

UEM - UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
(MESTRADO E DOUTORADO)

ALINE RODRIGUES DOS SANTOS

**MIRAGENS FEMININAS E FEMINISTAS DO PENSAR:
EXPERIÊNCIAS DO MESMO E DO FORA EM UMA ANÁLISE DO
DISCURSO LITERÁRIO INFANTIL E JUVENIL**

**MARINGÁ
2023**

ALINE RODRIGUES DOS SANTOS

**MIRAGENS FEMININAS E FEMINISTAS DO PENSAR:
EXPERIÊNCIAS DO MESMO E DO FORA EM UMA ANÁLISE DO
DISCURSO LITERÁRIO INFANTIL E JUVENIL**

Tese apresentada à Universidade Estadual de Maringá,
como requisito parcial para obtenção do grau de doutora
em Letras, área de concentração: Estudos Linguísticos/
Literários.

Orientadora Profa. Dra. Roselene de Fátima Coito.

**MARINGÁ
2023**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

S237m

Santos, Aline Rodrigues dos

Miragens femininas e feministas do pensar : experiências do mesmo e do fora em uma análise do discurso literário infantil e juvenil / Aline Rodrigues dos Santos. -- Maringá, PR, 2023.

173 f.

Orientadora: Profa. Dra. Roselene de Fátima Coito.

Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Letras Modernas, Programa de Pós-Graduação em Letras, 2023.

1. Literatura Infantojuvenil - Análise do discurso. 2. Feminismo - Literatura Infantojuvenil . 3. Teoria feminista. 4. Experiências de pensamento. I. Coito, Roselene de Fátima, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Letras Modernas. Programa de Pós-Graduação em Letras. III. Título.

CDD 23.ed. 801.95

Elaine Cristina Soares Lira - CRB-9/1202

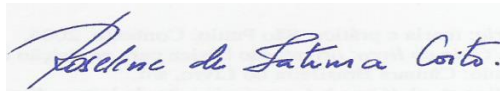
ALINE RODRIGUES DOS SANTOS

**MIRAGENS FEMININAS E FEMINISTAS DO PENSAR:
EXPERIÊNCIAS DO MESMO E DO FORA EM UMA ANÁLISE DO
DISCURSO LITERÁRIO INFANTIL E JUVENIL.**

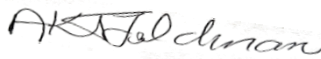
Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras (Doutorado), da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Letras, área de concentração: **Estudos Linguísticos.**

Aprovada em Maringá, **29 de agosto de 2023.**

BANCA EXAMINADORA



Profª Drª Roselene de Fátima Coito
Presidente da Banca – Orientadora (UEM/PLE)



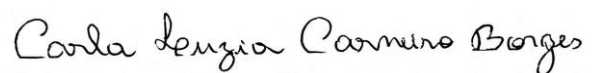
Profª. Drª. Alba Krishna Topan Feldman
Membro Titular (UEM/PLE)



Profª. Drª. Bruna Plath Furtado
Membro Titular (UEM/PLE)



Profª Drª Marisa Martins Gama-Khalil
Membro Externo (UFU – Uberlândia/MG)



Profª Drª Carla Luzia Carneiro Borges
Membro Externo (UEFS – Feira de Santana/BA)

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha amada família, minha máquina de guerra e amor. Minha mãe Dona Valquiria, a matriarca. Minha irmã Sara, doce e corajosa. Minha vó Júlia e meu vô Geraldo, nosso tesouro ancestral. Agradeço pelo árduo caminho trilhado por seus pés cansados e sábios, minha família amada. Nesta família em que as mulheres são pioneiras, sou a primeira doutora, mas já não sou a única mestra.

Agradeço ao meu amor, Horiy Semiguen, pela assistência de todos os momentos, pelo acolhimento, pelo cuidado, pelos cafezinhos e lanchinhos na hora da escrita, por acreditar em mim. Sempre um lindo! Agradeço também à família Semiguen, pelo apoio e socorro, principalmente, à minha querida sogra Mara Semiguen.

Agradeço às minhas amigas amadas. Em primeiro lugar, à Raquel Carreira, amiga e sócia, por todo o apoio e trabalho no Ateliê Culturama para que eu pudesse escrever este trabalho. Agradeço às irmãs Jaqueline e Jéssica Campos, à Michele Perciliano e à Carolina Lopes, por todo o amor e inspiração, pela caminhada juntas.

Agradeço à minha querida e amada orientadora, Roselene de Fátima Coito, pela inteligência e sabedoria, pela orientação e cuidado, pela gentileza e sofisticação, por me ensinar a ser uma pesquisadora comprometida, disciplinada e por lutar pela minha autonomia. Nossa parceria foi e sempre será uma das mais lindas da minha vida. Pra minha orientadora: tudo!

Agradeço às ilustres pesquisadoras que compõem a banca: Marisa Martins Gama-Khalil, Carla Luzia Carneiro Borges, Alba Krishna Feldman e Bruna Plath Furtado.

Agradeço à Capes pela ajuda financeira.

Agradeço às luzes que me iluminam e as forças que me impulsionam, ao divino, ao maravilhoso. A todas que vieram antes de mim, eu agradeço.

RESUMO

Este trabalho sobre linguagem elabora uma análise discursiva, sob o procedimento arqueogenealógico da Análise do Discurso, a partir dos postulados de Michel Foucault, em conjunto com a teoria feminista, mais especificamente, interseccional, negra, decolonial, giro afetivo e gorda e a própria teoria foucaultiana acerca da ficção literária. O *corpus* do nosso trabalho é composto por três obras: *Bisa Bia, Bisa Bel* (1981), de Ana Maria Machado; *A fofa do Terceiro Andar* (2015), de Cleo Busatto e *A Cor da Ternura* (1989), de Geni Guimarães. O objetivo é, então, analisar as experiências de pensamento e seus efeitos de sentido do Mesmo e do Fora — experiências de linguagem — constituindo subjetividades no discurso literário infantojuvenil contemporâneo, em dizeres sobre e do infante-jovem e sobre e do feminino-feminista, a partir da construção política, ética e estética das personagens protagonistas. A tese é a de que, ao constituir discursivamente subjetividades, a literatura infantil e juvenil não pretende, em seu próprio ser de linguagem transgressiva, fazê-lo em nome da normalização e do controle, mas, ao assumir os saberes e os poderes, a literatura enquanto discurso da ficção possibilita a problematização do pensamento e da vida e a constituição de singularidades por experiências advindas do Fora e no fazer discursivo tecido no/sobre as experiências de pensamento das personagens, produzindo efeitos de sentido do Mesmo e do Outro na construção política, ética e estética das subjetividades. Dentro desses delineamentos, trabalhamos, no capítulo 2, a compreensão do que é pensar no jogo exterioridade, fora e Fora na teoria foucaultiana e a relação do pensamento com o discurso literário da ficção, também nas postulações de Maurice Blanchot. Tendo chegado à problematização do pensamento como prática discursiva ensejada pelo distanciamento da linguagem promovido pela literatura, buscamos compreender o que é a literatura em Foucault na primeira fase dos seus escritos. Movemos, pois, conceitos como murmúrio, transgressão, limites, loucura e Fora. No terceiro capítulo, introduzimos as teorias feministas para análise de construção de sujeitos a partir das categorias de gênero, raça e classe e definimos nossa “caixa de ferramentas” para análise discursiva: discurso, enunciado e sujeito. Assim, procedemos arqueogenealógicamente na descrição das regularidades na dispersão que formam a menoridade do feminino e do feminista nas experiências de pensamento das meninas, objeto deste trabalho. A questão da menoridade do discurso infanto juvenil é desenvolvida a partir das discussões de Deleuze e Guattari (2015) sobre a *Literatura Menor*. No capítulo 4, articulamos o cuidado de si no intuito de analisarmos os processos de subjetivação e experiências do Fora no pensamento das personagens. Também recorremos a alguns aspectos do “giro afetivo”, de teoria feminista, tendo em vista que as experiências das meninas engendram experiências de sentimento. Desenvolvemos, ainda, o conceito de miragens, entendido como possibilidades de modos de vida projetados, na ordem dos signos, enquanto fenômeno verdadeiro (exterior), mas de imagens irrealis (Fora). Pudemos descrever, enfim, as intrusões das verdades vindas do exterior nas experiências de pensamento das meninas, fazendo-as experienciar a si mesmas dentro da lógica da fragilidade, do racismo e do ódio ao corpo gordo. Descrevemos, porém, movimentos de pensamentos encontrando a força entre o falar e ver e se alongando na medida que a linguagem literária também se alonga para além dos limites. Assim, movimentos em direção a miragens vindas do Fora também compõem o pensamento das meninas, sob verdades mais libertárias, praticadas pelo direito de ser e sentir.

Palavras-chave: miragens femininas e feministas; discurso; literatura infantojuvenil; experiências de pensamento.

ABSTRACT

This paper analyzes discursively, using the archaeological-genealogical approaches from the Discourse Analysis, based on Michel Foucault studies, as well as the feminist theory (specifically intersectional, black, decolonial, affective turn and fat studies) in order to explore Foucault's own theory regarding literary fiction. The *corpus* consists in three books: *Bisa Bia, Bisa Bel* (1981), English version: *Me in the Middle*, by Ana Maria Machado; *A Fofa do Terceiro Andar* (2015), by Cleo Busatto and *A Cor da Ternura* (1989), English version: *The Color of Tenderness*, by Geni Guimarães. The objective is to analyze the experiences of thought and their effects of meaning related to the Self and the Other —language experiences — shaping subjectivities in the contemporary young adult literary discourse, in dialogues about and from the child-youth and about and from the feminine-feminist, based on the political, ethical, and aesthetic construction of the main characters. The thesis is that, by discursively producing subjectivities, children's and young adult literature do not intend, in their own way as transgressive languages, to cause those subjectivities to be normalized and controlled. Instead, by taking on knowledge and power, the literature as a discourse of fiction enables the discussion of thought and life, and the creation of singularities through experiences from the Outside and within the discursive act presented in/about the character's thought experiences. This brings meaning effects of the Self and the Other in the political, ethical, and aesthetic construction of subjectivities. In the second chapter we explore the understanding of what it means to think in the context of exteriority, the outside, and The Outside in Foucault's theory and the relationship between thought and the literary discourse in fiction, based on Maurice Blanchot's theories. After discussing the thought as a discursive practice prompted by the distancing of language in fiction, we also seek to understand what literature represents in Foucault's early writings. Consequently, we explore concepts such as: murmuring, transgression, boundaries, madness, and The Outside. In the third chapter, we introduce feminist theories to analyze the construction of subjects based on gender, race, and class and define our "toolbox" for discursive analysis: discourse, enunciation, and subject. We then proceed to describe the regularities which shape the minority position of the feminine and the feminist in the thought experiences of the girls in archaeological-genealogical ways. The issue of the minority in young adult discourse is developed based on the discussions by Deleuze and Guattari (2015) in *Minor Literature*. In the fourth chapter, we articulate the Care of the Self with the purpose of analyzing processes of subjectivity and experiences of the Outside in the thoughts of the characters. We also studied aspects of the "affective turn" in the feminist theory, considering that the girls' involvement evokes feeling experiences. Moreover, we develop the concept of Mirages, known as the possibilities of projected lifestyles, in the order of language, a true aspect (Exteriority) but with unreal images (Outside). Finally, we were able to describe the interferences of truths from the outside into the thought experiences of the girls, causing them to observe themselves with lenses of fragility, racism, and body shaming. However, we also describe thought experiences finding strength between speaking and seeing, and, as literary language extends, this continues beyond the limits. Thus, these movements toward mirages from The Outside also shape the thoughts of the girls, adopting more libertarian truths, to have the right to be and to feel.

Keywords: feminine and feminist mirages; discourse; child and young adult literature; thought experiences.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	8
2. O PENSAMENTO	16
2.1 Pensar Saber, Pensar Poder, Pensar Dobra	16
2.2 Experiência de Pensamento, Experiência de Linguagem	39
2.3 A expansão da linguagem, a expansão do pensamento	47
3. PENSAMENTOS FEMINISTAS, CURVA-ENUNCIADO, O ESTATUTO DA MENORIDADE	69
3.1 Pensamentos Feministas	69
3.2 O Saber é feito para cortar	74
3.3 Razão masculina, paixão feminina?	87
3.4 O menor dos pensamentos	92
3.5 Ainda, algumas regularidades	123
4. PELO DIREITO DE CUIDAR DE SI, PELO DIREITO DE SENTIR	129
CONCLUSÃO	161
Referências	169

1. INTRODUÇÃO

O “lado de dentro”, tão demasiadamente humano, parece ter encontrado na literatura uma linguagem para sua infinita fruição. O pensamento, a imaginação, a sensibilidade e o sentimento parecem ter na arte literária lugar propício para fazer surgir o novo. A capacidade de criar, de se refazer, de fazer irromper algo totalmente na contramão da realidade tem, na linguagem literária, lugar constante, força de vida e seu modo próprio de existência.

Há, neste espaço literário, determinadas obras onde o “lado de dentro” não é apenas uma passagem. Pensar, nestas obras, não se resume ao fluxo de consciência que a personagem tem num caminho de Paris entre sua casa e a da amante¹. O pensamento, em determinados textos literários, é o próprio tempo-espaço-acontecimento da narrativa — narrativas que, em grande parte, acontecem no e a partir do pensamento. E, tão profundo é o mar de complexidade do pensar, que tais obras parecem criar, em suas próprias linguagens, este mar profundo onde mergulha cada leitor. Deste mar profundo, sentidos igualmente complexos, tanto quanto o pensamento, saltitam para a superfície e logo se misturam novamente às águas. O mistério deste profundo e complexo mar, não raro, desperta o interesse de quem se propõe a analisar discursos.

A menina Geni é advertida pela aranhinha: “Não é destes olhos que eu falo. É dos olhos de dentro” (GUIMARÃES, 1998, p. 29). A menina Isabel, tal qual a aranhinha amiga de Geni, demonstra um certo amor pelo que acontece em seu “lado de dentro”: “E ela gostou tanto — sabe, mãe? — que vai ficar aí para sempre, só que pelo lado de dentro, já imaginou?” (MACHADO, 1981, p.14). Ana, a fofa do terceiro andar, quer treinar seu “lado de dentro” para que as coisas mudem também do “lado de fora”: “Por isso estou treinando para pensar, escrever e falar sem adjetivos, e ver as coisas como elas eram no momento em que surgiram” (BUSATTO, 2015, p. 03).²

Tais narrativas dedicam boa parte do seu “fazer-se” ao pensamento, e, neste propósito de se contarem pelo “lado de dentro”, movem um incômodo (em mim) de querer entender, na

¹ Referência ao romance *A canção dos loureiros*, de Édouard Dujardin, considerado criador do fluxo de consciência na literatura (1887).

² Trechos das obras que constituem o *corpus* deste trabalho. Elas serão devidamente apresentadas no primeiro capítulo, mas, para contextualização: a personagem Geni conversa com insetos e animais em seu pensamento e imaginação, enquanto Isabel estabelece longos diálogos com as vozes de sua Bisavó Bia e sua Bisneta Beta dentro de seus pensamentos e o trecho aqui apresentado narra o exato momento em que Bia adentra o pensar de Bel.

medida do possível, a constituição dessa linguagem-pensamento da ficção literária infantil e juvenil.

É preciso ressaltar, já nesses parágrafos introdutórios, acerca deste incômodo. O intento não é compreender qualquer linguagem-pensamento, mas uma bem específica, a da ficção literária infantil e juvenil e, mais: entrecruzada com a linguagem pensamento das personagens protagonistas enquanto meninas constituindo seu feminino e seu feminista.

Sabemos que o filósofo Michel Foucault, enquanto arqueologista, dedicou-se a entender o espaço (afinal, é uma arqueologia) do que foi dado como saber em (em tempo e lugar determinados) nossa sociedade. Ele elucida seu interesse:

Gostaria de fazer aparecer o que está próximo demais de nosso olhar para que possamos ver, o que está aí bem perto de nós, mas que nosso olhar atravessa para ver outra coisa. Devolver densidade a essa atmosfera que, à nossa volta, por toda parte, garante que vejamos as coisas longe de nós, devolver sua densidade e sua espessura àquilo que costumamos experimentar como transparência, está aí um dos projetos, dos temas que me são absolutamente constantes. Igualmente, chegar a circunscrever, a desenhar, a designar essa espécie de ponto cego a partir do qual falamos e vemos, a reconhecer aquilo que possibilita que tenhamos um olhar distanciado, a definir a proximidade que, à nossa volta, por toda parte, orienta o campo geral de nosso olhar e de nosso saber. Aprender essa invisibilidade, esse invisível do visível demais, esse afastamento daquilo que está próximo demais, essa familiaridade desconhecida, é para mim a operação importante de minha linguagem e de meu discurso. (FOUCAULT, 2016a, p. 69 e 70).

Entender, pois, o ponto a partir do qual vemos e falamos e que nos é dado como campo que orienta falar e ver, enfim, entender o espaço que compõe e limita o nosso pensar. Mas isso, e ele não cansa de reiterar, para fazer falar e ver — enfim, restituir o direito de pensar — àqueles que a sociedade jogou para fora dos limites da racionalidade como não sendo capazes de pensar: os loucos, os afásicos, os excluídos, os moribundos (FOUCAULT, 2010, p. 207).

Nesse sentido, o caminho traçado pelo método arqueológico e, evidentemente pela genealogia também, portanto as dimensões do Saber, do Poder e do Si, juntam-se ao método feminista de análise da constituição do pensamento pelas categorias de gênero, raça e classe para entendermos as experiências de pensamento inventivas dessas que são excluídas dos limites da racionalidade. Essas que foram definidas como sentimentais demais, as loucas, de capacidade intelectual muito limitada e as animalizadas, ou seja, as mulheres. Une-se à necessidade de entendimento das experiências femininas e feministas, um outro tipo de exclusão: o infantil e juvenil, cujos pensamentos são atribuídos de menoridade. E, ainda, discursos feminino/feminista entrecruzados com infantil e juvenil e materializados na literatura “menor” — literatura infantojuvenil.

Assim, nossos objetivos, aos moldes de Foucault, seguem esse paradoxal intento de, ao analisar, na dispersão dos enunciados, as formas de exclusão de tais pensamentos minoritários, materializadas na superfície do discurso, descrever também as regularidades de tais formas de exclusão bem como as regularidades nas formas de resistência dessas experiências que se fazem nas sombras das lutas. Então, sob o procedimento arqueogenealógico para analisar discursos, de Michel Foucault, nosso estudo se ancora na seguinte tese: ao constituir discursivamente subjetividades, a literatura infantil e juvenil não pretende, em seu próprio ser de linguagem transgressiva, fazê-lo em nome da normalização e do controle do poder individualizador e totalizante, mas, assumindo os saberes e os poderes, a literatura, enquanto discurso da ficção, possibilita a problematização do pensamento e da vida e a constituição de singularidades a partir de experiências vindas do Fora — neste caso, singularidades da criança-jovem e do feminino-feminista — e isso por meio de um fazer discursivo tecido no/sobre as experiências de pensamento das personagens, fazendo irromper efeitos de sentido do Mesmo e do Outro na construção política, ética e estética das subjetividades.

O *corpus* do nosso trabalho é composto por três obras: *A Cor da Ternura* (1989), de Geni Guimarães; *Bisa Bia, Bisa Bel* (1981), de Ana Maria Machado e *A fofa do Terceiro Andar* (2015), de Cleo Busatto.

Estabelecemos, a partir dessa tese, como nosso objetivo principal: analisar as experiências de pensamento e seus efeitos de sentido do Mesmo e do Fora — experiências de linguagem — constituindo subjetividades no discurso literário infantojuvenil contemporâneo, em dizeres sobre e do infante-jovem e sobre e do feminino-feminista, a partir da construção política, ética e estética das personagens protagonistas.

Este objetivo central desdobra-se em outros, mais específicos. O primeiro deles guia a elaboração do segundo capítulo. Nosso foco foi partir do entendimento do lugar do pensamento da teoria foucaultiana: *O que é o Pensar?* Para isso, foi necessário recuperar a relação do discurso ficcional com o desnudamento do pensamento originário, promovido pelo filósofo a partir de pensadores como Blanchot e Nietzsche. Num segundo momento deste mesmo capítulo, introduzimos já algumas análises, essas focadas nas primeiras entradas das meninas protagonistas em suas experiências de pensamento e um pensamento ficcional e, por isso, analisamos também a constituição do real ficcional, principalmente em torno da literatura como transgressão, linguagem que toca a loucura e simulacro, ou seja, linguagem de distanciamento e de movimento constante para o Fora.

Ao preconizar o desaparecimento do homem, Foucault nega também a existência das consciências criadoras, dos estados selvagens das coisas, enfim, do pensamento original enquanto lugar de onde se exprime a realidade. Segundo ele, cada cultura tem os objetos e, portanto, as experiências que merece porque aqueles não existem fora do saber, ou seja, os limites que vão determinar o que é falar e ver numa sociedade dependem de suas normas de sensibilidade e de suas formas de repulsa. Assim, mostrou-nos que os objetos não preexistem em si mesmos. Tudo o que se pode pensar acerca de um determinado objeto — como a loucura, o feminino, o infantil, a literatura infantojuvenil — está dentro dos limites das normas de sensibilidade de uma cultura – a forma como ela, em um espaço e tempo específicos, sente e pensa um objeto. Vemos, então, na primeira parte do capítulo, como o arqueólogo retira o pensamento do “solo originário” das coisas e o coloca no campo do saber enquanto experiência que se dá na materialidade discursiva e como o genealogista problematiza o trabalho da verdade e do poder como produtores do pensamento e dos seus limites para, enfim, possibilitar experiências Fora desses limites dados ao pensamento.

Observamos, então, o pensamento enquanto experiência (sistema de ação/prática discursiva que funciona a partir das dimensões do Saber, do Poder e da Subjetivação), ou melhor, “formas estruturadas de experiência” analisáveis por serem exatamente isto: experiência. Neste âmbito, nos primeiros anos de estudos foucaultianos, na dimensão do saber, o discurso é uma das formas práticas (as enunciabilidades – a outra são as visibilidades) pelas quais podemos analisar como a história produz experiências aos seres e como os seres experimentam essas formas de sensibilidade dentro do que o próprio discurso regulamenta como (os limites entre) verdade e erro. Desse modo, o pensamento age dentro dos limites do Mesmo demarcados pela exterioridade, mas abre a experiências do Outro/Fora, pois vai até onde vão os limites de uma linguagem, mas também transgride tais limites, porque o Pensar – longe de ser algo inato na espera infinita para ser descoberto como aquele que será o próximo pensamento que romperá os códigos de uma cultura – é ação, interstício entre falar e ver, afeto do fora, com letra minúscula, ou seja, afeto entre as forças, age sobre a vida ao mesmo tempo em que possibilita que a vida revide contra as imposições do poder: a vida, potência criadora.

Esse necessário caminho de restituição do lugar do pensamento nas três dimensões que abrangem os estudos foucaultianos nos guiou à visão das obras como verdadeiras experiências de pensamento produzidas na e pela linguagem literária. Nesse sentido, no segundo capítulo também discutimos o papel da literatura enquanto experiência de linguagem transgressora dos limites da razão. Para isso, abordamos as elaborações blanchotianas

recuperadas por Foucault principalmente acerca do discurso da ficção. Em Maurice Blanchot, Foucault viu um movimento de teorização do afastamento do “eu” na escrita e, logo, o perigo de dar como evidente a existência de um sujeito fundamental na linguagem. É na literatura, discurso ficcional, que o arqueólogo vai ver essa necessária colocação à distância da linguagem, distante do sujeito transcendental e do solo originário. Aqui, ver-se-á aquilo que está próximo demais do olhar para que se possa perceber que a realidade não está nem nos homens nem nas coisas, mas na própria linguagem. O movimento da escrita ficcional denuncia essa evidência que, de tão demasiada, torna-se invisível a nós, pois, produz-se sem compromisso com a comprovação da realidade, não busca imprimir na escrita a realidade do pensamento do autor, busca, ao contrário, a ficção e, portanto, inaugura em si sua própria realidade descolada da experiência racional. Inaugura, portanto, suas próprias experiências.

Então, nessa segunda parte do capítulo 2, abordamos, a literatura, sob a perspectiva de Foucault e daquilo que ele herdou de Blanchot. Focamos em seu aspecto transgressivo, seu jogo próprio de linguagem (o ser da linguagem) e sentidos, seu encontro com a loucura, sua capacidade de ser e produzir experiência de linguagem e pensamento além dos limites estabelecidos pela linguagem comum. Foi possível observar, nas primeiras entradas no pensamento das meninas, experiências de expansão do que se conhece pelas categorias tempo e espaço dentro da linguagem comum. O ficcional que se dá por realidade no pensar delas instaurou seus próprios referenciais do que seria o lugar — a história de Bel se passa dentro dela, por exemplo, e as primeiras lembranças de Geni são de um colo que tem cheiro de terra e mãe — e do que seria o tempo — o tempo do diário de Ana não existe nesse mundo, inaugura-se a cada momento em que Ana é lida. Vê-se, aí, o acontecimento da expansão do pensamento se fazendo a cada expansão dos sentidos cotidianos pela linguagem ficcional.

Abrimos também, neste momento, as elaborações acerca do conceito de miragens (pensado já desde o mestrado), o qual perpassa toda a pesquisa como categoria de análise. Este conceito baseia-se no “companheiro” que aparece no ensaio sobre Blanchot (1966) e tem ligação direta com a ideia do duplo (que surge na primeira fase foucaultiana e retorna na última). As miragens podem ser entendidas como possibilidades de modos de vida projetadas, na ordem dos signos, enquanto fenômeno verdadeiro, mas de imagens irreais. Em si, uma miragem não é o Fora, mas engendra um movimento em direção a ela porque sugere modos de vida, não como identidades, mas como possibilidades que podem ser a imagem de um sujeito, mas também uma trança, um animal, uma paisagem do mar. Há, pois, nas miragens, também uma aproximação com o rosto de Eurídice de Orfeu, rosto da promessa, ao mesmo

tempo, da liberdade, se o movimento ao Fora é feito com zelo, e da morte, se o movimento ao Fora leva o ser a entregar-se por completo à morte.

No terceiro capítulo problematizamos a construção do estado de menoridade atribuído ao feminino, ao feminista, ao infantil e à literatura infantojuvenil.

Sobre a menoridade da literatura, a tratamos dentro de alguns termos que Deleuze e Guattari (2015) elaboram em *Kafka por uma literatura menor*. “uma literatura menor não é a de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior” (DELEUZE E GUATTARI, 2015, p. 35),

Partimos das teorias feministas interseccional, negra, decolonial e gorda para evidenciar os cortes promovidos pelo saber racional às mulheres e também os cortes dentro do próprio feminismo. Traçamos elaborações acerca da exclusão das mulheres dos espaços públicos e de poder sob a hipótese de que somos sentimentais e apaixonadas demais para termos um pensamento, de fato, racional e intelectual. Sem nos esquecer, enfim, acerca das mulheres que o próprio feminismo, por um tempo, excluiu das experiências hegemônicas do pensar. Dessa forma, dentro dos feminismos interseccional, negro e decolonial, levantamos os eixos do gênero, da raça e da classe a fim de evidenciar como determinadas mulheres foram animalizadas e, conseqüentemente, destituídas da capacidade do pensar; e, do feminismo gordo, evidenciamos a forma como o saber constrói corporeidades e também estrutura pensamentos atravessados de sentimentos marcados pelos valores da nossa sociedade, tais como o ódio e o nojo de si.

Tal problematização teórica é feita no batimento com a análise do discurso (ou seja, os eixos gênero, raça e classe são trabalhados ao lado das dimensões do Saber, Poder e Si nas análises) no intuito de observar o funcionamento discursivo dos saberes e poderes que constroem esse estatuto de menoridade do infante, do jovem, do feminino e do feminista. Por isso, aprofundamos a abordagem de conceitos caros à AD foucaultiana: discurso, enunciado e sujeito a fim de chegar às regularidades e à autorregulamentação dos discursos que atravessam as obras, no intuito também de entender o jogo da linguagem dita “menor” e como ele se dá no enunciado enquanto curva que reúne exterioridade e lado de Fora e, por isso, conceito capaz de nos dar, em seu funcionamento, a observância das intrusões do saber, feitas por estratégias de poder, nos pensamentos das meninas, nestes primeiros momentos das narrativas, estabelecendo experiências de femininos submetidos às verdades do poder patriarcal e capitalista, cujas miragens são as da fragilidade, do racismo e de ódio de si.

O quarto capítulo, por fim, dedica-se à análise do Fora na produção estética literária do que estamos chamando aqui de experiência de pensamento e na produção de singularidades femininas, feministas, infantis e juvenis. A escrita das três narrativas tem, na própria construção estética de suas linguagens, características próprias para a constituição do pensamento das personagens e esta estética tem em si os fluxos de consciência e os monólogos interiores, porém, transgridem essas categorias e vão além, apresentam as formas de sensibilidade, desejos, imaginação infantil, diálogos das crianças com animais e com uma bisneta ainda não nascida entre outras tantas outras peculiaridades. Tomamos estas características peculiares do pensamento como forma de cuidados de si e de elaboração da vida. Técnicas, enfim, de confronto e resistência contra os saberes e poderes que impõem o estatuto de minoridade aos pensamentos das meninas.

Desse modo, junto às dimensões do Saber, Poder e Si e aos eixos gênero, raça e classe, adicionamos o cuidado de si foucaultiano para analisar movimentos do pensar das personagens para fora dos sentidos já estabilizados pela ordem. Segundo Foucault, é no próprio pensar que o ser dobra-se em seus movimentos de atração pelo Fora. Contra a morte do pensamento que o empilhamento de limites e as estratégias de poder promovem, o pensamento se volta e assim caminha continuamente sobre a linha da morte, na atração pelo pensamento que ainda se encontra para além dos limites, por um respiro de vida ainda não demarcado pelo estado individualizador e totalizador.

Assim, consideramos que a literatura infantojuvenil, ao expandir os limites da linguagem e criar, em seu real, um pensamento trança, um pensamento exuberante e um pensamento animal/viagens, trabalha também com processos de subjetivação. Analisamos, pois, o fictício dobrando a linguagem em sentidos impossíveis, vindos de Fora, e, nesse mesmo gesto, nos interstícios entre falar e ver, expandindo a realidade das meninas por meio da elaboração de si, de movimentos de força praticados sobre si para dobrar as intrusões do pensamento de outrora e, dessa forma, estabelecer uma outra relação com a verdade. As miragens, pois, que sucedem ao pensar (ação) na linguagem possibilitam modos de vidas mais livres a elas. Ressaltamos, ainda, a recorrência a alguns aspectos do “giro afetivo”, de teoria feminista, neste capítulo, para propor uma análise do discurso que considere os sentimentos como constituídos de valores sociais e produzidos na história e que, portanto, tal qual a racionalidade, compõem as experiências humanas.

A estetização da vida das personagens se dá, entre outras coisas, na luta pelas formas de sentir. Elas buscam novas formas de relação com a verdade em que se preserve o direito de

ser, mas acima de tudo, de sentir. Bel recusa o frágil e, ao mesmo tempo, luta pelo direito de aprender bordado e de sentir e viver do seu jeito. Ana em um primeiro momento deseja um corpo magro como forma de recusar a dor e humilhação pelas quais passara a vida toda, mas, no fim, Ana deseja mesmo é se amar e ser amada. Geni, acima das opressões racistas, elabora experiências de pensamento de plena felicidade. Há, nessas práticas de si mesmas, uma relação racional com a verdade, afinal, tal estetização da vida é, em si, uma prática, mas há aí uma luta pelo direito de praticar os sentimentos muito mais do que apenas controlá-los. Por isso, se é possível traçar ao mundo possibilidades de experiências do Fora, acreditamos que o devir criança e o devir mulher podem oferecer pensamentos inventivos de amor.

2. O PENSAMENTO

2.1 Pensar Saber, Pensar Poder, Pensar Dobra

O pensamento foi definitivamente uma questão para Michel Foucault. “O ‘eu falo’ funciona ao contrário do ‘eu penso’” (FOUCAULT, 2009a, p. 221), já anunciava o filósofo em um texto escrito em homenagem a Maurice Blanchot – teórico, escritor e crítico literário –, a saber: *O Pensamento do Exterior*, de 1966. Na contestação do “eu penso”, ele afirma nesta obra:

Este [o cogito cartesiano] conduzia à certeza indubitável do Eu e de sua existência; aquele [o “eu falo”], ao contrário, recua, dispersa, apaga essa existência e a deixa aparecer somente em um espaço vazio. O pensamento do pensamento, uma tradição ainda mais ampla que a filosofia, nos ensinou que ele nos conduzia à mais profunda interioridade. A fala da fala nos conduz pela literatura, mas talvez também a outros caminhos, a esse exterior em que desaparece o sujeito que fala. (FOUCAULT, 2009a, p. 221).

Foucault produz, na negação do “pensamento do pensamento”, uma filosofia crítica da recusa. Recusa a interioridade para a qual a filosofia reconduzia o pensamento como forma de reconhecer as identidades do homem e da qual algum tipo de originalidade poderia emergir e ser compreendida se bem no fundo fosse procurada e investigada. O pensador francês recusa o pensamento filosófico moderno que buscava reconduzir a verdade ao ser pela evidência e pelo acesso à consciência (não só do filósofo, mas também do cientista, enfim, do sujeito do conhecimento). Ele mesmo explica o que recusa:

É recusar o negativo (que é uma maneira de reduzir o diferente a nada, a zero, ao vazio, à nulidade); é, portanto, rejeitar de um só golpe as filosofias da identidade e as da contradição, os metafísicos e os dialéticos, Aristóteles com Hegel. É reduzir os prestígios do reconhecível (que permite ao saber reencontrar a identidade sob as diversas repetições e fazer jorrar da diferença o núcleo comum que sem cessar aparece novamente); é rejeitar de um só golpe as filosofias da evidência e da consciência, Husserl não menos que Descartes. É recusar, enfim, a grande figura do Mesmo que, de Platão a Heidegger, não parou de aprisionar em seu círculo a metafísica ocidental. (FOUCAULT, 2013, p. 150).

Nesta fase, Foucault havia encontrado em determinados escritores e críticos da literatura, bem como na filosofia de Nietzsche, uma nova forma de pensamento. Nomes que, na contramão da filosofia da época, buscavam pensar o discurso literário livre da figura do autor, ou seja, escritas que a cada gesto se distanciavam da tentativa de prender os sentidos à interioridade. Ele viu nesses autores um tipo de escrita que extrapolava os limites do

pensamento da época e, a partir disso, vislumbrou a possibilidade de destruir as amarras impostas aos sujeitos. A vida, a obra e a intenção do autor eram extremamente recusadas no movimento mesmo de suas escritas e o leitor era levado a outras interpretações, livres de ter que tentar acessar o mais íntimo lado de dentro do autor para compreender sua obra. De saída, é bom que fique evidente: Foucault sempre perseguiu uma análise que pudesse destruir a verdade como a conhecemos (“recusar a grande figura do Mesmo”), e que essa análise pudesse se transformar em um outro tipo de pensamento além do que se apresentava ao sujeito como única (ou únicas) possibilidade de ser. Nesse viés, ele reconhece o papel fundamental da literatura em sua empreitada contra a tradição filosófica do “pensamento do interior”:

[...] foi a leitura de Bataille e de Blanchot e, através deles, de Nietzsche. O que eles representam para mim? Primeiro, um convite para colocar em questão a categoria do sujeito, sua supremacia, sua função fundadora. Em seguida, a convicção que uma tal operação não teria sentido se ela ficasse limitada às especulações; recolocar em questão o sujeito significava experimentar alguma coisa que desembocaria na sua destruição real, na sua dissociação, na sua explosão, na sua virada em algo totalmente diferente. (FOUCAULT, 1984a, p. 49 e 50).

Nessa perspectiva da “fala da fala”, a profundidade do mar do pensamento, o mais fundo e interior “lado de dentro” é, na verdade, o mais longínquo “lado de fora”. No ensaio dedicado a Blanchot, Foucault explicita como a literatura nos conduziu ao exterior e ao desaparecimento do sujeito. Na próxima seção, restituiremos alguns pontos que, para este trabalho, consideramos fundamentais para a compreensão dessa condução ao fora e ao Fora analisada a partir da literatura, principalmente, em relação ao ser da linguagem e à despersonalização do sujeito. Nesta, perseguiremos a compreensão dessa concepção de pensamento. Mais especificamente por que e como Foucault coloca o pensamento no campo da exterioridade, do fora e do Fora. Ou seja, rejeitaremos, junto com o arqueologista, que o interior possa coincidir com o exterior ou inaugurar nele uma realidade com origem no “lado de dentro”: “que a consciência vise à coisa e ‘se signifique’ no mundo — eis o que Foucault rejeita.” (DELEUZE, 2013, p. 116). Consideraremos, ao lado de Foucault que, ao contrário do que a filosofia, por muito tempo buscou, ou seja, a interioridade de sua própria reflexão, e do que a ciência procurou estabelecer enquanto verdade absoluta, ele (o pensamento) se dá nas condições exteriores ao sujeito e às suas reflexões. Enquanto se formulou a “exigência de interiorizar o mundo, apagar as alienações... humanizar a natureza, naturalizar o homem e

recuperar na terra os tesouros que tinham sido gastos no céu” (FOUCAULT, 2009a, p. 223), um “pensamento do exterior” despontava.

Se nos autores já citados aqui Foucault encontrou um gesto de escrita exterior, foi em Blanchot (e isso fica evidente em *O Pensamento do Exterior*) que ele viu nascer o prenúncio de que o pensamento se dá no “lado de fora” (no sentido de exterior ao sujeito e às coisas do mundo), embora a linguagem do cotidiano tenha sempre buscado tornar invisível sua própria exterioridade. O literato nos previne sobre o caráter dissimulador da linguagem comum e sua tentativa de nos fazer crer que, por ela, tem-se acesso ao pensamento e ao mundo concreto. Ele explica que “a linguagem comum chama um gato de gato como se o gato vivo fosse idêntico ao seu nome e a linguagem comum provavelmente tem razão, é o preço que pagamos pela paz.” (BLANCHOT, 1997, p. 82). Morre Deus, o pensamento moderno, então, busca a paz no sono antropológico e constrói o sujeito fonte do dizer, aquele que alinha linguagem e coisa e inaugura modos de ser.

