugar de agressão contra alguém;

(4) *Do intelectual à vítima*: poderia haver ainda um quarto princípio, este associado ao preconceito e à intolerância quanto a quem pode disseminar os enunciados. Enquanto a Modernidade foi marcada pelo olhar externo, esse olhar hoje pode ser colocado em questão como lugar de agressão ou dominação. Há, portanto, um apelo à perspectiva do indivíduo: é este princípio que vai fundar, por exemplo, a ideia de lugar de fala, na medida em que pressupõe haver um poder que agride pela linguagem e pela verdade.

Certamente, nossa cultura não está orientada pela noção de finitude para fundamentar os enunciados verdadeiros. No lugar da finitude, parece haver uma prevalência da ideia de perspectiva, da descrição do indivíduo e de seu ponto de vista sobre o poder: a autoridade da experiência vai enfatizar esse poder negativo e manipulador que produz as verdades para então conferir ao indivíduo o poder de representar a si mesmo. O poder ligado aos discursos será visto, do mesmo modo, como fonte de mais sofrimento, de mais opressão, de mais dominação. Como os discursos serão produzidos por diversos indivíduos, dos mais diversos grupos, cujas experiências serão igualmente diversas, e que todas deverão ser consideradas legítimas e fundadoras de uma verdade pois ninguém pode saber mais do que aquele que viveu, as verdades deixam se ordenar e passam a ter de conviver numa espécie de nichos de verdade, de forma similar à lógica do mercado. Em vez de supor convergência e sucessão como forma de ordenação dos enunciados, a agenda pós-moderna vai frisar o lugar do pluralismo e da tolerância, de modo a permitir que as crenças convivam. Poderíamos destacar ainda que a Modernidade esteve marcada pela ideia de contingência de crenças, contingência

quanto a quem se era: tudo estava, portanto, em questão, pois era tido como lugar de limitação da experiência; nossa cultura vai reformular: o que é contingente é o sofrimento, e o indivíduo vai se apegar às crenças da cultura para explicar esse sofrimento.

Esses quatro princípios têm sido os principais organizadores das crenças contemporâneas. Tal como Crary vai descrever o observador como aquele que vai poder representar como “apenas um efeito da construção de um novo tipo de sujeito ou indivíduo no século XIX” (CRARY, 2012, p. 23), estamos tentando pensar o contemporâneo a partir da relação com o verdadeiro. E pensar o modo como cada cultura vai ordenar suas crenças precisa dar conta da experiência temporal do sujeito de cada época.

Vimos neste capítulo que a verdade moderna tinha como condição a compreensão da finitude, que permitiu a inserção do homem nos campos de saber. Dito de outro modo, uma das marcas da finitude é que o real não é aquilo que se deseja, porque supõe que não se desejaria morrer, ou seja, saber-se finito implicava uma realidade que jamais corresponderia ao desejo do indivíduo: “ocorre que essa exigência de imortalidade é tão claramente um produto de nossos desejos que não pode reivindicar valor de realidade” (FREUD, 2010, p. 248). O indivíduo moderno buscava, portanto, uma verdade, que nem sempre estava em conformidade com o que se desejava. A condição da verdade colocava o indivíduo nesse lugar do mistério e do invisível, do desvelamento e da permanente linha de recuo a ser buscada. Assim, crise da representação moderna não era um questionamento do objeto representado, mas do próprio sistema de representação que não dava conta da busca pela verdade. Pelo fato de a verdade estar sempre projetada no futuro, na utopia, no desconhecido, supondo uma sucessão de verdades, não havia afetividade com os enunciados: era sempre preciso superá-los projetando-se em direção ao futuro.

A Pós-Modernidade, por sua vez, tem feito um nexos entre experiência do indivíduo, sofrimento e denúncia de um poder negativo. Pelo fato de os enunciados explicarem os sofrimentos, reconhecerem a condição daqueles que narram suas histórias publicamente e permitirem a criação de laços afetivos a partir das experiências de sofrimento pessoais, parece haver certo grau de afetividade ligado à verdade. A experiência da verdade pós-moderna, alinhada ao mercado e/ou fundamentada pela experiência do indivíduo vítima de violência, parece estar em conformidade com o desejo do indivíduo. Ou seja, uma vez que há essa demanda pela representação, que o pensamento do indivíduo é valorizado e tido como transparente, tendo imenso peso sobre os enunciados compreendidos como verdadeiros, o indivíduo está participando da construção desse real, elaborando discursos que correspondem

ao seu desejo e confirmam suas certezas. Afinal, é possível haver alguma espécie de forma crítica quando o real é justamente aquilo que o indivíduo deseja e projeta?

## **CAPÍTULO 4**

#### **4. Testemunho: uma narrativa presentista**

Proponho ver a questão da verdade, em última instância, como uma questão sobre o tempo. A recuperação dos sistemas de pensamento de diferentes épocas que fizemos no capítulo anterior buscou mostrar que esses sistemas carregam consigo implicitamente as marcas da experiência temporal dos sujeitos de cada período histórico. Isso inclui a presença ou a ausência de Deus, a possibilidade de haver o apocalipse ou a redenção pelo divino, a ideia de paraíso, a existência ou não das utopias, as tentativas de transgressão dos limites determinados pela cultura e pela história.

A verdade do testemunho, que deposita na experiência do indivíduo a equivalência entre aparência e realidade, carrega consigo uma forma de experiência do tempo que vai caracterizar a contemporaneidade. Ou seja, o testemunho e a autoridade da experiência como formas de estabelecer um regime de verdade são sintomas que permitem singularizar a nossa cultura e revelar que tipo de experiência temos tido com o tempo e com a história. O modo como os indivíduos narram o que viveram vai incidir sobre as possibilidades de ação no mundo e revelar onde nos localizamos na história: isto é, a narrativa pode revelar a forma como temos apreendido nosso próprio passado, que se reconstrói e se reatualiza à medida que o narramos, e como agimos hoje imaginando um certo tipo de futuro.

A história passa por processos de reelaboração segundo os paradigmas de cada época e é lugar de disputa de narrativas, podendo variar de acordo com as novas descrições que passam a estar disponíveis na cultura. Uma vez aplicadas retrospectivamente, essas descrições mudam a forma como explicamos quem nós somos hoje, mas também transformam nossa visão do futuro, quem almejamos ser e como nos tornamos aquilo que somos (HACKING, 1999). Isso quer dizer que os discursos e a atribuição dos sentidos que damos ao que vivemos não podem ser dissociados da relação que temos com o passado e como projetamos o futuro: que o presente, esse laço que liga passado e futuro, é diretamente impactado pelas percepções que temos da passagem do tempo. Passado e futuro, embora indiquem eventos ocorridos em momentos distintos, por vezes aparentemente desconexos, são produtos das narrativas que criamos no presente, ancorando-nos nos termos e conceitos disponíveis – são engendrados, portanto, pelo paradigma que nos singulariza.

A proposta deste capítulo é, portanto, sugerir uma articulação entre a experiência de tempo da contemporaneidade e a popularização dos testemunhos: pensar historicamente, temporalmente, a presença desses relatos pessoais no debate público, as atribuições de sentido às experiências individuais e coletivas, e as práticas políticas e terapêuticas prevalentes. Dito

de outro modo, compreender a experiência contemporânea da verdade e a maneira como nossa cultura pensa seu presente, estabelecendo uma relação singular com o passado e o futuro. Ou seja, como esses enunciados são sintomas de uma forma de historicidade contemporânea e como pensar nosso tempo dentro da história pode nos permitir projetar outras formas de ação.

#### 4.1. O presente como questão moderna

Em seu conhecido texto *Qu'est-ce que les Lumières ?* (1994c, p. 679-688), Foucault vai procurar em Kant uma indicação do Iluminismo enquanto acontecimento – por acontecimento, entende-se que o Iluminismo será pensado como momento em que se tornou possível a abertura para uma interrogação do presente. É a partir dessa leitura que Foucault vai mostrar como a Modernidade foi marcada pela questão do presente – como o saber e os sujeitos produzidos pela Modernidade estavam profundamente implicados com uma relação de questionamento e investigação do tempo que viviam. “O que é esse ‘agora’ no interior do qual estamos, uns e outros, e que define o momento onde escrevo?” (FOUCAULT, 1994c, p. 679). O empenho de Foucault em pensar uma filosofia que questiona o próprio tempo parte de uma inspiração kantiana, que vê a *Aufklärung* como um processo cultural consciente de si mesmo, que se situa “em relação ao seu passado e em relação com o seu futuro, designando as operações que deveria efetuar no interior de seu presente” (FOUCAULT, 1994c, p. 681).

Apresentamos no capítulo anterior a centralidade da finitude para o pensamento moderno: compreendendo sua própria finitude, o homem passa a ser objeto de conhecimento. O conhecimento, por sua vez, também é compreendido dentro de sua limitação: é preciso sair das crenças do presente, colocá-las à prova em permanência de modo a se transformar em algo distinto, escapando da determinação e da imaturidade. Desta maneira, justamente por ser uma cultura consciente sobre seu presente, o tempo na Modernidade era experimentado como possibilidade de não mais ser o que se é, o que faz do próprio presente um acontecimento: grosso modo, podemos afirmar que a relação do sujeito moderno com o seu presente era *reflexiva*. Em um de seus textos, Foucault se apresenta como um jornalista, aquele que vai trabalhar em pleno comprometimento com a sua atualidade. Ele afirma:

Eu me considero como um jornalista, na medida em que o que me interessa é a atualidade, o que se passa em torno de nós, o que acontece no mundo. A filosofia, até Nietzsche, tinha por razão de ser a eternidade. O primeiro filósofo-jornalista foi Nietzsche. [...] Penso que o futuro somos nós que o

fazemos. O futuro é a maneira com a qual nós reagimos ao que acontece, é a maneira com a qual nós transformamos em verdade um movimento, uma dúvida. Se nós quisermos ser mestres de nosso futuro, nós devemos pensar fundamentalmente a questão do hoje. É por isso que, para isso, a filosofia é uma espécie de jornalismo radical (FOUCAULT, 1994a, p. 434).

A leitura de Foucault sublinha a singularidade moderna na relação com o seu presente, indicando que a obstinação da Modernidade com o questionamento de si e de suas crenças percebia o próprio presente como um acontecimento. O modo de Foucault historicizar seu presente é buscar na história da filosofia outros momentos em que o presente ocupou o pensamento. A recapitulação em Foucault, como de costume, não é de indicar qualquer caráter progressivo no interior da história, mas de especificar as singularidades de cada época a partir das diferenças entre elas. Em seu conhecido *What is Enlightenment?*, Foucault vai mostrar como em cada época a filosofia pensou o presente de uma determinada forma, seguindo o seguinte esquema:

(1) Em Platão, quando “o presente pôde ser *representado* como pertencente a uma certa era do mundo, distinta das outras através de algumas características inerentes ou separadas das outras por algum acontecimento dramático” (FOUCAULT, 1994c, p. 563, grifo meu). Para o pensamento grego, portanto, o presente estava inscrito numa temporalidade cíclica. Ou seja, havia uma noção de totalidade, e o mundo era pensado dentro de ciclos cósmicos, algo que vai e volta: o mundo onde viviam os gregos, seu presente, era visto apenas como uma era desse todo. E se o todo é dado previamente, o presente é apenas uma de suas partes, bastando apenas representá-lo. Por haver a dimensão de ciclo, o indivíduo se projetava nesse futuro em que tudo um dia haveria de retornar;

(2) Em Santo Agostinho, Foucault vai indicar que “o presente é *interrogado* como uma tentativa de decifrar nele os sinais anunciadores de um evento futuro” (FOUCAULT, 1994c, p. 564, grifo meu). Segundo a formulação cristã, o presente pode ser, então, *interrogado*, não mais representado como parte de um ciclo. A atitude de interrogação parte de uma tentativa de decifrar os signos que anunciam o evento a vir, o juízo final. Esse presente é caracterizado, pois, por uma dimensão de interpretar os sinais do mundo, mas projetando-se nesse futuro que se apresentará inevitavelmente a todos. Neste caso, assim como nos gregos, também há uma certa percepção de totalidade: já que o evento futuro também é dado, todos serão julgados pelos seus atos neste mundo, a tarefa que restaria seria apenas a de decifrá-lo e aguardar o acontecimento que há de chegar;

(3) Em Vico, segundo o qual “o presente é *analisado* como ponto de transição em direção ao alvorecer de um novo mundo” (FOUCAULT, 1994c, p. 564, grifo meu). A

filosofia de Vico se difere dos anteriores: não há ciclo nem totalidade, sugerindo já haver no pensamento do século XVII uma certa percepção de progresso que começava a surgir. Aqui, o presente também pode ser *analisado* como passagem para o novo, como lugar de transição para uma aurora: o presente vislumbra o futuro como abertura e redenção.

Podemos sugerir diferenças e semelhanças entre eles. Por um lado, tanto em Platão quanto em Santo Agostinho, há uma compreensão do tempo como totalidade, enquanto para Vico o que chama atenção é a transição para esse novo mundo, essa aurora anunciada. Por outro lado, em todos os três casos o presente é interpelado a partir do que já é sabido, não há qualquer forma de análise que ultrapasse aquilo que já existe. É nesse sentido que o presente moderno vai ser singularizado: Foucault resgata Kant para pensar a experiência do presente a partir do Iluminismo, porque a leitura de Kant não tentava compreender o presente como totalidade ou como mero momento de transição para uma realização futura. De fato, não há no pensamento moderno qualquer percepção de totalidade ou de ciclo: há, ao contrário, uma ênfase nesse próprio o presente enquanto um acontecimento e que, portanto, deve ser interpelado para que seja compreendido em sua singularidade, ou seja, o presente moderno vai se ocupar de compreender a si mesmo a fim de se transformar.

Como vimos, a Modernidade foi profundamente marcada pela ideia de alteridade: a emergência de uma diferença e de uma possibilidade outra. Caracterizada enquanto época secular, o presente moderno não era uma transição a um futuro de salvação divina: na verdade, o sujeito moderno vivia seu tempo se confrontando com o abismo da finitude: sabia-se de antemão que o real não é o que se deseja, a finitude está aí mesmo que não se deseja morrer. O paradigma que primou na Modernidade ocupava-se, enfim, daquilo que se era agora para dar conta da própria limitação. E esse presente do pensamento moderno, embora se percebesse como determinado pelo peso da história, limitado, imaturo, com as marcas do passado sobre suas crenças, buscava a saída dessa determinação e dessa limitação – secularizada, essa busca acontece neste mundo em que se vive, não no paraíso nem no perdão divino. Sair da determinação era compreender a possibilidade de outras formas de existência, de crenças, de subjetividades.

Foucault descreve, ainda a partir de Kant, que essa saída da limitação seria como escapar de um estado de imaturidade. Há, nessa ideia, uma presença do *ainda não*, que abre espaço à transformação. Esse indivíduo, em sua imaturidade, ainda não é livre, mas *pode* vir a ser. Embora o presente fosse o tempo do *ainda não*, do limitado, o amanhã está aberto, é o lugar do possível.



A ontologia crítica de nós mesmos deve ser considerada não, certamente, como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo de conhecimento que é acumulado; é preciso concebê-la como uma atitude, um *ethos*, uma vida filosófica na qual a crítica do que somos é a análise histórica dos limites que nos são impostos e um experimento com a possibilidade de ir além deles (FOUCAULT, 1994c, p. 577).

Esse *ethos* iluminista que Foucault descreve supõe haver a necessidade de um trabalho de abertura e de liberdade; assim, caberia não confundir o próprio acontecimento do Iluminismo com uma atitude de ser fiel a ele, porque ele mesmo também deveria ser analisado. A própria história deveria ser compreendida como lugar de *inquietação* com o presente. O retorno a Platão, Santo Agostinho e Vico possibilita notar um tipo de presente guiado pelas experiências do apocalipse ou do mundo novo, por exemplo, que já não faziam sentido para esse pensamento que se funda com o Iluminismo.