Ao nosso ver, Foucault não quis pagar o preço pela paz, preferiu um mais árduo e longo caminho no qual demonstra que as palavras e as coisas não coincidem totalmente. Embora se relacionem, de um lado as enunciabilidades e de outro as visibilidades, como estratos históricos, constituem-se de formas distintas. Deleuze (2013, p. 116), comentando Foucault, exprime que “os enunciados não visam a nada, porque não se relacionam com nada, tal como não exprimem um sujeito [...] E as visibilidades não se desdobram no mundo selvagem que se abriria a uma consciência primitiva”. Problematizar o pensamento significou pagar um preço ainda mais alto, enfim. Mas sacrificar a paz de si e do mundo tinha uma importante justificativa: acordar-nos do sono antropológico, colocar o pensamento na exterioridade, para, assim, recolocar o sujeito em questão no intuito de, como já vimos, “experimentar alguma coisa que desembocaria na sua destruição real, na sua dissociação, na sua explosão, na sua virada em algo totalmente diferente” (FOUCAULT, 1984a, p. 49 e 50) na emergência de modos outros, inimagináveis, radicalmente diferentes: um pensamento “do Fora”.

Por isso, nega-se o sujeito capaz de conhecer o objeto e acessar a realidade tendo o discurso como ferramenta para isso e, nesta negação, Foucault, em gestos paralelos, estuda o pensamento do exterior do Mesmo, para vislumbrar uma saída (que fosse, talvez, mínima) ao pensamento do exterior do Fora. Dessa forma, o pensamento (do exterior do Mesmo e do Fora) ganha lugar de destaque nas três dimensões do projeto filosófico de Michel Foucault: o Saber, o Poder e o Si.

Na dimensão do saber, o pensamento é destituído do estado de imanência e alcança a instância da prática discursiva e a Arqueologia o analisa no fio do acontecimento enunciativo:

Mas se isolamos, em relação à língua e ao pensamento, a instância do acontecimento enunciativo, não é para disseminar uma poeira de fatos e sim para estarmos seguros de não relacioná-la com operadores de síntese que sejam puramente psicológicos (a intenção do autor, a forma de seu espírito, o rigor de seu pensamento, os temas que o obcecaram, o projeto que atravessa sua existência e lhe dá significação) e podermos apreender outras formas de regularidade, outros tipos de relações. Relações entre os enunciados (mesmo que escapem à consciência do autor; mesmo que se trate de enunciados que não têm o mesmo autor; mesmo que os autores não se conheçam); relações entre grupos de enunciados assim estabelecidos (mesmo que esses grupos não remetam aos mesmos domínios nem a domínios vizinhos; mesmo que não tenham o mesmo nível formal; mesmo que não constituam o lugar de trocas que podem ser determinadas); relações entre enunciados ou grupos de enunciados e acontecimentos de uma ordem inteiramente diferente (técnica, econômica, social, política). (FOUCAULT, 2008, p. 32).

O pensamento, então, é prática, é ação, é experiência e se dá no discurso: “(o pensamento) é considerado como a forma mesma da ação, como a ação enquanto ela implica o jogo do verdadeiro e do falso, a aceitação e a recusa da regra, a relação consigo e com os outros.” (FOUCAULT, 2006a, p. 580). Ele, sendo ação, tem sua materialidade discursiva e sua historicidade própria, dá-se nas relações externas entre enunciados, mas mantém relações com outras condições, tais como a economia, a política e o social (relações de enunciabilidade e de visibilidade).

Assim, a Arqueologia mostrou que o estudo do pensamento não percorre mais a via da reflexão: “Nenhuma reflexão, mas esquecimento.” (FOUCAULT, 2009a, p. 225). Ao contrário, percorre a via das práticas discursivas (e também não-discursivas: as visibilidades), analisáveis enquanto acontecimento, a partir de suas regras próprias de relações. Ou seja, o método arqueológico disponibilizou ferramentas para analisar o pensamento, mas não para resgatá-lo da consciência e expô-lo, mas para se chegar ao modo como aquele determinado pensamento se constitui em um determinado tempo e espaço, para logo ali ser esquecido. Entende-se, então, porque o estudioso, independentemente do tema, seja a loucura, as prisões, a lei ou a sexualidade, analisa-o não para revelar suas verdades, mas para arqueologicamente analisar, nas relações entre enunciados, grupos de enunciados e entre enunciados e acontecimentos de outra ordem, as condições históricas que possibilitaram que aquele tal objeto pudesse daquele modo emergir naquela forma estruturada de sensibilidade e funcionasse como verdadeiro.

Mantendo, pois, seu foco sempre no sujeito, enquanto objeto do conhecimento, ou seja, sujeito e sua relação com a verdade — “Talvez tenhamos mudado de perspectiva, girado

em torno do problema, que é sempre o mesmo, isto é, as relações entre o sujeito, a verdade e a constituição da experiência.” (FOUCAULT, 2004, p 289) —, ele usa suas ferramentas arqueológicas para observar as condições de pensamento das quais determinados sujeitos se abriam à existência, a partir dos limites até onde o pensamento (delimitado no tempo e no espaço) pôde ir e visando o que ele deixava escapar (é preciso destruir o sujeito e transformá-lo em “algo totalmente diferente”).

Destarte, o sujeito não é “verdade, causa, origem ou ponto de partida” do pensamento, entendido como prática discursiva, mas “um lugar [no discurso] determinado e vazio que pode ser efetivamente ocupado por indivíduos diferentes” (FOUCAULT, 2008, p. 107) e mais: “o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado” (Foucault, 1984b, p.12). Nesse sentido, na modernidade, o sujeito, enquanto lugar vazio no discurso, pôde ser aquilo que estava dentro dos limites do pensamento tomado como ação, portanto, experiência, e uma experiência histórica: “de um extremo ao outro da experiência, a finitude responde a si mesma; ela é, na figura do Mesmo, a identidade e a diferença das positivities e de seu fundamento [...]” (FOUCAULT, 1999a, p. 435). Era preciso, pois, para destruir o sujeito e transformá-lo em outra coisa, saber como os seres humanos historicamente se tornaram sujeitos, ou seja, como, historicamente, os limites do pensamento definiram as identidades e as diferenças (o louco e o racional, por exemplo).

Nesse propósito, na dimensão do saber, ao deixar a interioridade e se constituir enquanto experiência, o pensamento foi analisado por Foucault a partir do modo como os limites do que pensamos têm ligação com a produção da verdade, ou a produção de uma “política geral de verdade”. Política, pois tem-se o saber trabalhando para transformar indivíduos em sujeitos, ou seja, em objetos do saber empírico, mas também há

Os códigos fundamentais de uma cultura — aqueles que regem sua linguagem, seus esquemas perceptivos, suas trocas, suas técnicas, seus valores, a hierarquia de suas práticas — fixam, logo de entrada, para cada homem, as ordens empíricas com as quais terá de lidar e nas quais se há de encontrar. (FOUCAULT, 1999a. p.15).

Entende-se, diante disso, porque o estudioso preconiza que a “fala da fala” nos conduz, pela literatura, à exterioridade, mas também a “outros caminhos”. No momento em que o arqueologista desperta a modernidade do sono antropológico, ao desvelar, pela literatura, um gesto de escrita que recusa seu próprio autor como fonte do seu dizer e de sua verdade, ou, até mesmo, “da Verdade”, para reencontrar na linguagem o próprio jogo de produção dos sentidos, desvela-se também que estes “outros caminhos” nada mais eram do

que ficção/ou uma produção. Abre-se, então, para a possibilidade de pensar que não existe verdade essencial, original ou a priori e, nesse viés, se o cientista, enquanto sujeito, não é inaugurador de verdade, tampouco o é a ciência, pois nenhum deles possui a verdade em si.

Na dimensão do saber, na qual a ciência é apenas mais uma das diversas orientações que “empilham” limites aos homens (DELEUZE, 2013, p. 61), a proposta arqueológica é a da análise das condições do dizer verdadeiro. Reunir, nesse sentido, ferramentas que servissem para analisar a possibilidade de o pensamento ser produção demarcada no tempo e no espaço, ou seja, o pensamento ser estratificação: formação histórica imbricada de enunciabilidades e de visibilidades, e antes dela nada há (nem sujeito inaugurador, nem verdade universal), pois o a priori histórico se dá nos regimes de falar e ver. Regimes, enfim, de verdade, mas uma verdade produzida. “Uma ‘época’ não preexiste aos enunciados que a exprimem.” (Deleuze, 2013, p. 58) e, conseqüentemente, não há verdade pano de fundo. A verdade nasce no regime discursivo de uma formação histórica.

O que o arqueologista viu na história foi a “determinação dos visíveis e dos enunciáveis em cada época, que ultrapassa os comportamentos e as mentalidades, as ideias, tornando-as possíveis”. (DELEUZE, 2013, p. 58). É bom, mais uma vez, destacar: a determinação dos enunciáveis ultrapassa as mentalidades/pensamento e não o contrário. Assim dizendo, os códigos (os visíveis e os enunciáveis) de uma cultura (e não os mesmos códigos para todas as culturas) estabelecem os limiares, ou seja, as verdades às quais os sujeitos terão de perseguir, com as quais terão de lidar e se encontrar.

O papel da arqueologia é, pois, um árduo papel: entender os jogos de verdade para acessar quais os limites daquelas verdades, ou seja, o que aquele modo de pensar impunha ao próprio modo de pensar de uma determinada época em uma determinada cultura. O saber, “empilhamento” de limiares de diversas ordens (códigos de uma cultura), é constitutivo de práticas discursivas de enunciados que, num jogo da linguagem, não somente enunciam a verdade, mas a produzem. O que se tem, então, não é “A” história da loucura que evolui no tempo para alcançar a razão, na medida em que vai sendo estudada e conhecida, mas formas particulares dispersas e diversas, nas histórias, de os enunciados inscrevem a loucura em determinados tipos de saberes e ordens específicas de verdade. Revendo “as histórias” de Foucault, Deleuze (2013) explica:

[..] se os enunciados do século XVII inscrevem a loucura como grau extremo da desrazão (conceito chave), o asilo ou internamento insere-a num conjunto que une os loucos aos vagabundos, aos pobres, aos ociosos, a todas as espécies de depravados: há aí uma

“evidência”, percepção histórica ou sensibilidade, tanto quanto um regime discursivo. (DELEUZE, 2013, p. 58).

Aqui vale já mencionar que, ao lado de Foucault, outras correntes teóricas questionaram o pensamento do Mesmo e suas “evidências”, principalmente em seu caráter enclausurador de identidades. Em nosso trabalho de mestrado (SANTOS, 2018, p. 46), restituímos, por exemplo, estudos feministas que problematizaram “o determinismo natural e biológico” bem como “as determinações políticas, econômicas, sociais e culturais das relações gênero” que instituíam um modelo às mulheres como sendo “o outro” (sempre bom retomar Simone de Beauvoir com o seu *O segundo sexo*, de 1949, ainda mais antigo que “as histórias” de Foucault). Citamos Rago:

A história do corpo feminino trouxe à luz as inúmeras construções estigmatizadoras e misóginas do poder médico, para o qual a constituição física da mulher por si só inviabilizaria sua entrada no mundo dos negócios e da política. O questionamento das mitologias científicas sobre sua suposta natureza, sobre a questão da maternidade, do corpo e da sexualidade foi fundamental em termos da legitimação das transformações libertadoras em curso. (RAGO, 1998, p. 13 e 14).

Fica evidente o “empilhamento” de limiares às mulheres pelo poder de verdade produtor de realidade do discurso científico, e uma realidade cruel, a qual ligou o corpo da mulher ao doméstico e a tarefas (remuneradas ou não) consideradas de menor valor social, político e econômico. Em sua capacidade de dissimular, tal saber não somente criou um corpo fraco/inferior e fabricou suas próprias evidências de que ele era feito para ficar em casa ou para trabalhos inferiores, mas também mascarou a importância do cuidado doméstico e das tarefas que restaram a elas na manutenção do sistema capitalista.

Entender, deste modo, por meio do procedimento arqueológico, os regimes de verdade que constituem os saberes que estabelecem os limiares ao pensamento em uma determinada época e cultura se dá pela análise dos discursos que, enquanto práticas, inscrevem objetos num jogo no qual os próprios discursos regulam suas relações e produzem suas próprias referências. Instituem-se, nesse jogo, os limiares do pensamento do exterior na reprodução do mesmo, do já dito e do que pode ser dito.

Em sua dedicação ao saber e seu método de analisar enunciados, Foucault nos mostra que o discurso tem suas regras próprias de regular o que pode ser dito e se constituir como a priori do saber. “Limiar de epistemologização”, “cientificidade”, “limiar de formalização”, “ordem discursiva”, “famílias de enunciados”, “acontecimento discursivo”, todos estes

conceitos, e mais outros tantos, puderam demonstrar que o saber, pelo e no discurso, é um “agenciamento prático” (DELEUZE, 2013, p. 60) para prender o pensamento:

É nesse espaço estreito e imenso, aberto pela repetição do positivo no fundamental, que toda essa analítica da finitude — tão ligada ao destino do pensamento moderno — vai desdobrar-se: é aí que se verá sucessivamente o transcendental repetir o empírico, o cogito repetir o impensado, o retorno da origem repetir seu recuo; é aí que se afirmará, a partir dele próprio, um pensamento do Mesmo irredutível à filosofia clássica. (FOUCAULT, 1999a, p. 435).

O sujeito, lugar vazio no discurso, é uma produção discursiva que parte do pensamento do Mesmo, sempre aqui e ali capturado. O homem parte dos limites e não da diferença, o filósofo faz questão de ressaltar: “não há uma única cultura no mundo em que seja permitido tudo fazer. E sabemos bem, há muito tempo, que o homem não começa com a liberdade, mas com o limite e a linha do intransponível.” (FOUCAULT, 1999b, p. 193). A produção do sujeito enquanto objeto e das verdades apresentadas a ele como possibilidades de ser e se enquadrar (experienciar) no mundo, no método arqueológico, pôde ser analisada no discurso, dentre outros, das ciências humanas, no intento de “[...] compreender nossa sociedade e nossa civilização através de seus sistemas de exclusão, de rejeição, de recusa, através daquilo que elas não querem, seus limites [...]” (FOUCAULT, 2006b, p. 14).

Se é no campo das regularidades discursivas, enfim, que um feixe de posições de subjetividades pode irromper, é nele (no campo da discursividade) que a arqueologia vai analisá-las (as subjetividades), nas formas como foram objetivadas pelo saber, fontes para as quais o dizer aponta, sem se interiorizar, haja vista o funcionamento próprio do discurso como um sistema autorreferente: as enunciabilidades que produzem saber são suas próprias referências para produzir a expressão do saber. Sujeito, pois, determinado pelos códigos culturais, pelas formas de leitura e compreensão, pela adequação aos discursos verdadeiros (ou aos discursos disponíveis). Na modernidade, enfim, pôde-se constatar que a verdade é uma produção (ficção) e o sujeito é uma determinação, ambos históricos, e tal constatação serviu de solo à problematização foucaultiana: quem somos nós hoje e o que nos leva a pensar como pensamos hoje? (FOUCAULT, 2006a, p.231).

No capítulo 3, no batimento entre teoria e análises, traremos os conceitos e ferramentas analíticas usadas por Foucault para analisar discursos e que podem nos servir neste estudo. Ferramentas mais pontualmente desenvolvidas na *Arqueologia do Saber* (2008), principalmente, enunciado, discurso e, novamente, sujeito. Estes conceitos servirão como

parte principal do método de análise do discurso ficcional que pretendemos aqui, tendo em vista nosso interesse em compreender as subjetividades que emergem nas narrativas literárias infantis como acontecimentos do pensar das personagens narradoras.

No presente capítulo, o lugar do pensamento é nosso foco. Tendo já restituídas algumas elaborações do pensamento como exterioridade na dimensão do Saber, passaremos, agora, à compreensão do pensamento na dimensão do Poder.

Já vimos que, no Saber, pensar é uma ação, uma experiência de linguagem que se dá no discurso. Assim, discurso é acontecimento, cujos sentidos devem ser buscados nas relações e também nas oposições entre enunciados reais e possíveis, ou seja, nas próprias regras e regulamentações discursivas. Foucault apregoa que é preciso “acolher cada momento do discurso em sua irrupção de acontecimentos, nessa pontualidade em que aparece e nessa dispersão temporal que lhe permite ser repetido, sabido, esquecido, transformado, apagado [...]” (FOUCAULT, 2008, p. 28), pois, em seu estudo arqueológico, mostrou que, pelo discurso, pode-se chegar às condições de irrupção de um pensamento e de seu modo de funcionar e operar (ou seja, é sabido e repetido), bem como às condições pelas quais o pensamento se transforma (esquecido, apagado, enfim, transformado). O pensamento, enfim, é prática discursiva rara³ e, por isso, se transforma e, conseqüentemente, transforma as relações entre sujeitos e sujeitos, sujeitos e objetos.

Pois bem, o pensamento é prática discursiva histórica e transformável. Mas o que há, na relação que se retroalimenta entre Saber e discurso que faz o pensamento se transformar? Sim, as enunciabilidades são estratos históricos, a história é dispersa, não linear e atravessa sujeito, objeto e pensamento. Porém, o que faz com que as coisas, de repente, deixem de ser? O que há entre história, Saber e discurso que faz com que determinados enunciados que carregam a verdade se apaguem e, em seus lugares, outros objetos e posições sujeito surjam? Por que abandonamos determinadas subjetividades e nos transformamos em outra coisa? Por que, de repente, os modos de pensar e as sensibilidades mudam se a própria história do pensamento mostrou seu princípio de coerência nas relações entre enunciados?

Tais questionamentos levantados em *As Palavras e as Coisas* (1999) já apresentam como resposta o fora: “uma erosão que vem de fora” é o que faz uma cultura deixar de “pensar como fizera até então e se põe a pensar outra coisa e de outro modo” (FOUCAULT, 1999a, p. 67). Neste momento, ainda muito ligado ao esteio teórico de Blanchot, entre outros,

³ Por ser acontecimento, porque não é qualquer pensamento que pode, sempre e de qualquer maneira, irromper no pensamento e porque, em certa medida, o pensamento emerge dentro de determinados limites e depois de confrontos com o poder

Foucault admite que ainda não era hora do estudo sobre o que faz o pensamento escapar de si, pois a empreitada arqueológica ainda tinha caminhos metodológicos e analíticos a serem percorridos na direção da exterioridade dos estratos históricos e regimes de enunciabilidades. Vejamos a resposta dele ao próprio questionamento:

Mas talvez não seja ainda o momento de formular o problema; é preciso provavelmente esperar que a arqueologia do pensamento esteja mais assegurada, tenha mais bem assumido a medida daquilo que ela pode descrever direta e positivamente, tenha definido os sistemas singulares e os encadeamentos internos aos quais se endereça, para tentar fazer o contorno do pensamento e interrogá-lo na direção por onde ele escapa de si mesmo. (FOUCAULT, 1999a, p. 68).

É mais tarde, na dimensão do Poder, sob os estudos do procedimento genealógico, que o filósofo vai iniciar uma elaboração acerca do que faz um pensamento “derreter” ante si mesmo.

Desse modo, se Blanchot ensaja o pensamento do exterior à empreitada analítico-teórica de Foucault, é Nietzsche quem vai ampliar o caminho que o levará ao longínquo pensamento do fora. Do artigo sobre Blanchot ao artigo sobre Nietzsche (na *Microfísica do Poder*, 1979), Foucault passa das análises das formas enunciáveis (e visíveis) a “uma dimensão do pensamento irreduzível ao saber: ligações móveis e não localizáveis”. (DELEUZE, 2013, p. 82). Dos estratos às ligações móveis, o que se mantém é uma análise de acontecimentos históricos. No artigo, ele anuncia: o devir da humanidade, aquilo que fará o pensamento se tornar outra coisa, “é uma série de interpretações”, “emergências de interpretações diferentes”. (FOUCAULT, 1998, p. 26).

Porém, a análise genealógica se dedicará menos às formas e mais às relações (ligações móveis) de poder. Deleuze (2013, p. 78), no livro que dedica a Foucault, sintetiza sua ideia de poder: “parece-me bem simples: o poder é uma relação de forças, ou melhor, toda relação de forças é uma ‘relação de poder’”. E, por ser relação, age em redes de mobilidade para ter diante de si “todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis”. (FOUCAULT, 1995, p. 243).

O procedimento genealógico, então, deixa evidente que estuda um campo diferente dos estratos da Arqueologia. Não se trata mais dos conjuntos, ou melhor, sistemas do saber, mas de um “[...]‘não-lugar’: é um lugar apenas para as mutações [...]” (DELEUZE, 2013, p. 78), tendo em vista que, por ser relação que age no micro, movimenta-se em rede, perpassa os capilares da sociedade. Trata-se de ação, “ação sobre a ação, sobre ações eventuais, ou atuais, futuras ou presentes” (FOUCAULT, 1995, p. 243). E, pelas ações da força no não-lugar onde

habita o poder, “de repente, as coisas não são mais percebidas, as proposições não são mais enunciadas da mesma maneira.” (DELEUZE, 2013, p. 92).

Deleuze (2013, p. 93) explica, então, que Foucault sai do entendimento da exterioridade, a partir de Blanchot, e chega a um lado de fora das formas exteriores, recorrendo, para isso, ao pensamento nietzscheano:

É preciso distinguir a exterioridade e o lado de fora. A exterioridade é ainda uma forma, como na arqueologia do saber, e mesmo duas formas exteriores uma a outra, pois o saber é feito desses dois meios, luz e linguagem, ver e falar. Mas o lado de fora diz respeito à força: se a força está sempre em relação com outras forças, as forças remetem necessariamente a um lado de fora irreduzível, que não tem mais sequer forma, feito de distâncias indecomponíveis através das quais uma força age sobre outra ou recebe ação de outra. (DELEUZE, 2013, p. 93).

Quando chega ao poder, Foucault, então, observa que as relações de forças são o próprio devir “[...] que multiplica a história [...]” (DELEUZE, 2013, p. 92). Nesse sentido, ele assevera que a genealogia é responsável pela “história efetiva” (1998), haja vista que, diferentemente da história tradicional e metafísica, mostra que não há continuidade e interiorização, mas dispersão e descontinuidades. O pensamento, neste âmbito, é a emergência de uma força, ou melhor, “a entrada em cena de forças” (FOUCAULT, 1998, p. 24) e, por ela, ninguém é responsável, ninguém pode se “glorificar”, ninguém a inaugura. “Uma emergência designa um lugar de afrontamento.” (FOUCAULT, 1998, p. 24) e, por isso, se dá no interstício. O genealogista explica:

A humanidade não progride lentamente, de combate em combate, até uma reciprocidade universal, em que as regras substituiriam para sempre a guerra; ela instala cada uma de suas violências em um sistema de regras, e prossegue assim de dominação em dominação. (FOUCAULT, 1998, p. 25).

Contra o sentido guardado secretamente nas palavras, o desejo humano de escolher-lhes suas significações e a busca por impor-lhes uma lógica, Foucault instaura a singularidade do acontecimento ao enunciado, porque, para ele integrar o universo das coisas ditas, precisa passar por “[...] invasões, lutas, rapinas, disfarces, astúcias[...]” (FOUCAULT, 1998, p. 15). Daí a raridade do discurso, não é qualquer enunciado que entra no campo do verdadeiro porque, para compor a verdade, ele primeiro precisa entrar nas relações de poder. Fora dos estratos, o poder é um exercício constante que trabalha na emergência de forças e, em seu movimento em rede, passa por determinados pontos no Saber, como uma violência, para incitar e excluir discursos. O poder não é ver e falar (não é forma), mas, em sua potência,

instala sistemas de fazer ver e falar, e mais: até mesmo aquilo que se imaginava não possuir história passa pelas redes de poder. O filósofo explicita que, na genealogia, espreita-se

[...] a luz lá onde menos se os esperava e aquilo que é tido como não possuindo história — os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos; apreender seu retorno não para traçar a curva lenta de uma evolução, mas para reencontrar as diferentes cenas onde eles desempenharam papéis distintos; e até definir o ponto de sua lacuna, o momento em que eles não aconteceram (Platão em Siracusa não se transformou em um homem). (FOUCAULT, 1998, p. 15).

A verdade e sua origem, nesse sentido, têm “sua história na história” (FOUCAULT, 1998, p. 19), visto que a identidade das coisas não se encontra preservada em seu solo de originalidade e, por tais coisas, devemos entender não somente o saber científico, mas até mesmo os pensamentos, os sentimentos, o amor e a própria consciência. Ora, o que Foucault afirma e reafirma no artigo sobre Nietzsche é que tudo é atravessamento histórico e, de fato, as coisas são sem essência, ou seja, este é o único segredo que guardam, o visível que tentam dissimular. A identidade, o sentimento, a consciência, a alma, a individualidade, o valor, a moral, as reflexões, a coletividade, a sociedade, tudo teve sua essência construída “[...] peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas [...]” (FOUCAULT, 1998, p. 18).

Um exemplo da construção histórica de um determinado sentimento (“tido como não possuindo história”) pode ser encontrado em uma discussão que fizemos em nossa dissertação. Lá, procuramos mostrar, entre outras coisas, como o amor, tal qual hoje o conhecemos, é uma produção muito bem demarcada na história. Focamos na explicação dessa construção a partir de um lugar muito particular: a relação estética corporal e o amor, e pautamo-nos na teorização e análise do conto de fadas, a fim de observar como tal discurso instituiu (ajudou a instituir) qual tipo de mulher passou a ser digna do amor romântico na ascensão da burguesia:

As figuras femininas que representam o mal são, basicamente, mais velhas que a (que se tornará) princesa, orgulhosas, preguiçosas, invejosas e, naturalmente, feias. A feiúra está diretamente ligada à má conduta, assim como a beleza está diretamente ligada a tudo que é bom. O destino das feias e más é sempre doloroso: não se casam, não ascendem ao poder econômico, não ganham o amor do príncipe e são castigadas pelo sobrenatural. A negritude e a mestiçagem estão à margem do belo oferecido como modelo nessas narrativas cujas origens são europeias (ZILBERMAN E CADEMARTORI, 1984, p. 47 a 50).

E sobre tais descrições de Zilberman e Cademartori, analisamos:

O não reconhecimento no modelo dado pronto, a marginalização e não visibilidade estética de uma criança tornam-se alguns dos elementos a se considerar sob quais normatividades se constituirá esse sujeito. Às crianças em geral fica a reduzida possibilidade da conquista de si; às meninas escuras, especialmente, fica a feiúra e a procura por aproximar-se da branquitude diante de um discurso que já lhes deu seu lugar de antemão e demarcou a posição em que podem agir para se tornarem sujeitos femininos. (SANTOS, 2018, p. 73).

Observemos: neste tipo de amor, os corpos não agem da mesma forma. Há um campo de batalha no qual alguns corpos já saem na frente e conquistam o prêmio com mais facilidade, pois as verdades sobre tais corporeidades lhes demarcam um campo de ação possível, ou seja, o amor como prêmio é um modelo de sentimento cujo começo histórico é observável. Nada tem de natural, tudo é luta.

Assim, a genealogia é ferramenta de observação de começos históricos, ela nos permite observar como passamos de um pensamento a outro e o que se pode observar nesses começos históricos é que as coisas são construtos que não se fazem na continuidade, mas na “discórdia” e no “disparate” para irromperem e se constituírem. A história como corpo e o poder como força de mudanças: “A história com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como suas síncope, é o próprio corpo do devir.” (FOUCAULT, 1998, p. 20).

O exterior como campo do Saber e o fora como campo do poder, cada um em sua categoria (o poder “incita”, “suscita”, enquanto o saber “educa”, “trata”, “pune”), encontram-se no enunciado, reúnem, nesta superfície, seus sistemas de produzir pensamentos e o que se pode falar e, no mesmo gesto, podem atualizar o poder de falar. O lado de fora⁴, com letra minúscula, do exterior é a relação de forças e o próprio sistema de emissão de singularidades. O poder faz funcionar o poder dizer. Um enunciado só emerge na superfície como verdade depois de passar por lutas para assim se estabelecer como tal (discurso é prática rara), como ponto de singularidade que emergiu, não de “detrás das coisas”, mas de uma relação de forças (discórdia e disparate) para estabilizá-lo. Foucault (1998, p. 28), já desde o Saber, avisou: “É que o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar”. E o poder, “toupeira cega e muda”, coloca em jogo, estabiliza para logo após atualizar as formas do Saber e, diante disso, o dito é forma histórica não essencial, mas conflituosa, fruto do funcionamento exterior e do fora, trabalho dessas duas categorias (Saber e Poder) para

⁴ Este lado de fora é a dimensão das relações de poder, mas aquelas integradoras às redes de poder e não aquelas revolucionárias e de resistência.

estabelecer a verdade de um determinado e específico modo de pensar daquela (e não de toda) história. Nas palavras de Deleuze (2013, p. 83):⁵

As relações de poder são relações diferenciais que determinam singularidades (afetos). Atualização que as estabiliza, que as estratifica, é uma integração: operação que consiste em traçar “uma linha de força geral”, em concatenar as singularidades, alinhadas, homogeneizá-las, colocá-las em séries, fazê-las convergir. Ainda assim, não há integração global imediatamente. O que há é uma multiplicidade de integrações locais, parciais, cada uma em afinidade com tais relações, tais pontos singulares. (DELEUZE, 2013, p. 83).

Mais uma vez, mas agora pela operação do poder, podemos analisar o pensamento no funcionamento discursivo, pela irrupção singular do enunciado. Deleuze (2013, p. 86 e 87) explica que o enunciado é uma curva que reúne em si a exterioridade do saber e os pontos singulares nos quais efetua ou atualiza o poder em uma ligação específica (é diferente da que tem com o Saber) com o lado de fora, de tal modo que, para extrair os enunciados das frases, é preciso, necessariamente, designar os focos de poder dos quais esse *corpus* depende (DELEUZE, 2013, p. 88 e 89). Ele denomina, nesse viés, o enunciado como *curva-enunciado*, pelo seu caráter integrador de “relações diferenciais de forças” e “singularidades de poder (potencialidades)” na linguagem (DELEUZE, 2013, p. 87), o enunciado, enfim, como “formalizador”, “regulador” das legibilidades:

Sem o Poder, o enunciado nada teria para integrar ou atualizar. Como, somente pelo saber, as “existências criminais”, “mudas e obscuras”, poderiam encontrar lugares de dizer e registrarem-se na história se não fosse o choque com o poder que “coloca os sobre as luzes por um instante e faz com que eles falem”? (DELEUZE, 2013, p. 89 e 90).

Entende-se, então, o porquê de Foucault ver o poder como rede que, em diversos e dispersos pontos, instala “suas violências em um sistema de regras” para prosseguir de dominação em dominação dessas existências criminais, ou melhor, de todas as existências. Contudo, a visão foucaultiana de poder não se resume somente à violência. Para ele, as lutas e relações de poder não se fazem apenas de exclusões, repressões e censuras, porque o poder também produz. Produz os sujeitos, os objetos, os pensamentos, a realidade, enfim. Vejamos o que explica Deleuze (2013, p 90):

⁵ Nosso capítulo 3 (onde problematizaremos o estatuto da minoridade) tratará desse caráter do poder de demarcar não somente o que podemos dizer, mas também o que podemos fazer, como fonte produtora e limitadora do nosso pensamento (e corpo), a partir da análise de **discursos do pensamento**, lugar de inscrição histórica de linguagem e/em ação.

Se o poder não é simples violência, não é só porque ele próprio passa por categorias que exprime a relação de força com a força (incitar, induzir, produzir um efeito útil, etc.), mas também porque, em relação ao saber, ele produz verdade, enquanto faz ver e faz falar. Ele produz verdade enquanto problema. (DELEUZE, 2013, p. 90).

Agora, vejamos o que explica Foucault:

Uma relação de violência age sobre um corpo, sobre as coisas; ela força, ela submete, ela quebra, ela destrói; ela fecha todas as possibilidades; não tem, portanto, junto de si, outro pólo senão aquele da passividade; e, se encontra uma resistência, a única escolha é tentar reduzi-la. Uma relação de poder, ao contrário, se articula sobre dois elementos que lhe são indispensáveis por ser exatamente uma relação de poder: que 'o' outro' (aquele sobre o qual ele se exerce) seja inteiramente reconhecido e mantido até o fim como sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis. (FOUCAULT, 1995, p. 243).

Enfim, as legibilidades (e as visibilidades), como formas do Saber, historicamente produzem verdade porque as forças operam no lado de fora abrindo campos de ação e reação, integração e atualização, dominação e resistência. É neste campo aberto das relações de poder que a resistência e a dominação operam, pelo pensar, o estratificado do falar (e do ver) e, nesse movimento de ações por sobre ações, reações e efeitos, de repente, o pensamento se transforma e o estratificado passa a compor outras estruturas, porque o poder violenta, mas também produz e deixa espaço para a liberdade. A história é, dizemos com Foucault, o devir. Isso devido ao pensar do lado de fora do mundo exterior.

Já mencionamos no início deste capítulo sobre o pensamento do exterior que produz o Mesmo e vimos que isso se dá nas formas do Saber. Agora, podemos entender como Foucault chega ao pensamento de fora desse Mesmo. Há uma citação um tanto quanto longa de Deleuze (2013), na qual ele explica como o Pensar se lança ao imprevisível ao agir no interstício dos estratos históricos de falar e ver:

Se ver e falar são formas da exterioridade, Pensar se dirige ao lado de fora que não tem forma. Pensar é chegar ao não estratificado. Ver e pensar, falar e pensar, mas o pensar opera no interstício, na disjunção entre ver e falar. É o segundo encontro de Foucault com Blanchot: pensar cabe ao lado de fora, na medida em que este, “tempestade abstrata”, mergulha no interstício entre ver e falar. O apelo ao lado de fora é um tema constante em Foucault, e significa que pensar não é o exercício inato de uma faculdade, mas deve suceder ao pensamento. Pensar não depende de uma bela interioridade a reunir o visível e o enunciável, mas se dá sob a intrusão de um lado de fora que aprofunda o intervalo, e força, desmembra o interior. Quando o lado de fora escava e atrai a interioridade... é que o interior supõe um começo e um fim, uma origem e um destino capazes de coincidir, de fazer “tudo”. Mas, quando há apenas meios e entremeios, quando as palavras e as coisas abrem-se ao meio sem nunca se coincidirem, é para liberar forças que vem do lado de fora e que só existem em estado de agitação, de mistura e de recombinação, de mutação. (DELEUZE, 2013, p. 93 e 94).

Pensar, em sua íntima relação com o poder, vem do lado de fora, é sempre um movimento, nada o detém. As forças do fora são a infinita e incansável relação entre convergência e luta (os sujeitos aceitam determinadas verdades e, do mesmo modo, lutam contra outras) e, por isso, a mudança, a transformação, o devir: as outras individualidades, os outros corpos, as outras almas, as outras interpretações, os outros valores, as outras coletividades, as outras sociedades, as outras formas, enfim, as “misturas, recombinações e mutações” concernem às forças. Um pensamento derrete somente diante de si mesmo porque o pensar opera no lado de fora, nos interstícios das formas de ver e falar, nos quais se abrem os campos de relações (dominações e resistências).

Poder realizar invenções possíveis para escapar do Mesmo e conseguir vislumbrar o Outro não depende, então, de questionar somente o “[...] composto humano, conceptual ou existente, perceptível ou enunciado [...]”, mas questionar “[...] as forças componentes do homem: com quais outras forças se combinam e qual é o composto que delas advém?” (DELEUZE, 2013, p. 95 e 98). Em *As palavras e as coisas* (1966), Foucault mostrou como as forças do homem destituíram Deus e entraram em relação com as forças da língua, do trabalho e da vida e, por conseguinte, já entraram em relações com outras, nas quais o sujeito é destituído (sua metáfora com a figura na areia). Destarte, é sobre questionar a história em sua “álea singular de acontecimento”, pois os construtos são sem referência, desdobrados e dispersos no acaso da luta, em “miríades de acontecimentos perdidos”. (FOUCAULT, 1998, p. 28).

E, no jogo em que as forças sempre se encontram, metamorfoseando a história, ela mesma, a força, mostrou que o espaço do pensamento Outro é sempre possível, porque, ao contrário do que fazem as formas (tentam dar os modelos de antemão), o fora, mesmo em seu caráter integrador, constante movimento recombinador, é rede, relação, mobilidade e é aí que uma força pode se desprender do caráter de dominação: a resistência encontra, dessa maneira, possibilidade de se exercer sobre os estratos. Foucault vai, nesse sentido, aproximando-se da terceira dimensão: o Si. A vida foi tomada como afeto do poder e objeto do Saber e, neste momento, “[...] a resistência ao poder passa a fazer-se em nome da vida, e a volta contra o poder.” (DELEUZE, 2013, p. 96).

O Pensar é o primado da dimensão do Si sobre o Saber e, por isso, os sujeitos podem até começar pelo limite, mas mais resistem que se fixam em estratégias, “[...] o pensamento do lado de fora [ou Fora, com letra maiúscula] é um pensamento de resistência.” (DELEUZE,

2013, p. 96), porque o pensamento do Mesmo já está estratificado e, portanto, preso nas formas. É dentro do próprio homem, no seu pensar, que se pode resistir. Foucault, então, chega ao pensamento da dobra: “parece-me que, se quisermos analisar a genealogia do sujeito nas sociedades ocidentais, temos de levar em conta não apenas as técnicas de dominação, mas também as técnicas do eu.” (FOUCAULT, 1993, p. 207).

Vimos que o poder nos desloca, transforma-nos em outra coisa, refaz nosso corpo, (re)determina nosso poder dizer e poder fazer, restabelece outras lógicas às nossas sensibilidades e instintos, porque a força do pensar se refaz pelo fora, o não estratificado. Foucault chega, enfim, a mais um impasse em sua teoria e analítica: se o poder produz verdade e, no mesmo movimento, impõe identidades, mas deixa espaço para invenções possíveis, como produzir uma verdade cuja força resiste? Como ultrapassamos a linha do poder para produzir verdade “[...] decorrente das linhas transversais de resistência e não mais das linhas integrais do poder?” (DELEUZE, 2013, p. 101) Tendo chegado ao **porque** abandonamos velhas identidades, agora era hora de investigar o **como**. Como resistimos? Qual é essa relação com o Poder na qual mais “nos debatemos” com ele do que nos integramos a ele? Já demos alguns sinais das elaborações do filósofo nos dois parágrafos anteriores: em nome da **vida**, resistimos ao poder. Como? Dobrando a força sobre nós mesmas.