Desta maneira, uma crítica genealógica nos permitiria, segundo sugere Foucault, compreender o lugar da contingência do presente: como nos constituímos enquanto sujeitos do que fazemos, pensamos e dizemos? Quem somos e quais são as nossas outras possibilidades de ação dentro deste mundo em que vivemos? O que somos hoje quando poderíamos ser algo outro? Qual é a contingência que constitui e limita nossas experiências neste presente?

Um convite a olhar sobre as concepções de presente de outras épocas pode ser um caminho para imaginar formas outras de experiência para nosso presente. Foucault vai pensar sua contemporaneidade como um momento de “quebra de tradição”, em que a atitude moderna não se trata de “sacralizar o momento que passa para tentar mantê-lo ou perpetuá-lo” (FOUCAULT, 1994c, p. 569): embora o presente inspirasse uma forma de interrogação obstinada, não havia apego a ele nem a pretensão à superioridade – lembremos que o conhecimento moderno, dentro de sua complexa relação com a finitude, se pensava ele próprio como limitado. Para este *ethos* moderno que descreve Foucault, o valor do presente se faz justamente pelo desejo de imaginar outras formas de vida, de transformá-lo, não pela sua destruição, mas pela compreensão do que ele é (FOUCAULT, 1994c, p. 570).

\*\*\*

É essa percepção do presente como abertura para um futuro de diferença que se encontra ainda na passagem de abertura de *Assim falou Zaratustra*. Nela, Nietzsche pensa o indivíduo de sua época como aquele que é “um vidente, um querente, um criador, um futuro

ele próprio e uma ponte para o futuro” (NIETZSCHE, 2018, p. 134). Vejamos que, embora haja essa dimensão de transição para o futuro, essa passagem é feita no agora, ou seja, o presente é o lugar da potência para construção dessa ponte para a diferença: o indivíduo é visto dentro de sua capacidade de transformação do mundo para se tornar algo outro. A realização desta transformação é nesta vida e a partir deste presente que nos interpela com sua decadência e sua limitação, porque, com a morte de Deus, a ideia de progresso não se coloca mais “numa origem divina: na porta de entrada, está agora o macaco e outras bestas medonhas” (VAZ, 2000, p. 3).

Que é o macaco para o homem? Uma risada, ou dolorosa vergonha. Exatamente isso deve o homem ser para o super-homem: uma risada, ou dolorosa vergonha. Fizestes o caminho do verme ao homem, e muito, em vós, ainda é verme. Outrora fostes macacos, e ainda agora o homem é mais macaco do que qualquer macaco (NIETZSCHE, 2018, p. 12).

Desta maneira, o presente, como a emergência do possível, se mostra como a abertura da possibilidade de não mais ser o que ele ainda é. Inscrito na ordem do possível, o presente é percebido sempre como a saída de algo para o encontro da diferença que, embora seja da ordem do desconhecido, redimirá o indivíduo de sua limitação: o futuro aberto e de possibilidade de redenção substitui, enfim, a esperança escatológica cristã.

Novamente em Zarathustra, agora na passagem *Da redenção*, Nietzsche vai manifestar uma atitude dirigida ao futuro, jamais ao passado. A libertação está em apreender o passado tal como ele é, seu peso sobre o presente, superá-lo, liberar-se dele ou do desejo de retornar a ele, enfim, de transformá-lo. Assumir a vontade do presente dentro do tempo a que ela pertence, ao invés de aplicá-la em retrospecto: “a vontade não pode querer para trás [...] ‘Aquilo que foi’ – eis o nome da pedra que ela não pode mover” (NIETZSCHE, 2018, p. 135). Querer contra o tempo seria, assim, uma forma de fomentar o desejo de vingança e o ressentimento. A redenção do homem não está na vingança, na moralidade, mas na apropriação do que aconteceu a si como produto da própria vontade: “redimir o que passou e transmutar todo ‘Foi’ em ‘Assim eu quis!’ – apenas isto seria para mim redenção!” (NIETZSCHE, 2018, p. 134).

Imaginar um futuro de diferença transformava, portanto, a forma de apreender o passado, uma vez que o indivíduo seria redimido pelo futuro que se abria diante de si. Leibniz, no século XVIII, descrevia que a chuva que impede o piquenique num campo é a mesma que possibilita a colheita em outro (NEIMAN, 2015, p. 39). Outro exemplo da relação moderna com o sofrimento pode ser vista em Nietzsche, em *Genealogia da moral*, quando

afirma que “tanto quanto uma mulher grávida conhece os desgostos e caprichos da gravidez: os quais, como disse, devem ser *esquecidos*, para se desfrutar da criança” (NIETZSCHE, 2009, p. 83, grifo do autor). A analogia ao sofrimento da gravidez como possibilidade de abertura de futuro também é feita na segunda dissertação, ao discorrer sobre a má-consciência: segundo ele, esta seria uma doença assim como a gravidez é uma doença, porque nos torna plenos de contradição e de *futuro* (NIETZSCHE, 2009, p. 68-71). Apesar dos horrores que poderia se viver, a temporalidade moderna indicava que o sofrimento seria redimível um dia. Se o presente era determinado, o futuro era lugar da indeterminação, da possibilidade de construção. Essa é a ideia que marcou os autores que citamos até aqui e que certamente constituiu o pensamento que predominou nas utopias e na busca pela transgressão das normas, na busca do *fora* como atitude autêntica durante a Modernidade.

É essa mesma busca da diferença que se observa no clássico *Paludes*, de André Gide: interessante é pensar que, assim como diversos outros autores de sua época, Gide foi marcado por questões que movimentaram o final do século XIX, como a repressão à homossexualidade, a relação com a morte numa sociedade secularizada, a diferença intercultural – Gide publica sua obra com teor quase catártico após passar um período na África do Norte. Ainda na abertura, o autor vai apresentar sua proposta:

Antes de explicar aos outros meu livro, espero que outros me expliquem-no. Querer explicá-lo no princípio é restringir tão logo o sentido; pois se nós sabemos o que gostaríamos de dizer, nós não sabemos se nós dizemos apenas isso – Diz-se sempre mais do que ISSO. – E o que sobretudo me interessa nisso é que o coloquei sem o saber – essa parte de inconsciente que eu gostaria de chamar de Deus (GIDE, 2012, p. 13).

Essa passagem de Gide deixa claro esse sujeito moderno em sua abertura à interpretação, à possibilidade de escapar de si, de deixar um rastro sem mesmo perceber. Não há pretensão a uma verdade a partir do lugar da experiência do sujeito, mas uma abertura ao que ele pode um dia ser, uma fenda que permite compreender algo que havia sido enunciado mesmo sem que se soubesse. Dentre as tantas possíveis interpretações quanto ao livro de Gide, o apelo à contingência é um dos elementos que vai marcar o caráter moderno de seu texto.

*Paludes* faz referência ao mundo como lugar de sufocamento, de limitação: afirma com certa frequência, metaforicamente, ao longo do texto, que os cômodos estão muito pequenos, que as janelas estão fechadas, janelas que, embora deixem passar frestas de luz ocasionalmente, terminam sempre por enclausurar a existência.

Eu vos garanto que, quanto a nós, se invejamos esses habitantes tão livres, é porque cada vez que nós construímos algum telhado para nos abrigar, esse telhado nos seguiu, se pôs desde então sobre nossas cabeças; nos preservou da chuva, é verdade, mas escondeu-nos o sol. Nós dormimos na sua sombra; nós trabalhamos, dançamos, beijamos, pensamos à sua sombra; – às vezes, *tão grande era o esplendor da aurora, nós acreditamos poder escapar pela manhã*; nós quisemos esquecê-lo; nós escorregamos como ladrões sob a palha, não para entrar, nós, mas para sair, subrepticamente – e nós corremos pela pradaria. E o teto corria atrás de nós (GIDE, 2012, p. 136-137, grifo meu).

Gide faz na abertura desse trecho uma constatação sobre como vive sua época: há homens que são livres, e nós os invejamos. A inveja deste homem enclausurado tem uma razão: a cada vez que o limite pôde ser transposto, a cada vez que se jogava com e contra ele, a cada vez que o *fora* era testado, esse homem se encantava com a possibilidade da diferença, da aurora, e era, logo em seguida, alcançado por esse teto que vinha novamente limitá-lo. Este mesmo teto que, embora promettesse segurança, terminava por enclausurar o sujeito na sombra. Na narrativa de *Paludes*, anunciar o enclausuramento, a prostração, o tédio e a limitação da sociedade implicava em mostrar aos indivíduos sua mediocridade e limitação disfarçadas de bem-estar e segurança. Interessante é perceber que se trata do olhar de quem, quando confrontado à diferença, se dá conta da profunda ilusão de felicidade em que vive sua cultura. Ele afirma: “Mas ela não é feliz, meu caro amigo; ela o crê ser porque ela não se dá conta de seu estado; podes imaginar que, se à mediocridade se junta a cegueira, é ainda mais triste” (GIDE, 2012, p. 43).

A relação com o tempo é dada, de um lado, por um peso do passado sobre sua narrativa, em que “cada um dos nossos atos de ontem parece nos reclamar hoje” (GIDE, 2012, p. 85). Gide vai tentar mostrar esse peso do passado sobre nós – tão horrível quanto a mediocridade é a ignorância de viver nela: não seria possível aceitar a mediocridade que a história impõe, é preciso abrir-se para o que há de surpreendente e engrandecedor no mundo: “então, se alguém contenta-se com o medíocre que se possui, prova-se que ele é do seu tamanho e que nada diferente chegará. Destinos feitos sob medida. Necessidade de fazer quebrar suas roupas como o plátano ou eucalipto, ampliando-se suas cascas” (GIDE, 2012, p. 52). Se o passado marca a limitação do presente, do qual é preciso buscar meios de escapar, extrapolar as amarras que recaem sobre os modos de vida, a escrita de *Paludes* vai colocar o futuro como lugar da indeterminação, ou ao menos da abertura ao inesperado. Paradoxalmente, o futuro será também determinado pelo que somos agora:

Em minha agenda, retiro o sentimento do dever; escrevo com oito dias de antecedência, para ter tempo de esquecer e para me criar surpresas,

indispensáveis na minha maneira de viver; assim cada noite adormeço diante de um amanhã desconhecido e no entanto já decidido por mim mesmo (GIDE, 2012, p. 29).

O futuro, embora seja da ordem do desconhecido e já sabidamente determinado pelas ações do presente (que já haverá de ter se tornado passado), o amanhã é projetado, mesmo assim, como possibilidade e como saída para um sentimento de exuberância, de encantamento, de *mais vida*.

#### **4.2. Experiências temporais e os modos de projetar o futuro**

Do ponto de vista dos enunciados, tentamos argumentar que a verdade moderna foi profundamente impactada pela ideia de finitude. No entanto, a finitude não era um mero instrumento que pautava a construção dos discursos tidos como verdadeiros: compreender-se enquanto ser finito implicava, de fato, um modo singular de conhecimento, mas tinha uma questão maior, fundamental, para o próprio sujeito, questão essa que estava ligada aos modos de experimentar e analisar o tempo, ou seja, o modo de o sujeito se situar na história. Embora os trabalhos de Foucault e Koselleck não estivessem explicitamente articulados, talvez seja a finitude o ponto de contato entre ambos.

Em uma nota de seu livro *Futuro passado*, Koselleck resgata *Ser e Tempo*, de Heidegger, de modo a apresentar uma dimensão temporal do ser histórico: “a composição temporal da existência humana é apontada como condição para que a história seja possível” (2006, p. 354). Já em *Estratos do Tempo*, a influência de Heidegger para o pensamento de Koselleck sobre o tempo histórico é ainda mais evidente. É a partir da reflexão sobre a finitude do *Dasein* que Koselleck propõe uma leitura que reconhece o caráter ontológico da narrativa histórica e do devir: “Delimitada pelo nascimento e a morte, a estrutura básica do *Dasein* é sua temporalidade” (KOSELLECK, 2014, p. 93).

De certa forma, Koselleck vai ser influenciado por Heidegger por pensar a dimensão temporal que compõe a existência, mas Koselleck propõe um diálogo que complementa o que Heidegger havia elaborado. Para Koselleck, seria preciso propor outras categorias para além das formulações de Heidegger a fim de “deduzir as condições de possibilidade da história a partir da determinação da finitude e da historicidade” (KOSELLECK, 2014, p. 94). Koselleck propõe duas categorias meta-históricas que vão orientar o indivíduo no tempo: *espaço de experiência* e *horizonte de expectativa* (KOSELLECK, 2006). Essas duas categorias, embora possam ser caracterizadas separadamente, permitem uma articulação entre passado e futuro: a

temporalidade vivida no presente não é dissociada das experiências passadas nem das possibilidades imaginadas para o futuro. Isso significa que é a partir da temporalidade implicada por esse entrecruzamento que cada sociedade vai poder pensar suas possibilidades no interior da história – em última instância, suas possibilidades de ação dentro dessa história: o tempo histórico, o modo como cada cultura vai viver o presente, se apresenta pela constante tensão entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa (KOSELLECK, 2006, p. 308-312).

Koselleck vai definir a experiência a partir de uma relação com a história. Sua formulação compreende como experiência tudo aquilo que se trata do “passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados” (KOSELLECK, 2006, p. 309). O espaço de experiência vai ser constituído, portanto, por todos os eventos passados em relação a este presente, eventos que, embora tenham terminado, fazem parte da história dos indivíduos e de suas memórias. Esse trabalho de construção do espaço de experiência funde “tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento [...] que não precisam mais estar presentes no conhecimento” (KOSELLECK, 2006, p. 309). Assim, os discursos que circulam numa cultura e que vão participar diretamente da elaboração do sentido dos eventos passados dos indivíduos serão fundamentais na constituição desse passado, o espaço de experiência.

O horizonte de expectativa, por sua vez, “se realiza no hoje, é futuro presente, voltado para o ainda-não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto” (KOSELLECK, 2006, p. 310). A expectativa se traduz, portanto, numa espécie de futuro imaginado, não necessariamente imaginado como previsão objetiva de seus fatos, mas nas projeções possíveis que cada cultura fará: se “o futuro não é uma dimensão natural da mente humana, é uma modalidade de percepção e de imaginação, de espera e de avanço” (BERARDI, 2019, p. 21).

Ou seja, de um lado, temos espaço de experiência, que vai ser constituído pelo passado presente, tudo aquilo que foi recolhido, racionalmente ou não, como experiência; de outro, o horizonte de expectativa, lugar do que ainda não é real, que pertence ao que, se não previsto, ao menos esperado. Embora sejam apresentados separadamente, espaço de experiência e horizonte de expectativa estão conectados: é a partir do que se viveu e de que modo o passado vai habitar o presente que as expectativas poderão ser imaginadas. De fato, a história nem sempre – talvez dificilmente – seguirá um fluxo contínuo e linear: Koselleck lembra que a dedução das expectativas com base no que se passou nem sempre é uma garantia de como os fatos se passarão: “o futuro histórico nunca é o resultado puro e simples do passado histórico”

(KOSELLECK, 2006, p. 312). Mas a descontinuidade é também parte dessa constituição da experiência do tempo: a descontinuidade permite haver uma espécie de tensão entre os tempos, como haver a recusa, por exemplo, de que o futuro se desenhe como os eventos do passado. É exatamente nessa desconformidade entre espaço de experiência e horizonte de expectativa que se vê o lugar de abertura, isto é, a emergência de uma distância, a possibilidade de que aquilo que será não é necessariamente o que já foi. Do mesmo modo, assim como pode haver essa incongruência, pode haver uma forma de linearidade ou de coerência contínua, como no caso de um mundo concebido pela temporalidade de ciclos. No mundo pré-moderno, o horizonte de expectativa se limitava pelo próprio espaço de experiência. O versículo Eclesiastes 1:9 vai sublinhar a ideia de um futuro de repetição: “O que foi tornará a ser, o que foi feito se fará novamente; não há nada novo debaixo do sol”. E mesmo que houvesse expectativa utópica, como a existência do paraíso – isto é, o horizonte de expectativa ultrapassando o espaço de experiência –, essa possibilidade de esperança era alocada para fora deste mundo.

A Modernidade é marcada justamente por um importante distanciamento entre espaço de experiência e horizonte de expectativa, isso significando que se projetava o futuro esperando sempre acontecer mais do que já houve: é possível – é preciso – deixar o estado de imaturidade. Do mesmo modo, a esperança utópica não mais se ancora em outro mundo, mas no futuro, no tempo que ainda não é. O futuro enquanto progresso no horizonte de expectativa para o sujeito moderno se devia, segundo Koselleck, a uma relação com os avanços de âmbito técnico-industrial: “o ‘*profectus*’ espiritual foi substituído por um ‘*progressus*’ mundano”, o que tornava possível a existência de um futuro aberto (2006, p. 316). Assegurar a salvação não na promessa do paraíso divino, mas na experiência terrena. E, uma vez que o futuro é sempre o tempo daquilo que um dia ainda será, é possível depositar nele as expectativas que estão para além desse espaço de experiência. Essa projeção se traduz pelas narrativas de progresso, pela linha do horizonte que se apresenta em constante recuo – basta pensar o exemplo da citação de Gide quando descreve o telhado, aquele que, por mais que se escape, continua a tentar cobrir os homens da luz.

Há, no entanto, uma nuance a se notar entre Foucault e Koselleck quando formulam a relação entre passado e futuro. Em Foucault, a função do intelectual moderno é de, ao pensar seu presente, ser capaz de enxergar o novo – ou seja, a relação entre passado e presente é caracterizada por uma investigação do passado como ferramenta de destacamento de si. Destacando-se de si, é possível imaginar haver outras maneiras de experimentar o mundo por se dar conta da própria contingência dos enunciados do presente. Já Koselleck vai marcar a

singularidade do nascimento da Modernidade e reconhecer o tempo histórico moderno a partir desta relação sempre tensionada e assimétrica entre passado e futuro.

### **4.3. A temporalidade contemporânea presentista**

Em *Regimes de Historicidade*, Hartog caracteriza como presentista o regime temporal da pós-modernidade. O presentismo será o tempo da “tirania do instante e da estagnação de um presente perpétuo” (HARTOG, 2015, p. 11). Ritmado por uma contínua aceleração, há nessa temporalidade presentista uma dimensão de onipresença do próprio presente, um presente que se dilata tanto para trás quanto para frente.

Sumariamente, essa dupla expansão do presente se dá do seguinte modo: por um lado, o presente vai se estender para trás, em direção ao passado, fazendo com que os eventos sejam reinterpretados com as categorias e os sentidos que o presente oferece, possivelmente condenando esse passado. Por outro lado, o presente vai se estender sobre o futuro, ocupando-o de tal modo que pouco resta como abertura para alguma forma de projeção de alteridade. No presentismo, essa dupla expansão que encobre simultaneamente o passado e o presente termina por provocar uma impressão de duplo endividamento: “‘parte-se’ do presente e não ‘se sai’ dele. A luz vem dele” (HARTOG, 2015, p. 258).

#### **4.3.1. O presente sobre o passado**

Com relação ao passado, uma sociedade presentista vai julgar os eventos que a precedem em permanência. Aplicando sentidos que não existiam a experiências de outras épocas – um emprego anacrônico de categorias que são constituídas pelas crenças do presente –, há um esvaziamento do caráter histórico tanto das experiências quanto das categorias, uma vez empregadas numa caça às bruxas dos deslizes morais dos antepassados, que não necessariamente eram guiados pelos mesmos valores. Há, portanto, uma espécie de sentimento de superioridade moral implicada nesse presentismo contemporâneo, como se estivéssemos em vias de descobrir a boa moral, a moral cujas crenças são mais elevadas: progredimos, somos o progresso do que passou, e por isso sabemos mais; como se disséssemos: ensinemos, afinal, àqueles que vieram antes de nós o que é a boa moral e a capacidade de progresso moral de nossa sociedade. Finalmente, essa atitude de certeza quanto



às próprias crenças tem como consequência a supressão de qualquer forma de tomada de distância ou de historicização de nossa própria cultura e seus valores.

\*\*\*

Além disso, a pós-modernidade, embora concentrada na perpetuação do presente, vai paradoxalmente se ocupar da rememoração do passado, uma obstinação em “fazer memória de tudo” (HARTOG, 2015, p. 258). O dever de memória, que se tornou uma tendência ao menos desde os anos 80 do século passado e se intensificou desde então, está estreitamente ligado à popularização da prática do testemunho e o lugar do sobrevivente para a construção dos valores de nossa cultura. Vimos no capítulo 2 como as vítimas do Holocausto e seus testemunhos contribuíram para o fortalecimento da narrativa como lugar de uma verdade que só um sobrevivente poderia enunciar ao quebrar o silêncio dos horrores vividos. O testemunho é, portanto, um dos meios de expressão desse “dever de memória”. Annette Wieviorka (2006, p. 126) argumenta que o sobrevivente do Holocausto passou a simbolizar aquele que narra sua história para proteger o futuro do ressurgimento das atrocidades da tirania do passado: o dever de memória será percebido por uma dimensão de coragem porque procura expor os horrores vividos e, ao mesmo tempo, tenta evitar que a história se repita.

A prevalência do testemunho no espaço público deve ser pensada como fenômeno articulado à emergência da figura da vítima na cultura. Michel Wieviorka indica a emergência da vítima como marca de uma “ruptura antropológica”, evidenciada por uma propulsão das vítimas na cena pública desde os anos 1960 (WIEVIORKA, 2003, p. 22). Essa ruptura está relacionada em grande parte às transformações – senão mesmo à dissolução – das fronteiras entre público e privado: nesse sentido, passa a se compreender que a vítima não é mais aquele que sobrevive à guerra, sendo possível assumir também que a vítima pode estar na esfera privada, como crianças e mulheres. A emergência da vítima é caracterizada também por um alargamento da noção de ato violento, que deixa de ser apenas físico e passa a ser também moral e psicológico. Essa transformação que implica esse novo estatuto à vítima se intensificou com a generalização do testemunho desde anos 1980 pela redefinição e ampliação dos diagnósticos desde o DSM-III, e pela asserção da ideia do dever de memória na cultura. Mas a vítima é sintoma e também em parte causa de uma crise institucional, que coloca em jogo os próprios papéis assumidos pelo Estado.

Com efeito, a invenção da vítima é sinal de uma crise institucional e traduz, por conseguinte, talvez as carências, a desregulamentação da política, a

decomposição dos Estados e dos sistemas políticos, incapazes de assumir as suas funções clássicas, de garantir a ordem, a coesão, o vínculo social, e abalados pelas exigências crescentes de todos os tipos de vítimas (WIEVIORKA, 2003, p. 31).

Michel Wieviorka sugere, enfim, que essa crise do lugar do Estado como principal gerenciador dos problemas sociais vai provocar o acionamento de maneiras alternativas de dar conta dos crimes e da questão da delinquência. Pensando o contemporâneo, marcado pelo estatuto da vítima e pelo alargamento do que é considerado agressão, sobretudo pela noção de preconceito, as relações de conflito serão pensadas a partir da perspectiva da vítima, o que vai sempre implicar na existência de um oponente, de um algoz.

A mesma cultura que vai assistir à emergência da vítima vai ser marcada por uma sacralização do *self*, pela centralidade da autoestima e por uma preponderância da sensibilidade dos indivíduos na formulação dos enunciados que circulam na mídia. Poderíamos acrescentar, ainda, que uma esfera pública midiaticizada na qual os indivíduos disputam popularidade e atenção a partir das narrativas que constroem publicamente tem sido um ambiente favorável para essa retomada subjetiva que marca nosso tempo. A credibilidade dada às percepções subjetivas do indivíduo e a manifestação da vulnerabilidade como ato de coragem vão frequentemente conferir à vítima um status de heroísmo.

Pelo valor positivo e de bravura atribuídos à vítima, não é casual que o homem branco médio tenha passado a disputar esse lugar de vítima, aplicando essa mesma narrativa terapêutica, do homem traumatizado, rejeitado, excluído, oprimido, para formar grupos, reivindicar o status de vítima e criar uma identidade (JARDINA, 2019; BROWN, 2019). O que é curioso dessa identidade masculina branca é que esse mesmo discurso que acusava os grupos minoritários de se aproveitarem das políticas de inclusão social passa a utilizar uma retórica similar à destes mesmos grupos.

Ainda pensando a política de identidade branca, Jardina (2019, p. 4) pontua que é parte do comportamento humano a necessidade de pertencimento, de encontrar objetivos comuns, adotar vínculos grupais. No entanto, é singular nossa forma de criar grupos a partir da partilha de sofrimento: outras culturas, outras épocas, com outros valores, poderiam produzir grupos unidos por outras afinidades, como a religião, a nação, a família. O fato de diferentes grupos, minoritários ou não, cujas causas defendidas podem ser as mais diversas, se unirem a partir de uma identidade calcada numa experiência de sofrimento espelha a relação com os mal-estares: a maneira de narrá-los revela exatamente o modo de o indivíduo se situar na história.

Em nome de uma vitimização, presente ou passada, o indivíduo é inteiramente definido por um pertencimento comunitário [...] Compreende-se disso: a hora não é mais da desconstrução das “grandes narrativas”, mas da criação e da ascensão de “pequenas narrativas” identitárias e vitimárias, da qual cada um se absolutiza no seu canto (COUTURIER, 2021, p. 232).

Há uma articulação entre a guinada subjetiva da cultura da vítima – a mesma do testemunho, a mesma do trauma como destino incontornável – e essa projeção no tempo: como, afinal, pensar uma possibilidade de saída, de solução objetiva, de transformação, se há um profundo apego às emoções do presente por se acreditar que a verdade se encontra no *self*? É preciso incluir nessa reflexão o fato de que essas emoções do presente são atravessadas pela leitura contemporânea de trauma (trauma esse, vale lembrar, como a dor mais duradoura) como explicação para o sofrimento. Além disso, que esse trauma e que falar sobre ele não só concedem poder ao indivíduo e à sua consciência mas permitem um ganho secundário de encontrar, num mundo descentralizado, um grupo de outros sofredores que passará a servir como ancoragem e amparo por meio de uma espécie de pertencimento. Como imaginar uma possibilidade de escapar às crenças se há uma profunda certeza quanto à verdade da dimensão traumática em sofrimentos de toda ordem e da transparência do pensamento do indivíduo?

Brown responde em parte a essas questões quando afirma que

este passado não pode ser redimido a menos que a identidade deixe de ser investida nele, e ela não pode deixar de ser investida nele sem abrir mão de sua identidade como tal, abandonando assim sua economia de vingança e ao mesmo tempo perpetuando sua mágoa - “quando ele então acalma a dor da ferida e ao mesmo tempo infecta a ferida” (BROWN, 1995, p. 73).

Assim, a relação do nosso presente com o passado tem sido estabelecida pela acusação e/ou pela revisão permanente da história com os códigos do presente – uma relação de julgamento, de condenação, no limite: um passado que jamais poderá se redimir e cuja dívida jamais poderá ser quitada: não é possível vislumbrar redenção para um passado que não passa com o peso de um fantasma de um trauma perpétuo. Ao mesmo tempo, esse dever de rememoração tem como motivação apresentar o caráter ameaçador desse passado: é preciso resgatá-lo sempre que possível para evitar sua repetição – projeta-se o passado para o futuro também como um potencial risco.

#### **4.3.2. O presente sobre o futuro**

A identidade da vítima tem uma ligação importante com o futuro: precisamente por estar ligada ao sofrimento como modo de se localizar na sociedade, a vítima parte do

princípio de que sua identidade é um destino fechado, sem possibilidade de transformação. A maneira como nossa cultura lida com o sofrimento, colocando-o como possível criador de identidade, indica esse horizonte de futuro em crise. No passado, explicações de diferentes ordens podiam ser usadas para dar sentido a experiências de sofrimento de alguém: as causas do sofrimento podiam ser as crenças de uma cultura, mas podiam ser também apenas castigos por um pecado ou falta cometida. E, por mais que o evento tivesse sido horrível, catastrófico, que tivesse causado imenso sofrimento aos indivíduos, o sofrimento não era fundador de uma identidade subjetiva, muito menos de um grupo.

Pela importância da sensibilidade e pela definição contemporânea de trauma, nossa cultura coloca essas experiências de vitimização como aquilo que vai afetar um indivíduo pelo resto da vida. Indicando a natureza traumática dos eventos e da ação de terceiros, o indivíduo passa a se perceber como objeto vulnerável em um mundo violento e catastrófico, em que acontecimentos traumáticos podem vir a condená-lo a um futuro de sofrimento perpétuo. Na certeza da iminência de um infortúnio, o indivíduo perde sua capacidade de se pensar agente de transformação do mundo: a forma de ação apresentada é pela antecipação do risco ou narrar o que viveu para evitar que o sofrimento se repita. O presente onipresente e onipotente da Pós-Modernidade não vai apresentar o futuro como lugar da solução dos problemas atuais, ou ainda “não mais como promessa, mas como ameaça” (HARTOG, 2015, p. 15).

A prevalência da ideia do risco no horizonte de futuro da cultura contemporânea estaria ligada a uma incerteza do amanhã, a uma instabilidade dos poucos marcadores que orientam a experiência contemporânea, incluindo as relações sociais, profissionais e familiares, e a ameaça de um evento traumático iminente que pode chegar de qualquer direção. O conceito de risco emerge, então, pela tentativa de escapar da adversidade ao trazer o acontecimento futuro para o presente, ao “simular suas chances de advir através de algum nexos causal e, assim, favorecer a alternativa de ação que reduz a probabilidades dele ocorrer” (VAZ, 2009, 64). Se por um lado os indivíduos se concebem como não limitados, incentivados a tudo querer, tudo poder, a tudo controlar pelos cálculos probabilísticos do risco, por outro lado aquilo que poderia limitá-los seria justamente o futuro, que passa a ser vivido sempre como antecipação.

Justamente por limitar a ação humana no presente antecipando a possibilidade do evento futuro, só se pode conceber uma ideia de futuro a ser evitado porque catastrófico – o futuro do risco de doença, de violência, de desastres naturais. Aplicar a lógica do risco passou a orientar a saúde, as práticas sexuais, as políticas de segurança etc. Além da ideia de fator de risco na saúde, as narrativas de crime e de abuso criaram um ambiente em que todos sentimos

estar sob ameaça. Conceitos mais recentes, como o de relacionamento abusivo, torna a experiência de abuso ainda mais difusa: todos podemos ser vítimas de violência nas relações amorosas, mesmo sem saber (SANTOS; SANCHOTENE; VAZ, 2019). Dessa forma, há uma percepção de perigo que paira em permanência. A ideia de risco pode atuar fazendo do futuro uma relação probabilística a partir dos atos do presente (é o caso da ideia de risco com relação à saúde, por exemplo), mas também pela simples criação de um ambiente social em que o perigo é sempre iminente, mesmo que ainda não saibamos ou que não tenhamos quaisquer indícios dele. Assim, o discurso parece ter o risco, sempre virtual, como uma certeza: embora pertença ao virtual, o risco é de antemão projetado como real, e aqueles que não sabem que estão em perigo somente ainda não descobriram a verdade do que vivem: é com base nessa percepção que se afirma haver “epidemias silenciosas” com as quais devemos nos preocupar, sobre os mais diversos males contemporâneos, como distúrbios físicos e mentais, problemas afetivos, abusos e agressões das mais diversas ordens.