Já em *A vida dos Homens Infames* (2006b), Foucault reconhecia que no momento em que a vida se torna objeto do poder, contra ele ela se volta: “O ponto mais intenso das vidas, aquele em que se concentra sua energia, é bem ali onde elas se chocam com o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças ou escapar de suas armadilhas.” (FOUCAULT, 2006b, p. 208).

Quando as ciências humanas tomam a vida como objeto e, pelo saber, impõem-lhes o corte, e quando o poder se torna bio e age nos mais pequenos gestos e nos mais íntimos sentimentos, a resistência se faz em nome da vida.

O tema de morte e vida desde sempre permeou a escrita foucaultiana. E, diante das discussões até aqui já apresentadas, podemos perceber que o pensamento do fora do Mesmo e do Outro trata-se de um morre-se em conflito com um vive-se. “Utilizar suas forças (do poder) ou escapar de suas armadilhas”, eis aí o conflito. Na *Linguagem ao Infinito* (2009b), ainda em sua primeira fase, o arqueologista anuncia: “[...] a morte é, sem dúvida, o mais essencial dos acidentes da linguagem (seu limite e centro).” (FOUCAULT, 2009b, p. 49) e, ainda nesta fase, explica que o vazio deixado por Deus, na linguagem, inaugurou nela um

vitalismo contra a linha da morte: “E se reencontrar finalmente além do canto, como se tivesse em vida atravessado a morte, mas para restituí-la em uma segunda linguagem.” (FOUCAULT, 2009a, p. 234). Tratava-se já de atravessar o Mesmo para chegar ao Fora de si e das imposições da verdade.

Na última fase de seus estudos, esse jogo morte e vida é uma constante, mesmo havendo torções que foram mudando os rumos de seus caminhos teóricos: “[..] a palavra que demos à sexualidade é contemporânea no tempo e na estrutura daquela pela qual anunciamos a nós mesmos que Deus estava morto.” (FOUCAULT, 2009c, p. 29). Desse modo, a dimensão do Si é sobre um vitalismo resistente à morte:

[...] o que é reivindicado e serve de objetivo é a vida, entendida como as necessidades fundamentais, a essência concreta do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível. Pouco importa que se trate ou não de utopia; temos aí um processo bem real de luta; a vida como objeto político foi de algum modo tomada ao pé da letra e voltada contra o sistema que tentava controlá-la. Foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito. O "direito" à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o "direito", acima de todas as opressões ou "alienações", de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser. (FOUCAULT, 1999b, p. 135).

Nas dimensões do Saber e do Poder, pode-se encontrar tudo “o que se é”, a verdade opera para isso, apresenta opções, impõe e, ao mesmo tempo, o poder deixa um espaço de liberdade para a escolha. No entanto, mesmo com um poder que atua de forma tão refinada para prender o ser em sua própria liberdade, parece que a vida é sempre atraída por aquilo que ela não é (acima de todas as opressões ou ‘alienações’). Se “tudo o que se é” está na dimensão do Poder e do Saber e, até mesmo, na dimensão do pensamento, “tudo o que se pode ser” encontra-se em uma dimensão irreduzível às demais: a dobra do Fora, um lado de dentro do lado fora, e a isso Foucault chamou de subjetivação.

O sujeito, no processo de subjetivação, não deixa de ser uma posição vazia no enunciado, construído do vazio da linguagem e produzido por regras reguladoras do discurso, e uma produção a partir das relações de forças, incitado e induzido a falar e agir, mas, para além da produção exterior (Saber) e da produção do fora (Poder), o sujeito é produção do Fora (com letra maiúscula) pela dobra do poder, construído a partir de regras facultativas da força, por usos outros do poder, por movimentos de resistência que atuam em direção ao que está Fora do pensamento: movimento em direção ao impensado. Deleuze sintetiza o primado da dimensão do si: “O lado de fora não é um limite fixo, mas uma matéria móvel, animada de

movimentos peristálticos, de pregas de dobras que constituem um lado de dentro: nada além do lado de fora, mas exatamente o lado de dentro *do* lado de fora.” (DELEUZE, 2013, p. 103).

A resistência aponta sempre e irredutivelmente para a necessidade de pensar o impensado e, assim, escavar um espaço de liberdade ao ser Fora “das linhas integrais do poder”. Esse Fora do pensamento do fora encontra-se no próprio pensamento, ou melhor, no pensar (ação), como um lado de dentro que de tal forma atrai-se ao impossível de pensar até dobrar o fora: uma transformação num Outro por meio de uma duplicação que jamais coincide com o si Mesmo. A figura do “companheiro” já anunciada em *O Pensamento do Exterior* (1966) e repensada ao longo da produção teórica de Foucault encontra, enfim, seu lugar e seu modo de operação: a curvatura do fora para o lado de dentro: o pensar para alcançar o lado de Fora. Eis a prova de que Foucault, a seu modo, mas partindo de Blanchot, sempre perseguiu o entendimento do como nosso pensamento pode, de repente, abrir-se ao impensado como figura sempre imposta, não como identidade, mas como atração que coloca o ser em constante vigília e conflito com o poder, como afastamento, como recuo, enfim, como o vazio que o coloca em ação e o empurra ao desconhecido:

Desde os primeiros sinais da atração, no momento em que mal se delinea o afastamento do rosto desejado, em que mal se distinguir no emparelhamento do murmúrio a firmeza da voz solitária, há como um movimento doce violento que faz intrusão na interioridade, a colocação fora de si, revirando-a, e faz surgir ao lado dela — ou melhor, por trás — a imagem dissimulada de um companheiro sempre oculto, mas que sempre se impõe com uma evidência jamais inquietadora: um duplo à distância, uma semelhança que afronta. No momento em que a interioridade é atraída para fora de si, um exterior cava o próprio lugar onde a interioridade costuma encontrar seu recuo e esvazia a própria possibilidade desse recuo: uma forma aparece — menos do que uma forma, mas uma espécie de anonimato informe e obstinado —, que despoja o sujeito de sua identidade simples, o esvazia e o divide em duas figuras gêmeas mas não sobrepostas, o despoja de seu direito imediato de dizer Eu e eleva contra seu discurso uma palavra que é indissociavelmente eco e denegação. (FOUCAULT, 2009a, 236).

Deleuze (2013), de forma extremamente acertada, une os pontos do “companheiro” analisado por Foucault desde sua saída de Blanchot até a entrada na sua própria elaboração do pensamento do Fora:

Também o impensado não está no exterior, mas no centro do pensamento como a impossibilidade de pensar que duplica ou escava o lado de fora... E a partir do século XIX, passam a ser as dimensões da finitude (morte do homem) que vão dobrar o lado de fora, constituir uma “profunda”, uma “espessura recolhida em si”, um lado de dentro da vida, do trabalho e da linguagem, no qual o homem se aloja, ainda que para dormir, mas, inversamente também, que se aloja no homem em vigília “enquanto ser vivo, indivíduo no trabalho ou sujeito falante”. Ora é a dobra do infinito (morte de Deus), ora a prega da Finitude (morte do homem) que dá uma curvatura ao lado de fora e constitui o lado de

dentro... Dentro como operação do fora: em toda sua obra, um tema parece perseguir Foucault — o tema de um dentro que seria apenas a prega do fora, como se o navio fosse uma dobra do mar. (DELEUZE, 2013, p. 103 e 104).

Dessa citação, dois aspectos merecem nossa atenção. O primeiro é que o “tema de um dentro”, ou seja, o “companheiro” — e isso, na própria citação já é apontado — não é reflexo ou exposição de um interior, mas dobra do que se encontra do lado de Fora, por isso faz sentido pensar o companheiro como resultado de pregas, de envergaduras do Fora ou, nos termos deleuzianos, um navio como dobra do mar. Por isso, também, o “companheiro” é sempre um Outro de mim e nunca um Mesmo de mim. Trata-se sim de uma reduplicação, mas sem sobreposição (figuras “gêmeas, mas não sobrepostas”), exatamente porque “{...} sou eu que me vejo como o duplo do outro: eu não me encontro no exterior, eu encontro o outro em mim.” (DELEUZE, 2013, p 105). Segundo, mortos Deus e o homem, a curvatura que enverga o lado de fora e constitui o lado de dentro é a dobra da linguagem (além das técnicas e exercícios de elaboração de si) e não um pensamento originado do interior de uma consciência. O lado de Fora, com letra maiúscula, é marcado, então, por este movimento de dobra do pensar sobre si mesmo: “Um lado de fora mais longínquo que todo mundo exterior e mesmo que toda forma de exterioridade, portanto infinitamente mais próximo” (DELEUZE, 2013, p. 93). No pensar (infinitamente mais próximo) se chega ao longínquo Fora dos limites do Mesmo.

Em seu projeto de construir uma genealogia do sujeito, Foucault nos mostrou o poder produtor, nascente no século XVIII, em países ocidentais, ou seja, contemporâneo ao surgimento do capitalismo, capaz de penetrar nos corpos por meio de tecnologias (políticas). Nesse viés, o corpo histórico, atravessado por técnicas políticas (de Saber-Poder), objeto de dominação, ao mesmo passo que é incitado a produzir, é resultado de técnicas. Tecnologias advindas das instituições, da ciência, da economia, das disciplinas, dos códigos de uma cultura, da governamentalidade, das interpretações etc., ou seja, o genealogista nos mostrou do que o corpo era capaz enquanto superfície de inscrição de discursos e outras técnicas — exterioridade e fora. Dessa forma, quando chegou ao Si, seu desejo era “[...] estudar aquelas formas de compreensão que o sujeito cria acerca de si próprio [...]” (FOUCAULT, 1993, p. 206). Mais especificamente, agora seu projeto tem de

[...] levar em conta a interação entre estes dois tipos de técnicas, os pontos em que as tecnologias de dominação dos indivíduos uns sobre os outros recorrem a processos pelos quais o indivíduo age sobre si próprio e, em contrapartida, os pontos em que as técnicas do eu são integradas em estruturas de coerção. (FOUCAULT, 1993, p. 207).

O processo de subjetivação é a tecnologia voltando-se ao próprio sujeito, cujos exercícios distanciam-se das formas de saber já estratificadas e das relações integrais do poder e passam a operar por um governo de si. O sujeito passa a elaborar-se, por meio de discurso e outras técnicas de constituição de si, vergando a força em sua própria direção, reduplicando-se em face do “companheiro” para, enfim, fazer surgir uma relação consigo.

Então, Foucault volta aos gregos e romanos, cujas relações de poder mais ofereciam técnicas de invenção criativa e de formação de uma ética problematizadora que técnicas reintegradas a estruturas de coerção. Isso, não para buscar uma origem do sujeito/subjetivação, mas para analisar como eles vergaram o poder e usaram a força tal qual, segundo Foucault, verdadeiros artistas de si mesmos e, ao mesmo tempo, integraram as tecnologias de governo dos outros. O objetivo era observar a interação entre esses dois pontos, observar como funcionou uma sociedade em que, para determinados sujeitos, os discursos não buscavam apenas a dominação e, por isso, não se dissimulavam para mais requintadamente aprisionar os homens. No *Uso dos Prazeres* (1984), ele evidencia: “assegurar a direção de si mesmo, exercer a gestão da própria casa, participar do governo da cidade são três práticas do mesmo tipo.” (FOUCAULT, 1984b, p. 70) nos gregos e romanos.

O processo de subjetivação se faz porque o sujeito é capaz de verdade, tal qual é capaz de ser disciplinado, ou, na contemporaneidade, controlado, “[...] mas a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito [...]” (FOUCAULT, 2006c, p. 24). E, diante dessa possibilidade de um “morre-se”, os gregos dobraram a força em exercícios práticos de lapidação de sua própria verdade como forma de, diariamente, driblar as imposições dela. Enfim, exercícios de verdade e não insurgência da verdade:

[...] não como uma decisão, um tratado, um reino ou uma batalha, mas como uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se amplia e se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que estão em jogo na história não obedecem nem a uma destinação nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta. (FOUCAULT, 2013, p. 286).

Os gregos, segundo Foucault, descobriram a inversão da força e, no caso deles, esta era a “existência estética”. Eles relacionaram a força consigo mesmos produzindo subjetividade como derivada — e não como interioridade. Derivada do Saber e do Poder, mas, ao mesmo tempo, independente deles, pois, o Fora — o lado de dentro do lado de fora - é sempre o que pode escapar, porque é isso o pensar: ação, movimento, devir, inconstância.

Certamente:

A relação consigo entrará nas relações de poder, nas relações de saber. Ela se reintegrará nesses sistemas dos quais começará por derivar. O indivíduo interior acha-se codificado, recodificado no saber “moral” e, acima de tudo, torna-se o que está em jogo no poder — é diagramatizado. A dobra parece então ser desdobrada, a subjetivação do homem livre se transforma em sujeição [...] (DELEUZE, 2013, p. 110).

Porém, reintegradas ao poder, as relações consigo não param de irromper em outros lugares e de outras formas, porque o pensar não pode ser detido e nem deter-se a si próprio em uma única região. O poder pastoral é só um exemplo pelo qual Foucault mostrou que os exercícios espirituais ora eram verdade imposta ora se davam do ser para consigo e, assim, ora integrou ora cavou um espaço de deriva. O exemplo que trazemos é o das mulheres:

A crítica feminista foi radical ao buscar a libertação das formas de sujeição impostas às mulheres pelo patriarcalismo e pela cultura de consumo da sociedade de massas e, se num primeiro momento, o corpo foi negado ou negligenciado, como estratégia mesma dessa recusa das normatizações burguesas, desde os anos oitenta, no Brasil principalmente, percebe-se uma mutação nessas atitudes e a busca de novos lugares para o feminino. Essa busca estimula a emergência de novas formas de feminilidade, de novas concepções de sexualização, beleza e sedução, inclusive corporais, que poderiam aproximar-se, como mencionamos acima, daquilo que Foucault definiu como “artes da existência”, isto é, técnicas de constituição estilizada da própria subjetividade desenvolvidas a partir das práticas de liberdade (RAGO, 2004, p. 05).

Elaborar a si mesma é praticar exercícios éticos de dizer e fazer, sabendo também que há técnicas de sujeição moral inscritas em seu corpo. Sócrates, à maneira grega, ensinou-os a ocuparem-se de si como forma de conhecerem a si mesmos (*gnôthi seautón*) e, desse modo, como forma de conduzir o pensamento no entremeio da verdade imposta e da verdade resistente na produção do sujeito.

A literatura, neste âmbito, mostra-se como uma das linguagens estratégicas de dobra do Pensar, pois ela age, tal qual o Pensar, no interstício das formas estratificadas e das relações de poder. A compreensão e a construção que o ser faz de si tem seu primado nesse interstício composto pelo impensado, que, inalcançável, atrai o sujeito para fora de si. A literatura fala do cotidiano, mas sabe-se da irresponsabilidade que ela tem para com ele. De repente, o pensamento do Mesmo é ultrapassado por algum enunciado literário.

Foi isso que Foucault (2009a, p. 225) viu na escrita de Blanchot, um tipo de ficção cujos espaços, “as casas, os corredores, as portas e os quartos” são “lugares sem lugar”, pois ultrapassam o conceito de espacialidade por conta de uma construção linguística elaborada

para romper os limites da razão. Neste caso, os espaços são os gritos abafados, os corredores de vozes sufocadas, o quarto feito de “encontros insuportáveis” e “mais longo que largo, estreito como túnel, onde a distância e a espera... se aproximam uma da outra e se distanciam perpetuamente”. Enfim, uma realidade deslocada pela construção linguística e ficcional de um espaço que dá sentido à vida e à morte, pois já não se trata mais de objetos do real que o compõem, mas corredores, quartos e portas feitos de crenças, posturas, sentimentos, sofrimentos... espaço silencioso que, quanto mais silencioso, mais faz explodir gritos/sentidos.

O que, além do pensamento, poderia pensar espaços tão improváveis? O que, além da linguagem literária, insigne ficção, poderia integrar em si sentidos tão deslocados? O que, além da eterna atração pelo desconhecido, poderia empurrar o leitor a lugares tão distantes? O que, além da dobra do Fora, poderia produzir espaços tão fictícios e oferecê-los como possibilidade ao impensado? Possibilidade de vidas outras?

Não foi Blanchot, mas a sua escrita que instaurou um novo pensamento em Foucault e, conseqüentemente, uma nova experiência. A experiência do genealogista começou na sua experiência arqueológica quando encontrou a ficção de Blanchot e a distância que sua escrita tinha de seu próprio autor.

Deleuze (2013, p. 114) explica:

[...] mas há uma razão positiva mais profunda. É que a própria dobra, a reduplicação, é uma Memória: ‘absoluta memória’ ou memória do lado de fora [Fora], para além da Memória curta que se inscreve nos extratos e nos arquivos, para além da sobrevivência ainda presa aos diagramas. (DELEUZE, 2013, p. 114).

Essa “absoluta memória” que não é o pensamento originado no interior de alguém, mas as infinitas e incessantes possibilidades de dobras encontra, na literatura, lugar privilegiado para constituir suas pregas, porque nela, na literatura, estão a abertura e a possibilidade de todas as dobras, pregas, curvas de sentidos da linguagem. Memória absoluta porque é o absoluto vazio. Se hoje lemos as personagens de Dujardin (considerado o “pai do fluxo de consciência” pela teoria literária) e seus fluxos de consciência significam para nós, não é porque conseguimos restituir tudo que a crítica literária já pôde analisar acerca de tal conceito e muito menos porque conseguimos acessar o que o autor intencionava ao escrever em fluxos de consciência, mas porque tais consciências são pura linguagem e os enunciados não cansam de integrar velhos sentidos e atualizar novos.

Nossa referência, enfim, é o vazio da ficção e, nessa perspectiva, analisaremos ficções literárias cujas personagens e acontecimentos são e estão no pensamento das personagens, nos seus sentimentos e sensibilidades. Discursos que se fazem na imaginação, nos diálogos interiores, nas escritas de si, nos fluxos de consciência (e talvez até em um lugar novo, ainda não capturado pela crítica literária). É preciso, então, entender essa “absoluta memória” vazia, tendo consciência de que ela nos escapa assim que algum entendimento começa a se delinear. Entraremos um pouco mais no perigoso lugar da literatura nessa arriscada tentativa de compreender algo tão furtivo quanto é o pensamento de uma personagem.

2.2 Experiência de Pensamento, Experiência de Linguagem

Uma miragem no deserto. Um fenômeno verdadeiro que forma uma imagem irreal. Imagem invertida e deslocada de objetos reais. Blanchot anunciou uma literatura paradoxal que funda universos a partir de uma linguagem “obscura, ambígua [...]” (LEVY, 2011. p. 19). Em sua visão, a literatura fala do mundo (deste mundo) e da realidade (nossa realidade), mas de forma desdobrada, em versões outras, “desconhecidas”.

Este mundo desdobrado constitui todo o fundamento na formação do conceito de Fora em Blanchot. Quando Foucault analisa a queda das unidades (sujeito, verdade, autor, realidade etc.), deixa evidente que o Fora blanchotiano foi uma das teorizações que deu solo para seu empreendimento, na primeira fase de seus estudos, visto que o Fora é a própria estratégia de pensamento que assinala uma nova experiência que coloca em xeque as unidades.

Foucault demonstrou profundo interesse pela linguagem literária pensada a partir de suas próprias experiências de linguagem e pensamento, fundadora de universos reais desdobrados. O discurso, como sabemos, está fora de toda a ideia de interiorização. O discurso literário, na concepção de Blanchot, é um dos que, por excelência, mais se dirige para o Fora: fora do pensamento interior, fora do “eu”, fora das unidades, fora das formas estratificadas da exterioridade e fora das relações integrais do poder. A linguagem literária questiona e nega as verdades que se querem universais.

Blanchot explica que dois movimentos acontecem quando a literatura é tida como a constituição absoluta do Fora. De um lado, tem-se uma experiência de *negação*, de contestação e de resistência. Negação total do mundo, seus valores, suas verdades, seus

conhecimentos, suas formas, suas leis e suas ordens. De outro, a *realização* de um mundo errante, desconhecido, nômade. Realização de uma realidade que, em todo seu tempo e espaço, se faz radicalmente diferente de tudo o que sabemos e conhecemos (LEVY, 2011).

Assim, é no discurso literário que a linguagem desvela todo o seu ser, já que a literatura moderna, em sua visão, é o próprio Fora que não se refere a outra coisa a não ser a si mesma (vimos na seção anterior exemplos dessa escrita, às quais se refere Blanchot, de negação da realidade e criação da sua própria realidade, aquelas que incomodaram Foucault por negarem seus próprios autores). Referência de si mesma, a linguagem em seu próprio jogo, entretanto, sem nunca designar uma interioridade, mas sempre possibilitando um movimento para o Fora.

Em Blanchot, o caráter fictício desta literatura trabalha na contramão da linguagem cotidiana: “enquanto a linguagem comum procura, a partir de um sentido abstrato, nos dar as coisas, a linguagem literária cria um mundo próprio de coisas concretas...” (LEVY, 2011, p. 20). Não se trata nem de representação, nem de reflexo, muito menos de manifestação da intimidade de uma consciência, mas da realização plena de uma realidade construída inteiramente no Fora: “dessa maneira, pode-se afirmar que a linguagem literária não se refere a um objeto ausente, pois evoca o objeto em seu esplendor, em sua realidade plena.” (LEVY, 2011, p. 20). É o trabalho dissimulador da linguagem cotidiana querendo nos dar o “gato” como se a palavra fosse a coisa e, na contramão, o trabalho destruidor da linguagem literária de fazer o “gato” se transformar em outro objeto, descortinando a ligação direta entre as palavras e coisas, mostrando-nos o caráter ficcional da linguagem e, assim, apresentando-nos as possibilidades de pensamentos (realidade) construídos no Fora.

Para ele, então, a literatura é o próprio Fora, porque nunca se fixa, já que a irrealidade da ficção instaura a realidade móvel e é nesse movimento que ela liberta o pensamento num eterno dobrar-se em um sem fim de interpretações. O discurso literário não pode trabalhar para interpretações conformativas:

Dispomos da linguagem comum e ela torna o real disponível, diz as coisas, dá-nos as coisas afastando-as, e ela mesma desaparece nesse uso, sempre nula e inaparente. Mas, transformada em linguagem de ficção, torna-se inoperante, inusitada... Com a condição de que o mundo em que nos é dado usar as coisas seja primeiramente destruído, que as coisas se afastem infinitamente delas mesmas, tornem-se novamente o longínquo indisponível da imagem; e que também, eu não seja mais eu mesmo, e que não possa mais dizer “eu”. Transformação assustadora. O que tenho pela ficção, eu o tenho, mas sob condição de o ser, e sê-lo por meio daquilo que dele me aproxima é o que me despoja de mim e de todo ser, assim como isso faz da linguagem, não mais aquilo que fala, mas o que é, a linguagem

transformada em profundidade ociosa do ser, o meio em que o nome se torna ser, mas não significa nem desvenda (BLANCHOT, 2005. p. 304 e 305).

Blanchot, num mesmo gesto, revela, primeiramente, que o poder da palavra de “ao nomear, fazer da coisa nomeada sua própria realidade” (LEVY, 2011, p. 19) não reside, pois, na ligação existente entre o real e a palavra, mas no jogo mesmo da linguagem e, se assim é, a própria linguagem pode negar certas construções (de realidade) que produz e inaugurar outras, ainda impensadas e não ditas. Eis, então, uma aproximação de Blanchot e Foucault: na visão de ambos a linguagem é produtora de verdade (como prefere Foucault) e de realidade (como prefere Blanchot).

Nesse movimento da palavra literária de criar e negar mundos, Blanchot propõe que, de fato, se negue o real, “se negue todas as realidades possíveis” e se construa a “outra coisa” (LEVY, 2011, p. 23). Mas, se o real é tão reiteradamente negado, do que se constrói a experiência da literatura? Para o literato, “a realidade fictícia... funda-se na sua irrealidade, mas nem por isso deixa de ser real” (LEVY, 2011, p. 26). E isso devido a sua capacidade de “fingir” e “enganar”, poder que faz a realidade da linguagem literária ser mais real do que a da palavra comum, pois aquela proporciona a experiência pura da linguagem de vivenciar o outro do mundo — ou o mundo outro. A conclusão, então, é de que a realidade que se produz na literatura não é conhecida e não coincide com o cotidiano e, por isso, experienciada em sua mais concreta manifestação.

Segundo Levy (2011, p. 37), no pensamento de Blanchot, “a literatura que promove experiências do Fora é aquela que ascende à superfície, que se manifesta para o exterior”, ou seja, elide a verdade, as formas de conhecimentos estabelecidas e, especialmente, elide o sujeito enquanto consciência fundadora e faz emergir, na superfície do discurso, possibilidades múltiplas de realidades, de subjetividades ou subjetividades por vir. Por ser o realismo da ficção um realismo errante, desfamiliarizado, que causa estranhamento, o leitor não mais se reconhece. É retirado do mundo com o qual se identifica e de sua própria identidade e se vê diante de um desdobramento, de um ficcional deslocado de objetos reais. Ousamos dizer: depara-se com uma miragem, a qual estranha, a qual não pertence àquele deserto, mas ali está, atraindo-o em sua direção. Daí a analogia inicial.

A experiência da linguagem literária é uma experiência do pensamento, mas do pensamento de Fora, segundo o literato, que faz pensar o impensável. Foucault parte de Blanchot e deixa evidente (em todo seu projeto) a sua compreensão de que ver e falar são formas de exterioridade e pensar se dirige ao fora (relações de Poder, por linha integrais) e ao

Fora que não tem forma, “pensar é chegar ao não-estratificado”, por linhas de forças de resistência.

Já vimos que só se fala o já discursivamente imposto. Da mesma forma, só se vê a forma já imposta. O espaço para as coisas que ainda não são está no pensamento. Vimos também que o pensamento funciona no interstício entre o estratificado e o fora movido pela atração ao impensado. No ensaio sobre Blanchot, mesmo antes de chegar à dobra a partir dos gregos, Foucault já reconhecia a existência de uma dimensão a qual negligenciamos, a dimensão do impensado, e reconhecia também a nossa atração por aquilo que negligenciamos. Na citação, sobre este tema, que colocaremos a seguir, é bom que prestemos a atenção em dois fatos: Foucault faz questão de pontuar que a atração ao Fora se desdobra em uma experiência, ou seja, está na dimensão do pensar, mas não no sentido de essência, mas de ação/experiência, entendida a partir de toda a discussão que traçamos na seção anterior. Ademais, o Fora nada mais é que um vazio, não há nele uma verdade a ser descoberta.

A atração é, para Blanchot, [...] a pura e a mais desnudada experiência do exterior... Ser atraído não é ser incitado pela atração do exterior, é antes experimentar, no vazio e no desnudamento, a presença do exterior e, ligado a essa presença, o fato de que se está irremediavelmente fora do exterior. Longe de estimular a interioridade e se aproximar de uma outra, a atração evidencia imperiosamente que o exterior está ali, aberto, sem intimidade, sem proteção nem moderação (como poderia tê-la, ele que não tem interioridade, mas que se desdobra: o infinito fora de qualquer fechamento?); mas que a essa própria abertura não é possível ter acesso, pois o exterior jamais libera sua essência; ele não pode se oferecer como uma presença positiva — coisa iluminada do interior pela certeza de sua própria existência —, mas somente como ausência que se retira para o mais longe dela mesma e se esvazia no sinal que ela faz para que se avance em direção a ela como se fosse possível encontrá-la. (FOUCAULT, 2009a, p. 227).⁶

Sendo assim, outra coisa precisa ser assinalada acerca dessa citação. Tal qual Blanchot, ele reconhece que a literatura é um “terceiro termo” (nem obra, nem linguagem) (FOUCAULT, 2016b, p. 79), dizendo de outro modo, a literatura não é uma linguagem “[...] armada com os signos, o brasão e as marcas da literatura [...]”, mas a “[...] irrupção de uma linguagem *tout court* sobre uma página toda branca, é a irrupção de uma linguagem... no limiar mesmo de alguma coisa que não se verá jamais em carne [...] ” e que nos “[...] conduzem até o limiar de uma perpétua ausência[.]” (FOUCAULT, 2016b, p. 83.). Enfim, na esteira do literato, o filósofo pensa a literatura sem compromisso com sujeito criador e com sentidos impostos, desarmada de tentativas de dar-nos as coisas, uma linguagem *tout court*.

⁶ Esta citação está inserida no livro que faz parte dos estudos da fase inicial do projeto de Foucault. Aqui, ele ainda pensava o exterior e o Fora como sinônimos. Por isso, leia-se Fora quando ele diz exterior.

Além disso, o poder criador da literatura, ensejado em Blanchot, também guia o pensamento de Foucault:

E, no entanto, num outro sentido, cada palavra, a partir do momento em que é escrita nessa famosa página branca sobre a qual nos interrogamos, cada palavra, entretanto, faz signo. Faz signo a alguma coisa, pois ela não é como uma palavra normal, como uma palavra ordinária. Ela faz signo a alguma coisa que é a literatura... (FOUCAULT, 2016b, p. 85).

Contudo, na visão de Foucault, a literatura não é o completo Fora. Ela elide o sujeito, mas constitui experiência e a experiência é a questão para Foucault. A literatura é uma oscilação, uma vibração da linguagem sobre si mesma, vibra entre a palavra ordinária e simples na página branca e o signo apontado à literatura. Por ser discurso ficcional, pode instaurar experiências de atração ao Fora, mas nunca se constituir nele completamente, porque o Fora, em sua visão, é inacessível, ele jamais se libera. Estar e permanecer no Fora, na visão do autor, é o último ultrapassar de um limite, estar nele significa ter se lançado à morte ou ter se envolvido por completo na loucura. Na literatura moderna, a vibração da linguagem sobre si abriu ao pensamento como possibilidade de experiência pela própria linguagem e, portanto, o Fora em Foucault se refere a essa experiência transgressiva de dobra da língua ficcional.

Por conseguinte, Foucault, segundo Deleuze, vai partir desse entendimento blanchotiano de desdobrar-se em outro (outro sentido, outro mundo, realidades ficcionais) para pensar e ampliar o conceito de dobra e, sobre isso, é preciso desenvolver um pouco mais acerca do desmoronamento da unidade do *eu* e da obra (Blanchot em *O Livro por vir*, 1984) ou morte do sujeito (Foucault em *As palavras e as coisas*, 1966) para chegarmos à desconscientização do sujeito — parte da proposta deste trabalho. Eis um caminho necessário para a análise discursiva pretendida neste capítulo: os pontos nos quais as dobras acontecem e, assim, as experiências de pensamento se dão no jogo da linguagem, na superfície discursiva de obras que trabalham a construção narrativa do e a partir do pensamento.

Assim, a morte do sujeito refere-se à morte de uma consciência que funda e institui verdades (a morte do autor), mas refere-se também ao desmoronamento de um conceito de literatura que é a expressão de uma consciência interior qualquer que se deixa revelar no livro, nas personagens.

Sair de nós mesmos, sermos colocados fora de nós mesmos é, então, a possibilidade de uma estratégia de pensamento que, por meio da linguagem literária, permite-nos vislumbrar um mundo que não é aquele manifestado desde o interior de uma consciência psicológica, mas uma experiência de discurso, e “um discurso sem *eu*” e, até, “[...] um discurso de todos,

um discurso de ninguém.” (LEVY, 2011, p. 41). O Fora funciona pelo desconhecido, pelo escape investido na palavra do real imposto. Nesse sentido, é esta relação que faz com que o Fora esteja constantemente distante da interiorização e da unificação.

A despersonalização do sujeito e o ponto em que esta se associa à experiência transgressiva do Fora leva Foucault a desenvolver a concepção de *ser da linguagem*.

O homem, ao tomar o lugar de Deus, depara-se com sua própria finitude em relação à infinitude da presença divina. A fonte de qual emanava todo dizer, todo sentido, toda a verdade e todo o conhecimento, pela infinitude de Deus, dá lugar à finitude do homem que caminha sobre a linha da morte: “A finitude do homem se anuncia — e de maneira imperiosa — na positividade do saber; sabe-se que o homem é finito como se conhece a anatomia do cérebro, o mecanismo dos custos de produção ou os sistemas da conjugação indo-europeia.” (FOUCAULT, 1999a, p. 432).

Desse modo, a forma como os conhecimentos são construídos na modernidade, principalmente pela biologia, pela economia política e pela filologia, marca essa passagem do *reino do limite do ilimitado* para o *ilimitado do limite* (FOUCAULT, 2009b). No momento em que o limite da morte passa a constituir a cultura ocidental, o ser da linguagem irrompe como fonte de si mesma. Segundo Foucault (2009b, p. 48): “A linguagem sobre a linha da morte se reflete: ela encontra nela um espelho; e para deter essa morte que vai detê-la não há senão um poder: o de fazer nascer em si mesma sua própria imagem em um jogo de espelhos que não tem limites.” (FOUCAULT, 2009b, p. 48).

A linguagem, então, representa a si mesma. O ser da linguagem é o redobramento. A linguagem, livre de Deus, livre da Consciência Fundadora do homem e contra a morte, reflete a si mesma: “[...] descobrir assim um infinito possível e impossível, perseguir incessantemente a palavra, mantê-la além da morte que a condena, e liberar o jorro de um murmúrio.” (FOUCAULT, 2009b, p. 49).

Desse modo, o ser da linguagem é a própria possibilidade de existência do Fora. É porque a linguagem é o reflexo de si e pulsão contra a morte que este jorro de murmúrio pode infinitamente liberar-se sem que dependa da produção criativa de uma consciência ou do construto de uma obra. O murmúrio não se explica e não se prende na forma de um sentido, é linguagem incompreensível e inapreensível que remete à infinita possibilidade de dizeres outros. É o impensado que atrai o pensar. Diante disso, voltamos aqui à despersonalização do sujeito. Na verdade, voltamos a algo mais específico sobre o qual investimos todo nosso interesse neste capítulo: a desconcientização do sujeito.

Nessa perspectiva já liberta do que “o autor quis dizer na obra”, no caso de uma ficção que narra os acontecimentos, desejos e emoções a partir do pensamento de uma personagem não é nem representação da consciência de sua autora, nem representação de uma consciência real psicológica manifestada desde o interior de uma subjetividade na personagem.

Tal consciência é ficcional, mas constituída no real da linguagem literária e entrecruzada com as verdades que funcionam no discurso (seja para dar-lhes testemunho, seja para negá-las). É concreta porque a literatura constrói o real como acabamos de ver com Blanchot. É concreta também, pois é a “absoluta memória” de sentidos construídos e prontos a se dispersarem no vazio que é tal memória, o discurso que evidenciou a vibração da linguagem entre a cristalização e a destituição dos sentidos. Nesse viés, a desconscientização do sujeito consiste em desenlaçar uma consciência construída na narrativa ficcional das consciências psicológicas e olhá-las como consciências reais, construídas pela linguagem errante da literatura, ficcionalizadas pelas palavras obscuras da literatura, enfim, experiência discursiva do pensamento.

Se assim entendemos a literatura, como “o próprio corpo da linguagem que a morte atravessa para lhe abrir esse espaço infinito em que repercutem os duplos” (FOUCAULT, 2009b, p. 51), essa experiência discursiva de narrativas que focam no pensamento não é apenas a dobra da linguagem sobre si mesma, mas, mais ainda, é a dobra da dobra, ou o duplo do duplo, já que não narram apenas acontecimentos produzidos no e pelo pensamento, mas a interpretação e compreensão que as personagens fazem de suas próprias ações e de outras personagens. E, mais do que isso, narram a personagem produzindo sua própria existência dentro e a partir de seu pensamento, ou seja, trata-se de uma literatura que nos faz vislumbrar a experiência de pensamento das personagens acontecendo no fio do discurso.

Se a linguagem literária pode ser, também, real dobrado, a obra de ficção que se constrói na e a partir do Pensar desvela essa possibilidade de dobra infinita da linguagem sobre si mesma, pois instaura um real que não é representação do mundo “verdadeiro” (lembremos, não há verdadeiro, há produção), também não é as ações ficcionais dobradas das personagens, mas aquilo que a personagem vive, sente, deseja, assimila, compreende, interpreta e produz em seu pensamento redobrado no real feito de palavras pelo qual ela se constitui.

Este tipo de obra dobrada e redobrada despertou nosso interesse: como se constitui tal experiência de pensamento na ficção? Como se dá essa experiência de linguagem dobrada e redobrada nesse pensar? Quais sentidos esse murmúrio faz jorrar?

Antes, porém de adentrarmos às análises do funcionamento desse discurso do pensamento, é preciso tecer algumas considerações acerca do conceito de miragens e sua relação com o Pensar.

Para isso, uma analogia para pensar o pensamento: na instância do Pensar, se esta fosse uma paisagem feita de areia, tudo o que teríamos seria areia. Nosso pensar é formado por determinados saberes e perpassado, constantemente, por relações de poder. Assim, areia é tudo o que conhecemos, tudo o que se olha e tudo o que se pode dizer é daquelas dunas de areia e, por isso, ela é também o que podemos pensar. Aquela paisagem é uma forma a nós imposta, tal qual outras já o foram em outros momentos da história. No entanto, a vida jamais descansa diante do Mesmo, a areia nos fadiga, nós caminhamos incessantemente para encontrar o que está além do limite daquele horizonte longínquo, olhamos por cima das dunas de areia para vislumbrar paisagens de outra ordem, nós saltitamos sobre a areia quente para resistir à imposição de sua presença e nos aliviar das dores e marcas que ela deixa em nosso corpo. Assim, atraídas pelo que está além dos limites daquele horizonte, dobramos a paisagem. Então, o impensado e o estranho nos são apresentados como possibilidade. A miragem está ali, dobrada de coisas reais, de coisas feitas de areia e de não-areia, mas, em si, é inexistente, é algo que, no real, não é.

A miragem, mesmo não tendo existência no real, proporciona o diferente dentro do reino dos sentidos impostos, aquilo ainda não visto e nem falado. Esfregamos os olhos, estranhamos e olhamos novamente para aquela miragem. Vemos nela o além areia – o outro no mundo e o outro mundo–, depois disso, a paisagem não é mais a mesma de antes e nela podemos agir de outra forma, na possibilidade despontada pelo diferente visto na miragem. Mas em si, ela não é nada além do vazio das interpretações dos sentidos desdobrados da linguagem. Uma miragem (aproxima-se do “companheiro” de Foucault — usaremos miragem para feminizar o termo e, certamente, discorreremos mais sobre isso ao longo do trabalho) é a estranha da paisagem, a abertura para o pensamento do Fora. Em si, ela não se trata do Fora e isso precisa ficar bem evidente, o totalmente Fora é inalcançável, o completo nada é a morte, ou seja, o que está além de todos os limites, como já vimos com o arqueólogo, mas trata-se exatamente de uma abertura ao Fora concretizada em uma experiência de pensamento e linguagem.

A miragem, nesta perspectiva, não é da ordem da imagem, é da ordem dos signos, dos sentidos que nos possibilitam pensar diferente e, então, criar novas experiências. A miragem, da mesma forma, não é a confirmação de um sentido. Este caráter confirmativo da reflexão só

faz interiorizar, como argumenta Foucault no *Pensamento do Fora* (1966). O semblante da miragem depende de cada olho (atravessado pela história e pela verdade e, no caso das personagens fictícias viventes na experiência da linguagem, atravessadas pela história, pela verdade e pela possibilidade de negá-las a cada palavra literária) que a mira. A miragem nem chega a ter um semblante, está, antes, mais para o rosto de Eurídice de Orfeu: menos que um rosto, menos que uma forma que nos atrai para o Fora. O movimento discursivo que se dá diante de uma miragem, nesse sentido, pode ser entendido a partir de Foucault (2009a, p. 226):

A partir do momento, efetivamente, em que o discurso para de seguir a tendência de um pensamento que se interioriza e, dirigindo-se ao próprio ser da linguagem, devolve o pensamento para o exterior, ele é também e de uma vez só: narrativa meticulosa de experiências, de encontros, de signos improváveis – linguagem sobre o exterior de qualquer linguagem, falas na vertente invisível das palavras; e atenção para o que da linguagem já existe, já foi dito, impresso, manifesto — escuta não tanto do que se pronunciou nele, mas do vazio que circula entre as palavras, do murmúrio que não cessa de desfazê-lo, discurso sobre o não discurso de qualquer linguagem, ficção do espaço invisível em que ele aparece. (FOUCAULT, 2009a, p. 226).

É este movimento (de pensar enquanto ação que se dá no interstício entre as enunciabilidades e as visibilidades e no escape das relações integrais de poder) que engatilha o movimento de falar e ver o não-estratificado ainda e, então, o sujeito encontra a possibilidade para sair de si e “[...] experimentar alguma coisa que desembocaria na sua destruição real, na sua dissociação, na sua explosão, na sua virada em algo totalmente diferente.” (FOUCAULT, 1984a, p. 50).

2.3 A expansão da linguagem, a expansão do pensamento

É preciso, agora, apresentar o *corpus* do trabalho para, logo depois, no batimento entre teoria e análise, traçar algumas compreensões acerca dessa construção literária do pensamento.

O *corpus* do trabalho, neste âmbito, consiste em três obras: *A Cor da Ternura* (1989), de Geni Guimarães; *Bisa Bia, Bisa Bel* (1981), de Ana Maria Machado e *A fofa do Terceiro Andar* (2015), de Cleo Busatto. Dessas obras, duas ganharam o Prêmio Jabuti (*Bisa Bia, Bisa Bel*, em 1983, e *A Cor da Ternura*, em 1989) e a outra ganhou indicações para concorrê-lo (*A Fofa do Terceiro Andar*, em 2016). Constituem-se em objeto deste estudo, as três

protagonistas das narrativas, tomadas como subjetividades a partir do fazer narrativo: interessa olhar a construção literária dessas personagens (Geni, Bel e Ana), a partir de enunciados que produzem seus pensamentos, de modo a considerar o processo de formação de singularidades, assim denominadas social e historicamente, como criança-jovem e feminina-feminista, além de analisar a própria constituição desse tipo de discurso que se dá no Pensar e seus movimentos em torno de miragens.

A Cor da Ternura conta a história de uma menina negra e suas relações com os familiares, principalmente seus laços de ternura com a mãe. Além disso, Geni, a menina narradora e protagonista, conta suas experiências com a própria imaginação que a fizeram conhecer o mar sem nunca tê-lo visto e aprender a linguagem dos animais. Geni também conta suas experiências com o racismo e suas formas de resistência. Em *Bisa Bia. Bisa Bel*, Isabel (Bel) encontra um antigo retrato de sua bisavó Beatriz e a paixão instantânea pela foto faz com que a menina comece a viver aventuras em diálogos internos com “a bisa”. A imaginação intensa e os mergulhos no pensamento contados em primeira pessoa a fazem experimentar, além das aventuras, descobertas sobre si mesma, e uma segunda voz vai nascendo dentro dela. Essa segunda voz é a de sua Neta Beta, que vive no futuro e volta para conversar com Bel. A menina, então, experimenta os embates entre essas diferentes gerações e, a partir disso, vai descobrindo as relações consigo mesma e com os outros. Ana Vitta é *A Fofa do terceiro andar*, menina gorda e que apresenta sintomas de depressão, escreve em seu diário, durante dois anos, os acontecimentos de sua adolescência. A narrativa, enfim, conta as idas e vindas dos fluxos de autoconhecimento de Ana e suas relações familiares, de amizade e amorosa em relatos escritos pela personagem em seu diário.

As obras *A Cor da Ternura* e *Bisa Bia e Bisa Bel* são narradas em primeira pessoa. *A Fofa do Terceiro Andar*, também em primeira pessoa, é o registro daquilo que se passa dentro do pensamento de Ana Vitta no diário escrito por ela. Como primeiras regularidades, é possível, então, destacar este caráter de se referir ao que se passa dentro dos pensamentos das protagonistas no fazer narrativo ficcional.

Aqui cabe agora a justificativa do porquê não analisaremos os enunciados do pensamento nem enquanto fluxo de consciência nem enquanto monólogo interior. Primeiro que, na teoria da literatura, o termo fluxo de consciência, por exemplo, encontra-se amarrado ao pré-discursivo no sentido de revelar o psíquico das personagens pela exploração dos níveis de consciência: “podemos definir o fluxo de consciência ficcional como um tipo de ficção no qual a ênfase básica está na exploração dos níveis de consciência pré-discursivos, com o

propósito, principalmente, de revelar o ser psíquico dos personagens” (HUMPHREY, 1954, p. 04). Já vimos que, segundo Foucault, não existe um pré-discursivo selvagem e primitivo no pensamento à espreita para ser iluminado pela linguagem, assim, não há “ser psíquico” na literatura, há ser-linguagem. Mais uma vez: não há consciência psicológica que antecede o discurso. Mesmo que os pensamentos não sejam “[...] censurados, racionalmente controlados, ou logicamente ordenados.” (HUMPHREY, 1954, p. 03), nas narrativas, os do Mesmo obedecem a uma positividade histórica e os do Outro não nascem no interior do Eu, pois são dobras do Outro, elaboração de linguagem e exercícios de estetização do Si.

Ademais, Humphrey (1954, p. 03), deixou claro que, para a crítica literária, consciência é “[...] toda a área do processo mental, incluindo o nível pré-discursivo especialmente.” E o termo ‘psique’ ele usa “como sinônimo para ‘consciência’, e em alguns momentos, a palavra ‘mente’ servirá como outro sinônimo”. Eis aí o psicologismo que Foucault rejeita. A despersonalização do sujeito que ele encontra em Blanchot vai totalmente na contracorrente dessa concepção de mente criadora ou mente refletida e representada na linguagem. Em nossa análise, não mergulharemos na psique das personagens para tentar desvendar-lhes, mas tentaremos descrever sua superfície de emergência. Tentaremos compreender seus pensamentos a partir da regulação do discurso em sua materialidade narrativa, bem como compreender quais saberes sustentam esses pensamentos e quais relações de forças e lutas que ali estão imbricadas, ou seja, compreender a vibração da linguagem literária sobre si mesma, entre a palavra ordinária e o “faz signo” para a literatura.

Por último, há algo nessas narrativas que ainda está por ser analisado: um tipo de pensamento que não é fluxo de consciência ou monólogo interior. Evidentemente, veremos passagens em que tais conceitos, em certa medida, se aplicam, mas veremos outras que extrapolam totalmente a ordem da crítica literária. Geni conversa com bichos, estabelece longos diálogos com uma aranha e, por um tempo, dá até uma “namoradinha” com o mar, tudo isso contado a nós como suas lembranças. Bel estabelece longos diálogos com sua bisavó já falecida e com sua bisneta que ainda nem nasceu e, nós, leitoras, acompanhamos toda essa imaginação despontando no pensar. Ana conta acontecimentos de sua vida, mas faz a experiência de si na própria escrita no diário. Tudo isso não poderia se prender a certas categorias da teoria literária. Respeitando, pois, o lugar teórico desses estudos, nossa abordagem se distancia, porém, dessa concepção por todos os argumentos apresentados até aqui.

Retornemos.

Mas, como analisar literatura se não há mais representação? De onde jorram os sentidos? Onde o murmúrio encontra seu caráter incessante? Já vimos ser do próprio ser da linguagem. Mas, como a linguagem mantém seu ser como dobra infinita? Segundo Foucault (2001, p. 144), é na dimensão da biblioteca que se encontra a resposta a esse questionamento. Machado (2005, p. 110), em seus estudos foucaultianos, explica:

O ser da linguagem da literatura moderna aparece quando desaparece essa linguagem primeira, absoluta, imediata, mas, ao mesmo tempo, muda oculta — a palavra de Deus, a verdade, o modelo — que toda obra de linguagem deve restituir, repetir, representar, e a linguagem, então se volta para uma linguagem anterior — o já dito, o rumor, o murmúrio de tudo o que foi pronunciado, As palavras acumuladas na história — com objetivo principal de repeti-las, através de um movimento de destruição das palavras que liberta outras, incessantemente, indefinidamente, infinitamente. (MACHADO, 2005, p. 110).

É na literatura que uma linguagem-pensamento pode emergir descolada completamente de um sujeito fundador, tendo em vista que ela se volta para a destituição de sentidos anteriores a fim produzir novos, totalmente fora do domínio da razão e do real que conhecemos.

Levy (2011, p. 69) explicando Foucault, afirma que a literatura

Se coloca ‘fora de si mesma’, de maneira a deixar em evidência seu próprio ser. A linguagem na superfície, mais do que a suposta profundidade do *eu*, caracteriza o que aqui se compreende por literatura. Afirmção que pode causar certo estranhamento para aqueles que acreditam que a força da ficção reside no que ela esconde, no interior a ser revelado. (LEVY, 2011, p. 69).

No âmbito da análise do discurso literário, então, atrelaremos Foucault e Blanchot. Do primeiro, acataremos o ser da linguagem como vazio, a literatura como discurso e vibração da linguagem sobre si, oscilação entre sentidos cristalizados e transgressivos e literatura como terceiro vértice produtora de experiências de linguagem e pensamento e atração pelo Fora. Do segundo, acataremos o caráter ficcional produtor de realidades outras, de mundos errantes, de experiências desconhecidas. Analisaremos agora as primeiras entradas das personagens em seus pensamentos, procuraremos focar, neste momento, nos pontos nos quais, segundo nossa interpretação, a literatura encontra a linguagem e, na dobra do Pensar das meninas, aponta para o Fora. Analisaremos esses momentos do Pensar como experiências de linguagem que podem produzir pensamentos de ordens outras, cujos sentidos estão no vir a ser.

Nossa interpretação, enfim, não passará de ficção e nosso empreendimento em torno dessa linguagem-pensamento buscará a desnudada experiência de pensamento a partir da

experiência das personagens. Por isso, avisamos já, nossas análises se querem abertas, apesar de seguirem o eficiente procedimento arqueogenealógico, pois, a esta altura, sabemos bem que nada prende a literatura e nem o pensamento.

Assim, analisemos um enunciado de *Bisa Bia Bisa Bel*: “—Depois ela passou para dentro de mim, mãe, já pensou? Uma tatuagem por dentro, invisível e transparente, no meu peito. Agora Bisa Bia está morando comigo de verdade. Bem lá dentro.” (MACHADO, 1981, p. 15). Neste diálogo entre Bel e sua mãe, a personagem Bel conta que agora a bisavó Bia vive dentro dela. As duas personagens passam a dividir o mesmo lugar: Bel. Assim, esses dois pensamentos (da bisneta e da bisavó) que narram-se a si de modo algum revelam o que se esconde dentro dessas duas personagens; pelo contrário, essas duas consciências são exatamente o que aparece na superfície: são discursivas.

A linguagem viabiliza uma experiência em seu próprio jogo. Tanto Bel quanto Bisa Bia existem. Bel está lá a cada vez que é lida. Tem corpo, brinca, estuda. Bisa Bia também está lá, é real porque é lida, mas é sem corpo. Ou é no corpo da bisneta Bel. Dentro de Bel, brinca, aconselha, provoca, conversa, briga. Enfim, são personagens vivas, feitas “de não viver (de permanecer ficção)” (BLANCHOT, 1997, p. 326), ou seja, feitas de escape e fingimento e é por meio da linguagem que as produz que se pode viver, ter a experiência, experimentar a ficção.

Pode uma bisavó virar tatuagem transparente e invisível e viver dentro da bisneta? No mundo da linguagem literária pode e é devido à materialidade discursiva, superfície na qual essas duas consciências se manifestam e se produzem, que essa irrealidade se torna mais real do que a própria realidade. Quando Bel enuncia a existência de Bisa Bia dentro de si, faz surgir, no presente, não um sujeito cuja consciência original retorna do passado, mas um pensamento discursivo em sua mais pura constituição, uma ausência manifestada na existência pura da linguagem: uma experiência de linguagem e não a interioridade de um sujeito (é neste sentido que falamos de elisão do sujeito; elisão do sujeito como nosso saber instituiu e como a linguagem cotidiana o nomeia, para entrar na ordem literária como tatuagem, criança, bisavó, pensamento etc.).

O tempo aqui é um tempo ficcional, à luz de Blanchot, entendemos como um tempo sem compromisso com o tempo real dado pela linguagem cotidiana. A partir da perspectiva de uma literatura produtora de realidades por meio do discurso ficcional, pode-se entender que o tempo manifesta-se em seu estado puro, já que o pensamento de Bel não busca, por meio da linguagem, dar-nos o tempo cronológico. Pelo terceiro vértice, pela entrada na literatura, o

tempo emerge sem progressão e sem linearidade. Bia surge no presente de Bel, mas esse presente deve ser entendido não como contínuo do passado da bisavó surgindo no presente da bisneta e nem como inexistente, mas como um presente construído pela ausência (sem ligação com o tempo como o conhecemos) e, por isso, presença de um tempo “em seu esplendor”, pois a elisão é do tempo como o conhecemos, mas o tempo está ali, imediato, construído como experiência de pensamento de uma criança, possível de existir fora da lógica e impossível de ser apreendido por completo pelas interpretações.

Vê-se Bel dando os primeiros sinais de que seu pensamento está entrando num campo de uma experiência de outra ordem, de elisão do sujeito e do tempo como os conhecemos, e construção de ordens outras, nas quais sujeito e tempo confluem, desfiguram-se, tomam existência própria, não se fixam.

A personagem Ana, de *A Fofa do Terceiro Andar*, também faz a entrada em seus pensamentos pela elisão do tempo como o conhecemos: “Abril, sábado à noite, um ano esquisito. Ou melhor: quando tudo começou. Hoje resolvi escrever uma longa carta para você. comecei um caderno agora, Uma espécie de diário.” (BUSATO, 2015, p. 05). Neste enunciado de *A fofa...*, a data que marca o início da sua escrita no diário não existe senão no próprio jogo da linguagem. A noite de sábado do mês de abril pode ou não coincidir com a noite de sábado do mês de abril, mas isso pouco importa. O que importa é que a linguagem, espelho de si própria, inaugura aí seu próprio tempo. Ana inicia a escrita do diário que vai registrar dois anos de sua vida. O mês de abril e esses dois anos têm referência na própria escrita de Ana cada vez que ela é lida. Este tempo não se fixa em nenhum tempo/data da realidade, senão na realidade própria construída no pensamento de Ana. Desse modo, novamente, aos moldes da criação ficcional de Blanchot, este tempo só se realiza na experiência de pensamento instaurada pela linguagem, cuja referência não se dá em outro tempo, senão naquele redobrado: o mês de abril e a noite de sábado de Ana recomeçam a cada vez que são lidos, já que não se constroem na fixação, mas na manifestação da superfície do pensamento da personagem.

Além disso, a linguagem-pensamento de Ana, a qual vai constituir a própria personagem, tem sua entrada também por meio do espaço diário. O diário ser entendido como espaço de produção de si da personagem Ana encontra fundamentação na proposta de Foucault, na conferência *Linguagem e Literatura* (1964) de que se pense o ser da linguagem como ser espaço: “Enfim, talvez se pudesse encontrar uma terceira possibilidade de analisar a espacialidade da obra estudando já não a espacialidade da obra em geral, mas a espacialidade

da própria linguagem na obra.” (FOUCAULT, 2016b, p. 130). O filósofo, então, faz uma breve análise de dois objetos em Mallarmé: a asa e o leque. O movimento de abrir e fechar de ambos, ora deixa ver e ora encobre as vistas. Quando abertos, furtam o pássaro e o rosto à visão, quando fechados, deixam ver. Mas, no mesmo movimento, quando fechados, encobrem a si mesmos, encobrem o que estava à vista no momento em que se abriam. Esse movimento ambíguo de desvelar e ocultar é construído no espaço da palavra.

Partindo disso, Gama-Khalil (2010, p. 216), afirma que “[...] o espaço desempenha relevo capital para os efeitos de sentido gerados pela obra literária.”. Sendo assim, o pensamento de Ana Vitta constrói, palavra por palavra, a espacialidade do diário e, num movimento ambíguo, o diário constrói o pensamento dela também por cada tomada da palavra alçada ao lugar de linguagem literária para converter-se em experiência de produção de si pela linguagem.

Sobre *A Cor da Ternura*, introduzimos com o seguinte enunciado: “Minha mãe sentava-se numa cadeira, tirava o avental e eu ia. Colocava-me entre suas pernas, enfiava as mãos no decote do seu vestido, arrancava dele os seios e mamava em pé.” (GUIMARÃES, 1998, p. 09). Esta é a primeira lembrança da menina Geni, as primeiras linhas que iniciam o livro e o capítulo 1, intitulado “*Primeiras lembranças*”. A lembrança, lugar do pensamento e o pensamento, lugar da lembrança. A narradora da história é Geni, também a autora é Geni. No entanto, essa primeira lembrança, ao ser atravessada pela literatura, não é mais lugar de pensamento único e exclusivo da autora. A literatura, campo ficcional, instaurou a existência da Geni personagem que não mais precisa ligar-se diretamente à essência da Geni autora. Tal qual a autora, a Geni personagem é posição sujeito no discurso, esta última, porém, posição sujeito do discurso literário. Isso quer dizer que a referência que existe entre uma e outra é histórica e discursiva, ou seja, exterioridade, de modo que, para compreender a Geni personagem, não se faz necessário acessar o mais profundo interior da Geni autora para chegar às suas lembranças, já sabemos que não existe sujeito inaugurador, a autora é sujeito atravessado pela história. A exigência literária que arrasta a Geni autora para fora de si é a própria Geni personagem, fragmentação e dispersão de uma lembrança que não pertence mais única e exclusivamente à autora, mas a ninguém e, ao mesmo tempo, a todo mundo, porque encontrou a arte que nada tem que afirmar, pelo contrário, vive de negar a imposição do real:

Mas, precisamente, a essência da literatura escapa de toda determinação essencial, a toda afirmação que a estabilize ou mesmo que a realize; ela nunca está ali previamente, deve ser sempre reencontrada ou reinventada. Nem é mesmo certo que a palavra “literatura” ou a

palavra “arte” correspondam a algo de real, de possível ou de importante. Isso já foi dito: ser artista é nunca saber que já existe uma arte, nem que já existe um mundo. (BLANCHOT, 2005, p. 294).

Nesse sentido, não se trata de negar que as lembranças da personagem não possam compartilhar algo com as lembranças da autora, compartilham sim as experiências construídas no discurso, nos saberes, nos poderes, enfim, na história. Mas, no momento em que a obra encontra a literatura, a vida da menina Geni personagem escapa de toda determinação essencial e mais fragmenta-se do que depende, mais se reinventa em múltiplas interpretações do que se prende a uma fonte. Assim, por ser feita também de linguagem literária, Geni personagem volta-se ao que é essencial na arte: negar o mundo e realizar-se como existência possível de estar na arte.

Mais adiante trataremos da construção histórica do racismo, tema constantemente presente no pensamento de Geni. Veremos (no capítulo 3, nas considerações acerca de como a teoria feminista soube evidenciar as narrativas — científicas ou não— do ponto de vista) que somente uma escritora mulher negra, por conta de sua experiência, poderia escrever da forma como Guimarães escreveu acerca do tema: “A língua está ali, ela dá testemunho de um estado histórico em que somos lançados” (BLANCHOT, 2005, p. 301) e a referência que liga ambas é exatamente isso: construção histórica de lembranças advindas da construção histórica do racismo em nossa sociedade. Sendo assim, Geni personagem não pode mais encontrar sua coerência em Guimarães. A personagem ascendeu ao lugar literário e não existe em nenhuma interioridade, sua vida agora é uma vida coletiva de todos os outros sujeitos históricos.

Desse modo, sua primeira lembrança é uma lembrança que “explode em pedaços” (BLANCHOT, 2005, p. 298) e a cadeira onde a mãe senta para dar de mamar é um lugar em devir que se recusa a deixar-se reconhecer por uma cadeira objeto que um dia existiu e torna-se uma cadeira que existe em todo seu esplendor apenas na linguagem. Assim, a cadeira, entre as pernas da mãe e os seios são três elementos espaciais, lugares que marcam o início da narrativa, porém, por meio da composição inexplicável do fazer artístico da literatura, alçam ao lugar da ternura. Puro deslocamento, puro “o outro do mundo”, pura ternura existindo em todo seu esplendor.

A relação mãe e filha toma os pensamentos da personagem e, como se não existisse (compromisso com) mundo (“fala útil, instrumento e meio, linguagem de ação, da lógica e do saber”), a literatura usa a cadeira, o colo da mãe, seus seios alimentadores para “[...] realizar-se numa experiência própria.” (BLANCHOT, 2005, p. 297) e de pensamento.

A elisão do sujeito, tempo e espaço/objetos, assim como os conhecemos, que acabamos de analisar acima desvela que estes três elementos nada mais são do que se mostram em suas superfícies linguísticas. Miragens irreais da linguagem real e que, num movimento paradoxal, são mais reais do que o real. Evocações de ausências redobradas, já que sujeito, espaço/objetos e tempo são dobras das dobras: evocação de sujeitos, espaços e tempos sem preexistência interior, na pura realização de só se referirem a si mesmos, manifestos em pensamentos que não são além de discurso, interpretação e vazio. Sujeito, tempo e espaço na ficção distanciando-se do “eu” e da ligação direta com objetos da realidade e evidenciando a própria linguagem literária, ou seja, evidenciando a linguagem concebendo sua própria realidade.

No âmbito literário, então, atrelando Foucault e Blanchot, a narrativa pôde elidir não apenas sujeito, memória (no sentido de ser reflexo da memória do sujeito autora ou de uma memória psicológica transferida para a narrativa. Se há memória, esta é sem sujeito, vazia; linguagem sobre si mesma, constituída discursivamente, histórica, arquivo) e consciência, mas tempo e espaço: o movimento de atração para o Fora se dá, ao nosso ver, pela fragmentação dessas categorias. A busca da passagem para o Fora, nesse distanciamento, faz aparecer um espaço vazio. E tudo o que se constrói nesse lugar vazio que é o pensar materializado no fio do discurso literário (espaço e tempo narrativo, sentimentos, percepções, acontecimentos etc.) se dá pela errância, pelo outro do mundo, por uma miragem deslocada de sujeitos, espaço e tempo reais, mas que podem vir a ser qualquer coisa.

Há de se levar em conta que a elisão das categorias de sujeito, espaço e tempo como as conhecemos tem ligação direta com uma característica intimamente ligada à linguagem literária: seu caráter transgressivo do pensamento do Fora ensejado pela linguagem ficcional. Foucault, mais uma vez, bebeu na fonte blanchotiana para elaborar o conceito de transgressão da linguagem;

O que tem de mais intrigante e de mais valioso no entendimento do **ser da linguagem**, como o próprio reflexo de si, “murmúrio de tudo que já foi pronunciado na história” (MACHADO, 2005, p. 110) é exatamente a capacidade de se fazer Outra pronunciando o Mesmo. A transgressão aparece no ensaio dedicado a Blanchot (e também em outros textos) como experiências que expandem os limites da linguagem como a conhecemos. E isso é intrigante e valioso porque, na modernidade, os sujeitos tenderam a se formar, basicamente, por regras codificadas no saber e por regras coercitivas no poder. Regras que deixam pouco espaço para o novo como já vimos.

Nesse sentido, a linguagem literária, livre da imposição e/ou fundação de uma consciência, adquire autonomia por ser espaço vazio que escapa dessas coerções. Ela nunca pode ser completamente capturada e objetivada e, por isso, não revela jamais sua essência. O espaço para o novo, então, encontra possibilidade, visto que não existe essência, o que existe é o exterior e os lados de fora/Fora que só podem se fazer enquanto experiência que traça limites, mas que também transgride. A literatura encontra seu lugar de existência nessa experiência transgressora porque é um dos poucos discursos que oferece alternativas às coerções das formas de saber e das relações de poder, pois, enquanto arte, não está para a subordinação a uma subjetividade ou instituição.

Destarte, apesar de ser institucionalizada, a literatura pode produzir a si e a seus sentidos porque opera também no romper dos limites entre verdadeiro e falso e no ampliar os limites dos sentidos. O ser da linguagem no espaço literário, a partir do momento que destitui o reino dos sentidos como fundados na consciência, oferece possibilidade não somente à contestação e à resistência, mas ao impensado, ao sentido inexistente. É neste jogo de linguagem ela mesma (ou do discurso, assim como o entendemos a partir de Foucault: histórico, atravessado de Saber e de Poder) que sentidos transgressivos e impensados são possíveis. A literatura para Foucault, então, no rastro do pensamento blanchotiano, é errância, abalo da verdade, desprendimento de qualquer paradigma. Ela é um constante movimento de romper a dinastia dos sentidos e, inclusive, os próprios sentidos literários, pois a literatura não está acima de todos os outros saberes. Não se trata, de maneira nenhuma, da contestação de todas as verdades para fazer instituir a sua, mas de um questionamento dos saberes modernos como terreno de toda significação.

A transgressão não opõe nada a nada, não faz nada deslizar no jogo da ironia, não procura abalar a solidez dos fundamentos; não faz resplandecer o outro lado do espelho para além da linha invisível e intransponível. Porque, justamente, ela não é violência em um mundo partilhado (em um mundo ético) nem triunfa sobre limites que ela apaga (em um mundo dialético ou revolucionário), ela toma, no coração do limite, a medida desmesurada da distância que nela se abre e desenha o traço fulgurante que a faz ser. Nada é negativo na transgressão (FOUCAULT, 2009c, p. 266).

Enfim, não faz resplandecer o outro lado do espelho, não questiona as verdades dos conhecimentos modernos para revelar a sua. Na literatura, como vimos, a transgressão não triunfa sobre os limites que acabara de ultrapassar. Ao romper um limite, logo à frente outro se faz. Ao inaugurar um sentido nunca antes pensado, este logo é reintroduzido ao mundo de sentidos conhecidos. No entanto, Foucault sempre nos lembra que “[...] podemos dizer que a

literatura é o risco sempre corrido e assumido por cada palavra de uma frase de literatura, o risco de que a frase, e depois todo o resto, não obedeça ao código.” (FOUCAULT, 2000, p. 159). Em outras palavras, “[...] a fala literária tem sempre o direito soberano de suspender esse código, e é a presença dessa soberania, mesmo se ela não é de fato exercida, que constitui provavelmente o perigo e grandeza de toda obra literária.” (FOUCAULT, 2000, p. 159).

Dessa forma, a realidade ficcional construída nos enunciados “Agora Bisa Bia está morando comigo de verdade. Bem lá dentro.” / “Abril, sábado à noite, um ano esquisito.” / “Minha mãe sentava-se numa cadeira, tirava o avental e eu ia” deve ser compreendida totalmente fora da verdade imanente que as autoras poderiam depositar nas entrelinhas. Essa verdade não existe. Nenhuma intenção está ali definitivamente assegurada e de uma vez por todas depositada. Deve-se compreendê-la nas relações entre as palavras que liberam os mais diversos sentidos nas metáforas produzidas no jogo da linguagem, ou seja, no jogo limite (estratos históricos) e transgressão.

Ademais, já vimos com Foucault (2000, p 141):

A literatura não é o fato de uma linguagem transformar-se em obra, nem o fato de uma obra ser fabricada com linguagem: a literatura é um terceiro ponto, diferente da linguagem e da obra, exterior à linha reta entre a obra e a linguagem, que, por isso, desenha um espaço vazio, uma brancura essencial onde nasce a questão ‘O que é a literatura?’, brancura essencial que, na verdade, é essa própria questão. Por isso, a questão não se superpõe à literatura, não se acrescenta a ela por obra de uma consciência crítica suplementar: ela é o próprio ser da literatura originariamente despedaçado e fraturado. (FOUCAULT, 2000, p. 141).

Literatura, sabemos, não é linguagem comum e nem o construto da obra. Ela é um terceiro elemento que, em determinados momentos (inapreensíveis em sua totalidade), cruza com a linguagem e com a obra, mas difere-se deles. Esse ser desprende-se da linguagem cotidiana e do fundamento da obra e se mostra, forma miragens, dá-se a compreender, mas logo fratura, despedaça, para mais ali à frente formar novas miragens e este caráter liso (que nunca se fixa) é a possibilidade infinita de experiências do Fora. Essas entradas no pensamento realizadas pelas personagens e analisadas aqui, certamente, direcionam-se para este terceiro ponto que é a literatura, mas, em si, literatura é ser fraturado e esse entendimento guiou os estudos arqueológicos de Michel Foucault e ordenou a aproximação da linguagem literária com a loucura.

A problematização da racionalidade (ou seja, um tipo de transgressão) que o pensamento de Fora engendrado na literatura apontou está no cerne da relação com a (não)

linguagem da loucura. Em seus estudos sobre a loucura, Foucault teoriza a experiência da desrazão. A transgressão da linguagem do louco ultrapassa todos os limites do racional e das ordenações discursivas. Desse modo, a transgressão na loucura instaura uma experiência de não linguagem, de não sentido. A loucura ultrapassa e se mantém aquém dos limites da razão:

O mundo falado e interdito da desrazão: a loucura é a linguagem excluída – aquela que, contra o código da língua, pronuncia palavras sem significação (os “insensatos”, os “imbecis”, os “dementes”), ou a linguagem que pronuncia palavras sacralizadas (os violentos”, “os furiosos”), ou ainda a que faz passar significações interditas (os “libertinos”, os “obstinados”). (FOUCAULT, 1999c, p. 195).

A experiência da loucura e a experiência da linguagem literária se aproximam nesse movimento de se lançarem ao fora dos interditos. Esse murmúrio que existe para fora dos limites envolve totalmente a loucura e, quando a linguagem literária se propõe a ser subversiva, encontra esse murmúrio, encosta nesse ruído, aproxima-se da loucura. A desrazão é completamente tomada pelo murmúrio, a literatura somente o toca, mas esse toque é suficientemente potente para transgredir a linguagem e convertê-la em possibilidade de a loucura emergir e se fazer experiência. Em *A Loucura, a ausência da obra* (1964), Foucault explica tal aproximação:

Mas depois de Raymond Roussel, depois de Artaud, [a loucura] é também o lugar do qual se aproxima a linguagem literária. Mas a linguagem não se aproxima dela como de alguma coisa que teria a tarefa de enunciar. É tempo de se aperceber que a linguagem da literatura não se define por aquilo que ela diz, nem tampouco pelas estruturas que a tornam significativa. Mas que ela tem um ser e é sobre esse ser que é preciso interrogar. Qual é esse ser atualmente? Alguma coisa, sem dúvida, que tem de se haver com a auto-implicação, com o duplo e com o vazio que se escava nele. Nesse sentido, o ser da literatura, tal como ele se produz, depois de Mallarmé, chegando até nós, ganha a região na qual se faz, a partir de Freud, a experiência da Loucura. (FOUCAULT, 1999c, p. 197).

A linguagem literária concebida dentro dessa perspectiva desvela que no limite de um sentido imposto, há sempre a possibilidade de um novo se fazer. Essa possibilidade abre para a modernidade um caminho de insurgência contra as formas de saber, contra as relações de poder, contra as consciências fundadoras e contra as subjetividades impostas. A experiência do Fora, então, é uma experiência de risco. Toda e qualquer construção social começa pelo interdito, pelo limite, pela exclusão, assim também começa o sujeito, como já vimos. Dessa forma, ultrapassar os limites é inaugurar uma experiência de risco. Quanto mais violentos são os interditos e exclusões, maiores os riscos, pois mais subversivas são as transgressões. E, por mais que a linguagem da razão possa trabalhar para instituir o que se pode dizer, quais

discursos entram no *status* de verdade, quais sentidos são os passíveis de se produzir, há sempre um murmúrio nos entornos da linguagem, avisando-nos que outros discursos e sentidos são possíveis e as verdades são destrutíveis.

A loucura é este jorro murmurante inapreensível pela razão, pelo pensamento racional ou pelos sentidos estabelecidos. Por isso, esse ruído é muito mais uma abertura transgressiva de um limite, ou seja, uma possibilidade de uma experiência transgressora, que uma configuração em obra. A desrazão não se formata em obra, pois ela é a ausência da obra. A loucura não se organiza, já que não obedece a princípios ordenadores (por mais que a racionalidade humanista tenha tentado capturá-la, como mostrou Foucault em *A História da Loucura*, 1961). Da mesma forma, nem a linguagem nela se organiza, tudo se reverte em murmúrio. Ora, se não é esse murmúrio da linguagem aquilo que nos atrai ao Fora? O que há para além da paisagem de areia e além até das miragens, que se encontra no inacessível Fora é o murmúrio da linguagem.⁷

A experiência da linguagem literária, então, joga com o Fora, mas não se converte totalmente nele. A loucura se assenta nos pontos em que a literatura encontra linguagem e organização (obra), mas para logo ver à frente de si mesma os limites se fechando novamente.

Porém, mesmo que não seja puro Fora, mesmo que a experiência limite do pensamento apenas toque esse murmúrio, ainda que no mesmo gesto subversivo ela volte a constituir sentido, este sentido não será mais do mesmo; pelo contrário, será novo, instituirá nova experiência.

Este ser da linguagem literária neste trabalho nos é extremamente precioso. Ele nos abre a uma relação em que nós podemos perceber os limites, questioná-los, pensar sobre eles, dizê-los e, no jogo da linguagem, ampliar nossas experiências de pensamento e fazer com que elas sejam produtivas no mundo real. Foucault (1999c, p. 194) já nos alerta: “Não é em seu sentido, não em sua matéria verbal, mas em seu jogo é que uma tal palavra é transgressiva”. Ele explica:

E, por esse mesmo fato, a loucura apareceu, não como a astúcia de uma significação escondida, mas como uma prodigiosa *reserva* de sentido. É preciso ainda entender, como convém, essa palavra “reserva”: muito mais do que uma provisão, ordena um vazio no qual não é proposta senão a possibilidade ainda não cumprida de que tal sentido venha ali alojar-se, ou um outro, ou ainda um terceiro, e isso ao infinito, talvez. (FOUCAULT, 1999, p. 196).

⁷ Foucault vai deixando de se dedicar à literatura enquanto linguagem de dobra do poder e se dedica mais aos textos filosóficos gregos como vimos no capítulo 1 (seção 2). Mas aqui escolhemos perseguir este caráter revolucionário da literatura pelo seu caráter furtivo e sua constituição fictícia, como potência criadora de sentidos e pensamentos do Fora.

E esta linguagem errante e transgressiva, ao tocar a loucura, abre um espaço de liberdade aos sentidos. É pelo seu uso que se produz o impensado e, quanto mais ela se realiza, mais se apaga e mais se afasta de si mesma. O pensamento de Fora, por ser espaço vazio, é potência criadora de sentidos sem fim.

A personagem Bel parece conhecer esta linguagem, parece saber que seu leitor, sujeito produzido na dinastia dos sentidos racionais, não vai conseguir ver sua Bisa Bia, nem que a procure:

Sabe? Vou lhe contar uma coisa que é segredo. Ninguém desconfia. É que Bisa Bia mora comigo. Ninguém sabe mesmo. Ninguém consegue ver. Pode procurar pela casa inteira, duvido que ache. Mesmo se alguém for bisbilhotar num cantinho da gaveta, não vai encontrar. Nem se fuçar debaixo do tapete. Nem atrás da porta. Se quiser, pode até esperar uma hora em que eu esteja bem distraída e pode espiar pelo buraco da fechadura do meu quarto. Pensa que vai conseguir ver Bisa Bia? Vai nada... (MACHADO, 1981, p. 05).

A menina parece saber a referência que se fará ao se deparar com o verbo “morar”. Quem mora, mora em casa. Ela alerta, então, para outras possibilidades de sentido ao avisar o leitor de que não adianta “procurar” e nem “bisbilhotar” nos espaços da residência. Acontece que Bisa Bia “mora” em um espaço completamente outro: dentro de Bel. E só se conhece Bia se se conhecer também Bel.