A temática do abuso e da insegurança é frequentemente associada às discussões sobre os campi universitários norte-americanos – o livro de Sara Ahmed mencionado no primeiro capítulo, por exemplo, denuncia justamente situações ocorridas no ambiente universitário. Mostramos no decorrer dos capítulos que nossa sociedade tem sido profundamente influenciada pelas práticas políticas e culturais norte-americanas; dito isso, poderíamos pensar alguns elementos que foram fundamentais para o argumento que temos desenvolvido até aqui: a atenção conferida à vítima, a centralidade das emoções do indivíduo para a interpretação dos eventos, a iminência permanente de violência e abuso, a forma de atribuição de sentido de agressão à linguagem e aos modos de representação calcados na sensibilidade do indivíduo etc. Todos eles se articulam num mundo em que podemos ser potenciais vítimas mesmo sem saber, em que é preciso estar vigilante para qualquer perigo, inclusive nas relações interpessoais e institucionais, e que mesmo a linguagem pode ser ameaçadora ao bem-estar do indivíduo, despertando “gatilhos”. A prática do testemunho e a afirmação dos *safe spaces* estão justamente relacionadas a uma restrita abertura ao outro: esse outro é o desconhecido, a diferença – visto, portanto, como o possível agressor que pode nos traumatizar pelo resto de nossas vidas e condenar nosso futuro.

\*\*\*

Estimar que um futuro de sofrimento nos aguarda e agir no mundo apenas de modo a evitá-lo passa a ser uma questão de ordem meramente técnica: o lugar do utópico, que antes se

se projetava em direção ao futuro, deixa de existir para que o presente se instale como absoluto, como o único lugar possível de realização, “onde todos os indivíduos podem ser felizes, como lugar onde o sofrimento, de direito, não deveria existir” (VAZ, 2015, p. 99). Pelo cálculo do risco, o presente do imediatismo se apresenta como onipotente (HARTOG, 2015, p. 15): é no presente que se pode agir para nos proteger do sofrimento futuro, seja ele qual for – até porque é limitada a possibilidade de interpretação diversa para o sofrimento a não ser como evento traumático. Se para os modernos o futuro era lugar de conquistar, de instaurar a revolução, para nossa contemporaneidade o presente passa a ser o único instante da existência em que o indivíduo pode se realizar e agir antecipadamente para evitar um futuro de sofrimento. Essa realização do indivíduo nesse regime presentista que caracteriza nossos tempos é sempre de nível pessoal, não extramundana e muito menos coletiva.

Podemos sugerir que a sociedade do risco é também uma das faces da cultura do mérito: aqueles que evitam o risco terão a recompensa no futuro de segurança, bem-estar, felicidade etc. Pensemos o mérito a partir da definição proposta por Sandel:

O mérito começou sua carreira como a ideia poderosa de que conseguimos, por meio do trabalho e da fé, fazer com que a graça do Senhor se multiplique em nosso favor. A versão secular dessa ideia resultou em uma promessa animadora de liberdade individual: nosso destino está em nossas mãos. Nós conseguiremos, se tentarmos (SANDEL, 2020, p. 293).

Pela lógica do mérito em sua forma secularizada, é designado ao indivíduo a responsabilidade pelo seu destino: basta esforçar-se para conseguir o que se quer, seja sucesso material, ascensão social, saúde, bem-estar, felicidade etc. Junto a esse futuro como mérito, alguns dos elementos do que pode ser considerado bem-estar para a cultura contemporânea seriam: a obrigação ao gozo, à aceleração, ao sucesso material, à autoestima elevada, à certeza quanto à veracidade de suas crenças e percepções – afinal, colocar-se em questão pode ser interpretado como um problema de autoestima. O indivíduo do mérito e da cultura do bem-estar é, portanto, o indivíduo pensado como “empoderado”. O fato é que o mérito das culturas neoliberais contemporâneas confere ao indivíduo a responsabilidade pelo seu futuro, mas lhe concede, ao mesmo tempo, um imenso poder e uma importante centralidade – a totemização do indivíduo, se quisermos utilizar os termos de Ehrenberg. Esse indivíduo “empoderado”, que está na cena principal da sociedade, tem um impasse: seu empoderamento vem acompanhado, primeiro, de um mal-estar por uma liberdade arrebatadora sobre as decisões quanto a seu próprio futuro pleno de risco; segundo, de um apagamento de todas as diferenças sociais uma vez que o mérito considera que todos podem ter o futuro que bem desejam, pouco importando as condições de cada pessoa.

Sandel vai colocar a seguinte questão: se o mérito é visto como uma promessa de liberdade, um princípio a ser defendido por engendrar práticas supostamente igualitárias, como é possível que o mérito possa “alimentar uma quantidade torrencial de ressentimento com tanta potência para transformar a política de sociedades democráticas ao redor do mundo?” (SANDEL, 2020, p. 44). Uma primeira resposta indica que esse sistema pode ter como efeito uma reação de arrogância entre os bem-sucedidos e de ressentimento entre aqueles que estão em desvantagem, podendo produzir reações de caráter populista (SANDEL, 2020).

Outra possível resposta para a questão é que o futuro como mérito se choca também com essa mesma cultura da vítima: o sujeito contemporâneo é marcado pela tarefa de construir seu próprio futuro de bem-estar, que é preciso merecê-lo pelo próprio esforço e, ao mesmo tempo, tem como chave de leitura para seus sofrimentos o discurso de vitimização. Além disso, a tensão entre mérito e vitimização se torna ainda mais paradoxal se pensarmos que, numa sociedade em que a popularidade e o “protagonismo” do indivíduo podem aumentar de acordo com a exposição de seu sofrimento, o bem-estar individual passa a depender de se cultivar essa vulnerabilidade midiaticizada.

Como sustentar a tarefa de encontrar esse ideal imaginado de felicidade nessa mesma cultura que interpreta os infortúnios atribuindo aos indivíduos uma posição de fragilidade? Por pensar seu futuro como mérito, esse indivíduo empoderado do discurso neoliberal que acredita tudo poder, desde que o queira, estima *merecer* o bem-estar, *merecer* gozar e ser feliz; qualquer mal-estar que impeça essa realização terá como atribuição causal a ação de um agente externo, pouco importando a intenção do outro. Ora, se esse indivíduo que pode tudo, que se esforça, que merece e que tem direito a tudo aproveitar não pode alcançar o prazer e a felicidade plena, a culpa é atribuída a um terceiro, esse algoz que o impediu de alcançar tudo aquilo que lhe era de direito. Desta forma, o sofrimento do sujeito contemporâneo vai ser caracterizado por sua contingência, algo que não haveria se não fosse pelas ações horríveis ou pelo descaso ou pela negligência de alguém que impediram ou interromperam uma vida potencialmente feliz.

A cultura do mérito se apresenta como uma promessa de liberdade individual, como marcou Sandel, mas é também uma causa de descentralização do debate público e de enfraquecimento do Estado e das questões coletivas. Pela generalização do sofrimento, desaparece qualquer ideal de solidariedade: se todos sofrem e todos podem ser potenciais agressores, quem deve ajudar? A possibilidade de transformação do social se torna, finalmente, mera transformação do indivíduo a partir de seus próprios esforços; a aspiração à

revolução ou a busca por justiça social dá lugar a práticas sociais que vão se desenrolar sempre ao nível do *self*, colocando o indivíduo e sua experiência subjetiva como anteriores às ações e ideias por uma coletividade. Embora os grupos de sofredores formados a partir da prática do testemunho se digam práticas coletivas, nem sempre há uma abertura ao questionamento: essa coletividade termina apenas por ecoar seu próprio discurso nos *safe spaces*. Sandel vai argumentar que

essa visão de liberdade nos afasta das obrigações de um projeto democrático compartilhado. [...] Se o bem comum consistir em simplesmente maximizar o bem-estar dos consumidores, alcançar igualdade de condições, no fim, não importa. Se a democracia simplesmente for economia por outros meios, uma questão de somar nossos interesses e preferências pessoais, seu destino não depende dos laços morais dos cidadãos. Uma noção consumista da democracia consegue fazer seu trabalho limitado, independentemente de compartilharmos uma animada vida em comum ou de habitarmos territórios privados na companhia de pessoas como nós (SANDEL, 2020, p. 294).

A relação entre identidade, sofrimento e a articulação entre íntimo e político não é casual. A recuperação da autoestima e da autonomia dos indivíduos como prioridade absoluta no debate político parece ser mais uma face de uma cultura neoliberal, na qual esses direitos individuais não são apenas direitos, mas a exigência da própria capacidade de autorrealização passando a se constituir como critério de avaliação individual (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2011, p. 572).

#### **4.4. Crise do futuro**

A ideia de um futuro em crise era observada por Krzysztof Pomian ainda nos anos 1980 como um efeito da frustração das utopias. A crise do futuro estava justamente ligada à impossibilidade de projeção de um horizonte de diferença, sobretudo de progresso. O mundo das utopias que acabava de desmoronar colocava o futuro como lugar de realização: o porvir era projetado a partir “da inovação, da descoberta tanto na economia quanto nas ciências e nas técnicas” (POMIAN, 1980, p. 13). O presentismo é uma das respostas a essa perda de ideal de sociedade: se as vias possíveis de transformação da sociedade se esmoreceram, restava, portanto, uma ideia de futuro que só poderia ser pior do que o presente.

Assim, a relação de uma sociedade presentista com o seu futuro o condena antes mesmo de sua chegada: se a salvação divina se tornou salvação terrena e secular para os modernos, nossa cultura parece nem mesmo vislumbrar formas de diferença ou de continuidade. Em vez da utopia, há agora um futuro que antes mesmo de acontecer já é visto



como traumático ou catastrófico. No lugar dos ideais utópicos, de inovação, tecnologia e progresso que prevaleceram no século XX, nossa época vem sendo marcada pelo debate quanto à ecologia, especialmente nas gerações mais jovens. É sintoma desse futuro fechado a profunda angústia quanto às questões do clima, descrita da seguinte forma:

A ansiedade climática e a eco-ansiedade (angústia relacionada às crises climáticas e ecológicas) estão aumentando em toda a sociedade, à medida que as pessoas se tornam cada vez mais conscientes das ameaças globais atuais e futuras associadas ao aquecimento do planeta. [...] Pode ser vista como uma “ansiedade prática” que às vezes leva as pessoas a reavaliar seu comportamento para responder adequadamente às ameaças, incluindo a incerteza (HICKMAN *et al*, 2021, p. 863).

Dados obtidos através de uma pesquisa realizada com 10 mil jovens de 16 a 25 anos de diferentes países (HICKMAN *et al*, 2021) dão indícios da percepção de limitação do futuro implicada nesta forma de discurso da catástrofe ecológica: por exemplo, 75% dos entrevistados descrevem o futuro como *assustador*. As emoções negativas são mencionadas por mais de 50% dos entrevistados e incluem medo, tristeza, ansiedade, raiva, impotência, desamparo e culpa. Segundo os autores, as emoções menos relatadas foram o otimismo e a indiferença (HICKMAN *et al*, 2021, p. 867-870). A relação desses jovens com o amanhã é descrita da seguinte maneira: “o futuro é assustador; a humanidade está condenada; eles não terão acesso às mesmas oportunidades que seus pais tiveram; as coisas às quais eles atribuem valor serão destruídas; a segurança está ameaçada; e eles hesitam em ter filhos” (HICKMAN *et al*, 2021, p. 870).

Sem sentido de prolongamento da história ou sem salvação, é o cenário das distopias que parece ocupar cada vez mais roteiros de produtos midiáticos, como livros, filmes e séries de televisão. O efeito paradoxal disso é justamente a recuperação de crenças religiosas e místicas como possibilidade de dar sentido à profunda angústia de um mundo com pouca esperança de futuro.

A frustração com as utopias, que marcou diversos autores pós-modernos, parece-nos quase uma discussão distante. Apesar desses ideais estarem historicamente logo atrás de nós, não muito longe, as gerações mais jovens dificilmente vislumbram um mundo cujos sistemas são diferentes destes que já estão dados. Temos afirmado que o capitalismo e a democracia são tidos como elementos invariáveis: uma vez que os sistemas já estão definidos como incontornáveis, a aparição dos problemas sociais não é suficiente para colocar esses sistemas em causa. No lugar de uma inquietação quanto aos sistemas e determinações da cultura, no discurso comum, nos produtos midiáticos, as causas atribuídas tendem a ser de ordem moral,

de ordem do acaso, de ordem natural, de ordem ecológica, mas pouco se indica haver uma questão maior que articule essas razões. Bastaria resolver as questões isoladamente para então poder acomodar as diversas reivindicações ao mercado.

#### **4.5. Futuro fechado, presente traumático**

No artigo *Quanto dura uma catástrofe? Nação, indivíduo e trauma nas pandemias*, Paulo Vaz, Amanda Santos e eu (2020b) buscamos analisar as atribuições de sentido às pandemias de Gripe Espanhola e de Covid-19 a partir de uma perspectiva que desse conta das experiências do tempo em cada uma das épocas. Apesar de diversos estudos recentes classificarem a pandemia de 1918 como traumática, um evento que teria sido silenciado, nossa abordagem propôs uma outra hipótese: a de que, talvez, essa pandemia não tenha sido silenciada, mas que a atribuição de sentido ao evento era outra; assim, a classificação de evento traumático seria sobretudo feita em retrospecto baseado no uso atual do conceito. Nessa época, as formulações sobre o trauma na psicanálise e na psiquiatria eram marcadas principalmente pelas narrativas dos sofrimentos dos soldados que participaram da Primeira Guerra Mundial, contemporânea à Gripe Espanhola. Embora o conceito de trauma já existisse e estivesse disponível como forma de atribuição de sentido às experiências, não se tem registros, nem mesmo em diários íntimos, que classificassem a Gripe Espanhola como evento traumático. Mencionamos, por exemplo, o caso de Freud, que dedicou vários de seus artigos a pensar os aspectos psicológicos da guerra, como finitude, pulsão de morte, luto, entre 1913 e 1920, mas não fez o mesmo em relação às vítimas da Gripe Espanhola: “por que a guerra e não a gripe, se o sofrimento que esta provocou foi bem maior, ao menos segundo a nossa métrica do número de mortos?” (VAZ; SANCHOTENE; SANTOS, 2020b, p. 10).

Contrariamente à teoria de que o sofrimento causado pela pandemia de 1918 teria sido silenciado, pela análise do material publicado no jornal *Correio da Manhã* entre 16 de setembro a 16 de novembro de 1918, percebemos que de fato havia notícias sobre o horror vivido: o acúmulo de corpos nas casas das famílias e nas ruas da cidade devido ao total descontrole da epidemia, o desabastecimento da cidade, as mortes de pais e mães de família que deixaram centenas de crianças órfãs, a dificuldade em encontrar medicamentos e médicos, a interrupção de boa parte dos serviços pelo fato de que os funcionários estavam doentes. Nesse sentido, não se pode afirmar que a representação do evento feita pelo jornal apagava o sofrimento – na realidade, parece haver uma diferença maior quanto ao modo de

representar: a narrativa do caos que vivia a cidade e o sofrimento das famílias era sempre feita pelo jornalista, um observador distante, sem qualquer implicação pessoal das vítimas nos relatos apresentados. A representação da pandemia no jornal, quando se tratava de noticiar a morte de indivíduos comuns, focalizava informações genéricas sobre os indivíduos e as listava de modo objetivo e impessoal: nome, idade, profissão, nacionalidade, laços de parentesco. Frequentemente, os mortos não eram nem mesmo identificados ou eram apenas indicados como “Nome *de tal*”.