O espaço da narrativa, aqui, é completamente outro. O espaço não é a casa, o quarto, a gaveta ou embaixo do tapete. O espaço nem é um espaço como se convencionou. O espaço é a própria personagem Bel. É dentro dela que quase tudo se passa. É em seu pensamento feito de linguagem. A própria personagem Bel, neste redobramento da linguagem sobre si mesma, parece empurrar a literatura para longe de si e de todas as outras linguagens. Como se, ao revelar “Bisa Bia mora comigo”, revelasse, juntamente com este segredo, o ser vazio da linguagem. Como se avisasse: “Bisa Bia mora comigo”, mas não nesse sentido que você, leitor, pode pensar. Simplesmente, “mora comigo”, e os sentidos disso estão aí a se construir. Eis aí o caráter transgressor da literatura. Elide ao mesmo tempo sujeito e espaço. O pensamento de Bel não é nem espaço nem sujeito, ou é ambos na realidade ficcional da literatura em seu poder de fazer as coisas existirem mais puras do que na linguagem comum (onde ela faz a si própria e onde mora Bia). Bia, tal qual, não é nem sujeito e nem espaço como se convencionou a palavra cotidiana, é ambos (possibilidade de Bel se construir enquanto criança e menina, e espaço em que é possível a existência das duas). Enfim, quase

nada se pode afirmar a partir do enunciado “Bisa Bia mora comigo” e a transgressão se faz aí, nesses sentidos impossíveis que se lançam ao Fora da dinastia do já pensado.

Assim, nestes primeiros momentos da narrativa, já se sabe que Bel é Bia e Bia é Bel, mas não definitivamente, elas são juntas, mas também separadas:

Como é que eu podia explicar a ela que Bisa Bia estava existindo agora para mim? É muito... Eu sabia que ela tinha morrido há muito tempo, mas naquele tempo eu nem conhecia a minha bisavó. Tinha mais: de verdade, naquele tempo quem não existia era eu, ainda nem tinha nascido. Mas agora, de repente, desde a hora em que eu vi aquela belezinha de retrato, ela passou a existir para mim, e eu ficava pensando nela, imaginando a vida dela, as coisas que ela brincava, o que ela fazia, o mundo no tempo dela. Não dava para explicar isso para Adriana. (MACHADO, 1981, p. 09).

Bia “estava agora existindo para” Bel, mas Bel sabia que a bisavó morrera há anos e sabia que, no tempo da bisa, ela mesma nem havia nascido. É somente no fazer literário que essa existência dupla em uma é possível, pois, tal existência nada afirma. Quem é Bia? Quem é Bel? As Duas são uma? As duas são separadamente? Bia existe somente na imaginação da criança Bel? Bia existe num plano sobrenatural? Nenhuma dessas perguntas se justifica e nenhuma das respostas a elas dada explica tal existência. Bia está morando em Bel e a isto nada se refere senão à ausência constitutiva da linguagem, referência de si mesma. Analisemos com Foucault (2009a, p.222):

Esse pensamento que se mantém fora de toda subjetividade para dele fazer surgir os limites como do exterior, enunciar seu fim, fazer cintilar sua dispersão e acolher apenas a invencível ausência, e que ao mesmo tempo se mantém no limiar de toda positividade, não tanto para apreender o fundamento ou a justificação, mas para reencontrar o espaço em que ele se desdobra, o vazio que lhe serve de lugar, a distância na qual ele se constitui e onde se esconde suas certezas imediatas, assim que ali se lance o olhar, um pensamento que, em relação à interioridade de nossa reflexão filosófica e à positividade de nosso saber, constitui o que se poderia chamar “o pensamento de fora”. FOUCAULT, 2009a, p. 222).

É este tipo de literatura que nada afirma, tudo questiona e recusa sentidos impostos que acena para a loucura: como pode uma bisavó menina morar dentro de uma bisneta menina? Como vimos, nem Bel pode explicar. Somente a linguagem que constrói a personagem (ou seria as personagens?) é que pode, não explicar, mas possibilitar essa existência ao dobrar, para fora dos limites, sentidos outros aos verbos “morar” e “existir”.

O gesto transgressivo da loucura ainda pode indicar um outro nessa relação bisavó e bisneta, o da atração pelo desconhecido da morte. Já foi anunciado que o completo Fora, para Foucault, tem como limite último a loucura e a morte. Sobre a loucura e a atração ao seu murmúrio transgressivo já dissertamos. Sobre a morte, em citação já apresentada aqui, esta é condição fundamental para que a linguagem se reflita no jogo ilimitado dos espelhos (cf

FOUCAULT, 2009b, p. 48). Esta morte refere-se àquela do sujeito fundador. Sendo assim, Bisa Bia pode voltar dos mortos porque é feita de ficção. Em discurso cotidiano, sua consciência talvez estaria condenada ao eterno silêncio da morte. Na ficção, seus pensamentos se refletem sobre a linha da morte e se constituem como consciência criadora, porque dá entrada ao vértice literário.

Sendo assim, o jogo morte e vida na linguagem é que move a construção dos pensamentos da Bisa Bia. Ela tinha morrido, mas passou a existir enquanto a criança do retrato, e Bel, atraída e negligente, ficava “[...] pensando nela, imaginando a vida dela, as coisas que ela brincava, o que ela fazia, o mundo no tempo dela”. (MACHADO, 1981, p. 09). A negligência, o desconhecimento pelo o que há além dos limites, é fundamental para nossa atração ao Fora. Segundo Foucault, “para ser atraído, o homem deve ser negligente” (FOUCAULT, 2009a, p. 227), deve negligenciar o que há no Fora. Por desconhecer a loucura e a morte, caminhamos em direção a elas e nessa “[...] caminhada, que faz incansavelmente avançar o homem (e neste acaso, a menina) atraído [...]” (FOUCAULT, 2009, p. 228), o pensar se desvia dos sentidos cotidianos, se equivoca das verdades impostas, desliza no campo liso da literatura, e, neste “erro”, sai fora de si, transforma-se em outra coisa.

Assim, pelo “[...] fato de que se está irremediavelmente fora do exterior.” (FOUCAULT, 2009a, p. 227), fora do Fora, enfim, fora da morte da bisa, Bel dobra, sai fora de si, transforma-se, e faz surgir a Outra menina. Estando fora da morte, Bel inventa a vida (“ela passou a existir para mim”) nesse pensamento duplicado.

Se a existência de Bel passa pela existência de Bia, a de Ana passa pela de seu diário:

Hoje resolvi escrever uma longa carta para você. Comecei um caderno agora. Uma espécie de diário. Não sei quando vou terminar. Preciso desabafar. Preciso falar, mas não quero críticas. Quero apenas que me ouça. Caderno não fala. Sorte minha. A primeira tarefa do dia foi comprá-lo, e optei logo por um de capa dura, 200 páginas. Tenho certeza de que você não vai me olhar atravessado nem vai rir de mim. Vou começar me apresentando. Olá, tenho 14 anos, um pouco menos de 1 m e 60 de altura, um pouco mais de 70 quilos. (Na verdade, muito mais de 70.) Eu sei, estou no meu limite, mais um pouco e viro obesa. Fiz aniversário há poucas semanas, dia 19 de março. Meu nome é Ana, mais conhecida como a fofa do terceiro andar. (BUSATTO, 2015, p. 06).

Ana é conhecida apenas pelo que registrou em seu diário. Ana existe nessa escrita simulada de uma personagem fictícia. E, nesse sentido, Ana só existe nessa reduplicação da duplicação: Ana, personagem fictícia, só se dá a conhecer por meio de seu diário, escrita simulada, de uma consciência feita de linguagem literária. Inaugura-se aí o mundo de Ana Vitta, a fofa do terceiro andar.

Este mundo simulado no diário não é a consciência psicológica da Ana impressa nas páginas. Não é porque ela afirma que precisa escrever/falar que se pode ligar este diário diretamente a uma consciência que representa o real. Os próprios sentimentos que levaram Ana a escrever o diário não se encontram em nosso mundo esperando serem descobertos ao nos depararmos com o livro, são construtos históricos e construídos no diário, por seus efeitos de sentido, a cada palavra ali escrita. A própria Ana não é mais do que as palavras que ali estão e, por isso mesmo, essa escrita simulada é uma realidade literária.

O mundo da fofa, sua existência, é um mundo real desdobrado. As 200 páginas que irão conter tudo o que ela “precisa falar” existe na ausência específica da linguagem literária, tendo em vista que não são e nem coincidem inteiramente com as páginas da obra. Estas 200 páginas são pontos em que a literatura cruza com obra e linguagem, pois são simulacros ocultos em que os sentidos estão por se fazer (Ana está por se construir, desdobrada na própria escrita).

Se a existência de Bel se dá, também, pela existência de Bia, por meio de uma narrativa em primeira pessoa e a existência de Ana é desvelada em seu diário, por meio de uma escrita de si simulada, a existência de Geni, nas partes iniciais da narrativa, passa pela relação com a mãe. Suas “primeiras lembranças” misturam acontecimentos, sentimentos, cheiros, emoções e realizam-se como dobra transgressiva de uma linguagem poética que, por palavras conhecidas, fazem explodir sentidos múltiplos de ternura:

Ela era linda. Nunca me cansei de olhá-la.
O dia todo arrastava os chinelos pela casa. Ia e vinha.
Eu também ia, eu também vinha.
Quando me pegava no flagra, bebendo seus gestos, esboçava um riso calma, curto.
meu coração saltitava feliz dentro do peito.
Eu abaixava a cabeça e fechava os olhos. Revivia o riso dela mil vezes e à noite
deitava-me mais cedo para pensar no doce cheiro de terra e mãe. (GUIMARÃES,
1998, p. 13).

Geni, feita de pensamento, existe no simulacro das lembranças. Ela é dobra de si nessas lembranças e dobra da mãe em sentimentos. Em sua experiência de pensamento, nos dá a sonoridade dos chinelos da mãe, nos faz sentir o cheiro inapreensível — pela lógica — de “terra e mãe”. O mais desnudado distanciamento da linguagem cotidiana. O riso da mãe vira miragem feita de signos e, junto à Geni, revivemos mil vezes um riso esboçado, calmo e curto e, em nossa interpretação, aqui a literatura, princípio de incoerência, cruzou com a linguagem manchada por sentidos cotidianos e liberou a existência de um riso duplicado na lembrança e no uso poético das palavras.

A transgressão aqui se dá neste uso poético da linguagem. Entende-se, enfim, porque a literatura é a “memória absoluta”, ela é um “mundo à parte onde reinam os ídolos, onde adormecem os preconceitos e vivem, invisíveis, as potências que alteram tudo” (BLANCHOT, 2005, p. 303). Memória vazia, seus usos inventivos têm potência para alterar tudo porque afastam os sentidos de si mesmos. Memória absoluta, enfim, porque é memória devir e, assim, seus sentidos são fluidos.

A descrição que Geni faz da mãe é o próprio “canto da sereia” e “rosto de Eurídice”, pois é poesia sedutora que nos faz sentir a ternura, cheirar o cheiro, olhar o riso por meio do abalo da linguagem cotidiana. Tal movimento é aquele “[...] canto... mortal promessa de um canto futuro.” (FOUCAULT, 2009a, p. 234), denunciando a dobra da linguagem sobre si, liberando sentidos outros, livrando a linguagem de seu uso cotidiano, empurrando os limites do pensamento em direção a este canto mortal. Como não se entregar ao fascínio de tal escrita? Certamente, são as sereias cantando o brilho longínquo das palavras de “dentro” do pensamento de uma criança.

A relação que se estabelece nessas primeiras entradas das meninas em seus pensamentos tem algo daquela anunciada por Blanchot: negação do mundo e realização de um mundo outro. A exterioridade da língua está ali dando o testemunho da produção histórica do pensamento, as palavras acumuladas na história marcam essas três subjetividades. No entanto, pelo menos nessas marcas linguísticas de entrada nos pensamentos, vislumbra-se o encontro dessa constituição histórica com a literatura. Assim sendo, os sentidos recuperados do que é ser menina, nestes primeiros momentos das obras, estão ali para serem negados e, num mesmo gesto, para que se instaure uma experiência de pensamento pela linguagem na construção de um mundo de Fora: uma menina que é duas (Bel e Bia), uma menina gorda que só se dá à existência por seu diário e uma menina cujas “primeiras lembranças” é a mãe e uma mãe que é o cheiro, o leite, o riso, os braços. Mais uma vez, eis aí a transgressão. Um gesto discursivo qualquer que reanime sentidos outros e desmorone a linguagem na forma como a conhecemos já é um movimento de transgressão. Ela é esta eterna relação com o limite. Assim, a transgressão é a própria existência dessas personagens, na forma como se constroem pelo pensamento, em movimentos de dobras dos sentidos (experiências de linguagem e pensamento) e em movimentos de atração pelo Fora (experiência do Fora).

Neste momento, precisamos voltar ao que iniciou este capítulo: as miragens. Em nosso trabalho de dissertação, iniciamos algumas análises tomando este termo como categoria. Naquele momento, focamos a teorização deste termo mais no gesto interpretativo das

personagens analisadas, como podemos observar na conceituação do termo miragem (que então propunhamos) abaixo:

A literatura não precisa e nem procura a fidelidade do leitor porque não é sua função demarcar-lhes espaços e modelos; por isso uma miragem nunca coincide totalmente com a realidade, mas pode sugerir-lhes alguns traços, além do que, o olhar jogado sobre a miragem projetada pode não ser o mesmo que já foi e nem o mesmo a todos os olhos que a miram, pois é isso que é a interpretação: móvel, fluida e transformável. (SANTOS, 2018, p. 65).

Porém, neste trabalho, gostaríamos de focar menos na questão da interpretação do leitor e mais na constituição das miragens como uma das possibilidades de pensamento do Fora no jogo da linguagem literária. O objetivo aqui é empreender um pouco mais sobre este conceito em seu aspecto ligado aos movimentos de negação e realização que Blanchot inaugurou e Foucault tomou como solo para o desenvolvimento de suas teorias.

Naquele trabalho, afirmamos que, assim como podemos pensar uma miragem na areia do deserto ou no espelho, podemos pensá-la na literatura: a miragem não é o real representado (SANTOS, 2018, p. 65). Em se tratando de personagem literária, não se pode afirmar que estas fixam identidades ou instituem modelos de subjetividades. Uma personagem, na literatura, que transgride limites, é um incansável movimento de se fazer e se desfazer, de negar um rosto real para realizar sua face desconhecida. Uma personagem, na literatura da recusa, não é reflexo nem imposição da realidade, mas experiência de linguagem.

Eis, então, a primeira aproximação entre uma miragem e uma personagem literária: elas não são representações do real, não são fixas e a imagem que se pode observar de ambas depende da interpretação de cada sujeito, inserido em tempo e espaço específicos — determinação histórica. Uma miragem (aquela do mundo cotidiano, explicada pela física) não existe neste mundo; o que existem são os raios de luz que, refratados, formam uma imagem. Os raios de luz dobrados formam esta imagem na localização de quem a observa, porém, desta imagem, o que existe é apenas a distância. Distância dos objetos que não estão ali. A luz se dobra para fazer surgir a miragem deslocada desses objetos. Assim, uma miragem não é uma alucinação, mas um fenômeno verdadeiro que forma uma imagem que não existe neste mundo. Enfim, existe apenas na distância e na dobra.

Se na linguagem literária, cada palavra é uma negação da realidade e uma realização de um mundo real e enunciável, mas que só se realiza na distância do real, se na literatura, o espelho se redobra ao infinito, se assim pensamos as personagens, como dobras, negações e

realizações, podemos atribuir a existência dessas meninas a miragens dobradas do que é ser criança e ser menina (enquanto ser do gênero feminino). Isso, com um movimento a mais: miragens dobradas do pensamento. No entanto, diferentemente do campo da física, na literatura, as miragens se formam no discurso. Assim, elas não trabalham para projetar imagens, elas trabalham na possibilidade de sentidos desdobrados. Reafirmamos: a miragem é a abertura para o Fora, como o rosto de Eurídice. Tal rosto se dá nos signos que atraem o ser para o Fora. O ser, por sua vez, pode se entregar completamente ao Fora e mergulhar na morte como Orfeu, ou manter um certo zelo e ir até seus limites, fragmentar-se, mas não passar completamente ao Fora e, dessa forma, manter sua vida, como Ulisses⁸ (FOUCAULT, 2009a, p. 234 a 236).

Quando a narrativa conta as ações e acontecimentos das personagens, narra vidas “feitas de não viver” (BLANCHOT, 1997, p. 326). A linguagem, ao entrar no campo da ficção, dobra-se em vidas que já não são mais do real. No entanto, esse caráter ficcional dá a essas vidas uma existência própria que, na sua capacidade de fingir e enganar, oferecem uma experiência mais real do que a realidade e, então, essas vidas ganham contornos que não são deste mundo, mas do mundo da completa distância e ausência, são completamente produzidas no discurso e, num gesto de linguagem literária, abrem para o Fora por meio de miragens.

O ponto crucial, enfim, é o redobramento que essas vidas fazem em cima dessa dobra. Nessas narrativas, a constituição dessas existências se dá muito mais em seus pensamentos do que em suas ações externas; é nos signos, em que este redobramento do fora⁹ dos

⁸ Em “O Pensamento do Exterior” (1966), Foucault, na seção intitulada “Eurídice e as Sereias”, discute a aproximação entre linguagem e morte: a imanência da morte na linguagem. Trata-se do desdobramento da linguagem sobre si anunciando a ausência do homem e também desse caráter da linguagem em levar o homem a uma experiência limite, na qual, ou o sujeito morre ou se fragmenta. Para isso, ele retoma as análises blanchotianas de Ulisses e Orfeu com o intuito de também tecer suas próprias análises que partem de Blanchot, mas tomam outros caminhos. Desse modo, Para Blanchot, Ulisses é, na verdade, um anti-herói, pois resistiu e não se entregou inteiramente ao canto das sereias, não se lançou à morte, ao Fora, mas ficou atado ao mastro. Orfeu, segundo ele, é o verdadeiro herói porque se jogou ao desconhecido exterior, arriscou-se ao inferno para ver o rosto de Eurídice. Assim, na visão dele, o escritor deve agir, se arriscar, deixar que sua escrita se entregue ao canto das sereias, deve se perder com sua obra. Já Foucault, evoca os elementos da atração, negligência e zelo. Dessa forma, mesmo que o desconhecido Fora atraia a escrita do autor, tal qual o canto de uma sereia, este deve manter, ao mesmo tempo, a negligência sobre o que há no Fora (só se sente atração pelo Fora, porque se negligencia o que há nele) e o zelo para, dessa forma, manter-se vivo. Tal qual Ulisses, o autor deve, em sua atração pelo Fora, manter signos em sua escrita, que o protejam de se perder totalmente no Fora. Entre as duas experiências, de Ulisses e de Orfeu, o que se tem é a experiência da morte presente no vazio que remete ao aniquilamento do homem, atração pela morte que se encontra no canto das sereias e no rosto de Eurídice, mas também zelo em seus signos para que, mesmo olhando o rosto e escutando o canto, o sujeito se mantenha, ainda que fragmentado, ainda que já se tornando outro por essa experiência limite de ver e ouvir a morte.

⁹ No sentido de estar fora mesmo, de estar no exterior das consciências, ou seja, nas ações e na vida das personagens que acontecem fora de suas consciências, e não no sentido conceitual de Blanchot e Foucault esmiuçado desde o início deste capítulo.

pensamentos passa para dentro delas, que as miragens abrem para o Fora. Seus pensamentos são redobras das suas ações externas e redobras, até, de seus próprios corpos feitos de signos.

Bisa Bia não tem corpo, ela é pensamento de Bel. O trecho abaixo é uma das primeiras passagens em que Bel começa a estabelecer uma relação diferente com o retrato da bisa (MACHADO, 1981, p. 11):

Foi difícil pegar. Até parecia que Bisa Bia estava fugindo de mim. Ficava no chão e quando eu ia chegando perto para pegar, lá se ia ela de novo... Depois parava outra vez, como se estivesse me esperando, e quando eu passava perto, levantava no vento e voava de novo. Assim, aos poucos, acabou passando pela janela e caindo dentro da sala de aula. Fui lá buscar. (MACHADO, 1981, p. 11).

O retrato da Bisavó Bia, nas ações externas ao pensamento da Bisneta Bel, ora voa com o vento, ora pousa em algum lugar da escola. Porém, no pensar de Bel, o retrato não é mais um retrato apenas. Bia interage com Bel, começa a dar evidências de que está ganhando existência “dentro dela”, já tem vontade própria, foge e engana Bel. Nas ações externas, Bia é um retrato “[...] oval e sépia, ficava preso num cartão duro cinzento, todo enfeitado de flores e laços de papel mesmo, só que mais alto, como se o papelão estivesse meio inchado naquele lugar.” (MACHADO, 1981, p. 06). No pensar de Bel, ela é uma “[...] menininha linda, de cabelo todo cacheado. Vestido claro cheio de fitas e rendas [...]” (MACHADO, 1981, p. 06) que passou a viver com ela, dentro dela, que tem vontade própria. Dessa forma, quando o retrato voa com o vento, redobra-se em tentativa de fugir e enganar Bel.

Analisemos, agora, um enunciado de *A Fofa do Terceiro Andar*. Quando escreve: “eu sempre fui gorda” (BUSATTO, 2015, p. 07) em seu diário, este corpo é feito de pensamento discursivo, é um corpo escrito (no simulacro do diário), extravasado por e naquelas linhas. Obviamente que é um corpo gordo que existe em sua realidade (seu real construído na ficção), mas, em seu diário, seu corpo é construção que ela faz de si, a partir de determinadas verdades acerca do corpo gordo sim, mas construção escrita que se lança de seu pensar. Assim, neste enunciado encontra-se o signo que indica essa dobra da dobra e, se assim é, é neste enunciado que podemos vislumbrar um movimento despontando na escrita, pela necessidade de escrever seu corpo, escrever sobre si: o corpo gordo é dobrado em linguagem literária e redobrado no pensamento de Ana diante da imagem que faz de si mesma, ainda suja com as areias do deserto, mas, esse corpo, marcado por determinadas verdades, ao ser escrito, enseja um movimento do ser. O ato de escrever esse corpo, de assumir esse corpo na escrita, mesmo que em face do sofrimento que essas verdades ainda causam à Ana, é um primeiro movimento do

ser para resistir e enfrentar essas verdades. A escrita de Ana é, além de dobra da linguagem, uma ação no deserto para vislumbrar miragens outras, uma tentativa de se aliviar das marcas deixadas pela areia.

Já a menina Geni, em suas “primeiras lembranças”, teima em voltar-se para sua mãe: “Eu voltava ao peito, fechava os olhos e mamava feliz.”/ “Era o tanto certo do amor que eu precisava, porque eu nunca podia imaginar um amor além da extensão de seus braços.” (GUIMARÃES, 1998, p. 09). Todas as suas ações estão em suas lembranças, portanto, em seus pensamentos. É na instância do seu pensar que vemos ela desdobrar sua existência na figura da mãe. O peito materno e os braços da mãe, sempre reivindicados nas lembranças, parecem ser o mais longe que sua memória pode resgatar. Sua constituição como sujeito se dá no limite da extensão dos braços da mãe.

Portanto, uma miragem é uma possibilidade de experiência limite em alguma instância. Nestes primeiros momentos das narrativas, vemos o movimento incessante da transgressão e dos limites, pois, certamente, a linguagem literária analisada transgride limites de sentido, mas as personagens ainda encontram limites para sua constituição como sujeitos mais livres. Para Bel, sua experiência de pensamento tem como limite ela mesma na miragem duplicada da avó. Com a Fofa..., os limites de Ana ainda são os modelos impostos de beleza. Para Geni, os limites de si estão na relação com a mãe. Porém, não podemos perder de vista que analisamos obras literárias e, em se tratando de linguagem literária, os limites a ela impostos são, na verdade, “[...]o abismo desmedido na direção do qual a linguagem não cessa de se perder.” (FOUCAULT, 2009a, p. 238) e está aí a possibilidade dessas meninas ultrapassarem seus limites e abrirem-se a um pensamento do Fora do Outro: as miragens da Bisavó, a própria escrita no diário e as miragens da mãe, se ainda não movimentaram as meninas a ultrapassarem seus limites e fragmentar-se em outros modos de ser, já se apresentam como miragens para as quais um movimento já começou. Eis aí o abismo aberto diante delas, estão todas já atraídas ao desconhecido e isso basta para que uma experiência do Fora possa começar.

Enfim, a miragem, repetimos aqui, não é o Fora definitivo, mas justamente a possibilidade de vislumbrar os limites de si e, nesse movimento, abrir a passagem a uma experiência limite em algum nível, pelo jogo da linguagem. Seja uma experiência que de fato mova e possa até transformar o sujeito, seja uma experiência que esteja apenas no ultrapassar os limites de uma linguagem cotidiana.

3. PENSAMENTOS FEMINISTAS, CURVA-ENUNCIADO, O ESTATUTO DA MENORIDADE

3.1 Pensamentos Feministas

Talvez, se Blanchot fosse uma mulher, usaria “feminino” no lugar de “gato” e sua elaboração sobre a ficcionalidade da realidade ganharia expansão dos limites da significação um pouco diferente do que fora: a linguagem comum chama a mulher de feminino como se seu corpo vivo fosse idêntico ao seu nome e a linguagem comum provavelmente tem razão, é o preço que pagamos pela paz.

E, de fato, a superioridade masculina branca, heterossexual, burguesa e europeia teve êxito em seu reinado de paz durante um considerável período de tempo. O sono antropológico, como nos mostrou Foucault, serviu a esse sujeito que se construiu como fonte do dizer mantendo, estrategicamente, à frente desse sono, a vigília androcêntrica sempre bem ativa e, nesse sentido, o inaugurador da verdade não era apenas um sujeito, mas, sobretudo, “O” sujeito masculino. A centralização do homem na construção do saber e nas relações de poder ligou o feminino à naturalidade de um corpo frágil e a um conhecimento belo, porém superficial, e isso podemos observar tanto na evidência do discurso racional¹⁰ quanto na descentralização do masculino no interior do pensamento contemporâneo promovido, principalmente, pelo feminismo:

Esse movimento, ao lado da crescente entrada das mulheres no mundo público, questionou categorias de significação e explicação sociais amplamente aceitas, mostrando sua dimensão falocêntrica, e provocou uma profunda desestabilização das referências sexuais e culturais ao longo do século XX, em várias partes do mundo. Nas quatro últimas décadas, forçou a incorporação das reivindicações colocadas na agenda pública e obrigou a sociedade a perceber e discutir a “questão feminina”. Desestabilizou as tradicionais definições das identidades de gênero — que destinavam rigidamente o espaço público para os homens e o privado para as mulheres —, revelando a hierarquização, as relações de poder e a misoginia nelas contida. Assim, se de um lado abriu novas perspectivas para um amplo setor da humanidade, de outro suscitou profundas angústias e medos em outros setores sociais. (RAGO, 2001. p. 61).

Abusando, mais uma vez, da estrutura da frase blanchotiana: o sexo sublime chamou o sexo da mulher de feminino e ao feminino chamou de naturalmente belo e frágil, como se seu corpo vivo fosse idêntico a estes nomes. Os saberes, enfim, logo se alinharam às luzes da racionalidade para assim construir cientificamente o corpo feminino. Vejamos como Rago

¹⁰ “Ela se serve de seus livros da mesma forma como se serve de seu relógio: ela o usa para que se veja que tem um, pouco se importando que, em geral, ele esteja parado ou que não marque a hora certa” (KANT, 1993).

(2015), com certo humor, relembra o estudo do historiador Thomas Laqueur, intitulado “*Inventando o sexo: dos gregos a Freud*” (2001):

No século XIX, a medicina entra afirmando: ‘— Olha, aquela medicina está velha, errada. É o oposto, mulher e homem são totalmente diferentes e devem ter papéis sociais completamente diferentes. As mulheres? Olhem para o corpo delas, olhem para o tamanho do quadril, com esse quadril foram feitas para ter filho, as mulheres nasceram para ser mães’. Então toda essa ideologia da domesticidade não vem da Grécia. Ela é do século XIX, exatamente quando as mulheres estão entrando no mercado de trabalho. (RAGO, 2015, p. 28).

A descentralização desse modelo de homem (sujeito) essencial e universal veio acompanhada da desconstrução do feminino belo e frágil e da construção de uma cultura um pouco mais filógena que expandiu os limites para a diversidade de modos de ser das mulheres.

Vale, então, recuperar alguns pontos relevantes da transgressão do pensamento feminista tendo em vista que nosso objeto de análise são pensamentos de consciências discursivas social e culturalmente objetivadas e subjetivadas como femininas e/ou feministas. Nosso objetivo nesta seção é reconstituir aspectos da epistemologia feminista no intuito de evidenciar como tal saber também, ao lado e até antes de Foucault, denunciou a construção “ficcional da verdade”, produziu categorias de análise e relaxou a rigidez das identidades.

No século XVIII, quando a racionalidade como fonte de toda a autoridade de saber e poder ganha mais força, as mulheres já estavam construindo a epistemologia a partir de uma perspectiva e experiência delas. Alguns exemplos são Mary Wollstonecraft e Olimpe de Gouge.

A primeira refutou veementemente os iluministas de sua época utilizando-se do próprio pensamento masculino como argumento a fim de evidenciar seus equívocos. Defendia que, se como a ciência da época acreditava, a razão é inerente ao ser humano, todo ser humano é dotado de plenas capacidades de se esclarecer e se emancipar. Afirmar que a mulher, um ser humano, tinha inferioridade racional por suas condições físicas seria, assim, uma afirmação irracional, pois tudo o que constituía o corpo feminino mostrava que este corpo era, de fato, humano. Assim, as condições que impediam as mulheres de alcançarem o conhecimento e a libertação eram sociais e impostas a elas. Apesar de ainda perseguir a racionalidade e o pensamento originário, percebemos que Wollstonecraft insere questões culturais na causa das mulheres e rebate a naturalização de sua inferioridade em sua produção científica. No Brasil, sua representante foi Nísia Floresta.

Gouge, por sua vez, atuou num campo mais político. Em 1791 publicou a *Declaração dos direitos da mulher e da cidadã*. Neste documento, em 17 artigos, reivindica direitos iguais às mulheres, maior liberdade de se expressar e de participar de atos públicos, direito à propriedade, além de criticar o fato de que a Revolução Francesa foi feita também com a força feminina, mas a burguesia ascendente, sob o comando masculino, mostrava-se injusta em relação às companheiras.

Até chegarmos nas elaborações mais completas de uma teoria feminista, muitos foram os exemplos de mulheres que atuaram não apenas na ciência, mas nas revistas e jornais, na política, nos sindicatos e, obviamente, na família pela liberação das mulheres em todo o mundo. Mesmo diante do apagamento e opressão que o corte do conhecimento estabeleceu a elas, pudemos ver mulheres atuantes desafiando os limites de pensamento em suas épocas. Lembremos ainda de Sojourner Truth e sua emblemática pergunta “Eu não sou uma mulher?” diante do lugar que a racionalidade construiu para ela: negra e mulher em um país escravocrata.

Vimos com Foucault, no capítulo anterior, acerca da historicidade do pensamento e do corpo. A alma, o sentimento, a consciência, a individualidade, bem como o corpo coletivo, o trabalho, os relacionamentos, a nação, enfim, nada mais são que construtos. Pensamento, alma e corpo reproduzem, assim, o que o saber lhes disponibiliza enquanto campo de conhecimentos possíveis para saberem de si mesmos e dos outros, o que os dispositivos do poder (disciplinares ou de controle) lhes inscrevem enquanto campo de ação e o que a moral lhes disponibiliza como técnicas moduladoras das práticas de si. Saber-Poder e técnicas de si, entre dispersões e repetições, constroem historicamente nosso pensamento e corpo porque estes são passíveis de recepção e (re)reprodução, no já muito aqui explicitado jogo entre extensão de campo de ação e limites impostos.

Se Foucault atribui à Blanchot a fâsca que o engatilhou a um pensamento exterior, cabe neste trabalho, fazendo coro à epistemologia feminista, a atribuição à Simone de Beauvoir como pioneira no questionamento da produção científica ocidental, ao evidenciar, no *Segundo Sexo* (1949), que a mulher era, na verdade, um ponto de vista androcêntrico disfarçado de objetividade e universalidade. Beauvoir, na década de 40, afirma a mulher como construção histórica e nada em seu corpo e nem em seu sexo poderia definir sua condição na época como natural.

A filósofa afirma, então, o gênero (feminino e masculino) enquanto categoria histórica e, por isso, trata-se de determinadas significações e interpretações culturais. Sua célebre frase

“Ninguém nasce mulher, torna-se” (2009, p. 193) é um evidente apontamento ao pensamento exterior, retirando a essencialidade e a facticidade biológica dos corpos femininos e masculinos e, em sua denúncia acerca do encaixe forçado da mulher nos moldes de um signo cultural, produzido por uma certa experiência histórica e dominante, ela põe em evidência o fato de que o gênero trata-se de modelos verdadeiros e falsos dispostos ao pensamento e ao corpo da mulher.

A partir de então, as teorias feministas passaram a seguir a perspectiva do “ponto de vista” (o pensamento/conhecimento como exterior) e traçaram um caminho parecido com o de Michel Foucault: questionaram métodos de produção do conhecimento dicotômicos e opressores (feminino/masculino, louco /são, natureza/cultura, corpo/espírito, objeto/sujeito), tais como a medicina, a filosofia, e a psicanálise, e, até hoje, propõem que cada vez mais novas e diversas experiências tenham seus lugares reconhecidos na construção do saber.

Nessa empreitada, o gênero enquanto conceito foi essencial para as teorias feministas ganharem legitimidade desde os anos finais de 1940 até a década de 1980. O feminismo, segundo a teórica Joan Scott em seu texto "*Gênero: uma categoria útil para análise histórica*" (1989), precisou focar no gênero: “O uso do ‘gênero’ é um aspecto que a gente poderia chamar de procura de uma legitimidade acadêmica pelos estudos feministas nos anos 1980 (SCOTT, 2019, p. 55).

O texto, nas páginas 69 a 71, apresenta uma das mais recitadas definições de gênero por algumas correntes feministas: o gênero forma-se a partir de a) símbolos culturais (Eva e Maria, por exemplo) que evocam representações múltiplas; b) conceitos normativos responsáveis por dissipar binariamente os sentidos atribuídos ao sujeito e limitar possibilidades metafóricas dos modos de ser, conceitos esses expressos pelos discursos de normatividade religiosa, educativa, científica, política... c) o parentesco constrói o gênero, mas a organização política e econômica, em nossa sociedade, opera amplamente nessa construção e d) identidade subjetiva, pois as mulheres incorporaram e reproduziram a situação inferior do feminino, porém, mais que isso, procederam metodologicamente a partir do próprio gênero enquanto conceito para evidenciar que atos individuais são históricos: “o pessoal é político”, gritaram elas.¹¹

¹¹ É importante destacar que o pensamento feminista sempre esteve longe de entrar em um consenso do que seja gênero. Tão plurais quanto são as mulheres são seus femininos e seus saberes institucionalizados não fugiram disso. A definição de gênero que acabamos de apresentar filia-se à perspectiva da produção do sujeito na história e na linguagem e, para nós, tal concepção serve procedimentos eficientes de análise dos discursos pela abordagem embasada na exterioridade. Mas outras correntes de pensamentos feministas coexistem, tais como, as marxistas, as anarquistas, as liberais, as da psicanálise etc.

Juntando arqueologia e genealogia ao gênero, foi possível compreender, a partir de diversas correntes feministas, a construção de um determinado feminino. Assim, as análises do gênero dentro da perspectiva da representação, historicidade e linguagem evidenciaram como o binarismo serviu à perpetuação de toda uma ordem econômica. Demonstrar metodologicamente a produção da fragilidade, do recato, da maternidade, da afetividade possibilitou às teorias das mulheres a exposição dos sistemas de vigilância e autovigilância na formação da mulher burguesa. Todo um aparato (que ia desde o saber médico, passando pela filosofia kantiana do belo sexo, até à literatura romântica e os manuais de comportamento publicados nas revistas e jornais) de tecnologias analisado pelas feministas desvelou essa “[...] produção de uma conduta impecável e higiênica [...]” como forma de criar a “boa mulher burguesa” por meio de um “{...} governo de si para diferenciar a classe que governa da classe que é governada.”, pois o governo do outro depende, fundamentalmente, do governo de si (SANTOS, 2018, 62). Ora, o homem burguês teve de, primeiramente, aprender a ser burguês individualista, contratista, branco, heterossexual, marido, racional e sublime para governar a mulher burguesa e, assim, governar os outros abaixo dela (classe trabalhadora, mão de obra escrava e colonizada).

O determinismo natural ficcionalizado pelo Iluminismo trabalhou para a perpetuação da ordem econômica capitalista que se formava e, do binarismo instituído, distribuíram-se os corpos entre o público e o privado. Baseando-nos em D’Incao (2012), explanamos:

Sob o lugar-comum que liga o trabalho doméstico ao pessoal, ao afetivo, ao inútil e à distração se assenta toda uma maneira de viver ou morrer a família burguesa. Retomemos as miragens da maternidade, da família e da sexualidade (cf capítulo 3, seção 2, item 2.1.2) e veremos que o prolongamento da vida familiar e a construção ou perpetuação do *status* burguês depende de como a figura feminina administra a vida pessoal. Por conta disso, sua preparação para o alcance e manutenção do casamento deve ser feita durante toda sua vida, o que demonstra que a maneira como desenvolve o trabalho no privado é o que determina ou não a garantia da linhagem da parentela. O trabalho doméstico e a vida pessoal, ao contrário do que preconiza o determinismo natural, têm valor econômico e político e sobre eles se assenta o sistema de manutenção da classe. (SANTOS, 2018, p. 124).

Gritar “o pessoal é político”, nesse sentido, fez parte de um projeto epistemológico que pudesse reverberar na linguagem, na sociedade e na cultura a desconstrução do privado como inferior. Era necessário que se soubesse que as instituições privadas e públicas foram organizadas.

[...] para que os trabalhos que se desenvolvem nessas esferas fossem produzidos apoiados nas representações daquilo que serve para o desenvolvimento pessoal, familiar e afetivo em contradição àquilo que serve ao desenvolvimento econômico e produtivo. Nas mais diversas relações sociais, o trabalho doméstico foi (e é) classificado sempre em detrimento daquele que “gera riquezas”. (SANTOS, 2018, p. 123).

Tal projeto mostrou-se bastante promissor. Não há dúvidas de que nossa cultura se feminizou e os limites do pensamento se expandiram. As mulheres têm ampliado cada vez mais as possibilidades de ser na sociedade. Saltaram da condição de segundo sexo para a condição de seres humanos de primeira categoria e hoje conseguem entrar em lugares antes impensados para o feminino. Dessa forma, novas narrativas foram se estruturando, as feministas fizeram a “inclusão dos temas que falam de si (das mulheres), que contam sua própria história e de suas antepassadas e que permitem entender as origens de muitas crenças e valores”. (RAGO, 1998, p. 13).

O feminismo epistemológico articulou-se ao feminismo do movimento social na formação de frentes de lutas junto a sindicatos, conferências, grupos, partidos políticos perseguindo o objetivo de fazerem as mudanças de pensamento, a partir da categoria de gênero, para chegar ao campo da vivência política, cotidiana e cidadã. As conquistas são evidentes: voto, sexualidade, mercado de trabalho, política partidária, legislação, academia... Muitos são os lugares nos quais as mulheres podem estar e se constituir mais livremente que outrora.

No entanto, por mais que a produção do conhecimento pelo ponto de vista feminista tenha buscado ampliar os campos de ação das mulheres em nossa cultura, precisamos nos lembrar que o campo do saber é sempre um perigoso território, pois o saber não é feito para compreender, já dos alertou Foucault (1998, p. 28).

3.2 O Saber é feito para cortar

Sem dúvidas, as intelectuais feministas trabalharam para desconstruir os modos de dominação e junto de militantes feministas assumiram também a ação política na arena social, lá onde a teoria deve confluir com a prática a fim de libertar minorias historicamente oprimidas e excluídas. O pensamento feminista, porém, promoveu seus próprios cortes excludentes de saber.

Se hoje o movimento como um todo se ampliou para abarcar diferentes tipos de feminismos para diferentes modos de ser mulher em face de suas diferentes demandas e

construções do saber, nem sempre o pensamento feminista foi tão plural. Num primeiro momento, cujo ápice se deu nos anos 1960, os limites do pensar nas teorias das e sobre as mulheres eram mais rígidos e abarcavam sobretudo as brancas burguesas. Devido ao pertencimento a esse padrão histórico de dominação androcêntrica e capitalista, as teóricas produziram um saber forjado em suas próprias experiências. Este saber cada vez mais legitimado e institucionalizado ganhou força e reverberou muito focado nas relações que estas mulheres tinham com o patriarcado.

Escapou delas a necessidade de considerar e deixar falar outras formas de ser mulher espalhadas mundo afora, com outras maneiras de viveram o casamento, a educação, a família, o trabalho, a corporeidade, a estética, a saúde, o público, o privado... O que elas apresentavam ao mundo era, de fato, grandioso e libertador. Ora, se não há Mulher, se o que existe é mulher (e homens) genericada, categorizada pela ficção do gênero, logo, não existe apenas uma forma de ser mulher, pois as condições simbólicas, sociais, culturais, linguísticas, econômicas, políticas, parentais formadoras do gênero são plurais e diferentes em cada classe, tempo histórico e lugar geográfico. Contudo, a perseguição às formas de opressão patriarcais impediu que esses aspectos fossem mais cuidadosamente considerados na formação das teorias feministas. A filósofa Sandra Harding (2019, p. 97), então, expõe sua crítica:

Na busca de teorias que formulem a única e verdadeira versão feminista da história da experiência humana, o feminismo se arrisca a reproduzir, na teoria e na prática política, a tendência das explicações patriarcais para policiar o pensamento, presumindo que somente os problemas de algumas mulheres são problemas humanos, e que apenas são racionais as soluções desses problemas. O feminismo tem tido um importante papel na demonstração de que não há e nunca houve “homens” genéricos — existem apenas homens e mulheres classificados em gêneros. Uma vez que se tenha dissolvido a ideia de um homem essencial e universal, também desaparece a ideia de sua companheira oculta, a mulher. Ao invés disso, temos uma infinidade de mulheres que vivem em intrincados complexos históricos de classe, raça e cultura. (HARDING, 2019. p. 97).

O pensamento feminista, ao alçar ao saber institucionalizado, teceu seus limiares, instituiu seus métodos, criou identidades, cerceou e excluiu as mulheres das mulheres. Nosso risco corrido e consumado de reproduzir lógicas patriarcais e capitalistas de exclusão divide a responsabilidade entre as teorias nas quais nos baseamos, pensadas por homens (a exemplo do marxismo, da psicanálise e até da arqueogenealogia) e, conseqüentemente, as dificuldades deles em criar categorias e procedimentos que nos incluam — e isso se comprova no fato de não considerarem e, por muito, até rejeitarem o gênero como umas das primeiras relações pelas quais passam o poder e saber (desde o ventre da mãe) — e as teorias produzidas por nós

mesmas, colonizadas pela ideia de gênero binário, na tentativa de libertar mulheres de prisões que elas não tinham (de grilhões que só cabiam às burguesas, já que o patriarcado oprimiu as mulheres de diferentes formas) e, assim, prendendo-as em outros limites de identidades impostas.

Uma discussão que pode contribuir para entender como, em um primeiro momento, o feminismo epistemológico (reverberado no movimento social e, por conseguinte, nas práticas sociais) excluiu as mulheres das mulheres é a da relação público e privado muito utilizada para chegar à compreensão do gênero como ficção. As teorizações acerca de tal relação consideraram um modelo de família como objeto de análise: a família nuclear. Como explica, Oyèrónké Oyěwùmí (2020, p. 87):

A família nuclear é uma família generificada por excelência. Cada casa, ocupada apenas por uma família, é centrada em uma mulher subordinada, um marido patriarcal e seus filhos. Essa estrutura, centrada na unidade conjugal, presta-se à promoção do gênero como categoria natural e inevitável. Não existem categorias transversais desprovidas de gênero nessa família. Em uma casa generificada, encabeçada pelo homem e com dois genitores, o homem-chefe é concebido como provedor e a mulher está associada ao doméstico e ao cuidado. (Oyěwùmí, 2020, p. 87).

Assim, a socióloga, de origem nigeriana, adverte para que a família nuclear ocidental não continue sendo a única a fornecer fundamento para a teoria feminista e traça sua crítica acerca do feminismo branco e ocidental e o perigo de considerar apenas um modelo familiar como sendo o estabelecido a todas as experiências das mulheres. Percebamos: sua crítica alarga o pensamento a outras categorias de relações de saber-poder estruturais da experiência humana ocidental, colonial, capitalista ao introduzir raça e classe ao gênero. Assim ela discorre:

A configuração espacial da casa da família nuclear como um espaço isolado é fundamental para a compreensão das categorias conceituais feministas. Em grande parte da teoria feminista branca, a sociedade é representada como uma família nuclear, composta por um casal e seus filhos. (...) Não é de se surpreender que a noção de feminilidade que emerge do feminismo euro-estadunidense, enraizada na família nuclear, é o conceito de esposa (...) Além disso, como raça e classe normalmente não variam na família, faz sentido que o feminismo branco, preso no interior dessa família, não enxergue raça e classe. (Oyěwùmí, 2020, p. 87).

Não que as análises sobre o ser mulher decorrente da família nuclear não sejam legítimas e necessárias para nossa liberação, mas elas não podem ser as únicas aceitas na construção do nosso pensamento (feminista ou não), se não quisermos reproduzir formas de hierarquização do pensar. Nesse sentido, a maior parte dos feminismos tem sabido acolher as

críticas, pois não é nosso interesse liberar apenas algumas de nós. Para expandir o pensamento¹², devemos liberar nossa intelectualidade da soberba racional e acolher nossos erros e inadequações sem nos preocuparmos se, com isso, não estamos sendo subjetivas demais.

Não podemos pretender iluminar todas as mulheres com conhecimentos e soluções que não cabem em suas experiências, o mundo já viveu e vive ainda os resquícios dessa lógica e o que se deu foi a produção mais autoritária e opressiva de conhecimento como pudemos ver com Foucault. Desse modo, nessa expansão e inclusão de todas nós, nossas experiências e demandas no interior do pensamento feminista, devemos sempre ter em vista que o conhecimento é feito para cortar e, portanto, precisamos de formas mais compreensivas de fazer ciência, como afirma Harding (2019, p. 101): “no exame da crítica feminista à ciência, devemos, portanto, refletir sobre tudo o que a ciência não faz, as razões das exclusões e como estas conformam a ciência precisamente pelas ausências, quer sejam reconhecidas ou não”.

Assim, de forma mais incisiva, pesquisadoras feministas inserem outras categorias às teorias a partir dos anos 1970/1980, tais como raça e classe, a fim de romper com os parâmetros burgueses, por muito tempo, norteadores, ao mesmo tempo, da noção da mulher-mãe rainha do lar e da teoria contestadora dessa noção.

Dissertamos, em nosso trabalho de 2018, sobre essas teorizações das feministas negras, por exemplo, segundo as quais, quando o gênero cruza com raça e classe social, evidencia-se que nem todas as mulheres foram pensadas para o casamento, nem todas estabeleceram suas relações de gênero no privado em países colonizados. Ou seja, nesse cruzamento, as formas do ser mulher mudam drasticamente. Uma de nossas mais renomadas pensadoras, a brasileira Sueli Carneiro (2019, p. 326), questiona:

Quando falamos em romper com o mito da rainha do lar, da musa idolatrada dos poetas, de que mulheres estamos falando? As mulheres negras fazem parte de um contingente de mulheres que não são rainhas de nada, que são retratadas como antimusas da sociedade brasileira, porque o modelo estético de mulher é a mulher branca. Quando falamos em garantir as mesmas oportunidades para homens e mulheres no mercado de trabalho, estamos garantindo emprego para que tipo de mulher? Fazemos parte de um contingente de mulheres para as quais os anúncios de emprego destacam a frase: ‘Exige-se boa aparência’ (CARNEIRO, 2019, p.326).

Experiências específicas advindas do racismo formadoras das subjetividades das mulheres de cor (negras e indígenas nas américas) fizeram emergir, junto às pensadoras do

¹² E expandir o pensamento dentro do contexto teórico que propomos aqui, pensar além, transgredir limites

feminismo negro, um pensamento interseccional e decolonial. Depois de 70, dificilmente se falaria em feminismo no singular e, principalmente em países colonizados, a elaboração epistemológica centralizaria apenas a concepção de gênero como único ou principal fator a ser analisado. Raça, classe, corporeidades (corpo gordo, portador de deficiências, trans entre outros), trabalho (informal, assalariado, doméstico, do campo), cuidado, sentimentos se juntam, dessa forma, nas reflexões das diferenças sociais das mulheres e, agora também, de outros sujeitos (criança, não binários, homens etc.)

O feminismo interseccional e o decolonial compartilham da ideia de que a racionalidade iluminista construiu tanto a inferioridade sexista quanto a racista. A experiência que formatou o pensamento a partir do homem branco, burguês e capitalista como o dotado de conhecimento elegeu um modelo de moral individualista, meritocrática e universal. Consequentemente, essa moral era prescritiva, ela nascia no homem racional e, baseada na objetividade, estendia-se a todo o mundo dominado por este homem. O homem capitalista assim procurou dominar a mulher e todos os outros sujeitos os quais colonizou. Estes marcados pela raça.

Mara Viveros (2008, p.172) problematiza a construção do sexismo e do racismo na concepção interseccional:

O racismo e o sexismo compartilham uma mesma propensão ao naturalizar a diferença e a desigualdade social de três maneiras. A primeira: os dois usam o argumento da natureza para justificar e reproduzir as relações de poder fundadas sobre as diferenças fenotípicas. A segunda: ambos associam de perto a realidade “corporal” e a realidade social, ancorando seu significado no corpo, locus privilegiado da inscrição do carácter simbólico e social das culturas. A terceira: o sexismo e o racismo representam as mulheres e os outros como grupos naturalmente predispostos à submissão. Da mesma maneira que às mulheres se atribui um status de objetos sexuais, aos outros se lhes reifica como objetos raciais e étnicos. (VIVEROS, 2008, p. 172, tradução: María Elvira Díaz-Benítez).

Diante dessa constatação, a busca é pela construção de formas de pensamento para resistir a essa reificação criadora de subalternidade e para propor um outro tipo de pensar, resgatado das ancestralidades de povos originários, desenvolvidos mesmo em contextos de grande submissão ou de novos pensamentos em devir. Díaz-Benítez (2020, p. 281) chama a atenção para uma produção coletiva de saber e poder. Ela recorre à Patricia Hill Collins (2012) e ao que ela chamou de “consciência e pontos de vista coletivos”.

Nessa perspectiva, a produção do pensar se dá por experiências contemporâneas coletivas e compartilhadas, cuja materialidade e prática cultural oferecem condições para a formação de identidades grupais. Trabalhadores de serviços precários, mulheres do serviço

domésticos, vítimas de segregações raciais e de classe, mulheres lésbicas, mães trabalhadoras, pessoas trans, pessoas não binárias, mães solo, mães negras, mães indígenas, trabalhadoras do campo e das florestas são apenas alguns dos exemplos de experiências coletivas que conhecem suas vivências e, a partir da construção coletiva e compartilhada de saberes, podem produzir soluções concretas às suas realidades, além de desenvolverem suas próprias técnicas de construção subjetiva longe da moral prescritiva do europeu branco ou até da feminista branca. (DÍAZ-BENÍTEZ, 2020, p. 281 e 282).

Um exemplo de como diferentes experiências históricas formam diferentes pensamentos e, conseqüentemente, formam-se outras estruturas de saber e poder é trazido por Díaz-Benítez (2020). Assim, ela explica sobre as diferenças de pensamento/experiências entre a coletividade de mulheres brancas e de mulheres negras:

Também desde os anos 1970 elas manifestavam o quanto o controle da reprodução era uma enorme fonte de assimetrias. Enquanto o feminismo branco esteve defendendo o direito ao aborto, a luta das mulheres negras se deu pelo controle da fertilidade e em relação a como era necessário pensar em políticas públicas e práticas médicas que atendessem a essa especificidade. A reprodução foi um tema a partir do qual foi possível falar de raça, de racismo, de classe e de opressão, levando em conta que para algumas mulheres, historicamente, têm sido promovidas campanhas para incentivar a natalidade e, para outras, têm sido adotadas medidas para frear a fertilidade. Enquanto umas olhavam o lar como lugar de repressão, as feministas negras ponderavam que o lar seria um lugar de resistência, um princípio político de descolonização, um resguardo emocional para o racismo vivido no mundo do lado de fora. (DÍAZ-BENÍTEZ, 2020, p. 278).

Dentro desse princípio político decolonial (entrelaçado ao interseccional), a representante mais emblemática é a argentina María Lugones, teórica feminista que formulou perspectiva do feminismo decolonial. A reificação por questão de raça é assim definida por ela:

Somente homens e mulheres civilizados são humanos; povos indígenas das Américas e escravos africanos eram classificados como não humanos — animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. O homem europeu, burguês, colono, moderno foi transformado em sujeito/agente, próprio para governar, para a vida pública, um ser civilizado, heterossexual, cristão, um ser da mente e da razão. A mulher europeia burguesa não era entendida como um complemento desse homem, e sim como alguém que reproduzia a humanidade e o capital por meio da sua pureza sexual, passividade e domesticidade — sempre a serviço do homem branco, europeu, burguês. (LUGONES 2019, p. 371).

Dito de outro modo, para ela, a mulher europeia burguesa, mesmo sendo o segundo sexo, ainda era um ser humano, já os sujeitos colonizados e escravizados — e sua atenção vai especialmente à mulher colonizada e escravizada — foram totalmente despidos de sua

humanidade. Dessa forma, a raça é também uma ficção, uma verdade produzida com o intuito de atribuir o estado de animalidade para justificar o genocídio, a escravização e as barbáries praticadas contra povos originários e escravizados africanos. Assim, as mulheres de cor carregam a opressão da experiência patriarcal somada à experiência da colonização. No contraponto ao “belo sexo”, Lugones argumenta que:

[...] só as mulheres burguesas brancas são contadas como mulheres no Ocidente. As fêmeas excluídas por e nessa descrição não eram apenas subordinadas, elas também eram vistas e tratadas como animais, em um sentido mais profundo que o da identificação das mulheres brancas com a natureza, as crianças e os animais pequenos. As fêmeas não brancas eram consideradas animais no sentido de seres “sem gênero”, marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem as características da feminilidade. As fêmeas racializadas como seres inferiores foram transformadas de animais a diferentes versões de mulher — tantas quantas foram necessárias para os processos do capitalismo eurocêntrico global. (LUGONES, 2020, p. 72).

Sendo assim, no período colonial, as “mulheres colonizadas” não alcançavam o *status* da mulher do belo sexo, elas nem mesmo eram generificadas como mulheres. Lugones explica que a lógica capitalista colonizadora as enquadrou como fêmeas-bestiais-mulheres-não-civilizadas e, “portanto, a resposta colonial para a pergunta de Sojourner Truth é definitivamente ‘não.’” (LUGONES, 2019, p. 375), pois, na própria materialidade discursiva, os sentidos da feminilidade não alcançavam a “fêmea de cor”. Somente nos processos de embranquecimento próprios do capitalismo eurocêntrico global, é que elas foram “atribuídas de gênero”, e transformadas “[...] em versões alternativas de mulheres brancas burguesas.” (LUGONES, 2020, p. 72). Foi desse modo que os sentidos sobre o ser mulher alçou o “status de inferioridade que acompanha o gênero mulher, mas não receberam nenhum dos privilégios que esse status significava para as mulheres burguesas brancas.” (LUGONES, 2020, p. 73). Esse sistema de gênero é conceituado por Lugones (2019 e 2020) como “colonial/moderno”.

A filósofa argentina embasa a colonialidade do gênero nos estudos de Anibal Quijano sobre a colonialidade do poder. Quijano analisa o nascimento do pensamento moderno do capitalismo eurocêntrico global e como a invenção da raça, embasada em termos biológicos, organizou as relações de poder em termos de superioridade e inferioridade na dominação dos povos originários e/ou escravizados das terras denominadas como colônias.

No capítulo anterior, vimos com Foucault a construção histórica do sujeito e do corpo por técnicas de Saber-Poder e de Si dentro da experiência de pensamento que nasce com esse capitalismo eurocêntrico global. Vimos que, por processos biológicos baseados em saberes

construídos na medicina e nas ciências humanas, construíram-se as posições sujeito dissipadas entre os dominadores e os dominados. No entanto, vimos também, que o poder produtor desses corpos, o Biopoder, é relacional e prolongador da vida, como ele mesmo explica: “[...] corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar.” (FOUCAULT, 1999b, p. 131). E, assim, o biopoder formou o bom trabalhador assalariado, cujas condições produtivas de vida o mantiveram, até certo ponto, vivo e dentro do campo de possibilidade de resistência e resposta ao poder.

É no biopoder, então, que o filósofo vai analisar a questão do racismo como mecanismo fundamental ao funcionamento do pensamento capitalista eurocêntrico e sua invenção da raça. Para ele, “[...] o corte entre o que deve viver e o que deve morrer [...]” (FOUCAULT, 2005, p. 304) deu-se segundo “o princípio de que a morte dos outros é o fortalecimento biológico da própria pessoa na medida em que ela é membro de uma raça ou uma população, na medida em que se é elemento numa pluralidade unitária e viva.” (FOUCAULT, 2005, p. 308) Ora, o poder produtor era, nesse sentido, privilégio do cidadão Europeu, pois somente ele era sujeito reconhecido pelo saber que ele mesmo construiu. A construção mítica da raça, como afirma Lugones (2020, p. 55) recuperando Quijano:

[...] é uma importante faceta do modelo cognitivo desse capitalismo, eurocêntrico e global.

Ao produzir essa classificação social, a colonialidade permeia todos os aspectos da vida social e permite o surgimento de novas identidades geoculturais e sociais. “América” e “Europa” estão entre essas novas identidades geoculturais; “europeu”, “índio”, “africano” estão entre as identidades ‘raciais’”. (LUGONES, 2020, p. 55).

A filósofa chama a atenção para a formação do pensamento moderno e seu sistema de gênero como intrínsecos à colonialidade do poder, porque, como mostrado até aqui, “a classificação das populações em termos de raça é uma condição necessária de sua existência.” (LUGONES, 2020, p. 71) e, nesse mesmo gesto, a classificação da fêmeas-bestiais-mulheres-não-civilizadas foi condição necessária, primeiramente, para justificar que, ao contrário da mulher branca, essas trabalhariam até a morte, e, depois, ao serem “atribuídas de gênero” serviriam, em suas condições de “mulher”, para exercer as ocupações servis mais baixas e mal pagas do capitalismo.

A produção de um pensamento decolonial, segundo Lugones (2020, p. 52), busca caracterizar o sistema de gênero colonial/moderno e descrever sua “concretude específica e vivida” como forma de “ver a imposição colonial em sua real profundidade” bem como “[...] fazer visível a instrumentalidade do sistema de gênero colonial/moderno em nossa subjugação.” (LUGONES, 2020, p. 52). Mas deve ser também um pensamento de transgressão e essa necessidade do pensar além dos limites impostos pelo colonizador é destacada com vigor:

Quero pensar ainda no colonizado não como simplesmente imaginado e construído pelo colonizador e pela colonialidade, de acordo com a imaginação colonial e as restrições da sua aventura capitalista, e sim como um ser que começa a habitar um lócus fraturado construído duplamente, que percebe o mundo duplamente, relaciona-se duplamente, onde os ‘lados’ estão em tensão e o próprio conflito ativamente informa a subjetividade do Eu colonizado em relações múltiplas. (LUGONES, 2019, p. 378).

A colonialidade dos gêneros, então, não se restringe a análises do período de colonização; pelo contrário, o conceito permite compreender os efeitos da colonialidade persistentes através dos séculos, ainda hoje sentidos (especialmente por, mas não somente) por mulheres de cor e suas formas de opressão intrincadas em uma “[...] complexa interação de sistemas econômicos, raciais e atribuídos de gênero, na qual toda pessoa no encontro colonial pode ser entendida como um ser vivo, histórico e plenamente descrito.” (LUGONES, 2019, p. 378) que envolve também estratégias de resistência silenciadas e não contempladas pela formação do Saber, nem mesmo do feminismo hegemônico.

Neste capítulo, temos recorrido a teorias feministas que têm construído a epistemologia mais transgressora do nosso tempo: a das mulheres mais oprimidas, cujo saber reinventou pensamentos de incontáveis formas aqui na América Latina. E, mais uma vez, vamos recorrer a uma longa citação de Lugones, pela exterioridade do pensamento que ela opera ao ultrapassar as categorias de Saber-Poder e da moral Foucaultianas e da feminista de gênero. Veremos a potência de um pensar em sua plena capacidade de nos fazer vislumbrar possibilidades de modos de vida do Fora e modos de análise também do Fora, operando por meio da linguagem filosófica decolonial:

Na verdade, ele (branco burguês colonizador) encontrou (nas terras colonizadas) seres complexos, atravessados por organizações culturais, políticas, econômicas e religiosas. Seres em relação complexa com o cosmos, com outros Eus, com a geração, a terra, os seres vivos, os inorgânicos, em produção; Eus cuja expressividade erótica, estética e linguística, cujos conhecimentos, noções sobre o espaço, esperas, práticas, instituições e formas de governo não estavam ali para serem simplesmente substituídas, e sim para serem

conhecidas, entendidas e introduzidas em tensos, violentos e arriscados encontros, diálogos e negociações que nunca aconteceram. Em vez disso, o processo de colonização inventou o colonizado e elaborou uma tentativa de redução completa deles a algo menos que humanos primitivos, possuídos pelo diabo, infantis, agressivamente sexuais e necessitados de transformação. O processo que quero seguir é o do oprimir → ← resistir no lócus fraturado da diferença colonial. Quero seguir sujeitos em colaborações e conflitos intersubjetivos, completamente entendidos como membros de sociedades nativas das Américas ou da África, à medida que eles recebem, respondem, resistem e se acomodam a invasores hostis que querem destituí-los de seus bens e desumanizá-los. (LUGONES, 2019, p. 377).

Observamos, no capítulo anterior, a materialidade do pensamento na formação do sujeito. Neste, pudemos observar a materialidade do pensamento na formação do sujeito mulher. Nesta observação, a historicidade do pensar pôde ser vislumbrada na forma como as diferentes teorias feministas analisaram diferentes formas de produzir a mulher, construídas em diferentes espaços e em diferentes tempos históricos (a mulher latino-americana atribuída de gênero é mais recente que a burguesa europeia). Pudemos perceber também que uma posição sujeito se dá sim pelo Saber-Poder e técnicas morais aplicadas do si sobre si mesmo, mas as relações de gênero, raça e classe constituem igualmente a produção de sujeitos (e de corpos). Vimos também a produção discursiva epistemológica por meio da produção da verdade sobre gênero, classe e raça e, definitivamente, pudemos constatar a produção da verdade, ou melhor, de outras verdades nascendo das e nas teorias feministas.

Vimos, enfim, que alargar os limites do pensamento passa por lutas diárias para a construção de uma verdade, a partir de um ponto de vista. Homens, mulheres brancas burguesas, mulheres de cor são exemplos de como lutamos para desnaturalizar o sujeito ao mesmo passo que lutamos para que nossas experiências entrem no interior de um pensamento com *status* de verdade e, nesse caso, verdades sobre nossas subjetividades. Ou seja, lutamos contra elas e, paradoxalmente, as construímos. Estamos, acima de tudo, lutando contra ficções poderosas — o gênero, a raça e a classe. Ficções tão potentes e resistentes há séculos, ultrapassando memória, coletividades, corpos, sexo, trabalho, produção do conhecimento, regulamentando nossos dizeres até penetrarem no mais íntimo pensamento. Possivelmente, isso justifique nossa necessidade de, com a mesma medida de potência, ou até mais, afirmar nossas existências e sair do lugar da menoridade atribuída ao nosso pensar. É nesse intuito que as mais plurais existências tomam suas posições na formação do saber.

Os feminismos negros, decoloniais e interseccionais abriram o leque para a pluralidade. Nesse sentido, toda sorte de experiências feministas fez emergir pluralidade de demandas por existências mais liberadas. Entre elas, o corpo gordo. Desde Kant, o belo sexo tem vivido o imperativo do mito da beleza e o imenso peso da feiura de modo específico.

Como o casamento passou a ser um bem a ser conquistado pelas mulheres, a beleza passou a ser, da mesma forma, um bem a ser comprado e praticado todos os dias da vida.

O autocontrole, a disciplina, a regulação e o comedimento devem ser usados para eliminar os excessos. Mas, quando se trata do feminino, Saber-Poder e técnicas de Si produziram as mais perversas invasões para instituir o controle corporal. Vimos, no capítulo anterior, com Zilberman e Cademartori (1984), como o mito da beleza introduz-se nos pensamentos e corpos femininos desde a mais tenra idade. A beleza da princesa era branca, jovem e magra. Para que esse controle corporal fosse o mais eficiente possível, além dos discursos de literatura infantil e dos discursos acerca do casamento etc., entra em cena, no século XIX a medicalização feminina pelo dispositivo da sexualidade a fim de instaurar o sexo (FOUCAULT, 1999b). A partir de então, nos séculos seguintes, tal medicalização ampliou-se para além da instauração do sexo e, por meio da psiquiatria, medicina, biomedicina e mídia instaurou a cultura da magreza e condenou o corpo gordo ao *status* de doente. Jimenez et al (2022, p. 41) citando Rohden (2002) expõe a construção histórica do discurso médico e sua inscrição no corpo feminino:

Rohden (2002) ressalta que importantes transformações ocorreram entre os séculos XIX, XX e XXI, no tocante à medicalização da sexualidade feminina, apesar de haver manutenção de algumas regularidades. A autora diz que enquanto no século XIX o lócus da atenção concentrava-se em questões anatômicas e na fisiologia, já no século XX a medicalização se volta para questões hormonais, substancializando a diferença entre homens e mulheres e alocando nos hormônios, ou na falta deles, a razão de inúmeras patologias e desequilíbrios. Posteriormente, no século XXI, também englobou a estética, acentuando um aspecto higienizante e fortemente relacionado à sexualidade [...] (JIMENEZ et al, 2022, p. 41).

No contexto contemporâneo, a noção de saúde, então, encontra-se intimamente ligada à noção de beleza e o corpo feminino, enquanto objeto do saber médico, passa a ser o maior alvo das indústrias farmacêutica e estética. Mais uma vez, o feminino produzido em favor do sistema econômico vigente.

O corpo gordo passa, então, a ser objetivado como feio e doente a partir do momento em que a obesidade entra para a condição de epidemia. Feministas questionam esses saberes legitimados formadores de padrões de beleza cada vez mais inalcançáveis e denunciam o estado constante de vulnerabilidade para o qual as mulheres são levadas na busca pelo “aperfeiçoamento” do corpo:

Assim, no foco dessa performance está a gordura corporal, ou melhor, a incessante busca por sua total ausência; associada à alimentação, tal processo se caracteriza, em um primeiro momento, pela repressão do apetite oral feminino. Com isso a gordura da mulher se tornou uma preocupação da comunidade, colocando-a em um estado constante de vigilância. Nesse sentido, quando fome e inanição passam a ser vistas como sinônimo de saúde e beleza, no entanto, outros aspectos da feminilidade, além da gordura, também desaparecem. O corpo reduz ao mínimo sua produção de estrogênio, como forma de poupar energias. A mulher deixa de ovular, de menstruar, e a beleza magra, esquelética, que a coloca em um lugar de vulnerabilidade e sedução, passa a ser celebrada e os corpos das mulheres que rompem com os padrões normatizados pelo sistema cisheteronormativo são deslegitimados pela estereotipia. Os estereótipos estão relacionados às imagens físicas dos corpos e aos seus comportamentos na sociedade. (JIMENEZ et al, 2022, p. 46).

E, assim, para fugirmos da doença e da feiúra, do peso da rejeição e do medo da morte, tornamo-nos corpos famintos e dopados, tão facilmente controlados, afinal.

Uma discussão feita pelo feminismo gordo que consideramos interessante para este trabalho é da subjetividade construída nesse conflito entre belo/saudável e feio/doente:

Nesse sentido, construir novos saberes a partir da violência epistêmica contra mulheres gordas é entender que não se pode ignorar sentimentos, emoções, dores e violências que essas mulheres, desde suas infâncias, passam por serem gordas. A proposta é exatamente o contrário: quais são essas emoções? E o quanto isso pode ser violento para essas corporalidades. (JIMENEZ et al, 2022, p. 48).

A pecha da doença e da feiúra advém desses saberes patologizantes do corpo como monstruoso. A crítica feminista argumenta sobre como tais saberes, sob o pretexto da saúde, contribuem para a marginalização e para a retirada da autonomia e da dignidade, principalmente, de mulheres gordas que sofrem com a solidão, com o preconceito, com a simbologia do desleixo e da comicidade/ridicularização e com o cerceamento (por não caber em roupas minúsculas, no assento do transporte ou na máquina de exames do médico). Essa condição se desdobra em profundo sofrimento, depressão, isolamento social, repressão e distúrbios. Corpo e subjetividade constituem-se mutuamente nos processos históricos e, dessa forma, ter um corpo monstruoso ou a possibilidade de tê-lo coloca não somente o próprio corpo, mas também sentimentos e pensamentos em estado de vigília, temor e repulsa de si mesma (JIMENEZ-JIMENEZ, 2020 e 2022).

A luta, então, é pela existência do corpo gordo, para que as mulheres gordas consigam se amar e se validar. Uma luta pelo direito ao amor próprio, ao sentimento de realização. Muitas mulheres, por mais que tenham alcançado grandes feitos em diversas áreas de suas vidas não conseguem se libertar do ódio ao corpo. Inclusive, a crítica é para que a

epistemologia feminista passe a integrar em seus estudos essa exclusão da mulher gorda e, de fato, produza conhecimento e estratégias de liberação física e subjetiva:

Uma das evidências de que a gordofobia não é encarada como um tipo de discriminação verdadeiramente nociva é o fato de que pouquíssimos movimentos sociais demonstram preocupação com ela. As mulheres gordas sofrem uma carga ainda mais intensa de gordofobia, por conta do padrão de beleza e da mentalidade objetificadora de nossa sociedade. Mesmo assim, vertentes políticas como o Feminismo ainda não conseguem lidar propriamente com esse problema — em muitos casos, a abordagem feminista a respeito da gordofobia é superficial e não desenvolve propostas concretas de enfrentamento ao preconceito. Essa realidade é encarada com criticismo por parte de muitas feministas gordas, que não se sentem inteiramente contempladas nas lutas femininas e precisam resistir tanto em sociedade quanto na própria militância. (ARRAES, 2014).

Jimenez, doutora em Estudos da Cultura Contemporânea, insere em seus estudos, inclusive, sua própria experiência, escrita em primeira pessoa, como forma de legitimar o feminismo gordo:

Desde pequena, tenho marcas no meu corpo por ser gorda. A estigmatização, a humilhação e a exclusão que sofri, por inúmeras vezes, em casa, na escola, na rua e em festinhas eram justificadas e apoiadas pela maioria dos adultos, como uma punição por eu ter aquele corpo; essas marcas, carregou desde então.

Toda a violência sofrida enquanto criança, adolescente e, depois, adulta sempre esteve justificada e aprovada pela estrutura da padronização do corpo magro como o “certo”, “bom”, “saudável” e “belo”. Como eu não o possuía, poderia sofrer qualquer tipo de violação como castigo, porque a culpa era minha e eu merecia ser punida. (JIMENEZ JIMENEZ, 2020, p. 149).

O amor como revolução tem se tornado uma constante na teoria e na prática feminista. Margareth Rago (2001), em seu texto *Feminizar é preciso: por uma cultura filógina* propõe que haja uma mudança da misoginia (ódio às mulheres) para a filoginia (amor às mulheres). A proposta vem de forma provocadora: “Uma mudança de olhar, um pensamento diferencial poderia dar conta de permitir uma maior sensibilidade em relação ao feminino e à construção de um mundo filógino. Ou será uma questão de coração, mais do que de olhar?”. (RAGO, 2001, p. 65).

Nós mulheres, poderíamos, de fato, produzir um pensamento de amor no mundo? Conseguiremos alinhar amor e ciência? Nossas experiências pessoais são capazes de produzir saber? Nossas vivências poderiam entrar no bojo das relações de poder e impactar nossa cultura em geral? Bom, vemos a questão de Rago muito mais como provocação, que dúvida. Se o pessoal é político, a racionalidade excludente patriarcal e eurocêntrica definitivamente formou-se a partir de interesses bem pessoais dos homens burgueses capitalistas. Então, que o

nosso feminismo nos ensine a nos amar, amar nossas irmãs gordas, nossas irmãs negras, nossas irmãs trans e ensine também os homens a terem mais amor por algo além deles mesmos.

Pensar, como ação resistente, cabe ao Fora. Uma cultura um pouco mais feminizada passou do impensado, do sonho, do delírio ao pensamento. Mas nesse pensamento, as feministas, cada uma à sua forma, têm levantado seus cartazes da fábrica ao lar, da presidência da república à associação do bairro, da floresta ao asfalto, da universidade às redes sociais. Elas têm pensado, visto e falado um mundo mais igualitário. Se Kant nos visse hoje, não se impressionaria com nossa capacidade de ler um livro e ver as horas, ora, ele mesmo testemunhou as mulheres mergulhadas na literatura e sabendo muito bem incorporar o amor romântico como natural do pensamento feminino, como também viu as “loucas” resistentes e “desvirtuadas” sobreviverem apesar de todo aparato médico e disciplinar que as esmagou.

3.3 Razão masculina, paixão feminina?

Enquanto feministas, reconhecemos os cortes para que possamos colocar à frente deles as possibilidades de o nosso pensar entrar em contato com outras forças. Os triunfos dos feminismos sobre os interditos não significam a libertação eterna das mulheres e é fundamental esse reconhecimento tanto das nossas falhas quanto do poder das ordens que nos limitam.

Devemos reconhecer, porém: se há um movimento que abriu ao meio as palavras e as coisas e, de um pensamento do Fora, enunciou que a palavra dada ao feminino (da beleza, da fragilidade, da estupidez, da infelicidade gorda, da fêmea-bestial-mulher-não-civilizada etc.) não coincide com tudo o que nós podemos ser, esse movimento é o feminismo, ou melhor, os feminismos.

Agitamos os sistemas de significação e questionamos as formas do pensar para liberar forças em nome da nossa vida. Toda a discussão feita até aqui sobre o pensamento epistemológico feminista é mais que suficiente para mostrar que, apesar dos cortes, as mulheres mais resistiram do que se fixaram nas malhas da subalternidade. Para o maior contingente de mulheres latino-americanas, estar vivas hoje é o mais evidente sinal de como soubemos usar as lutas políticas para não morrer. E soubemos não apenas entrar

coletivamente no campo político pelo direito à vida, mas dobrar a força em técnicas refinadas de construção da nossa subjetividade mesmo em um tipo de sociedade na qual as relações de gênero são muito mais opressoras, tendo em vista que nessas sociedades colonizadas o racismo justificou toda sorte de massacre contra as mulheres de cor e de descredibilidade às mulheres em geral.

Aqui, nossa luta por liberdade passa tanto pela construção do lugar digno da imigrante, da trabalhadora assalariada e da burguesa quanto pelo “locus fraturado” daquelas cujo processo de subalternização passou e passa por estratégias de tentativa de apagamento da memória ancestral, pelo genocídio e pelo castigo corporal, mas cujo pensar resistiu e se refez no entremeio: “o locus fraturado inclui a dicotomia hierárquica que forma a subjetivação do colonizado. Mas o locus é rompido pela presença resistente, a subjetividade ativa do colonizado contra a invasão colonial do Eu comunal.” (LUGONES, 2019, p. 379).

Retomando o que já fora apresentado no capítulo anterior: “[...] é dentro do próprio homem, no seu pensar, que se pode resistir.” (cf p. 28). Reconhecemos, assim, a importância dos estudos de Michel Foucault sobre a libertação do pensamento que nos possibilitou, inclusive, reconhecer nossa força vital e criativa. Consideramos, no entanto, o privilégio que o pensamento do homem ganhou em seus estudos — sobretudo na volta aos gregos —, e, dizermos que o filósofo encontrou “dentro do homem” a capacidade de resistir se justifica porque, para nós, as feministas, foi, de fato, no homem que ele centrou seus estudos acerca das artes de viver/ética de cuidado de si.