Podemos sintetizar os seguintes aspectos como pontos cruciais que marcaram o argumento a partir da análise da cobertura da Gripe Espanhola pelo *Correio da Manhã*:

(1) *Nação*: o primeiro é a importância dada ao lugar da nação. O mês de setembro marcou o anúncio da epidemia no Brasil: inicialmente, com a notícia de que os militares e médicos brasileiros teriam morrido por causa da gripe a caminho da guerra; depois, foi a chegada do navio inglês Demerara, com os primeiros enfermos no país. O modo como esses eventos foram abordados revelava que a nação ocupava um lugar de extrema relevância para aquela sociedade. Os militares mortos tinham descrições mais detalhadas, por vezes havia fotos de seus rostos; a abordagem os caracterizava como heróis que haviam ido lutar pela pátria. Já o fato de o navio Demerara ter sido a forma de entrada da doença no país foi frequentemente mencionado no jornal como uma prova da falta de soberania, como forma de crítica de que os governantes da época não teriam impedido a entrada do invasor estrangeiro (VAZ; SANCHOTENE; SANTOS, 2020b, p. 22);

(2) *Cidade*: O segundo aspecto a se marcar era a importância que se dava à cidade: embora houvesse a representação de certos episódios de horror, o jornal se concentrava em mostrar o estado em que se encontrava a cidade, com o baixo movimento nos bares e cafés do centro e com diversas lojas fechadas por causa da falta de funcionários – quando os doentes começam a se recuperar e as lojas reabrem, a volta da vida à cidade é celebrada como um retorno dos dias de glória da então capital do país;

(3) *Convalescença*: O terceiro elemento diz respeito ao tempo de recuperação: pelo uso do termo convalescente, o doente era visto como alguém que estava *temporariamente* inapto às suas atividades. Esse indivíduo estava liberado de suas atividades, com a contrapartida de que ficasse de repouso, tomando certos cuidados, para se recuperar e retornar o mais rapidamente às atividades, evitando uma recaída – não havia a possibilidade de que a doença restasse com sequelas por tempo indeterminado;

(4) *Coletividade*: Um quarto ponto que notamos foi que as demandas eram assinadas de modo coletivo: por vezes, o jornal publicava cartas com demandas de liberação de exames

escolares ou de jornadas de trabalho, e essas demandas eram sempre assinadas como um coletivo – não havia a ideia de um indivíduo contar suas experiências pessoais, seus sentimentos e assinar individualmente seu relato;

(5) *Destaque para a Primeira Guerra*: Uma última particularidade que nos chamou atenção na análise do *Correio da Manhã* foi o fato de que pouco menos de dois meses após o começo da pandemia na cidade, que causou milhares de mortos e colapsou os hospitais e os serviços funerários, a Gripe Espanhola praticamente desapareceu do noticiário. Em 12 de novembro, o jornal noticia com entusiasmo que os habitantes do Rio de Janeiro foram às ruas celebrar o armistício e a vitória dos aliados na Primeira Guerra. Enfim, a notícia que parecia realmente interessar era a guerra, embora a participação do Brasil tenha sido inexpressiva no conflito. Mesmo que fosse possível afirmar que esse desaparecimento da Gripe Espanhola das páginas do jornal tivesse a ver com uma forma de silenciamento do evento e das vítimas, talvez se tratasse apenas de outra forma de lidar com o sofrimento, que certamente não é a mesma do que a nossa.

Tanto nesse artigo descrito acima quanto no *Do convalescente ao sobrevivente: trauma e subjetividade nas pandemias* (2021), notamos que prevaleceu na cobertura da pandemia de Covid-19 uma representação das vítimas pelos seus laços afetivos, por gostos e outros aspectos subjetivos das personalidades dos indivíduos – como exemplo, a capa do jornal *O Globo* de homenagem aos 10 mil mortos caracterizava as vítimas por meio de traços de comportamento descritos por amigos e familiares. Ao mesmo tempo, as reportagens eram marcadas pela expressão do mal-estar da população diante das incertezas e do período de confinamento, do medo da morte, as sequelas da doença. Entre os tantos problemas provocados pela pandemia de Covid-19, era enfatizado frequentemente a forte probabilidade de sintomas duradouros, especialmente ligados à saúde mental, além da constatação de que, por sua “natureza” traumática, essa pandemia deixaria uma cicatriz eterna nos indivíduos.

Comparar a figura do convalescente (no caso da narrativa da Gripe Espanhola) com a do sobrevivente (que marca a narrativa da pandemia de coronavírus) implica uma reflexão sobre a temporalidade em que cada uma dessas figuras estava inscrita. Por um lado, o convalescente de 1918 era alguém não mais doente, mas em vias de recuperação, alguém que precisava de mais alguns dias para se fortalecer, evitar uma recaída e poder voltar ao trabalho: seu tempo era, portanto, de uma pausa, uma breve suspensão dos deveres com a certeza de uma retomada à vida habitual num futuro próximo. O sobrevivente, por sua vez, diz respeito a uma temporalidade distinta, compreendendo um efeito prolongado indeterminado sobre o indivíduo, quer dizer, houve um evento que marcou a pessoa, que agora carregará a marca de

seu acontecimento a partir da identificação pela categoria de sobrevivente, a marca de um trauma que restará.

O que nos instigava ali era, portanto, compreender por que a pandemia de Covid-19 foi frequentemente (e ainda é) narrada como um evento que deixou e vai deixar marcas traumáticas em todos os indivíduos – e que essa interpretação de evento traumático já foi divulgada poucas semanas após o começo da pandemia. Ou seja, como é possível que um evento seja de antemão explicado pela chave do trauma antes mesmo de terminar? Ainda, como é possível aplicar a mesma interpretação enquanto evento traumático a todos os indivíduos, desconsiderando que as respostas psíquicas talvez possam ser mais diversas do que se imagina? Esse caso da pandemia de Covid, embora não seja um objeto, faz parte dessa reflexão sobre a relação do sujeito contemporâneo com o tempo que estamos tentando formular porque articula a interpretação traumática, o subjetivismo, a centralidade do indivíduo e de suas emoções para as representações sobre um evento que demandava ações coletivas.

#### **4.5.1. Continuidade extramundana e continuidade intramundana**

Pré-modernos e modernos foram marcados, cada um deles de uma maneira, pela ideia de que o futuro poderia ser projetado, de que haveria alguma forma de continuidade deste presente, seja neste mundo ou para fora dele. Descrevemos Vaz, Santos e eu (2020b, p. 12-13) algumas das formas com as quais os homens já puderam se projetar no tempo. Como primeiro exemplo de continuidade intramundana, a escolha de Aquiles em morrer jovem e glorioso, ao invés de morrer idoso e sem prestígio: a decisão tomada estava marcada por se pensar que a sociedade continuará. Já em *O uso dos prazeres*, Foucault descreve a ascese aos prazeres sexuais nos gregos: as restrições permitiam alcançar um certo tipo de beleza, um trabalho da alma que tornaria elevada a permanência através dos filhos: “para que possa atingir o seu objetivo e permitir ao indivíduo sobreviver através dos seus filhos e contribuir para a salvação da cidade, é preciso todo um esforço da alma” (FOUCAULT, 2014a, p. 152). Havia, portanto, uma razão para que o indivíduo se restringisse: havia um mundo que o ultrapassava, seja pela cidade, seja pela continuidade através dos filhos. A possibilidade de projeção no mundo nesses casos tinha uma particularidade quanto à consciência: a possibilidade de projeção do indivíduo se dava fora de si, pelos filhos, pela sociedade, não havendo portanto uma forma de

saber se seria ou não lembrado pelos seus feitos nem mesmo a garantia de presenciar sua notoriedade.

De um lado, essa permanência tem a forma da obra, o que é claro no caso da continuidade pela família, pois os filhos “foram feitos” pelos pais; mas também vale para sociedade, pois teria sido mantida ou aperfeiçoada pelos feitos ou pensamentos grandiosos de alguns indivíduos.[...] Estranha imortalidade, pois o indivíduo, enquanto tem consciência, jamais terá certeza se será lembrado; se lembrado for, não estará mais lá, não terá consciência para regozijar-se com o reconhecimento. O indivíduo permanece, mas na consciência dos outros (VAZ; SANCHOTENE; SANTOS, 2021, p. 13).

Já o advento do Cristianismo tornou possível haver uma outra forma de continuidade da existência, essa se prolongando para além da vida, superando a morte – uma continuidade extramundana. Essa projeção para além da vida, num mundo eterno e sem sofrimento, requeria dos indivíduos um comportamento em conformidade com as regras morais que levariam ao paraíso e que permitiriam assegurar uma permanência no tempo. A diferença dessa forma para as anteriores é justamente o lugar da consciência: esse indivíduo que se projeta para fora do mundo é consciente de sua permanência: enquanto os gregos se projetavam no tempo através da sociedade sem a certeza de que seriam lembrados, a articulação entre continuidade no tempo e retidão moral no esquema cristão concedia ao indivíduo uma forma de consciência sobre a própria permanência, que agora se localizava não na sociedade, mas para fora deste mundo.

Passando para a Modernidade como época em que prevaleceu a secularização, a forma de projeção extramundana deixa de fazer sentido. Num mundo com Deus, o sofrimento e as restrições são experimentados seja como castigo, seja como condição necessária de passagem para um futuro onde haverá salvação. A questão é que, mesmo sem Deus, o sofrimento e as restrições continuavam a fazer parte das experiências humanas: tratava-se, portanto, de responder a essa lacuna, encontrar um novo modo de justificar a existência de infortúnios e de limitações, dar sentido a eles e razões para suportá-los. Essa mudança de sentido é explicada por Anderson, quando formula a ideia de nação:

A fé religiosa declinou, mas o sofrimento que ela ajudava a apaziguar não desapareceu. A desintegração do paraíso: nada torna a fatalidade mais arbitrária. O absurdo da salvação: nada torna mais necessário um outro estilo de continuidade. Então foi preciso que houvesse uma transformação secular da fatalidade em continuidade, da contingência em significado. [...] poucas coisas se mostraram (se mostram) mais adequadas a essa finalidade do que a ideia de nação (ANDERSON, 2008, p. 38).

A ideia de continuidade intramundana moderna vai preencher o vazio de sentido: explicar uma fatalidade, dar uma interpretação ao acaso e à contingência. O exemplo com que

trabalhou Anderson vai pensar a ideia de nação, mas poderíamos propor outras, como a ideia de ofício ou de família. A forma que marcou a continuidade intramundana moderna é a de que o indivíduo perdurasse não como uma figura célebre a ser lembrada nem como a consciência cristã salva pela boa conduta moral, mas de que haveria algo que ultrapassasse a figura mesma do indivíduo por ele ter participado da construção de algo maior que restará neste mundo: “continuidade, portanto, que se reduz a estar presente na entidade supraindividual que o indivíduo ajudou a dar continuidade e a desenvolver” (VAZ; SANCHOTENE; SANTOS, 2020b, p. 14).

Na medida em que a nossa contemporaneidade é caracterizada pelo mérito, pelo risco, pela certeza da catástrofe iminente, nosso modo de viver o tempo é ditado pela incapacidade de pensar além da nossa própria experiência. Nos restaria apenas gozar no presente enquanto ele existe, consumi-lo, fazê-lo durar o máximo de tempo possível para evitar a morte. Se o futuro é visto como a grande limitação de nossa época, sem possibilidade de ir além da própria experiência individual, o centro da sociedade é o próprio indivíduo: tudo está em torno dele – inclusive as representações do verdadeiro –, soberano e fechado em si, cujo gozo deve ser garantido e imediato.

Diante de um infortúnio, não existe nada que redima a dor experimentada: não só porque não há modo de dar sentido a ele a não ser a chave de leitura do trauma, mas também porque a sociedade do indivíduo não dá qualquer razão que justifique esse sofrimento, não há qualquer possibilidade de compensação futura que apazigue ou que legitime suportar o sofrimento que resta. De fato, parece que a única forma de alívio – já que não se pode pensar em redenção – do sofrimento contemporâneo vai se dar no presente e pela forma da constituição de uma identidade.

Enquanto o cristianismo magnificou e sacralizou a dor e o sofrimento – tanto como uma imitação do sacrifício de Cristo quanto como forma de expiar os pecados – os crentes na fé cristã não definiam sua identidade em termos de sofrimento, físico ou psíquico. O sofrimento era uma maldição que se tinha de suportar ou uma troca pelo acesso ao Paraíso, uma imitação da vida de Cristo, mas não o epicentro do que constituía um self. Por outro lado, enquanto a cultura secular contemporânea colocou em seu centro o self-made man e celebridades que encarnam beleza, poder, glamour e felicidade, ela fez do sofrimento uma marca e centro da identidade pessoal (ILLOUZ, 2003, p. 111-112).

Em suma, dada a certeza da dimensão de sofrimento na existência humana em todas as épocas e culturas, as formas de suportá-lo e de interpretá-lo vão responder à capacidade (ou a ausência dela) de os indivíduos se projetarem em algo de caráter supraindividual. Se as sociedades anteriores se projetavam em algo, no Paraíso, na salvação divina, na sociedade,

nos filhos, no trabalho, nas utopias, uma das singularidades de nossa cultura é a incapacidade de pensar qualquer forma de legado ou de permanência no tempo e na história – não é casual, portanto, que o ritmo do presentismo é justamente o do instante e da aceleração. Assim, o sofrimento contemporâneo, fechado no mundo do indivíduo e cujo significado se limita às percepções da consciência, será sempre experimentado com profunda angústia, visto seu vazio de sentido.

#### **4.5.2. Diferença intercultural e intracultural**

Caracterizamos a Modernidade a partir da confissão: narrando no espaço privado a um diretor de consciência, o indivíduo buscava compreender-se desvelando a verdade sobre o seu desejo, que lhe escapava. O testemunho, forma autobiográfica que prevalece no contemporâneo, é caracterizado tanto pelo seu caráter público quanto pela premissa de igualdade entre os interlocutores e encontra sua verdade na experiência do indivíduo, que já não coloca seu desejo em questão; ao contrário, deve afirmá-lo. Essa passagem da confissão ao testemunho foi o tema do capítulo 2: proponho retomá-la brevemente observando como ambos, confissão e testemunho, estão profundamente imbricados à experiência do tempo, são narrativas correspondentes aos modos de inscrição dos indivíduos no tempo e na história – cada uma das formas autobiográficas revela um modelo de sociedade.

Dito isso, essa passagem da confissão ao testemunho pode ser vista também como parte da passagem da sociedade disciplinar à sociedade de controle, segundo a formulação de Deleuze (2013). Ou ainda, uma passagem da norma, característica da disciplina moderna, ao risco, que marca a pós-modernidade. Deleuze vai descrever a crise das disciplinas a partir da crise dos meios de confinamento, da dissipação das fronteiras, de uma mutação não apenas tecnológica, mas também econômica, no interior do próprio capitalismo. O cuidado, que antes operava pelo par indivíduo-massa, se torna permanente e passa a funcionar pela lógica da cifra – passando do homem confinado moderno ao homem endividado. Dito de outro modo, o cuidado pela correção pelo confinamento e pela aplicação dá lugar ao cuidado pelo cálculo do risco, uma tarefa permanente probabilística a ser gerenciada por cada indivíduo (VAZ, 2010).

Vejam, pois, a dimensão temporal implícita nessa passagem: por um lado, nas sociedades disciplinares, os indivíduos sempre *recomeçavam*, saindo de uma instituição e passando à outra, numa percepção de “quitação aparente”. Nas sociedades de controle, por outro lado, não há fim para nada, a vigilância é difusa, a formação é contínua e o cuidado são



permanentes e regidos pelo risco; há, portanto, uma indeterminação temporal – a forma de endividamento do sujeito produzido pelo controle se dá como “moratória ilimitada”. Ou seja, enquanto nas sociedades disciplinares os indivíduos percebiam o futuro como lugar onde algo diferente poderia acontecer, lugar onde poderia haver a possibilidade do recomeço, as sociedades de controle têm no seu horizonte uma temporalidade estendida indefinidamente, cuja imagem projetada é a de um cenário de colapso.

Não proponho, claro, uma defesa das técnicas modernas: os dois regimes têm modos de operar diferentes, o que não quer dizer que um seja mais ou menos rigoroso do que o outro, mas, sim, que cada um deles terá tecnologias de poder e implicará modos de sujeição distintos. Deleuze conclui seu texto afirmando que cabe aos jovens “descobrir a que estão sendo levados a servir, assim como seus antecessores descobriram, não sem dor, a finalidade das disciplinas” (DELEUZE, 2013, p. 230). Pensar esses contrastes entre as sociedades disciplinares e as sociedades de controle pode ser modo de ilustrar de que modo os modelos e os enunciados que circulam na cultura espelham os modos de habitar o tempo de uma cultura e engendram certas formas de subjetividade.

\*\*\*

O sujeito da sociedade de controle é, portanto, o mesmo sujeito que orienta a sua vida a partir do risco e do mérito. Nessa cultura, a prevalência do indivíduo e a impossibilidade de projeção de vida para além dele próprio, restando apenas adiar a própria morte a aproveitar o presente enquanto é possível, vão atuar na própria capacidade do sujeito contemporâneo de pensar a diferença. Num presente de dívida permanente, jamais quitável, não há nada para além do que existe, e se o que poderá existir já é apresentado pelo seu valor negativo, vislumbrar a alteridade é quase impossível.

Vimos que, para o sujeito moderno, a ideia de diferença no pensamento foi fundamental para estabelecer a singularidade da relação com a verdade. A ideia de cultura, por exemplo, permitia compreender as próprias crenças enquanto singulares, localizadas e determinadas pela cultura e pela história. Pensar a diferença intercultural, ou seja, compreender a existência de outras culturas e de outros modos de vida, era modo de abertura a algo outro, mas principalmente de agir e pensar procurando se destacar daquilo que se era, vendo a si mesmo como contingência produzida pela história.

Há nos múltiplos processos de globalização um sufocamento dessas diferenças interculturais, que acompanha o enfraquecimento de marcadores antes considerados estáveis.

Mas “o que se tem chamado de globalização nada tem a ver com diversidade humana, e sim com a reorganização capitalista do mundo em função dos interesses financeiros” (SODRÉ, 2014, p. 59). É parte do efeito desse processo de globalização a emergência do sujeito liberal, que será marcado pelo desinteresse pelas formas de identificação com o Estado-nação. Efetivamente, nessa sociedade marcada pelo individualismo, a própria exigência de autenticidade se apresenta em contraposição a qualquer tipo de inscrição num coletivo (GAUCHET, 2009). Para além dos efeitos individuantes do discurso individualista liberal, Wendy Brown vai pensar a emergência desse tipo de sujeito a partir das transformações socioeconômicas observadas no final do século XX: os fluxos demográficos desterritorializantes, uma fragilização interna dos laços familiares e comunitários para um fortalecimento externo desses laços enquanto “lugares (relativamente) autônomos de produção e identificação social; o discurso de marketing do capitalismo de consumo no qual os desejos individuais [...] são produzidos, mercantilizados e mobilizados como identidades” (BROWN, 1995, p. 58).

A indistinção entre público e privado pela permanente publicização da vida íntima e pela construção das identidades e de suas narrativas em tempo real a partir do consumo e a fim de serem transformadas em mercadoria, enfim, a mediação da vida, a linguagem do consumo e a acomodação das demandas políticas dentro do mercado parecem uniformizar a experiência, reduzindo as diferenças entre os modos de estar no mundo.

Reinterpretado como “território livre” da cidadania contemporânea, o consumo expande-se hoje no quadro confortável (sem conflitos, ao contrário do que costuma ocorrer no plano dos direitos reais ou daqueles ligados ao trabalho) da inserção dos indivíduos no mercado, neutralizando ou pasteurizando a dinâmica tensional inerente ao jogo democrático da cidadania ativa (SODRÉ, 2014, p. 297).

Na realidade, a falta de acesso ao consumo será lida através da chave de acusação de exclusão, senão de preconceito, engendrando reivindicações de representatividade ou de produtos “inclusivos”, ou seja, no lugar de formas de cidadania, o próprio consumo passou a ser objeto de disputa política sob o argumento de impactar a autoestima do indivíduo. Uma vez respondida essa demanda, reconhecendo-as, “pasteurizam-se” os conflitos da sociedade.

Da mesma maneira, os testemunhos contemporâneos revelarão outra face dessa uniformização: embora se pretendam verdadeiros, os discursos se organizam sempre a partir do mesmo roteiro, padronizado e homogeneizante, característico dos produtos midiáticos. As experiências são lidas pela chave do sofrimento e da acusação, sem haver qualquer

desconforto ou estranhamento com a ideia de que a consciência seja transparente aos indivíduos: a verdade é o que se vê e o que se sente.

Assim, sugerimos que, pela diminuição da relevância da diferença intercultural como elemento que permite colocar as próprias crenças em questão, a contemporaneidade dará ênfase à diferença intracultural. Enquanto a Modernidade enxergava na diferença intracultural uma maneira de localizar as crenças pela comparação entre modos de vida (por exemplo, a divisão entre loucos e sãos, normais e anormais), nossa cultura tem atribuído a diferença intracultural um valor negativo. As diferenças inscritas numa cultura não mais indicarão modos de existência que colocarão nossas crenças em jogo, mas serão lugar onde projetar um risco de agressão, um algoz, um oponente. Quer dizer, para haver identidade, é preciso haver uma afirmação dos valores implicados na diferença: no momento em que se pontua a diferença em relação ao outro, indicando o comportamento do outro como mau, afirmo minha própria identidade e explico meu sofrimento.

E se a própria cultura, por presumir a existência de diferença, é causadora de sofrimento, a figura que parece ascender é a do indivíduo que se apresenta como questionador, embora seja ele mesmo um sujeito produzido por essa cultura que uniformiza suas narrativas, acomoda as singularidades das experiências nas práticas de consumo e o limita. O que parece ter mudado é que a diferença não será apreendida positivamente, como modo de pensar outras formas de existir: em vez disso, a diferença será interpretada sob uma forma negativa e moralizadora: no lugar da diferença como possibilidade de libertação das próprias crenças, haverá a diferença como acusação de agressão e como motivo de o indivíduo exprimir sua indignação contra um outro imoral que limita seu prazer.

#### **4.6. Reflexões sobre presentismo e identidade**

Há relação entre um passado esquecido ou demasiadamente lembrado, entre um futuro que quase desapareceu do horizonte ou entre um porvir ameaçador, um presente continuamente consumado no imediatismo ou quase estático ou interminável, senão eterno? (HARTOG, 2015, p. 38)

A resposta que argumentamos aqui é de que sim. Temos compreendido nesse capítulo a prevalência desse regime temporal organizado pela dominação de um presente perpétuo, e as ideias de trauma, de identidade e de risco são alguns dos principais organizadores desse sistema.

Tentei mostrar como a Modernidade se empenhava em pensar o presente, colocando-o em questão de modo a encontrar a determinação de quem se era, destacar-se das crenças: a temporalidade ali estava dirigida ao futuro, a busca de uma forma de existir diferente da que havia, a ideia de permanecer no tempo por uma construção coletiva apesar da certeza de sua finitude. É nesse sentido que a ideia de diferença vai ser fundamental para o pensamento moderno: a diferença entre as culturas e as diferenças no interior da própria cultura não eram lugar de afirmação do indivíduo; ao contrário, eram lugar de abertura, de possibilidade de transformação, de observação de que outros modos de vida eram possíveis. Se os outros são como são, quem somos nós nesse presente? Qual é a nossa contingência? A psicanálise, forma terapêutica que marcou a Modernidade, se ocupava de uma retomada do passado, mas não para revivê-lo nem para afirmar identidade: a obstinação em estabelecer uma verdade do sujeito para “decifrar as determinações e de dar lugar à possibilidade de uma contingência futura” (LEGUIL, 2019, p. 174).

A forma de experimentar o tempo na contemporaneidade ressitua a história: o sujeito da história, aquele que vai construir seu futuro compreendendo seu presente, vai se dissociar dessa posição para se apresentar como *objeto da história*: originado de um passado de trauma, de um passado que nunca passa – e dificilmente passará, pois vai fundar identidade – e destinado a um futuro de catástrofe e de risco, um abismo sem sentido nem finalidade.

O poder é percebido não dentro de suas especificidades históricas, não como parte de uma inscrição temporal maior que tudo atravessa: o poder vai ser localizado num indivíduo ou numa instituição, moralmente implicado, acusado. No lugar de colocar como questão como o poder pode produzir, ou seja, observar onde os jogos de poder vão se estabelecer positivamente, o poder será dissociado da história para ser projetado num outro imoral, como se o poder fosse sempre negativo, força de um agente maléfico. O indivíduo da política paranoica será perseguido não apenas pelo mundo real, mas pelas suas fantasias também (HOFSTADTER, 1996, p. 40). Pensando a si mesmo como uma identidade positiva, contestadora, autêntica, projeta-se no outro a imagem de um inimigo imoral ou de seu concorrente. Identificado o possível representante do mal, esse poder que impede o gozo presente desse indivíduo empoderado e que tudo merece, a resposta será pela forma de indignação e de desejo de vingança.

A história deixa de ser vista como História para se tornar uma percepção de um evento relativo a um sofrimento particular, que pesa sobre os homens, incoerente e contingente, e que, além de tudo, não os leva a lugar algum nem os promete redenção: “sabemos que estamos saturados pela história, sentimos a força extraordinária de suas determinações;

também estamos imersos em um discurso de sua insignificância e, sobretudo, sabemos que a história não mais [...] atuará como nossa redentora” (BROWN, 1995, p. 71).

A identidade será sintoma, ou talvez resposta, a esse mundo que deixou de se perceber como parte integrante da história, certamente como sujeito que vai construir a história. De fato, parece ter sido perdida a ideia de construção de um mundo em comum, porque agora o que organiza a construção desse mundo é o que é conveniente para o mercado. “A perda de direção histórica, e com ela a perda de futuridade característica da idade moderna tardia, é assim refigurada homologicamente na estrutura do desejo da expressão política dominante da época: a política de identidade” (BROWN, 1995, p. 74). A identidade será modo de se ancorar no mundo: a narrativa, ainda que padronizada segundo os roteiros dos testemunhos, dá sentido ao que se experimenta e permite que o indivíduo se projete num grupo, garantindo não só um marcador mas também corroborando a sua certeza de que a sua moral é a boa moral.

Talvez essa forma de política identitária seja expressão de busca por uma espécie de tábua de salvação no mundo de águas turbulentas do neoliberalismo. Quem se apegua a essa tábua-identidade busca preservá-la só para si, atacando qualquer um que mostre suas fissuras – o que é lido como se a invadissem -, temendo que, caso isso ocorresse, viessem a naufragar juntos (MISKOLCI, 2021, p. 72).

Em suma, a temporalidade implicada pela identidade tem sido a temporalidade da vítima, a temporalidade do presentismo. Focando na imoralidade de terceiros e deixando de lado as determinações que constituem suas próprias crenças, as demandas calcadas no argumento da identidade dificultam um pensamento estratégico, coletivo e estrutural que dê conta de inserir o indivíduo como sujeito capaz de construir uma ponte para o futuro. No lugar disso, faz desse indivíduo um mero objeto que se pensa transgressor enquanto está apenas à deriva na história.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

## Considerações finais

Há um eixo maior que parece atravessar o argumento sobre a generalização do testemunho na cultura contemporânea, um eixo composto pelas ideias de história e verdade. A articulação entre história e verdade vai aparecer como questão de fundo nos diferentes aspectos do testemunho que foram apresentados ao longo dos capítulos, como a relevância da experiência, a compreensão de transparência da consciência do sujeito pós-moderno, a organização política, as aspirações terapêuticas, a valorização da autorrepresentação, o questionamento do poder daquele que fala sobre o outro, o presentismo e o fim da possibilidade de imaginar um mundo comum, o fim da história. Pela perpetuação do presente, característica do presentismo, nossa cultura parece ter perdido o senso de pertencimento à História. Assim, o argumento pode ser visto como uma tentativa de recuperar uma narrativa histórica a partir da inserção do próprio testemunho na História, tanto por sua determinação quanto por sua capacidade de engendrar narrativas, produzir subjetividades e mobilizar formas de ação no mundo.

A experiência do tempo e as verdades de uma cultura são dois elementos que vão estar em permanente articulação. O caso da Modernidade, cuja experiência temporal se orientava pelo progresso e pela noção de utopia, permite comparar os sistemas: a relação com a verdade era estabelecida a partir da possibilidade de haver sucessão de crenças. Por saber-se limitado, o sujeito moderno sabia igualmente da limitação de seu conhecimento: as crenças do presente seriam superadas – assim como o futuro, a verdade estava sempre adiante, em recuo permanente. Essa relação implicava uma valorização da alteridade: concebiam-se as diferenças interculturais e intraculturais como indícios da contingência do presente e imaginava-se a potência de transformação desse presente, cuja realização estava sempre projetada no futuro da utopia. No caso da cultura contemporânea, marcada pela prevalência de um regime histórico presentista, em que nenhuma forma construção de mundo comum pode ser imaginada para além do que já existe, em que o capitalismo e a democracia tornaram-se dados invariáveis, intransponíveis, é o indivíduo que surge como figura principal da sociedade.

Esse contexto marcado pelo individualismo liberal, pela perda do senso de utopia e de construção coletiva e pelo apego aos valores do presente favorece uma atitude singular com relação à verdade: enquanto o sujeito moderno se compreendia dentro de sua limitação, o sujeito da Pós-Modernidade parece ter plena certeza de suas crenças, sobretudo quando enaltecida a dimensão de verdade de suas experiências pessoais, como se não fossem também

parte de um sistema de pensamento determinado. O reflexo disso para ordenação das crenças é que, por não haver possibilidade de projeção de transformação e de superação no futuro, as crenças deixam de suceder para terem de *conviver*. Todos os indivíduos deverão ter suas perspectivas respeitadas, modos de vida representados, discursos tidos em consideração, direito à autorrepresentação. Não é casual, portanto, que a Pós-Modernidade seja apontada como a época das “pequenas narrativas”: essas pequenas narrativas são, efetivamente, a perspectiva do indivíduo, eventualmente a de seu grupo. Este indivíduo contemporâneo, cismado em suas certezas, estabelece uma profunda relação afetiva com a verdade: sujeitos fechados em suas crenças, certos de sua superioridade moral, num regime de verdades estilhaçadas.

A Modernidade tinha como característica a pretensão à universalidade e à uniformização. Já a Pós-Modernidade parece rejeitar isso: do ponto de vista social, é a ideia de pluralismo que vai ganhar força, sendo enaltecidas as diferenças, o orgulho de uma identidade, a importância da afirmação da autenticidade para a autoestima do indivíduo, a valorização da noção de tolerância. A ideia de universalidade, que buscava uma verdade que falava sobre todos e que teria validade para todos, supondo sempre uma superação futura, deixa de fazer sentido: a inclusão do indivíduo e de sua perspectiva nos enunciados vai supor que a verdade nem sempre será a mesma para todos, podendo variar de acordo com as experiências de cada pessoa – uma verdade universal será vista como instrumento de dominação e de aplicação do poder, um discurso que pode provocar sofrimento ao indivíduo.

Essa prevalência do indivíduo se repete ao longo da tese de diferentes modos. Em primeiro lugar, ao contrário das concepções modernas de consciência, que viam nas percepções de um indivíduo qualquer autoengano ou alienação, a Pós-Modernidade vai privilegiar a consciência do indivíduo: efetivamente, a ideia de autoridade da experiência só pode existir num sistema que acredita na transparência do pensamento. O segundo ponto importante que permite visualizar a centralidade da narrativa do indivíduo é a articulação entre política e terapia favorecida pelo testemunho: por frisar a dimensão do poder para pensar a verdade, falar sobre si no espaço público será visto como “empoderador” porque supõe transgressão, “ato político”, “revolucionário”, ruptura com os enunciados anteriores, valorizando o direito à autorrepresentação. Poder narrar a própria história e participar das representações, além de ter uma dimensão de engajamento político, será pensado como forma de elevar a autoestima do indivíduo, melhorando seu bem-estar e tornando-se, portanto, prática terapêutica. Um terceiro elemento a se sublinhar diz respeito ao que vai autorizar a autorrepresentação: a ideia de que certas verdades podem causar sofrimento. Pela sua



capacidade de provocar sofrimento ao indivíduo, perturbando sua felicidade, a verdade será questionada como instrumento de um poder que oprime e silencia. É pela aposta na perspectiva do indivíduo comum, na inclusão de suas crenças e de sua perspectiva subjetiva como referência de tudo o que existe, que o testemunho vai poder se constituir como evidência do verdadeiro.