A nossa dificuldade em entrar nos próprios campos revolucionários serve de exemplo de como o corte do saber e, conseqüentemente, a opressão do poder nos reserva às categorias mais baixas. Na teoria revolucionária foucaultiana, não foi diferente. Ainda que tanto Foucault quanto as feministas (depois de Beauvoir) buscassem a liberdade a partir da tese da funcionalidade das formas opressoras, os referenciais do filósofo francês foram, em sua maioria, masculinos. Não vamos refazer todo o caminho de Foucault para estabelecer a crítica. Nosso objetivo aqui é partir do recorte da racionalidade para ensejarmos apenas algumas discussões sobre a menoridade do pensamento feminista mesmo em teorias que acatamos como libertadoras a nós mesmas.

Já vimos, no capítulo anterior, que Foucault encontrou nos gregos e romanos uma estratégia de pensamento de dobra da força sobre si mesmos. A ética greco-romana, conforme análises do Volume II da *História da Sexualidade* (1984b), constitui-se de regras facultativas, códigos morais prescritos porém não obrigatórios dentro de três artes de se conduzir: a

Dietética, a Economia e a Erótica. O pensamento greco-romano — embora o filósofo tenha reconhecido a impossibilidade de reproduzi-lo em nosso momento histórico, bem como tenha reconhecido a exclusão da ética grega em relação aos subalternos, inclusive às mulheres, — serviu de modelo ao pensamento do Fora de Foucault, por sua capacidade de produzir uma moral particular, a construção da singularidade do ser por meio de técnicas e cuidados de si não obrigatórios e não hegemônicos. A ética greco-romana fazia-se na criação de si como arte e, dessa forma, o pensamento encontrava mais liberdade criativa para alcançar o impensado e estabelecer uma outra (não hegemônica) relação com a verdade:

A reflexão sobre o comportamento sexual como campo moral não constituiu entre eles uma maneira de interiorizar, de justificar ou de fundamentar em princípios certas interdições gerais impostas a todos; foi, sobretudo uma maneira de elaborar, para a menor parte da população, constituída pelos adultos livres do sexo masculino, uma estética da existência, a arte refletida de uma liberdade percebida como jogo de poder. A ética sexual que está em parte na origem da nossa repousava de fato num sistema muito duro de desigualdades e de coerções (em particular a respeito das mulheres e dos escravos); mas ela foi problematizada no pensamento como a relação, para um homem livre, entre o exercício de sua liberdade, as formas de seu poder, e seu acesso à verdade. (FOUCAULT, 1984b, p. 219).

No entanto, governar a si mesmo mantinha relação com o controle das paixões — algo visto, por exemplo, na dietética pelo controle dos apetites. A argumentação socrática do cuidado de si pontuava:

Não se pode governar bem os outros, não se pode transformar os próprios privilégios em ação política sobre os outros em ação racional, se não se está ocupado consigo mesmo. Entre privilégio e ação política, este é, portanto, o ponto de emergência da noção de cuidado de si. (FOUCAULT, 2006c, p. 48 e 49).

Ressalvando que

O processo de subjetivação não se limita meramente a uma tomada de consciência de si segundo a fórmula cartesiana do cogito, mas também implica uma problematização do processo ao qual se é sujeito: não é simplesmente a constatação do pensamento que garante a existência, mas também a necessidade de se problematizar aquilo sobre o que se pensa e mesmo sobre a forma como se pensa. (DELEUZE, 2013, p.106).

O cuidado de si tem seu primado na razão. Uma razão problematizada, mas ainda assim, a racionalidade sobreposta à emoção, aos sentimentos ou às paixões. A temperança e a virtude — e, mais uma vez, destacamos que há diferenças em relação ao cogito e que nosso ponto é a primazia da racionalidade, seja ela problematizada ou não — estão ligadas à razão e ao controle de si e, conseqüentemente, ao controle do outro. O perigo aí é recair no corte que

exclui o sensível (tal qual já vimos na divisão do belo sexo sentimental e natural em detrimento do sexo sublime de conhecimento profundo e capaz de alcançar as luzes e a moral) e o colocar como contrário da razão.

Para as mulheres, ser soberana de si, dominar seus afetos e sentimentos, por estratégias individuais, nem sempre foi uma opção possível de acesso à verdade. Esse tipo de moralidade foi mais restrito (não foi nulo, mas foi mais restrito a nós que aos homens) a quem tinha como campo de atuação o privado, pouco acesso ao público ou, por muito tempo, nem foi considerada um ser humano. Mas nem por isso outras técnicas de cuidado de si e dos outros não foram produzidas.

Nancy Fraser (2019), em seu estudo sobre as feministas marxistas, expõe:

Da mesma forma, ao rejeitar o androcentrismo do salário familiar, as feministas da segunda onda não buscavam simplesmente substituí-lo por um modelo econômico familiar com dois assalariados. Para elas, superar a injustiça de gênero significava acabar com a desvalorização sistemática da provisão de cuidados e a divisão sexista do trabalho, tanto remunerado quanto não remunerado. (FRASER, 2019, p. 35).

Já Díaz-Benítez (2020) explicita como diferentes experiências constroem diferentes técnicas de cuidado individual e coletivo, relembremos: “enquanto umas olhavam o lar como lugar de repressão, as feministas negras ponderavam que o lar seria um lugar de resistência... um resguardo emocional para o racismo vivido no mundo do lado de fora.”. (DÍAZ-BENÍTEZ, 2020, p. 278).

Também Lélia Gonzalez (2019) formula a categoria da amefricanidade cuja proposta é que os sujeitos de cor da “América-Ladina” se produzam entre o resgate ancestral e as práticas atuais por meio, inclusive, do reconhecimento da criatividade linguística dos idiomas aqui falados, como o “pretuguês” do Brasil:

Sobretudo se pensarmos naqueles que, em um passado mais ou menos recente, deram seu testemunho de luta e de sacrifício, abrindo caminhos e perspectivas para que, hoje, possamos levar adiante o que eles iniciaram. Daí minha insistência em relação à categoria de Amefricanidade, que floresceu e se estruturou no decorrer dos séculos que marcam nossa presença no continente. (GONZALEZ, 2019, P. 365).

Para finalizarmos os exemplos, a escrita de Audre Lorde feita em primeira pessoa, deixa linguisticamente e discursivamente marcado o fato de sua teoria ter muito mais compromisso com a experiência e com o ponto de vista de coletividades subalternizadas que pura e simplesmente com a objetividade e o afastamento: “Como uma negra lésbica, feminista,

socialista de 49 anos, mãe de dois filhos ... e membro de um casal interracial, em geral me vejo fazendo parte de algum grupo definido como outro, pervertido, inferior ou simplesmente errado.” (LORDE, 2019, p. 246).

Acreditamos que uma das conquistas mais significativas da epistemologia feminista foi ter colocado a emocionalidade e os sentimentos no mesmo patamar de importância da racionalidade na construção de um pensamento mais livre. A construção histórica da mulher passional rendeu ao mundo, entre dolorosas perdas, ganhos que transformaram profundamente as experiências humanas ocidentais, dentre eles: o cuidado familiar, o cuidado com o agenciamento coletivo, o amor lésbico, o amor ao próprio corpo, o acolhimento como prática contra formas de dominação... enfim, saberes marginalizados e locais, experiências de construção social e histórica de paixões resistentes à condição de minoridade.

Se coube à racionalidade masculina nomear a razão como referencial, coube às mulheres trazer à luz, inclusive à luz de uma análise do discurso, a emocionalidade e o pensamento feminino como construtores da linguagem, já que o discurso eurocêntrico ocidental se construiu também a partir das relações de gênero, fazendo-as reverberar de diferentes maneiras para diferentes sociedades a favor do capitalismo e do neoliberalismo e, por isso, quando falamos, nunca estamos livres da marca do gênero e, da mesma forma, da raça e da classe.

Lugones (2019) nos alerta sobre não precisarmos mais nos conceber a partir do que os homens nomeiam como expressão de seus poderes sobre nós:

Não é necessário que as relações sociais sejam organizadas em termos de gênero, nem mesmo as relações que se consideram sexuais. Mas, uma vez dada, uma organização social em termos de gênero não tem por que ser heterossexual ou patriarcal. E esse “não ter por que” é uma questão histórica. (LUGONES, 2019, p. 54).

Reconhecemos que Foucault viabilizou que vissemos a verdade como construção histórica e, assim, questionássemos as formas de pensamento. Mas, se tudo é ficção, a emocionalidade e outras categorias podem entrar nas estratégias de cuidado de si como formas não apenas mais criativas, mas também menos opressoras como a racionalidade tem se mostrado até aqui.

Até o momento, temos visto que os referenciais teóricos de Michel Foucault são masculinos, desde os literatos os quais elegeram como homens do pensamento de Fora. Pode ser que, assim como ele encontrou nesses homens possibilidade de pensamentos outros, nós encontremos também, em uma das linguagens mais minoritárias que nossa cultura criou, um

tipo de dobra tão potente quanto o tamanho de sua menoridade: a literatura infantojuvenil, o pensamento infantil feminino.

3.4 O menor dos pensamentos

No capítulo 2, fizemos as primeiras análises dos enunciados cujo referencial eram os pensamentos das meninas. Nessas análises, focamos nas entradas nos pensamentos das personagens já como movimentos de dobra que ensejam possíveis experiências em direção ao Fora. Lá focamos, portanto, no caráter transgressivo da linguagem.

Porém, como já vimos, há duas figuras que forma a literatura na perspectiva foucaultiana: “[...] duas figuras estranhas entre si e que talvez, no entanto, se pertençam.” (FOUCAULT, 2016a, p. 86). Nesse sentido,

Uma seria a figura da transgressão, a figura da Palavra transgressiva, e a outra, ao contrário, seria a figura de todas essas palavras que apontam e fazem signo para a literatura; De um lado, portanto, a Palavra de transgressão, e de outro o que eu chamaria de a repetição contínua da biblioteca. (FOUCAULT, 2016b, p. 86).

Dessa forma, ainda que cada palavra na obra seja iluminada pela literatura, ainda que “[...] ao redor dela, na frente e atrás, algo como a continuidade da literatura exista [...]” (FOUCAULT, 2016b, p. 86) fazendo a linguagem se reduplicar, mesmo assim, cada palavra é discurso constituído na e pela história. É preciso atentar-se para isso, para o fato de que quando, na esteira de Blanchot e Foucault, dizemos do abalo da realidade comum, do desmoronamento das certezas e da construção dos mundos errantes, a partir do murmúrio que faz jorrar sentidos infinitos, não estamos afirmando que a literatura diz o indizível. O pensamento do Fora se dá no jogo da linguagem ela mesma — lembremos sempre da biblioteca. O filósofo nos adverte:

Parece-me, ao contrário, que a literatura não é, absolutamente, feita de um inefável. Ela é feita de um não-inefável, de algo que, portanto, poderia se chamar de fábula, no sentido rigoroso e originário do termo. Ela é feita de algo que deve e pode ser dito; uma fábula que, todavia, é dita em uma linguagem de ausência, assassinato, duplicação, simulacro. (FOUCAULT, 2000, p. 141).

As três personagens podem e devem ser ditas. São meninas. O feminino e o infantil de cada uma passam pelo mundo que conhecemos, pelas verdades instituídas que ditam o que é verdadeiro sobre o que é ser uma menina. Esses sentidos estão aí a nós instituídos e, como

sujeitos históricos, os compreendemos. Foucault (2000, p. 146), mais de uma vez, faz questão de nos lembrar que “[...] a literatura, a obra literária, não vem de uma espécie de brancura anterior à linguagem, mas justamente da repetição contínua da biblioteca, da impureza já letal da palavra”. Ou seja, conhecemos tais sentidos acerca do que é ser menina porque, carregados das areias (a analogia da paisagem) das verdades, eles nos encaminham a vislumbrar determinadas possibilidades de existência a elas.¹³

Desse modo, se naquele primeiro momento investimos nossas análises em experiências de pensamento ensejadas no jogo mesmo da linguagem, em seus movimentos de dobra para instaurar a vida das meninas acontecendo no pensamento, isto é, a entrada delas em experiências de pensamento por meio da linguagem de ficção, agora, analisaremos, não mais ou não somente, essa experiência transformadora transgressora de limites impostos pela linguagem do cotidiano, mas as experiências estruturadas na história. Procuraremos descrever como se dão essas experiências determinadas pela história.

A própria obra de Foucault nos mostrou essas duas faces do pensamento enquanto experiência (exterioridade e Fora). De um lado, tem-se os limiares que determinam, como já citado, “logo de entrada, para cada homem, as ordens empíricas com as quais terá de lidar e nas quais se há de encontrar.” (FOUCAULT, 1999a, p. 15) e, do outro, o Pensar que nunca se fecha em si e abre, para cada mulher (e homem) experiências que irão desafiar essas estruturas dominantes. Nosso foco, neste capítulo, é, diante disso, as experiências de pensamento ainda dentro dessa estrutura. Experiência tida como “[...] a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade.” (Foucault, 1984b, p.10), mas esses processos de subjetividade ainda guiados pela moral que rege o estatuto da menoridade.

Assim, nosso objetivo nesta seção é juntar as menoridades das meninas enquanto sujeitos históricos, isto é, descrever as regras de funcionamento do discurso acerca do feminino tendo como referencial o estatuto de sua menoridade, a menoridade do infantil/juvenil. Mas essa menoridade atribuída ao infantil e juvenil vamos tomá-la em sua

¹³ Pretendemos pensar em outras formas de artes de vida e constituição do pensamento, ou seja, ampliar e alargar os limites e não pura e simplesmente negar pensamentos inventivos pelo fato de serem construções masculinas. O reconhecimento da centralização das análises foucaultianas em pensamentos do Fora dos homens é extremamente necessário para evidenciarmos que o pensamento é, de fato, experiência histórica, como ele mesmo teorizou, pois, se olharmos para as mulheres, as experiências e, conseqüentemente, os pensamentos inventivos são outros. Ademais, é preciso pontuar tal centralização para evidenciarmos também a necessidade de usar as ferramentas foucaultianas de análise não sozinhas, mas alinhadas a conceitos feministas tendo em vista o nosso objeto.

relação com a literatura voltada para este público. Em nosso trabalho de mestrado já fizemos algumas considerações acerca do pensamento do infantil minoritário ao discutir acerca do ser da literatura infantil. Lá, principalmente a partir de Zilberman e Cademartori (1984) e Coito (2006), um dos principais argumentos que liga a menoridade do infantil diretamente à literatura a ele direcionada foi apontado: “desde Sócrates e depois Platão, a escrita literária destinada às crianças deveria passar pela censura da instituição familiar e do Estado, por serem – os jovens, assim como os incultos – mais suscetíveis que os adultos[...]” (SANTOS, 2018, p. 33). O rebaixamento do *status* da literatura infantil e também juvenil, então, fez-se como estratégia de agenciamento da vida das crianças e dos mais jovens, porém, não tanto porque estes eram de fato menores em inteligência ou capacidade de compreensão, mas pelo outro sentido que a palavra “suscetível” pode tomar: por serem, os menores, mais suscetíveis aos discursos e às verdades que eles fazem funcionar, a literatura infantojuvenil, discurso transgressivo, torna-se um discurso perigoso que pode significar a formação de um sujeito emancipado tendo em vista que a literatura infantojuvenil é um dos primeiros discursos com o qual a criança pode ter contato.

O discurso literário infantojuvenil como o conhecemos hoje, nesse viés, tem data de nascimento semelhante à da infância, a da família e a da maternidade e produziu-se entre o agenciamento muito mais coercitivo que a do adulto e a emancipação:

De um lado, percebida sob a ótica do adulto, desvela-se sua participação do processo de dominação do jovem, assumindo um caráter pedagógico, por transmitir normas e envolver-se com sua formação moral. De outro, quando se compromete com o interesse da criança, transforma-se em um meio de acesso ao real, na medida em que lhe facilita a ordenação de experiências existenciais, através do conhecimento de histórias, e a expansão de seu domínio lingüístico (ZILBERMAN E CADEMARTORI, 1984, p. 14).

E, nessa dicotomia, o corte do saber também alcançou a literatura infantil e juvenil, apoiando-se principalmente na ideia da menoridade infantil, e replicou alguns pensamentos dicotômicos, tais quais: criança/adulto, arte/pedagogia, entretenimento/informação, enfim, maior/menor.

Diante disso, nossas análises não procurarão restituir a história dos saberes e os poderes que tenderam, desde a ascensão da burguesia, controlar a literatura infantojuvenil,

pois, como dissemos, isso já foi brilhantemente discutido¹⁴ pela própria teoria da literatura infantojuvenil.

Nós partiremos, desse modo, do lugar já bem assegurado por essas análises de que o corte existe e, por isso, uma dispersão de pensamentos historicamente construídos acerca do verdadeiro e do falso da menoridade do infantil e juvenil e de sua literatura, seja para estabelecer os processos de dominação, seja para ultrapassar esses limites de imposição minoritária. Nosso foco será, então, observar o funcionamento discursivo dos saberes e poderes que constroem (tentam construir) esse estatuto de menoridade da literatura infantil e juvenil não para restituir as regras de funcionamento dessa menoridade enquanto verdade, mas para entender, nessas obras de pensamento, as regras de funcionamento de um discurso de quebra dessa verdade, de experiência revolucionária de uma literatura menor dentro da maior. Explicando e especificando ainda mais: nosso objetivo é analisar as regras de formação da experiência discursiva da literatura menor (infantil e juvenil) em seu ser revolucionário, pois, as verdades que produzem suas interdições revelam que seu rebaixamento ao menor se deve à sua periculosidade e às ordenações impositivas do discurso, assim como suas tentativas de controle daquilo que consideram perigo às suas próprias ordens: “[...] por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder.” (FOUCAULT, 2014, p. 09 e 10).

É nosso intuito, enfim, descrever as regras do funcionamento discursivo transgressivo da literatura infantil e juvenil e seu trabalho de dobra da linguagem sobre si denunciando a ficcionalidade desse pensamento menor. Olharemos, também, a materialidade discursiva na produção histórica das meninas enquanto subjetividades.

Seguindo esses objetivos, vamos agora determinar a “caixa de ferramentas”, que usaremos no procedimento de análise. Da análise de discurso Foucaultiana, além do conceito de pensamento/experiência, elegemos como mais essenciais para atingir nossos objetivos, as noções de sujeito, enunciado e discurso.

Sobre o sujeito, o trajeto feito na teoria foucaultiana até aqui nos mostrou que ele se constrói na experiência, enquanto processo provisório, formado pela racionalização cujo

¹⁴ ZILBERMAN, R. & CADEMARTORI, L. M. **Literatura infantil**: autoritarismo e emancipação. 2 ed. São Paulo: Ática, 1984. (Ensaio, 82).

ZILBERMAN, Regina. **A literatura infantil na escola**. 4 ed. São Paulo: Global, 1985.

_____; LAJOLO, Marisa. **Um Brasil para crianças**: para conhecer a literatura infantil brasileira: histórias, autores e textos. São Paulo: Global, 1986.

trabalho é aquele já citado de fixar os limites e estabelecer os cortes que definem quais tipos de posição sujeito podem aparecer no discurso. Esse processo é provisório devido ao jogo do poder com o saber; este procura antecipar seu domínio sobre as subjetividades, objetivando-as; aquele, luta, nos interstícios do pensar para se integrar aos modelos objetivados de um lado, e, de outro, ainda nas redes de poder, debate-se contra tais processos de dominação. Ou seja, vimos, principalmente no capítulo 2, que o sujeito produz-se tanto na experiência de pensamento dominante quanto nas experiências limite, transformadoras do pensamento.

A questão é, nessa feita, a da relação do sujeito com a verdade nas três dimensões (de Saber, de Poder e de Si) e, mais, entrecruzadas de outras relações, como as de gênero, de raça, de classe e de corporeidade.

São essas relações que permitem a um ser pensar-se como tal ou tal coisa. Essas relações, ou esses jogos de verdade, é que abrem aos seres aquilo que os permite pensarem-se como menina, como pertencente ao gênero feminino, por exemplo. Esses jogos de verdade articulam, por “regras anônimas”, a ordem de aparecimento e o domínio que delimitarão o sujeito, sua experiência, seu pensar.

Esse sistema de regras anônimas reguladoras é o discurso, responsável por organizar o verdadeiro e o falso. “O termo discurso poderá ser fixado: conjunto de enunciados que se apóia em um mesmo sistema de formação; é assim que poderei falar do discurso clínico, do discurso econômico [...]” (FOUCAULT, 2008, p. 122), do discurso feminista, do discurso literário. Sistema de construção de realidades, sistema de signos que nos dá as coisas e os sujeito, formado historicamente. O discurso é o sistema que rege a dispersão dos enunciados para fazer aparecer, funcionar e desaparecer o que ocupará lugar de verdade. Desse modo, ele nos dita as formas de conhecimento e como teremos acesso a elas, como entraremos em sua ordem (discursiva), quais e como ocuparemos as posições sujeito que ele mesmo dispersa e organiza.

A partir daí, o discurso se estabelece como sistema e como prática porque dispõe os enunciados e define as regras de como estes funcionarão nos dando as posições sujeito, os pensamentos, os sentimentos e as ações. A prática discursiva “[.] é um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa.” (FOUCAULT, 2008, p. 133).

A função enunciativa, sendo assim, assume extrema importância na regularidade discursiva, ou seja, na forma como o discurso se organiza na dispersão dentro de um campo enunciativo. Por isso, para uma análise de discurso dentro dessa concepção, é preciso compreender a função enunciativa.

Na *Arqueologia do Saber* (1969), Foucault dedica um capítulo inteiro à definição do enunciado. Naquele momento, era preciso elucidar que o enunciado não “requer uma construção linguística” (FOUCAULT, 2008, p. 97) para se formar tal qual a frase, a proposição ou o ato de fala. O enunciado é uma função que atravessa essas construções (e não apenas essas, lembremos do teclado da máquina de escrever) e lhes dão condição de existência.

O enunciado atravessa uma sequência de signos — que pode ser a frase, a proposição, o ato de fala — e faz a unidade na dispersão, por suas regras anônimas. Logo, ele é uma função que condiciona a existência das frases, proposições, atos de fala e outras formações linguísticas, porque, existindo no limiar dos signos (FOUCAULT, 2008, p. 95), fornece as regras que vão regular a emergência e o funcionamento dessas estruturas em determinada unidade, determinado discurso. Assim, fornece também, ao saber, seus princípios de coerência, seus conteúdos concretos.

O enunciado não é, pois, uma estrutura (isto é, um conjunto de relações entre elementos variáveis, autorizando assim um número talvez infinito de modelos concretos); é uma função de existência que pertence, exclusivamente, aos signos, e a partir da qual se pode decidir, em seguida, pela análise ou pela intuição, se eles "fazem sentido" ou não, segundo que regra se sucedem ou se justapõem, de que são signos, e que espécie de ato se encontra realizado por sua formulação (oral ou escrita). Não há razão para espanto por não se ter podido encontrar para o enunciado critérios estruturais de unidade; é que ele não é em si mesmo uma unidade, mas sim uma função que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e que faz com que apareçam, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço. (FOUCAULT, 2008, p. 98).

O enunciado possui um *correlato*: “o que se pode definir como correlato do enunciado é um conjunto de domínios em que tais objetos podem aparecer e em que tais relações podem ser assinaladas.” (Ibidem, p.104) e deve-se analisar as relações entre ele e “[...] os espaços de diferenciação, em que ele mesmo faz aparecer as diferenças.” (Ibidem, p.105). Isso porque ele se refere a algo, “[...] não apenas o que é dito, mas aquilo de que fala, seu ‘tema’.” (Ibidem, p. 101) e o feminino, a literatura, a literatura infantil e juvenil são apenas alguns exemplos de referentes. Entende-se aí porque o enunciado tem sua concretude no tempo e no espaço e não através dos tempos, pois seu correlato e sua diferenciação mudam no atravessamento histórico no incessante jogo da verdade. O feminino e a literatura infantil, enquanto correlato (ou tema,

ou referente, ou objeto) não se formam pelos mesmos enunciados através dos tempos. Na verdade, esses referentes nem sempre existiram, a literatura infantojuvenil como se conhece hoje é um discurso até muito novo e se algo semelhante a ela existiu antes da ascensão burguesa, certamente, tal semelhança é interpretada a partir dos saberes que se tem hoje, pois, antes disso, outros enunciados funcionavam para formar esse tal discurso, os quais não passavam pelo mercadológico nem pelo pedagógico escolar¹⁵. E foi isso que vimos também, neste mesmo capítulo, com o referente “mulher”¹⁶.

O enunciado também mantém relação com um sujeito, sustenta uma posição sujeito no discurso, “conjunto desses requisitos e possibilidades” (Ibidem, p. 106); sujeito é, nesse viés, mais um dos elementos organizados pelo discurso na dispersão. Além disso, a função enunciativa se exerce em um campo adjacente: enunciados possuem “margens povoadas de outros enunciados” (Ibidem, p. 110) e esse campo enunciativo organiza o pensar. Vejamos como explica Foucault (Ibidem, p. 110):

As margens não são, tampouco, idênticas aos diferentes textos, às diferentes frases que o sujeito pode ter em mente quando fala; ainda aí, elas são mais extensas que o envolvimento psicológico; e, até certo ponto, elas o determinam, pois, segundo a posição, o status e o papel de uma formulação entre todas as outras – conforme se inscreva no campo da literatura ou deva se dissipar como um propósito indiferente, conforme faça parte de uma narração ou comande uma demonstração –, o modo de presença dos outros enunciados na consciência do sujeito não será o mesmo; não é nem o mesmo nível, nem a mesma forma de experiência linguística, de memória verbal, de evocação do já dito que são utilizados. O halo psicológico de uma formulação é comandado de longe pela disposição do campo enunciativo. (FOUCAULT, 2008, p. 110).

¹⁵ Segundo Regina Zilberman (1985, p. 13), os livros destinados às crianças, com discursos de ficcionalidade e objetivos pedagógicos nascem na Idade Moderna e são contemporâneos ao surgimento do conceito de infância próximo ao que conhecemos hoje: a concepção de uma faixa etária diferenciada, com interesses próprios e necessitando de uma formação específica, só acontece em meio à Idade Moderna. Esta mudança se deveu a outro acontecimento da época: a emergência de uma nova noção de família, centrada não mais em amplas relações de parentesco, mas num núcleo unicelular, preocupado em manter sua privacidade (impedindo a intervenção dos parentes em seus negócios internos) e estimular o afeto entre seus membros. Já o fator mercadológico incorporado à literatura infantojuvenil é mais recente: Da mesma forma que no mundo moderno a cidade é, por excelência, o espaço onde eclodem conflitos sociais e individuais, crises e desajustes, é lá também o espaço privilegiado da produção e consumo da cultura de massa, com a qual a literatura mais contemporânea guarda não poucos pontos de contato. A simbiose entre a literatura e a cultura de massa não afeta apenas suas formas de produção e circulação, como, no caso da literatura infantil, sugere a regularidade de lançamentos, a redundância de temas, a proliferação de séries que trabalham sempre no mesmo horizonte de expectativa dos leitores, a destinação prévia de cada texto a esta ou àquela faixa- etária ou à discussão deste ou daquele tema. Além disso, a literatura infantil manifesta alguns procedimentos de composição que, diluindo e rebaixando o padrão culto no qual eventualmente se espelham, acabam por configurar os riscos de massificação dos livros para crianças: os ganchos narrativos ingênuos, a menção a personagens divulgadas por best-sellers e revistas, a alusão a fatos verídicos e contemporâneos veiculados pelo noticiário de jornal. (ZILBERMAN E LAJOLO, 1986, p. 84)

¹⁶ O fato de Sojourner Truth questionar, em meados do século XIX, se não era uma mulher evidencia um funcionamento de regras constituintes de discursos muito particulares a este tempo, já que o objeto mulher tinha íntima relação com a feminilidade, o que deixava de fora dessa verdade as mulheres de cor.

Eis aí um primeiro apontamento do trabalho da função enunciativa constituindo o que é dito e, ao mesmo tempo, — também em seu jogo com o poder —, abrindo-se ao interstício do pensar (possibilidade do diferente), pois é neste campo associativo, nas margens povoadas, nas relações entre si, assumindo diferentes *status* no pensamento, em diferentes experiências linguísticas, que o enunciado pode se atualizar ou até esvanecer.

Por fim, o enunciado possui uma espessura material:

Composta das mesmas palavras, carregada exatamente do mesmo sentido, mantida em sua identidade sintática e semântica, uma frase não constitui o mesmo enunciado se for articulada por alguém durante uma conversa, ou impressa em um romance; se foi escrita um dia, há séculos, e se reaparece agora em uma formulação oral. As coordenadas e o status material do enunciado fazem parte. (FOUCAULT, 2008, p. 113).

A frase “o pessoal é político” não constitui o mesmo enunciado hoje. Ao contrário, é definitivamente outro. Pronunciado e repetido na segunda onda do feminismo, em condições históricas muito particulares a um determinado grupo de mulheres, demarcado, inclusive, geograficamente, atualizou-se e, pelo menos por enquanto, fornece regras de funcionamento diferentes, pois tais regras passaram a funcionar também a partir de feminismos mais plurais — para o feminismo decolonial, por exemplo. Sua existência material é hoje, particularmente outra e, inclusive, materializada em outros suportes. Outrora a frase estampava cartazes e a função enunciativa a fazia funcionar na luta política na rua e na fábrica, hoje, reatualiza-se em artigos científicos feministas de mulheres em um mundo cuja entrada no mercado de trabalho é mais liberada a elas e, claro, em um mundo onde as que nunca saíram do público agora podem ocupar seus lugares no saber feminista.

Compreende-se, um pouco mais profundamente agora, a discussão de Deleuze sobre o enunciado ser uma curva, a *curva-enunciado*. O enunciado pode ser tido como função que dá margem de emergência e de funcionamento às formulações linguísticas por sua ligação com o poder (lado de fora com letra minúscula) e até com a força (o lado de dentro do lado de Fora). “O enunciado não se define, de forma alguma, por aquilo que designa ou significa.” (DELEUZE, 2013, p. 86), não é sobre significado, é sobre regulamentação, formalização, integração, ou seja, função que, no campo enunciativo, organiza um discurso (um sistema) segundo “ordens de frequência e de vizinhança” (Ibidem, p. 86) e, nesse campo adjacente, no interstício do pensar, enquanto curva, “une pontos singulares” (Ibidem, p. 86), efetua relações de forças. Do mesmo modo, atualiza as relações de força que passam a integrar o pensar: “a curva-enunciado integra na linguagem a intensidade dos afetos, as relações diferenciais de

forças, as singularidades do poder (potencialidades).” (Ibidem, p. 87) e, nesse movimento histórico, a espessura material de um enunciado como “o pessoal é político” passa a ser outra e funcionar segundo outras regulamentações discursivas de saber.

As práticas que se instituem para formar objetos são históricas e estão em constantes mudanças, do mesmo modo, transformam-se as regras de formação e, conseqüentemente, os discursos. Por isso também, entram em cena novas categorias de análise dos discursos, categorias que passam a compor a linguagem ou que transcendem o apagamento que a própria evidência nos impede de vê-las, como é o caso do gênero, da classe, da raça e da corporeidade/emoção, conceitos também integrantes da nossa “caixa de ferramentas”. Tendo formado nossa “caixa”, problematizaremos a constituição histórica do pensamento das meninas.

Em *Bisa Bia Bisa Bel*, Bel conta que depois de Bia virar tatuagem do lado de dentro e passar a morar com ela, as duas começaram a ter longos diálogos: “Ela me contava uma porção de coisas do tempo dela, ensinava coisas, falava de lembranças, dava conselhos — o que ela gosta de dar conselhos não dá nem para imaginar.” (MACHADO, 1981, p. 15).

Os enunciados que ancoram os dizeres de Bisa Bia no pensamento da bisneta irrompem “do tempo dela” e a forma como Bel os recebe em seus pensamentos é definida pelo seu tempo. Os conflitos dos momentos históricos, dos quais cada uma fala, começam a despontar. Bel é uma menina dos anos 1980, Bia é uma menina do “final do século passado”, século XIX, e do “começo deste”. (Ibidem, p. 37), século XX.

O século XIX é profundamente marcado pela diferença biológica como sistema de produção da menoridade feminina. Desde a segunda metade do século XVIII, a ordem das luzes passou a reger o saber. Na filosofia, as *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, de Immanuel Kant, são publicadas em obra no ano de 1764. A partir daí, a medicina das luzes irrompe em enunciados que ganham *status* de obra e a construção do conhecimento do corpo da mulher entra na ordem da patologização.

Em 1797, surgem as primeiras publicações especificadoras do esqueleto feminino e do masculino a fim de demarcar as diferenças. Até então, os corpos eram interpretados “hierárquica e verticalmente situados” — a mulher era vista com inferioridade, mas esta não era justificada por sua constituição corporal, pois acreditava-se que ela tinha os mesmos órgãos que o homem, porém, os dela eram internos.

Entra-se, pois, no século XIX, com a nova interpretação na qual os corpos são percebidos como “horizontalmente dispostos, opostos ‘incomensuráveis’” (RAGO, 2002, p.

184). Em um estudo de 2002, Rago investiga a formação dos saberes da medicina com foco na forma como o prazer e o clítoris emergem e desaparecem no conhecimento científico desde o século XVI até os anos de 1970. Segundo ela, a ordem da diferença sexual reina mais imperiosamente nos séculos XIX e começo do século XX porque a Revolução Francesa reconfigurava as relações sociais e culturais e, para isso, justificações científicas precisavam regulamentar e fazer funcionar esta nova ordem. A fraqueza e a predestinação à maternidade foram justificadas no tamanho e espessura dos ossos, no tamanho do cérebro e do coração, o útero desponta como dominador e definidor do funcionamento dos outros órgãos enquanto o clítoris e o prazer desaparecem, enfim, todo um aparato médico estava justaposto ao político e econômico para a redefinição social dos gêneros. Nesta ordem discursiva, surgem campos enunciativos e referentes até então nunca ditos ou vistos, tal qual a “família higiênica”, e posições sujeito também inéditas, tal qual “a mãe cívica” e o “futuro ‘cidadão da pátria’”. (RAGO, 2002, p.186).

É fundamental ressaltar, porém, que esta ordem não se estabeleceu sem antes entrar em disputas pelo poder de falar e ver. A revolução Francesa possibilitou à mulher se perceber como igual ao homem em direito já que também participou da transformação social. Irrompe, neste contexto, e isso já vimos, as primeiras manifestações feministas ancoradas em um saber e poder organizado para se pensar enquanto movimento. Porém, mesmo requerendo seu lugar na igualdade de direitos, essa primeira formação de um movimento que, poderíamos dizer, se aproximava do que o feminismo veio a ser perseguiu a diferença sexual e recaiu na separação da esfera pública e privada justificada na sua “predestinação natural” para o cuidado e para a maternidade.

Bisa Bia enuncia deste campo enunciativo em posição sujeito organizada dentro de tais saberes, de tais poderes e de tal moral:

— Ah, menina, não gosto quando você fica correndo desse jeito, pulando assim nessas brincadeiras de menino. Acho muito melhor quando você fica quieta e sossegada num canto, como uma mocinha bonita e bem-comportada. (MACHADO, 1981, p.12).

— O que é muito feio não é o assovio. É uma menina assoviando, uma mocinha que não sabe se comportar e fica com esses modos de moleque de rua. (Ibidem, p. 20).

A diferença sexual definidora de gênero é evidente, está na superfície do dizer. O comportamento apropriado para a menina e para o menino está aí posto. Se analisarmos **menina** e **menino** como objetos do discurso e referente (tema) dos enunciados, podemos compreender a tentativa de Bisa Bia em estabelecer uma posição sujeito à bisneta e, ao

mesmo tempo, enunciando de uma posição sujeito histórica. Um pensamento dentro dos domínios da experiência estruturante burguesa, localizável não somente no tempo, mas em toda uma dispersão e organização de regras desses enunciados que dão margens de emergência e existências a tais posições sujeito e objetos: “a materialidade do enunciado não é definida pelo espaço ocupado ou pela data da formulação, mas por um status de coisa ou de objeto, jamais definitivo, mas codificável, relativo e sempre suscetível de ser novamente posto em questão.” (FOUCAULT, 2008, p. 115). *Status* regulado pela filosofia, pela política, pela economia, pela medicina, como acabamos de ver, e até mesmo pela literatura: o “romance sentimental conquistou um público feminino para a literatura: as mulheres de elite, com tempo livre para se dedicarem à leitura entre as aulas de piano e de dança, os bordados e as costuras.” (D’INCAO, 2012, p. 193).

Nesse sentido, materialidade definida também pelo gênero, pela cor e pela classe social. Bia pode e deve ser pensada dentro desses limites de uma moral muito particular dirigida à menina branca e burguesa cuja menoridade passa por sistemas de moral organizados a partir de interdições e práticas de si: não é do comportamento feminino assoviar, correr e pular, ao contrário, o recato é a ordem e, por isso, ficar quieta e sossegada é a prática esperada e o pensamento vigente.

As sequências de enunciados apresentadas a seguir evidenciam a formação exterior do pensamento por sistemas de interdição moral no jogo de resistência por problematizações éticas em práticas de si acontecendo no pensamento discursivo literário nos diálogos entre Bia e Bel:

Como eu já disse, os papos explicativos com Bisa Bia podem ser muito divertidos. Mas tem horas em que ela torra a paciência de qualquer um, eu fico com vontade de sumir, mas como é que a gente pode sumir para bem longe de alguém que mora com a gente dessa maneira, bem dentro mesmo? Ainda mais desse jeito dela, transparente e invisível para todo mundo...

O que mais chateia em Bisa Bia é a mania que ela tem de dar conselhos, como se ela fosse a maior e soubesse de tudo, só porque viveu mais tempo (um tempo que nem tinha televisão...). E sempre vem com uma conversa assim:

— Meu coraçãozinho, eu estou falando é para o seu bem... Um dia, você vai crescer e vai me dar razão...

Ou então:

— Escute o que eu estou lhe dizendo, aprendi com a minha experiência...

— Por isso mesmo, uê, se eu não puder fazer a minha experiência, como é que vou aprender? — bem que eu respondo às vezes. (MACHADO, 1981, p. 19)

(...)

E que mal tem assoviar? — desafiei.

— Não tem mal nenhum, meu bem.

— Você não disse que assovio acaba mal? — insisti.

— Eu não disse isso. Você não entendeu bem.