A questão que resta, no entanto, é a impossibilidade de imaginar o indivíduo separadamente dos jogos de poder, que nem sempre são negativos, nem sempre provocam interdição, nem sempre vão dominar pela coerção e pelo silenciamento. Pensar o testemunho apenas pela sua capacidade de dar voz aos indivíduos, empoderá-los, elevar-lhes a autoestima e garantir-lhes “representatividade” parece não dar conta de responder à complexidade das relações de poder. Essa aposta na experiência como lugar de fundamento da verdade vai ver como natural, como fato dado, aquilo que se experimenta, apagando o atravessamento dessas experiências pela determinação das categorias, dos valores e das narrativas disponíveis numa cultura, por mais que se suponham transgressores. Em última instância, há uma essencialização de uma série de elementos constitutivos da sociedade e do sujeito – constituem porque são parte de um tipo de enunciado, produzem subjetividade: a experiência, a identidade, a tolerância.

Tendo a ideia de identidade como parte de seu repertório, ou seja, de que todas as identidades devem ser respeitadas e representadas, a cultura contemporânea assiste à consolidação da ideia de tolerância: dizer que as crenças devem conviver neste presente significa que a tolerância vai ser vista como uma virtude a ser cultivada na Pós-Modernidade. No lugar de uma utopia de projeto comum, nossa sociedade vai imaginar a possibilidade de uma utopia da tolerância – que, por um lado, não permite construir projeto comum porque vai presumir que os indivíduos podem existir fechados entre seus pares e que, por outro, acredita na fantasia de uma sociedade sem conflito. Além disso, ao essencializar a diferença e reificar sexualidade, raça e etnia, o discurso contemporâneo da tolerância cobre os modos de ação do poder e a importância da história na produção dessas diferenças (BROWN, 2006, p. 47). Novamente, a afirmação das categorias como características naturais de um indivíduo carrega consigo o problema de inviabilizar um questionamento das verdades, incluindo as próprias identidades e os discursos relativos a elas.

Deste modo, a ênfase nas identidades e na tolerância desconfia da própria ideia de sociedade e do comum. No lugar do comum e do coletivo, restam apenas simulacros de comunidades, cujo laço se dá sob a forma da narrativa de sofrimento compartilhada entre pares; nessa utopia da tolerância, no lugar da construção e do consenso, prevalece a exclusão

do outro. Dito de outro modo, esse *nós* dos grupos que se formam a partir do testemunho é um *nós* colado a um *eu* porque opera sempre em oposição a um *eles*, à sociedade enquanto construção coletiva. As verdades estilhaçadas correspondem, portanto, a uma paisagem em que a própria sociedade enquanto possibilidade do *comum* encontra-se também estilhaçada. A contradição desse discurso é que essa mesma cultura que enaltece a tolerância parece terminar por instaurar uma forma de discussão que acusa, pune, “escracha”, “cancela”. Eis um dos paradoxos de nossa cultura: essa mesma sociedade que enaltece a tolerância, mas não tolera o conflito, transforma-se em uma sociedade em que há conflito em tudo. Trata-se de uma forma de individualismo radical que tende a interpretar a tensão derivada da diferença como violência e opressão, exigindo a exclusão de seus antagonistas.

Argumentei no capítulo 2 que o testemunho oferece ganhos políticos e terapêuticos: a narrativa da vítima vai ser valorizada, legitimada, sendo capaz de gerar mobilização e expressões de indignação. Ao mesmo tempo, sua narrativa segue uma estrutura relativamente organizada, roteirizada, servindo-se de categorias que enquadram o que se experimenta numa chave explicativa. Mas podemos dizer que há também um ganho gerado pela identificação pois identificar-se pelo sofrimento torna possível a formação de grupos. Há uma forma de ganho de estabilidade para o sujeito num mundo uniformizado pela mediatização, pelos processos de globalização e financeirização, em que mesmo o sofrimento se torna mercadoria. Assim, o apego às narrativas serve de ancoragem num mundo em que o indivíduo é a única referência estável; pequenos pontos fixos, isolados uns dos outros, as pequenas narrativas individuais, embora no centro do discurso, se limitam ao próprio presente e devem conviver neste tempo. A generalização do testemunho está, portanto, ligada a um mundo marcado pela incapacidade de imaginar uma realidade além da que já existe, pela uniformização das narrativas e das formas de existir, num mundo em que as demandas são rapidamente acomodadas pelas dinâmicas do mercado. Por isso, a prática do testemunho deve ser pensada também em sua articulação à cultura do consumo: narrar a experiência se tornou modo de criar grupos e influenciar, capitalizar em cima de uma história, de uma identidade, capitalizar a atenção e a indignação que essas expressões podem gerar.

A ideia de convivência de crenças pode sugerir um outro elemento importante para a discussão: a dificuldade de nossa cultura em lidar com a existência de tensão entre o desejo e o real. A crise da representação que marcou a Modernidade tinha como princípio a inserção da finitude no pensamento; desta forma, havia uma tensão presente entre o real (a morte) e o desejo (de não morrer). Em relação ao tempo, era a relação de tensão com o presente, visto como limitado, que permitia a projeção de um futuro de progresso, de utopia ou de diferença.

A contemporaneidade retira a tensão com a finitude e com o presente e instala essa tensão no *outro*, pela ideia de agressão e intolerância, e no futuro, pela ideia de risco.

Vejamos que há, portanto, uma relação particular com a *tensão*: a tensão do sujeito moderno, sob a forma de angústia por se perceber limitado, servia de propulsor para a verdade. Nossa cultura vai inverter esse esquema: a tensão não será vista como ponto de partida para transformação, mas como fonte de sofrimento. Por supor que o sofrimento é sempre evitável, pensamos ser necessário eliminar essa tensão para enfim obter gozo e bem-estar: no caso da tensão com o futuro, resolve-se pela antecipação através da ideia de risco; no caso da tensão com o outro, a diferença, vista como conflito, é lida pela chave da acusação e, quando possível, da punição e da supressão desse outro.

Esse limiar entre Modernidade e Pós-Modernidade a partir das tensões de cada época pode ser pensado a partir da ideia de verdade: na Modernidade, as representações não eram questionadas por sua capacidade de provocar sofrimento, mas porque não bastavam como resposta para um mundo sem finalidade e sem referência, pela morte de Deus e pela percepção de um ser finito num mundo infinito. A angústia experimentada pela compreensão da finitude era transformada em forma positiva de saber. Nossa cultura parece não abrir espaço para a angústia, que será pensada como sofrimento contingente. Pelo fato de ter como referência o bem-estar do indivíduo, as representações vão ser questionadas como lugar de ação negativa do poder: essa crise da representação contemporânea vai sublinhar que certas representações podem fazer sofrer, e a própria verdade será apreendida como lugar de tensão a ser eliminado.

Ao contrário do que se supõe numa cultura que valoriza a autenticidade, a contemporaneidade está marcada pela uniformização das experiências, e a ideia de tolerância participa dessa tentativa de reduzir a presença da tensão. As diferenças interculturais são reduzidas drasticamente devido aos processos de globalização, e já não oferecem mais essa possibilidade de construção da alteridade, enquanto as intraculturais serão vistas como lugar de potencial risco e violência pela projeção de uma ameaça externa. Há nesse sistema uma importante dimensão moral, porque as diferenças de crenças dentro da cultura não serão vistas pelo indivíduo como contingência de suas próprias crenças; serão, em vez disso, evidência de uma divergência moral intransponível e ameaçadora. Pleno de certeza quanto à sua verdade, o indivíduo vai atribuir às suas próprias percepções um valor positivo. E, uma vez que esse indivíduo é incentivado a crer em si mesmo, limita uma abertura que tensione a realidade do mundo e o seu desejo: sua narrativa, sua “verdade”, corresponde ao seu desejo – uma expressão, enfim, de um individualismo em toda sua radicalidade. Igualmente, diante de um

conflito de percepções, aquele que nega a validade de seu discurso será visto como silenciador, dominador, agressor: divergência de crença torna-se divergência moral.

A presença da indignação nos discursos contemporâneos não é casual: é o modo de responder ao conflito dentro de um sistema que vê a diferença como sinal de imoralidade. Até a Modernidade supunha-se haver sucessão de crenças, numa imaginada sequência progressiva, numa ordem evolutiva do saber; a contemporaneidade, com sua ancoragem ensimesmada no presente e no prazer individual, tem um solo pouco fértil para haver sucessão de crenças: fantasiando possuir uma superioridade moral, no lugar da sucessão de crenças, a Pós-Modernidade vai assistir a uma sucessão de expressões de indignação, reveladoras de uma cultura que se acredita detentora da verdade. Enfim, inserir essa cena na História é fundamental, porque supor nossa superioridade moral, numa posição de julgamento permanente do passado, nos imagina fora da História, destacados dela, como se pudessemos não ser produzidos pela própria História que estamos julgando.

As questões que coloco ao testemunho como lugar de verdade são modos de interrogar nossos sistemas de representação. Embora reconheça a legitimidade e a urgência das demandas de diversos grupos marginalizados, acredito que imaginar uma relação com a verdade que aposta no testemunho como forma de questionar o poder deixa de lado uma série de elementos que constituem a prática e as subjetividades produzidas por esse sistema de pensamento. Propus incluir nessa reflexão a história do testemunho e suas influências protestantes, a banalização da prática, a atribuição da conotação heroica e autêntica a qualquer expressão autobiográfica, o fascínio pelo efeito de vida real e pela “experiência”, o apelo ao sofrimento e às acusações morais como forma de combate a um poder. Combinados, esses fatores têm contribuído para uma paisagem marcada pela crise dos valores democráticos e dos sistemas peritos na cultura contemporânea, incluindo a ascensão de negacionismos e de discursos populistas conservadores ao redor do mundo.

Por fim, busquei argumentar que as práticas políticas e terapêuticas derivadas do testemunho resolvem a questão do indivíduo, mas não resolvem a questão do sujeito nem vislumbram um projeto coletivo de sociedade. Por perturbarem o bem-estar individual, as tensões oriundas da angústia e das questões que determinam a história de um sujeito e de sua cultura não levam mais a uma atitude de questionamento do indivíduo, agora concentrado em seu sofrimento, sua representação, no investimento em si, empenhado em enquadrar sua experiência no esquema de violência e da ação de um poder sempre negativo que supõe a narrativa do testemunho.

Repetindo as narrativas, partilhando enunciados que correspondem aos seus desejos, ecoando suas demandas e indignações, estimulados pela economia dos algoritmos e da atenção, as dinâmicas testemunhais e identitárias tornam-se uma competição por reconhecimento; indivíduos ensimesmados em suas próprias causas, em uma pretensão de atitude transgressora, que terminam por reproduzir um roteiro que determina suas histórias e sufoca suas singularidades. No lugar de ameaça à autoestima e ao bem-estar, que vão motivar acusação e demanda de punição, o conflito e a tensão com o presente talvez sejam uma forma de aposta na contingência, na apreensão da diferença como possibilidade de construção, na utopia do comum, no mistério do que há de mais singular em cada um, na busca coletiva por alguma ilha desconhecida.

## REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. *Remnants of Auschwitz: the witness and the archive*. New York: Zone Books, 1999.
- AHMED, Sara. *Complaint!*. Durham: Duke University Press, 2021.
- ALCOFF, Linda. The Problem of Speaking for Others. *Cultural Critique*, n. 20, pp. 5-32, 1991.
- APPIAH, Kwame Anthony. *The Ethics of Identity*: New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- BALLOUSSIER, Anna Virginia. Ex-ex-gays abalam movimento pró-“cura-gay” nos EUA, mas braço brasileiro segue forte. *Folha de S. Paulo*. 04 set. 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2021/09/cupula-ex-ex-gay-afunda-movimento-pro-cura-gay-nos-eua-mas-braco-brasileiro-e-forte.shtml>. Acesso em 22 out. 2021.
- BERARDI, Franco. *Depois do futuro*. São Paulo: Ubu Editora, 2019.
- BEVERLEY, John. Testimonio, Subalternity, and Narrative Authority. In: CASTRO-KLAREN, Sara. *A Companion to Latin-American Literature and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- BOLTANSKI, Luc. *La souffrance à distance: morale humanitaire, médias et politique*. Paris: Gallimard, 2007.
- \_\_\_\_\_; CHIAPPELLO, Ève. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 2011.
- BOSMAN, Julie. The Lost Americans: Nearly one million people have died from Covid in the United States. Many of the loved ones they left behind are grieving in a nation that wants to move on. *The New York Times*. 14 maio 2022. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2022/05/14/us/covid-one-million-deaths.html>. Acesso 25 jun. 2022.
- BOUIN, Angélique. “Balance ton bar”: en Belgique, les violences sexuelles dans le monde de la nuit dénoncées sur les réseaux sociaux. *franceinfo*. 08 nov. 2021. Disponível em: [https://www.francetvinfo.fr/societe/harcelement-sexuel/balance-ton-bar-en-belgique-les-violences-sexuelles-dans-le-monde-de-la-nuit-denoncees-sur-les-reseaux-sociaux\\_4836391.html](https://www.francetvinfo.fr/societe/harcelement-sexuel/balance-ton-bar-en-belgique-les-violences-sexuelles-dans-le-monde-de-la-nuit-denoncees-sur-les-reseaux-sociaux_4836391.html). Acesso em 12 nov. 2021.
- BRINKMANN, Svend. Human Kinds and Looping Effects in Psychology – Foucauldian and Hermeneutic Perspectives. *Theory & Psychology*, vol. 15(6), 2005, p. 769-791.
- BROWN, Wendy. *In the ruins of neoliberalism: the rise of antidemocratic politics in the West*. Nova York: Columbia University Press, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. New Jersey: Princeton University Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. *States of Injury: Power And Freedom In Late Modernity*. New Jersey: Princeton University Press, 1995.

BURKETT, Elinor. What Makes a Woman? *The New York Times*. 06 jun. 2015. Disponível em: [https://www.nytimes.com/2015/06/07/opinion/sunday/what-makes-a-woman.html?\\_r=0](https://www.nytimes.com/2015/06/07/opinion/sunday/what-makes-a-woman.html?_r=0). Acesso em 21 abr. 2022.

CALDWELL, Patricia. *The Puritan Conversion Narrative: The Beginnings of American Expression*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

CANGUILHEM, Georges. *Le normal et le pathologique*. Presses Universitaires de France: Paris, 1966.

\_\_\_\_\_. Mort de l'homme ou épuisement du Cogito ? *Critique*, n. 242, 1967.

CARUTH, Cathy. Unclaimed experience. *Yale French Studies*, n. 79, 1991.

CENTENERA, Mar. Thelma Fardín: Atriz denuncia colega por estupro e dá início a '#MeToo argentino'. *El País*. 14 dez. 2018. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/12/13/internacional/1544729476\\_387468.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/12/13/internacional/1544729476_387468.html). Acesso em 08 nov. 2021.

CONRAD, Peter. *The Medicalization of Society: on the transformation of human conditions into treatable disorders*. Maryland: The John Hopkins University Press, 2007.

COUTURIER, Brice. *OK Millennials ! : Puritanisme, victimisation, identitarisme, censure... L'enquête d'un baby-boomer sur les mythes de la génération « woke »*. Paris: Éditions de L'Observatoire, 2021.

CRARY, Jonathan. *Técnicas do observador: visão e modernidade no século XIX*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2013.

DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo no Ocidente*. Bauru: EDUSC, 2003.

DOMINGOS, Roney. Câmara de SP aprova Dia do Orgulho Hétero. *GI*. 02 ago. 2011. Disponível em: <https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2011/08/camara-de-sp-aprova-dia-do-orgulho-hetero.html>. Acesso em 25 jan. 2022.

EHRENBERG, Alain. Les changements de la relation normal-pathologique. À propos de la souffrance psychique et de la santé mentale. *Esprit*, n. 304, v. 5, 2004.

\_\_\_\_\_. *The Weariness of the Self: Diagnosing the History of Depression in the Contemporary Age*. Montreal & Kingston, London, Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2010.

FASSIN, Didier; RECHTMAN, Richard. *L'empire du traumatisme: enquête sur la condition de victime*. Paris: Champs Essais, 2020.

FASSIN, Éric. Événements sexuels : d'une « affaire » à l'autre, Clarence Thomas et Monica Lewinsky. *Terrain*, n. 38, pp. 21-40, 2002.

FAYE, Olivier *et al.* Comment l'extrême droite a fait du "racisme anti-blanc" une arme politique. *Le Monde*. 26 set. 2012. Disponível em: [https://www.lemonde.fr/politique/article/2012/09/26/comment-l-extreme-droite-a-fait-du-racisme-anti-blanc-une-arme-politique\\_5981843\\_823448.html](https://www.lemonde.fr/politique/article/2012/09/26/comment-l-extreme-droite-a-fait-du-racisme-anti-blanc-une-arme-politique_5981843_823448.html). Acesso em 10 jun. 2022.

FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro*. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

- \_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. São Paulo: Paz e Terra, 2015a.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2015b.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. São Paulo: Paz e Terra, 2014a.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2014b.
- \_\_\_\_\_. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola, 2014c.
- \_\_\_\_\_. *Ditos & Escritos III: Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- \_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Dits et écrits 1970-1975 Tome II*. Paris: Gallimard, 1994a.
- \_\_\_\_\_. *Dits et écrits 1976-1979 Tome III*. Paris: Gallimard, 1994b.
- \_\_\_\_\_. *Dits et écrits 1980-1988 Tome IV*. Paris: Gallimard, 1994c.
- FOX, Renée C. The Medicalization and Demedicalization of American Society: Doing Better and Feeling Worse. *Health in the United States*, v. 106, n. 1, 1977.
- FREIRE FILHO, João. Correntes da felicidade: emoções, gênero e poder. *MATRIZES*, v. 11, n. 1, 2017.
- FREUD, Sigmund. *Obras completas vol. 12: Introdução ao Narcisismo, ensaios de Metapsicologia e outros ensaios (1914-1916)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- \_\_\_\_\_. O Mal-estar na Civilização. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- GARCIA, Sandra E. The Woman Who Created MeToo Long Before Hashtags. *The New York Times*. Nova York, 20 out. 2017. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2017/10/20/us/me-too-movement-tarana-burke.html>. Acesso em 20 out. 2021.
- GAUCHET, Marcel. *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2009.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2015.
- GELFERT, Axel. *A Critical Introduction to Testimony*. London; New York: Bloomsbury, 2014.
- GIDE, André. *Paludes*. Paris: Gallimard, 2012.
- GIGLIOLI, Daniele. *Crítica da Vítima*. Belo Horizonte, Veneza: Editora Âyiné:2016.



- GING, Debbie. Alphas, Betas, and Incels: Theorizing the Masculinities of the Manosphere. *Man and Masculinities*, v. 22, n. 4, 2017.
- GRANGERAY, Emilie. Victoire Tuaille, féministe d'utilité publique. *Le Monde*. Paris, 18 out. 2018. Disponível em: [https://www.lemonde.fr/culture/article/2019/10/18/victoire-tuaille-feministe-d-utilite-publique\\_6015978\\_3246.html](https://www.lemonde.fr/culture/article/2019/10/18/victoire-tuaille-feministe-d-utilite-publique_6015978_3246.html). Acesso em 25 nov. 2021.
- HACKING, Ian. *Ontologia Histórica*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.
- \_\_\_\_\_. *The Social Construction of What?*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Rewriting the soul: multiple personality and the sciences of memory*. New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- HARDING, Sandra. Introduction: Standpoint theory as a Site of Political, Philosophic, and Scientific Debate. In: HARDING, Sandra (org.). *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. Nova York: Routledge, 2004.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- HASLAM, Nick. Concept Creep: Psychology's Expanding Concepts of Harm and Pathology. *Psychological Inquiry*, 27, pp. 1–17, 2016.
- HICKMAN, Caroline *et al.* Young people's voices on climate anxiety, government betrayal and moral injury: a global phenomenon. *Lancet Planet Health*, n. 5, pp. 863-873, 2021.
- HEIDEGGER, Martin. L'époque des « conceptions du monde ». In: *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Être et temps*. Trad. Emmanuel Martineau. Édition Numérique Hors-Commerce, 2005.
- HERMAN, Judith L. *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence – From Domestic Abuse to Political Terror*. Nova York: Basic Books, 2015.
- HEWITT, John P. *The Myth of Self-Esteem: finding happiness and solving problems in America*. New York: St Martin's Press, 1998.
- HINDMARSH, D. Bruce. *The Evangelical Conversion Narrative*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- HOFSTADTER, Richard. *Anti-intellectualism in American Life*. Nova York: Viking Books, 1963.
- \_\_\_\_\_. *The Paranoid Style in American Politics: And Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- ILLOUZ, Eva. *Oprah Winfrey and the Glamour of Misery: An Essay on Popular Culture*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O amor nos tempos do capitalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

- JARDINA, Ashley. *White identity politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2014.
- KURTZ, Ernest. *Not-God: A History of Alcoholic Anonymous*. Minnesota: Hazelden Publishing, 1979.
- LACAN, Jacques. *D'un Autre à l'autre – Séminaire XVI, 1968-1969*. Paris: Seuil, 2006.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário livro I: os escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- LACLAU, Ernesto. *On populist reason*. Londres; Nova York: Verso, 2005.
- LEAL, Arthur. Fundação Palmares vê preconceito contra brancos em campanha antirracista de rede de academias. *O Globo*. 09 fev. 2022. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/fundacao-palmares-ve-preconceito-contra-brancos-em-campanha-antirracista-de-rede-de-academias-25386684>. Acesso em 01 mar. 2022.
- LEGUIL, Clotilde. « *Je* » : une traversée des identités. Paris: PUF, 2019.
- LEMOS, André. *Cibercultura: tecnologia e vida social na cultura contemporânea*. Porto Alegre: Sulina, 2010.
- LONDRES, Albert. *Œuvres complètes*. Éditions Decalou, 2013.
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008.
- MCLOUGHLIN, William G. *Revivals, Awakenings, and Reform*. Chicago: The Chicago University Press, 1978.
- MEHL, Dominique. « La télévision de l'intimité », *Le Temps des médias*, vol. 10, no. 1, pp. 265-279, 2008.
- MISKOLCI, Richard. *Batalhas morais: política identitária na esfera pública técnico-midiatizada*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- MOSKOWITZ, Eva S. *In Therapy We Trust: America's Obsession With Self-Fulfillment*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore e Londres, 2001.
- MOUFFE, Chantal. *Pour un populisme de gauche*. Paris: Albin Michel, 2018.
- MUDDE, Cas; KALTWASSER, Cristóbal Rovira. *Populism: a very short introduction*. Nova York: Oxford University Press, 2017.
- NAGLE, Angela. *Kill All Normies: The online culture wars from Tumblr and 4chan to the alt-right and Trump*. Winchester e Londres: Zero Books, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

- \_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NOLAN, James L. *What They Saw in America: Alexis de Tocqueville, Max Weber, G. K. Chesterton, and Sayyid Qutb*. Cambridge, Ma: Cambridge University Press, 2016.
- NORA, Pierre. O retorno do fato. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (dir.). *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1995.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Abril, 1973.
- PECHENY, Mario. Political agents or vulnerable victims? Framing sexual rights as sexual health in Argentina. In: AGGLETON, Peter; PARKER, Richard (ed.) *Routledge Handbook of Sexuality, Health and Rights*. Nova York: Routledge, 2010.
- PIZA, Renata. Chega de Fiu Fiu. *Vogue*. 23 maio 2017. Disponível em: <https://vogue.globo.com/Inspire-se/Historias/noticia/2017/05/cheга-de-fiu-fiu.html>. Acesso em 27 out. 2021.
- PLUMMER, Ken. *Telling Sexual Stories: Power, Change, and Social Worlds*. Londres: Routledge, 1995.
- POLLETTA, Francesca. *It Was Like a Fever: Storytelling in Protest and Politics*. Chicago e Londres: The University Chicago Press, 2006.
- POMIAN, Krzysztof. La crise de l'avenir. *Le Débat*, n.7, 1980, pp. 5-17.
- PRADO, José Luiz Aida et al. Controvérsia “Schwarcz/Beyoncé”: sociabilidades antagonistas e direito ao debate. *Revista Eco-Pós (Online)*, v. 24, n. 2, 2021.
- RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert L. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- \_\_\_\_\_; ROSE, Nikolas. Biopower Today. *BioSocieties*, v. 1, n. 2, pp. 195-217, 2006.
- RADSTONE, Susannah. Cultures of confession/cultures of testimony: turning the subject inside out. In: GILL, Jo (ed.). *Modern Confessional Writing: New critical essays*. Londres: Routledge, 2006.
- RAMOS, Lázaro. *Na minha pele*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2017.
- RAPPING, Elayne. *The Culture of Recovery: Making Sense of the Self-help Movement in Women's Lives*. Boston: Beacon Press, 1996.
- RIBEIRO, Djamila. *O que é: lugar de fala?*. Belo Horizonte: Letramento, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Cartas para minha avó*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- RICE, John Steadman. *A Disease of One's Own: Psychotherapy, Addiction, and the Emergence of Co-dependency*. New Brunswick: Transaction Publishing, 1998.
- RICOEUR, Paul. *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil, 2014.
- \_\_\_\_\_. Le concept de responsabilité: Essai d'analyse sémantique. *Esprit*, n. 206, v. 11, 1994.

RIMKE, Heidi Marie. Governing citizens through self-help literature. *Cultural Studies*, 14 (1), pp. 61-78, 2000.

ROLNIK, Suely. Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempo de globalização. In: LINS, Daniel (org.). *Cultura e subjetividade*. Campinas: Papyrus, 1997.

RORTY, Richard. *A Filosofia e o espelho da natureza*. Publicações Dom Quixote: Lisboa, 1988.

\_\_\_\_\_. Solidariedade ou objetividade?. *Novos Estudos*, n. 36, pp. 109-121, jul. 1993.

SAFATLE, Vladimir. Lacan, revolução e liquidação da transferência: a destituição subjetiva como protocolo de emancipação política. *Estudos Avançados*, v. 31, n. 91, 2017.

SAKAMOTO, Felipe; CABRAL, Lucas. “Nós existimos”, diz fundadora do Movimento de Ex-Gays do Brasil. *Universa UOL*, 19 set. 2019. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2019/09/26/fundadora-do-movimento-de-ex-gays-quer-reconhecimento-da-sociedade.htm>. Acesso em 22 out. 2021.

SANCHOTENE, Nicole; SANTOS, Amanda; VAZ, Paulo. Do convalescente ao sobrevivente: trauma e subjetividade nas pandemias. In: *Anais do XXX Encontro Anual da Compós*, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo - SP, 2021.

SANDEL, Michael J. *A tirania do mérito: O que aconteceu com o bem comum?*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

SANTOS, Amanda; SANCHOTENE, Nicole; VAZ, Paulo. A invenção do relacionamento abusivo: sofrimento e sentido nas relações amorosas ontem e hoje. *Líbero*, n. 44, pp. 122-135, 2019.

SARACHILD, Kathie. Consciousness raising: a radical weapon. *Feminist Revolution*. New York Redstockings, 1975.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2019.

SCOTT, Joan W. A invisibilidade da experiência. *Proj. História*, São Paulo, n. 16, fev. 1998.

SCOTT, Wilbur. J. PTSD in DSM-III: A Case in the Politics of Diagnosis and Disease. *Social Problems*, v. 37, n. 3, p. 299-310, 1990.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma – a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Revista de Psicologia Clínica*. v. 20, n. 1, p. 65-82, 2008.

SERRES, Michel. *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.

SIBILIA, Paula. *O Show do Eu: a intimidade como espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.

SIMONDS, Wendy. *Women and Self-Help Culture: Reading Between the Lines*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1992.

SODRÉ, Muniz. *A ciência do comum: notas para o método comunicacional*. Petrópolis: Vozes, 2014.

SORJ, Bila. Apresentação. In: MISKOLCI, Richard. *Batalhas morais: política identitária na esfera pública técnico-midiatizada*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts e Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

TENTLER, Thomas N. *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*. New Jersey: Princeton University Press, 1977.

TOLENTINO, Jia. *Falso espelho: reflexões sobre a autoilusão*. São Paulo: Todavia, 2020.

TUAILLON, Victoire. *Les couilles sur la table*. Paris: Binge Áudio Éditions, 2019.

VAINQUEUR, Christine. Le mouvement #MeToo. *Marie Claire*. 15 nov. 2020. Disponível em: <https://www.marieclaire.fr/le-mouvement-me-too.1361950.asp>. Acesso em 20 out. 2021.

VAN ZOONEN, Liesbet. I-Pistemology: Changing truth claims in popular and political culture. *European Journal of Communication*. 27 (1), pp. 56-67, 2012.

VAZ, Paulo. A forma do futuro. In: Luiz Alberto Oliveira. (Org.). *Museu do Amanhã*. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro, v. 1, p. 104-107, 2015.

\_\_\_\_\_. Na distância do preconceituoso: narrativas de bullying por celebridades e a subjetividade contemporânea. *Galáxia*, São Paulo, n. 28, p. 32-44, dez. 2014.

\_\_\_\_\_. A vida feliz das vítimas. In: FREIRE FILHO, João (org.). *Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche – o eternamente futuro*. Rio de Janeiro, v. 1, p. 1-6, ago. 2000. Disponível em: <http://souzaesilva.com/Website-Backups/Website/portfolio/webdesign/siteciberidea/paulovaz/textos/nietzsche.pdf>. Acesso em 20 jul. 2021.

\_\_\_\_\_; SANCHOTENE, Nicole; SANTOS, Amanda. Da salvação pela fé à cura pela autoestima: as origens religiosas do testemunho de vítima. *Galáxia (São Paulo, online)*, n. 46, 2021.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. Populismo conservador e a disputa pelo lugar de vítima nas eleições de 2018. *Comunicação & Sociedade, C&S*, São Bernardo do Campo, v. 42, n. 1, p. 327-361, 2020a.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. Quanto dura uma catástrofe? Nação, indivíduo e trauma na Gripe Espanhola. *Revista Brasileira de História da Mídia*, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 8-26, jul / dez 2020b.

\_\_\_\_\_; SANTOS, Amanda; SANCHOTENE, Nicole. Como importar uma guerra cultural: populismo conservador e a crítica ao multiculturalismo no Brasil. In: HELLER, Barbara; CAL, Danila; ROSA, Ana Paula da. (org.). *Midiatização, (in)tolerância e reconhecimento*. Salvador: EDUFBA, 2020.

VILA-NOVA, Carolina. Como você, leitora, se sente diante das últimas notícias sobre direito reprodutivo?. *Folha de S. Paulo*. 27 jun. 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/paineldoleitor/2022/06/como-voce-leitora-se-sente-diante-das-ultimas-noticias-sobre-direito-reprodutivo.shtml>. Acesso em 28 jun. 2022.

WIEVIORKA, Annette. *The era of the witness*. Nova York: Cornell University Press, 2006.

WIEVIORKA, Michel. L'émergence des victimes. *Sphera Publica*, Murcia, Espanha, n. 3, pp. 19-38, 2003.

WILLIAMS, Raymond. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. Nova York: Oxford University Press, 1985.

YOUNG, Michael. P. Confessional Protest: The Religious Birth of U.S. National Social Movements. *American Sociological Review*, v. 67, n. 5, pp. 660–688, 2002.