E, sempre muito calma, Bisa Bia completou:

— O que é muito feio não é o assovio. É uma menina assoviando, uma mocinha que não sabe se comportar e fica com esses modos de moleque de rua.

Pronto! Pra que é que ela foi dizer isso? Bem nesse momento, parecia que tinha uma voz dentro de mim, bem fraquinha, mas bem nítida, me dizendo assim: — Faça o que você bem entender! Não deixe ninguém mandar em você desse jeito. (MACHADO, 1981, p. 20 e 21). (...)

Num instante estávamos subindo na goiabeira. Lá em cima, depois de devorarmos as primeiras goiabas, Sérgio me olhou de novo e disse:

— Puxa, Bel, você é a menina mais corajosa que eu já conheci!

Fiquei quieta, o coração batendo forte. Ele continuou:

— E você sobe em árvore feito um menino.

Só ouvi a voz de Bisa Bia:

— Viu só? Ele acha você parecida com um menino. Homem não gosta disso.

Agora ele fica pensando que você é um moleque igual a ele e vai levar uma goiaba de presente para aquela menininha bem arrumada e penteada que está esperando quieta na calçada... Finge que se machuca, sua boba, assim ele te ajuda. Chora um pouco, para ele cuidar de você...

Eu já ia começar mesmo a fingir — e nem era tão fingido, porque pensar na Marcela me dava de verdade um pouco de vontade de chorar —, quando ouvi aquela outra voz, a fraquinha, a mesma que já tinha dito para eu assoviar quando tivesse vontade. Só que agora ela dizia assim:

— Não finge nada. Se ele não gosta de você do jeito que você é, só pode ser porque ele é um bobo e não merece que você goste dele. Fica firme.

Preferi esse conselho. Não estava entendendo nada dessa nova voz, quem seria? Mas fiquei firme. E encarei o Sérgio, que ia chegando cada vez mais perto de mim. Aí, sabe o que foi que ele disse?

— Você é mesmo a menina mais legal que eu já conheci, não é feito essas bobonas por aí, que parece que vão quebrar à toa. Tem horas que eu tenho vontade de casar com você quando crescer. Pelo menos, assim meus filhos não iam ter uma mãe chata feito tantas que têm por aí. (MACHADO, 1981, p. 23 e 24).

Além das práticas de veridicção já observadas, as quais qualificaram a verdade sobre o feminino, e das práticas de si estabelecidas pela moralidade burguesa evidenciadas no pensamento de Bia, vê-se uma relação de forças entre bisavó e bisneta. Assim, “[...] deve-se afirmar que estamos necessariamente ‘no’ poder, que dele não se ‘escapa’.” (FOUCAULT, 1999b, p. 90), ora integrando-se às redes de poder sustentadoras da verdade sobre a menoridade feminina, ora resistindo e tentando dobrar essa força. Enquanto posições sujeito, as duas meninas atravessadas historicamente pelo gênero estão irremediavelmente no poder. Bel, ao mesmo tempo em que tenta resistir a um feminino frágil sugerido pela bisavó, constitui seu feminino também a partir do que Sérgio, o menino de quem ela gosta, diz. Ao ser reconhecida pelo seu feminino “superior” ao das outras meninas, ela tem um dos momentos mais felizes da narrativa. Este reconhecimento, no entanto, vem do masculino como forma de legitimação. Portanto, o pensamento dela nos mostra esse complexo ser, discutido por Foucault, formado por jogos de verdade e relações de poder, que nunca está totalmente e definitivamente pronto. Bel “fica firme” como manda uma misteriosa voz vinda

“de dentro” para resistir à voz de Bia (“finge que se machuca” e “chora um pouco”) e, em sua complexa formação como sujeito, é atravessada historicamente pelo amor romântico cujo valor do feminino está na legitimação masculina, sublime sexo.

Sobre este atravessamento histórico do masculino enquanto legitimador de um feminino superior e/ou inferior, em análise do discurso entrecruzada de teoria feminista, cabe isto mesmo: a análise discursiva e histórica da construção do gênero sem o intento de, nesta análise, eleger um feminino melhor ou pior, apenas sobrepor a evidência do discurso da menoridade. Por mais que dentro da menoridade feminina hajam outros cortes minoritários, este ainda encontra-se sob tentativas e jogos de poder por sua dominação. Interessa-nos, também, a complexa produção subjetiva e, neste caso, na complexa formação do pensamento.

Deste modo, uma narrativa literária do pensamento na qual o feminino também passa pela legitimação masculina é olhada historicamente sob suas regras de formação e, junto a toda a discussão sobre o feminino branco burguês feita até aqui, é necessário considerar também os sistemas de veridicção regulamentados também na literatura infantojuvenil. Este modelo de feminino funcionou e funciona porque soube se constituir a partir do poder da literatura “menor”, lembremos dos contos de fadas, nos quais “[...] a mulher bela e dócil vence suas dificuldades cativando um príncipe que a redime, garantindo segurança e riqueza. A virtude é premiada materialmente, na negação de que ela valha algo por si mesma [...]” (ZILBERMAN E CADERMATORI, 1984, p. 48). O pensamento de Bel constitui-se, destarte, nesse embate do Mesmo e do Outro, entre a experiência estruturante e dominante e a experiência resistente. Para fixar melhor essa discussão sobre a complexidade da produção do pensamento, retomemos: a forma como os enunciados se apresentam nas consciências dos sujeitos não é a mesma, “[...] não é nem o mesmo nível, nem a mesma forma de experiência linguística, de memória verbal, de evocação do já dito que são utilizados.” (FOUCAULT, 2008, p. 110) porque passam por vontades de verdade e por resistências

[...] no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder. Mas isso não quer dizer que sejam apenas subproduto das mesmas, sua marca em negativo, formando, por oposição à dominação essencial, um reverso inteiramente passivo, fadado à infinita derrota. As resistências não se reduzem a uns poucos princípios heterogêneos; mas não é por isso que sejam ilusão, ou promessa necessariamente desrespeitada. Elas são o outro termo nas relações de poder. (FOUCAULT, 1999b, p. 90).

As resistências de Bel são o outro termo das relações de poder na constituição do gênero feminino e, mais especificamente, um outro lado que se constituía na virada, do que hoje conhecemos como feminismo de segunda onda, para o feminismo de terceira onda. Bel é uma menina do início dos anos 1980. Nas duas décadas anteriores, as teorias feministas tinham se pluralizado, saíram da ficção do gênero e ampliaram às ficções de classe e raça. Em vinte anos, a sociedade passou por um profundo processo de feminização da cultura, das relações e da linguagem:

Apesar das diferenças, a maior parte das feministas da segunda onda — com a notável exceção das feministas liberais — concordava que superar a subordinação das mulheres requeria transformar radicalmente as estruturas profundas da totalidade social. Esse compromisso comum para a transformação sistêmica coloca as origens do movimento em um amplo fermento emancipatório. (FRASER, 2019, p 33).

Desse “fermento emancipatório”, o saber feminista entra com força nunca antes vista na composição das verdades, inclusive, na academia, a categoria de análise “gênero” se estabelecia como método de análise social e busca de legitimidade acadêmica (SCOTT, 2019), acompanhado, principalmente, do embate dos feminismos negro, mestiço e indígena e suas críticas a um feminismo centrado no gênero.

Toda essa organização histórica em torno de feminismos plurais e mais liberados, podemos dizer, compõem, dentre outras organizações históricas, o pensamento de resistência de Bel. Se o halo psicológico de uma formulação tem ligação com a forma como um campo enunciativo se dispõe; se esse campo enunciativo regula, na dispersão, formações de famílias discursivas e, ao mesmo tempo, institui sistemas de diferenciação; se o enunciado é, ao final de tudo, uma função que ancora uma formulação e regula sua entrada (ou até mesmo se ela entrará) no campo da verdade, pode-se dizer, diante disso, que verdades construídas no discurso feminista entram no campo organizador do pensamento de Bel e, no mesmo movimento, abre, em certa medida e não definitivamente, espaço de diferenciação dos modelos femininos vigorados até o início do século XX. Em outras palavras, vê-se reunir, na curva-enunciado, as verdades e relações de poder cristalizando e atualizando não somente sentidos e discurso, mas subjetividades, a subjetividade de Bel.

Nessa curva enunciativa, vemos as verdades saltarem de status em status, movidas pelas redes de poder e, conseqüentemente, vemos o feminino, da mesma forma, mudar sem se fixar em uma única forma de ser mulher, ou melhor, ser menina (a menina do final do século XIX e início do XX e a menina dos anos 1980, a menina validada pelo pensamento do

menino, a menina resistente aos conselhos da bisavó etc.). Enfim, um jogo de formas possíveis, refletidas infinitamente no espelho da linguagem.

Há a voz de Bisa Bia, há a voz da Bisneta Bel e ainda surge uma terceira voz misteriosa. Mas todas essas vozes se reduplicam em possibilidades diversas de ser mulher/menina. Modelos do passado se desdobram em modelos do presente e modelos por vir e, nessa feita, nenhuma verdade se instituiu definitivamente a Bel, seu pensamento se faz nesse complexo jogo de espelhos do Mesmo e do Outro:

— Mesmo hoje em dia, é muito importante que as famílias estejam de acordo com um casamento.

Ouvi a tal vizinha fraquinha me dizendo qualquer coisa lá dentro, mas era tão baixo que nem consegui descobrir o que era. Respondi sem palpite mesmo:

— Olha, Bisa Bia, quer saber de uma coisa? Isso tudo foi muito antigamente.

Hoje em dia, é justamente o contrário. Menina do meu tamanho não casa, não. Mas namora, se quiser, sabe? Namoro de menina, que é diferente de namoro de mulher maior, mas é namoro, sim. E, na hora de casar, não são mais os pais que resolvem. É a gente mesma. Estamos inventando um jeito novo pra essas coisas, sabe?

Eu não disse que Bisa Bia é um amor? Ela ficou um tempo em silêncio, depois disse:

— Escute, Bel, eu não estou acostumada com isso, não sei como é que é. Mas se você diz que é assim, deve ser verdade, porque uma bisneta minha não ia mentir. Só que, então, existe um problema. (MACHADO, 1981, p. 25).

Em se tratando de gênero como uma das formas de se produzir, Bel enxerga os limites do feminino como transformáveis (ela problematiza), assim como percebe estar prestes a transpor tais limites, vislumbra que, em algum nível e por algum modo ainda não conhecido, pode inventar seu jeito de ser menina. Bel está, pois, diante de miragens desdobradas do real. Sabe como era antigamente, sabe como é agora e também sabe que tudo está por se fazer, enfim, há um murmúrio, um interstício em seu pensar, entre o velho e o novo. Há, em torno de si, verdades sobre o feminino que não passam de ficção histórica, feitas de linguagem e, em sua espessura material, como prática discursiva (exterioridade), essas verdades a atravessam, trazendo, junto à impossível interdição definitiva dos signos, uma dobra resistente (fora com letra minúscula) de uma prática discursiva apoiada no discurso feminista da época. Os enunciados, na composição de seu pensamento, são curvas unificadoras desses pontos singulares, mas por serem enunciados que funcionam de dentro do discurso literário, o interstício do pensar é a toda hora invocado. Na contramão da experiência normativa, vê-se no jogo da linguagem de construção do pensamento de Bel, a experiência limite, aquela voz misteriosa que está a ponto de fragmentá-la. A miragem aí se dá na dobra do antigo e do novo e faz despontar, no horizonte afastado, signos impossíveis de serem apreendidos, uma

experiência ainda incalculável, experiência do Fora: uma invenção, um jeito novo de fazer as coisas, uma “vozinha dizendo qualquer coisa”.

Bel é sujeito histórico, é feita dos discursos que circulam em nossa cultura, mas, a literatura reconfigura “sob uma forma vertical”, signos que são “[...] dados na sociedade e na cultura, em estratos separados [...]” (FOUCAULT, 2016b, p 122) e “[...] mergulha num domínio de signos que não são ainda signos verbais, e, por outro lado, ela (a literatura) se estende, se eleva, se alonga em direção a outros signos, que são muito mais complexos que os signos verbais.” (ibidem, p. 121).

Agora, passemos às análises de *A fofa do terceiro andar* (2015). Precisamos, neste momento, demarcar a direção das nossas análises: nosso interesse é na constituição do pensamento de Ana Vitta enquanto menina gorda, assim, trataremos também de corporeidade, mas nosso foco é o pensamento, dessa maneira, em relação à corporeidade, analisaremos como essa construção corporal histórica funciona no pensamento de Ana.

Ana Vitta é uma adolescente de 14 anos, cursa o nono ano do ensino fundamental II, gosta de música, de literatura, de escrever, tem uma melhor amiga, é muito gentil e amável, mas o que leva Ana a iniciar um diário é o peso social de sua gordura. Dois acontecimentos na vida dela marcam dois momentos cruciais em sua escrita de si. O primeiro, um tombo na aula de educação física, este motiva o início do diário. O segundo, um tombo na cantina da escola, na frente de todos os olhares do colégio, este motiva a personagem a mudar seu pensamento e corpo.

Ana descreve a situação:

Saí da quadra chorando. Poxa. Bati forte o joelho e aquele insensível nem para vir olhar se eu estava bem. Ficou lá, do outro lado da quadra, berrando que estava tudo bem, reassume, reassume. Mas não estava bem. Abandonar o jogo foi a deixa para todos caírem na gozação. (BUSATTO, 2015, p. 11).

Certamente, a gordofobia está entre os gestos fundadores de exclusão atuais e ela pode assim ser definida:

Esse ódio e pavor é denominado de gordofobia. É uma discriminação que leva à exclusão social e, conseqüentemente, nega acessibilidade às pessoas gordas. Essa estigmatização é estrutural e cultural, transmitida em muitos e diversos espaços e contextos na sociedade contemporânea. O prejulgamento acontece por meio de desvalorização, humilhação, inferiorização, ofensa e restrição dos corpos gordos de modo geral. A gordofobia está em todos os lugares e é, muitas vezes, disfarçada de preocupação com a saúde, dificultando, dessa forma, seu entendimento e embate. Sustentada por discursos de poder, de saúde e beleza como geradores de exclusão, existem comportamentos diários que

reforçam o preconceito/estigma em relação às pessoas gordas, corroborando os estereótipos que estabelecem situações degradantes, constrangedoras, marginalizando as pessoas e as excluindo socialmente.

Esses comportamentos acontecem na família, na escola, no trabalho, nas mídias, nos hospitais e consultórios, na balada, no transporte, nas praias, nas academias, nas piscinas, nas redes sociais, na internet, etc. Enfim, nos espaços públicos e privados. (JIMENEZ-JIMENEZ, 2020, p. 147).

Um simples tombo, uma cena corriqueira em ambiente escolar, mas, para Ana, cair engatilhou um estado depressivo ao qual ela vai dar vasão pela escrita. O fato de o professor não ter ido olhar se ela estava bem pode ser entendido talvez como um gesto não intencional de gordofobia, ou como traz Jimenez na citação acima, um comportamento cotidiano que reforça a estigmatização e marginaliza corpos gordos. Jimenez et al (2022, p. 41) explica que a “[...] noção de saúde contemporânea mantém uma relação íntima com noções de beleza, alto rendimento, autocontrole, sucesso e disciplina. Ser saudável é conciliar tudo isso ao cuidado com os excessos de peso e de gordura corporal, particularmente.”

Tal noção de saúde é ancorada por um tipo de funcionamento de poder sobre a vida e sobre os corpos que não é mais o da sociedade disciplinar, mas da sociedade de controle pela estimulação destes. Os corpos possuem cada vez mais conhecimento e técnicas para se normalizarem e se aprimorarem. A hermenêutica de si se dá porque o sujeito, paulatinamente, foi tendo discursos e estratégias de poder à disposição de si. O sujeito sabe e pode/se sabe e se pode e, portanto, o corpo anormal gordo é aquele marginalizado, mas que deve buscar se integrar dado tantas técnicas refinadas e tão disponíveis de aprimoramento de si. Foucault acentua:

O corpo se tornou aquilo que está em jogo numa luta entre os filhos e o pai, entre as crianças e as instâncias de controle. A revolta do corpo sexual é o contra efeito desta ofensiva. Como é que o poder responde? Através de uma exploração econômica (e talvez ideológica) da erotização, desde os produtos para bronzear até os filmes pornográficos... Como resposta à revolta do corpo, encontramos um novo investimento que não tem mais a forma de controle-repressão, mas controle estimulação: ‘fique nu... mas seja magro, bonito, bronzeado! (FOUCAULT, 1998, p. 147).

A evidência desse discurso homogeneizador, de tão próxima, nos escapa e passamos a ver o corpo gordo como aquele que falhou na beleza, na erotização e na saúde, aquele que, diante de tantas oportunidades de se produzir magro, saudável e bonito, não foi capaz de praticar-se e atingir uma boa performance. Ana caiu e se machucou, mas este fato foi ignorado pelo professor e pelos colegas. Sobressaiu sua incapacidade performativa na aula de educação física: “Há pouco, minha mente se encarregou de repetir as cenas do tombo. As

cenas do dia seguinte na sala de aula. O deboche dos meninos na quadra. A zoadas das meninas do time contrário. O comentário daquele garoto insuportável.” (BUSATTO, 2015, p. 11).

A partir desse acontecimento, Ana passa a fazer a experiência de si pelo pensamento na escrita do diário e, nos primeiros momentos, sua condição de menoridade é vista na maneira como ela se percebe dentro dessa ordem da magreza, da beleza e da saúde e, ao mesmo tempo, dentro da ordem de ódio ao corpo gordo. Uma série de enunciados reverbera nos pensamentos de Ana, materializados na escrita do diário, e as verdades reguladoras de tais enunciados colocam a menina em um constante estado de sofrimento:

Ana bola, Ana tonelada, Ana baleia... (BUSATTO, 2015, p. 10)

[...]

Foi então que comecei a entender o uso e o significado do superlativo. Por exemplo, balofa, para quando se quer dizer exageradamente gorda. Aos 10 anos entendi o que é ironia: “Se ela saltar, a piscina esvazia”. Aos 12, já sabia o que era metáfora: “Gorda como uma baleia”. Confesso, não gostei. (Ibidem, p. 12).

[...]

Na escola, quando demoro a resolver algum exercício, a professora de Matemática faz de conta que tolera minha lerdeza, que é um poço de paciência, mas eu sinto, no seu suspiro, que ela me desaprova e não tem a mínima calma para as minhas dificuldades. É uma mulher bonita, jovem e mal-humorada. (Ibidem, p. 22).

[...]

“Bem feito, Ana Tonelada, se estatelou no chão”. Em seguida foi a vez de a garota se tocar e ficar fora de si. Começou a me xingar de gorda inútil, desastrada, estúpido. Gritava “idoooooooo”, completamente histérica. Fez o maior escândalo. Todos os olhares se voltaram para nós. Ela, a vítima, eu, a desastrada. “Sinto muito, sinto muito, sinto muito, eu não fiz por querer, juro, desculpa”, eu dizia. Mas a insensível continuava a gritar: “Que depressão!!! Olha a minha roupa. Que raiva!!! Olha só o que você fez, garota tonta”. Ela, toda elegante e reta, eu, toda torta, desconjuntada. (Ibidem, p. 39).

Tais enunciados não estão inscritos diretamente em discursos científicos, são dizeres cotidianos de relações escolares entre adolescentes. Há, nos enunciados, objetivações de Ana que a ligam à condição de exclusão do corpo gordo: baleia, balofa, tonelada, lerda, gorda inútil, desastrada, estúpido, idiota, tonta. Observa-se, então, que mesmo não havendo ligação direta desses dizeres com o discurso científico, há aí uma ordem, um domínio discursivo acerca do corpo gordo que o separa, exclui e violenta. Tais enunciados, então, não assumem *status* de verdade na ciência, mas esta fornece algumas verdades que os ancoram a partir da medicina, da economia, da mídia, da política de organização dos corpos, da pedagogia. Vejamos, agora, alguns aspectos da construção social e histórica do ódio ao corpo gordo no nosso tempo.

A Organização Mundial da Saúde, desde 1990, considera a obesidade uma epidemia. Logo, o corpo gordo é um corpo doente e, por isso, precisa ser tratado, controlado e

medicado. Segundo Jimenez et al (2022, p. 41), como já discutimos, no século XXI, as verdades que regulamentam a medicalização do corpo feminino buscaram acentuar a estética e a higienização, ambas ligadas à sexualidade e, nesse sentido, o corpo gordo não é desejável. Já o discurso publicitário e midiático trata de, insistentemente, reafirmar a magreza como ideal tanto de saúde, como de beleza e, no mesmo gesto, reafirma, insistentemente, “a gordura como inimiga”. No lugar de ser invisibilizada, ela é sempre recorrida como algo a ser eliminado, “[...] especialmente das mulheres, algo a ser expulso do corpo, seja com exercícios físicos, cirurgias cosméticas, como com remédios e vitaminas, tendo em vista sua associação tanto com doença como com feiura.” (JIMENEZ et al, 2022, p. 43). E mais, a objetivação da gordura como doença e feiúra rege e é regida pelos signos de uma cultura neoliberal que tem no corpo feminino sua maior superfície de inscrição e, portanto, maior fonte de lucro. A autora esclarece que:

A ação política dos saberes no capitalismo contemporâneo, no que tange ao controle dos corpos, na construção de raça e gênero dentro da lógica colonialista de corporalidades produtivas, passa necessariamente por discursos de poder sobre saúde e suas tecnologias na normalização das subjetividades corpóreas como regimes de controle. A lógica do regime cisheteronormativo é política na reprodução de corpos e tecnologias que estejam dentro de um pensamento hegemônico sobre saúde, no que tange a corpos considerados normais ou patológicos. (JIMENEZ et al, 2022, p. 45).

Sant’Anna (2013) faz uma breve recuperação histórica da construção dos padrões de beleza femininos e mostra que, de meados dos anos 1970 até o fim dos anos 1980, as verdades acerca do corpo belo da mulher funcionaram diferentemente do que se viu a partir dos anos 90. Antes da inserção mais efetiva da obesidade no campo enunciativo da ciência médica, assim objetificada como epidemia, enunciados que ligavam saúde e beleza no mesmo domínio de controle dos corpos já funcionavam: o corpo atlético era o padrão de saúde e de beleza ao mesmo tempo. No entanto, era muito mais no discurso publicitário que no da medicina (apesar deste saber já estar fornecendo conhecimento para formação desta ordem) que a ideia do “mexa-se” se produzia.

A alta performance entra no jogo e, para alcançá-la, surgem (nos anos 80 principalmente) uma gama mais plural de cuidados com saúde e beleza transformados em práticas materializadas em revistas de boa forma (essas irrompem como discurso especializado da publicidade e da saúde para a construção da beleza e, pela primeira vez na história, materializado revistas.). Surgem também “[...] aparelhos de ginástica, bebidas isotônicas, tênis, abrigos de moletom e outras vestimentas esportivas. A seguir, seria a vez das

vitaminas destinadas a combater o cansaço: diferentemente dos anabolizantes, a vitamina C passou a ser considerada um “doping legal.” (SANT’ANNA, 2013, p. 60). Inclusive, nesta época, “as mulheres até então consideradas ‘maduras’ foram convidadas a ser sempre jovens.” (ibidem, p. 60).

Mas foi a partir dos anos 90 que a padronização do corpo feminino formulou-se por meio de técnicas bem mais refinadas e específicas. Os saberes médicos passaram a ter maior poder de regulamentação em tais discursos:

A linguagem da beleza foi violentamente penetrada pelo vocabulário científico, numa época de galopante medicalização cotidiana da própria existência. Depois de entrar nas alcovas para regular o sexo e o ímpeto dos prazeres amorosos, o olhar científico penetrou na frivolidade do gesto de ataviar-se, nas vaidades perfumadas dos artificios embelezadores. Ele dotou os cuidados com o corpo de seriedade, ensinou que vários gordos são obesos, alguns mórbidos, e provou que seus opostos podem ser anoréxicos, todos, enfim, com muitos problemas de saúde. Os medos foram multiplicados, assim como as fórmulas para prevenir milhares de danos possíveis ao corpo. Entre eles, o mais geral e difícil de circunscrever: a “falta de autoestima”. Curiosa expressão, hoje amplamente utilizada pela propaganda de medicamentos, cosméticos e serviços de lazer. (SANT’ANNA, 2013, p. 61).

Assim, o corpo gordo (feminino e masculino) vê multiplicar-se diante de si os discursos de sua doença em programas de TV pelas manhãs e um “arsenal de vitaminas, próteses, preenchimentos e cremes extremamente diversificados.” (Ibidem, p. 61). Feminino e masculino são chamados a controlar e moldar o corpo. No entanto, as práticas discursivas e não discursivas dirigidas à mulher, objeto privilegiado destes saberes, são muito superiores em número e em intensidade. O corpo se fragmenta depois dos anos 1990 e, diferente do que se viu na década anterior (na qual bastava ser atlético, cuidar da musculatura e aumentar a performance geral), os procedimentos se especificaram para alteração de cada parte: “{...} seios, nádegas, rosto, ventre, panturrilha, cirurgias, depilações audaciosas, aplicações de toxina botulínica e ácido hialurônico... A maquiagem tornou-se ela própria um tratamento, deixou de ser apenas um artifício dissimulado [...]” (SANT’ANNA, 2013, p. 61). Tal evolução

[...] exigiu que se integrasse à identidade pessoal o cálculo das taxas de colesterol, vitaminas e hormônios, além dos quilos ganhos e perdidos. Mentalidade calculista e vigilante, pois haveria sempre o risco de nascer uma ruga, iniciar uma flacidez, formar uma mancha na pele, além da redução do colágeno, do aparecimento de estrias... a lista parece infundável.” (SANT’ANNA, 2013, p. 61).

Na dispersão do campo enunciativo, os dizeres cotidianos que objetivam Ana encontram ordens de frequência, vizinhança, adaptação e atualização nas verdades científicas,

mediáticas e mercadológicas. O conhecimento corta e os discursos acerca do corpo gordo, enquanto “[...] verdades inquestionáveis, seja no consultório médico, na escola, nas mídias, nas universidades, leva(m) a verdades que violentam pessoas.” (JIMENEZ et al, 2022, p. 50).

É dentro deste campo enunciativo e de ação que Ana escreve no diário seus pensamentos e se conduz:

Maior que a dor no joelho era a dor que havia dentro de mim. Estava me sentindo sozinha. (BUSATTO, 2015, p. 11).

[...]

Enquanto as meninas da minha idade vão passear com as amigas no shopping, prefiro ficar em casa, lendo. Enquanto algumas vão para as baladas, prefiro ficar em casa, lendo. (BUSATTO, 2015, p. 17).

[...]

O pior é que eu também acho isso. Sou uma burra mesmo, uma gorda que nunca vai conseguir fazer as coisas direito. Sou uma errada. Nasci errada e acho que vou morrer errada. (Ibidem, p. 23).

[...]

Odeio minha gordura, odeio meus cabelos, odeio esta porcaria de vida. (Ibidem, p. 24)

[...]

Tinha vontade de morrer. Cheguei a pensar nisso. Mas fiquei na dúvida sobre a forma. Pular pela janela? Não tenho coragem. Tomar um monte de comprimidos com bebida alcoólica? Não ia dar certo, mesmo porque eu não tenho acesso a esses comprimidos e muito menos à bebida. Cortar os pulsos? Dói muito. (Ibidem, p. 30).

A dor e o ódio que Ana sente de si mesma são sentimentos e emoções historicamente construídos. Sentir-se tal qual ela é chamada pelos amigos e pensar tal qual as ordens epistemológicas objetivaram seu corpo são duas ações de uma evidente experiência instalada, até nos mais íntimos pensamentos, termo a termo, vinda do exterior.

Jimenez (2020 e 2022) analisa como a trajetória epistemológica de construção atual do corpo gordo rege práticas de ódio, dor, sofrimento e enclausuramento das mulheres gordas. Segundo ela, depois do advento de a obesidade entrar para a posição de epidemia mundial, não somente mídia e demais discursos reverberaram estudos e estatísticas alarmantes e sensacionalistas tendo a gordura como referente, mas as próprias práticas médicas e midiáticas contribuíram para a formação destes sentimentos, já que a obesidade passou a ser “[...] entendida como responsabilidade individual, e não uma fatalidade ou genética.” (JIMENEZ-JIMENEZ, 2020, p. 149).

Essa responsabilização individual produz no pensamento uma experiência de fracasso e inadequação do corpo gordo e este argumento Jimenez, num ato um tanto quanto revolucionário de escrita acadêmica, ancora em sua própria experiência. A autora analisa

como tais verdades inscreveram-se em seu corpo e foram interpretadas como verdadeiras e, partir daí, os efeitos que elas causaram em seu pensamento e sentimento:

Minha obsessão pela magreza também existiu, em momentos pontuais, geralmente impulsionados por algum comentário ou comportamento de exclusão e julgamento do corpo gordo como ruim, doente, inapropriado. Foram muitos regimes e exercícios, contudo depois sempre engordava. Na adolescência, a preocupação com o corpo foi uma busca pela admiração social. Eu tomei remédios e fiz dietas malucas que me deixavam mais doente do que saudável, e sempre depois engordava. Meu objetivo final era ficar magra, receber elogios, me olhar no espelho e acreditar que tudo daria certo porque eu tinha conseguido emagrecer, não importando os métodos. Eu conseguia me manter magra por algum tempo, mas não aguentava me manter muito tempo em dietas e, logo que abandonava, voltava a engordar. Sempre que voltava a engordar, sentia-me muito mal comigo mesma e com os demais, como uma pessoa fracassada, suja, e [sentia] que tudo começaria a dar errado porque eu não tinha sido forte o suficiente para me manter magra, [há] muito sofrimento envolvido. (JIMENEZ JIMENEZ, 2020, p. 161).

Dessa forma, a partir do saber, uma série de práticas discursivas e não discursivas se estabelece para agenciar corpo e pensamento. Uma vez inserida nesta ordem discursiva, esta dá à Ana os enunciados pelos quais ela se relacionará com a realidade e com a verdade e, inclusive, uma verdade sobre si, praticada como experiência de pensamento na escrita. Vê-se a curva-enunciado reunindo pontos singulares, criando condições, a partir do inalcançável padrão de beleza, magreza, saúde e alta performance, para que Ana se insira nesta verdade e construa a verdade sobre ela mesma.

Esse agenciamento coletivo, instaurado no pensamento e no sentimento, evidencia um corte dentro do gênero feminino, um tipo de violência de gênero produtora de um estado de minoridade dentro de outro estado de minoridade: ser mulher, ser gorda. Esse estado de minoridade é analisado por Jimenez (2020) a partir de sua própria experiência:

Nós, mulheres gordas, em sua maioria, começamos a sofrer com a gordofobia na nossa infância. Essa narrativa é comum. Algumas conseguem superar e outras, nem tanto. Há as que tiram a própria vida, as que se escondem dentro de casa. Às vezes, em seus quartos, quando nem em sua própria casa é seguro estar. (JIMENEZ JIMENEZ, 2020, p.150)

[...]

Ou, ainda, comentários como: “Seu rosto é tão lindo”; “Existem maneiras de superar essa sua dor, e não é comendo”; “Vai em uma cachoeira e sai dessa cama”; “Nossa, como você está gorda. Cuidado, pois você pode adoecer”; “Já está ficando obesa”; “Você sempre foi gordinha, mas obesa é desleixo”. “A palavra ‘obesa’ soava como um martelo, criando feridas profundas no meu ser. Ouvida muitas vezes, foi como um despertar para algo muito sério e sistêmico que estava acontecendo na minha vida além daquela tragédia”. (Ibidem, p. 151).

Observa-se algumas regularidades entre os sentimentos de Ana e de Jimenez: a dor, o sofrimento e o ódio ao corpo. Ana enclausura-se em seu quarto e pensa, inclusive, na possibilidade de tirar a própria vida.

Quando, enquanto feministas, buscamos análises que considerem também os sentimentos na organização dos corpos e dos pensamentos, não é somente porque acreditamos que um mundo do cuidado, da partilha, da inclusão e da diferença vale a pena, mas porque, conforme já discutimos, não se pode mais ignorar sentimentos, dores e violências que as meninas e mulheres passam (JIMENEZ et al, 2022, p. 48) e não se pode ignorar violências de gênero invisíveis, sofridas no privado e na intimidade do pensamento, materializadas em dizeres naturalizados e em práticas quase imperceptíveis de negar direitos, ajuda, auxílio, passabilidade, vivência, respeito, acessibilidade, amor a mulheres desviantes dos padrões estabelecidos e em reinscrições constantes de magreza e comedimento ao feminino. Se o enunciado é a curva que une pontos singulares, dispõe-se a nós e regulamenta pensamento e sentimento, então, vale a pena uma análise das emoções se ela puder nos libertar das violências cotidianas de gênero como as sofridas por Ana.

Os pensamentos de Ana em suas relações com saber e poder para praticar a experiência de si evidenciam, contudo, uma região do pensamento cuja experiência está num entremeio:

Você pode achar loucura, porque sou jovem e tenho a vida toda pela frente, como diz a minha avozinha. Mas, vou te contar, sinto borbulhas dentro de mim, esquisitices indefinidas, um aperto no peito que me sufoca e me rouba o ar. (BUSATTO, 2015, p. 14).
Li trechos de um livro da minha mãe, em que a escritora dizia algo parecido com isso: “Vivi uma coisa que por não saber como vivê-la, vivi uma outra”. É igual ao que sinto. Não sei bem como viver o que vivo, porque não sei o que vivo. É complicado [...] (Ibidem, p. 15 E 16).

A condição de sofrimento denuncia seu modo de sujeição às verdades constituintes de seus pensamentos, no entanto, umas “esquisitices indefinidas” e um não saber o que vive evidenciam a necessidade de se problematizar enquanto sujeito. Como já vimos, Foucault trata desse trabalho do pensamento sobre a conduta moral, uma ação do interstício do pensar, entre a necessidade de estabelecer uma relação de subalternidade à regra, dentro de um domínio específico e, ainda na via do pensar, problematizar os sistemas de sujeição (e, depois, estabelecer novas relações e práticas de si). O filósofo explica esse, que talvez seria um primeiro movimento da dobra do pensamento, em pressentir um perigo e abrir-se a um desconhecido e indefinido:

O que bloqueia o pensamento é admitir implicitamente ou explicitamente uma forma de problematização, e de buscar uma solução que possa substituir aquela que se aceita. Ora, se o trabalho do pensamento tem um sentido – diferente daquele que consiste em reformar as instituições e os códigos – é o de retornar na raiz o modo pelo qual os homens problematizam seu comportamento... O trabalho do pensamento não consiste em denunciar

o mal que habitaria secretamente tudo o que existe, mas pressentir o perigo que ameaça em tudo o que é habitual, de tornar problemático tudo o que é sólido. (FOUCAULT In: DREYFUS, 1995, p. 612).

Desse modo, compreendemos que para Ana ainda não há miragens, há apenas o pressentimento de um perigo, de um vivido indefinido entre sistemas estruturados de coerção. Se Bel já entendia, em certa medida, as diferenças entre ela e a bisavó e, entendendo-se na possibilidade de ser outra e pensar de Fora, sabia que as coisas estavam por se fazer, que estava inventando um novo jeito de fazer as coisas, vislumbrando miragens possíveis de si, (também pelo momento histórico de virada feminista dos anos 1970 para os anos 1980), Ana Vitta, para além da dor, do sofrimento, do ódio, do enclausuramento, vive coisas que não sabe viver, presente o perigo que a “sufoca” e “rouba o ar”.

Para finalizar as análises deste capítulo, vejamos alguns trechos dos pensamentos da menina Geni em *A cor da Ternura* (1989). As "primeiras lembranças" são de um tempo anterior ao período escolar. A partir disso, Geni narra sua vida no seio familiar, as vivências com a vizinhança do sítio onde morava, o período escolar até chegar o dia de ser professora. Toda essa trajetória, enfim, culmina na construção da Geni mulher, já adulta e de “sentimentos placentários” escapados do útero de suas raízes (GUIMARÃES, 1998, p. 93).

Apresentamos, no capítulo 2, algumas formas de construção do feminino da menina na relação com a mãe. Ao longo de sua vida, a experiência passa pelos laços com irmãos e irmãs, amigos, professora e seu pai. Suas experiências de pensamento, mais especificamente, despontam de experiências-limite, de acontecimentos externos, na maioria das vezes, geradores de algum tipo de sofrimento e a primeira a ser analisada se dá logo depois de o irmão mais novo, Zézinho, crescer, “se misturou(ar) nas besteiras dos homens” e deixá-la “órfã de afinidade e crença” (GUIMARÃES, 1998, p. 35). Esta é uma segunda separação, distanciamento, mudança de afinidade pela qual a menina passa na narrativa, a primeira tinha sido na ocasião do nascimento de Zézinho.¹⁷

Depois de perceber a mudança no irmão cuja imaginação deu lugar às formas estratificadas no pensar, Geni resolve “manter contato com pessoas só em casos de extrema necessidade”, porque, quando ela perguntava de que cor era o céu, respondiam o óbvio: “Bonito, grande, azul etc.”, não entendiam que ela queria saber do céu de dentro: “eu queria a polpa, porque a casca era visível.” (ibidem, p. 35). Da dor do distanciamento (experiência-limite), elaborou sua experiência transgressora dos limites do óbvio, aprendeu a

¹⁷ Será analisada no próximo capítulo.

falar com animais: “imitava todo e qualquer pássaro da região. Tirava de letra todas as mensagens dos cães, gatos, cavalos, formigas, baratas etc.” (ibidem, p. 35). Esse comportamento assusta a família. Ao ver o sofrimento da mãe preocupada com sua condição e depois de passar por um benzimento com Dona Chica Espanhola, ela percebe a necessidade de ultrapassar os limites mais uma vez e trazer a experiência com os animais para seu pensamento, a fim de evitar preocupações dos familiares:

Mas eu já não estava só. Com meu bicho-de-pé mantive diálogos longos. Para ele passava minhas tristezas e alegrias. Havia um fio interno que levava meu pensamento até a sua casinha, na curva do dedo do pé. Daí vinha uma coceira gostosa, trazendo-me respostas, consolos. Nossos pensamentos se cruzavam rindo ou chorando. Um dia, diante de tanta felicidade depois do namoro, não resisti. Peguei a folhinha do calendário que mostrava a figura de um cão enorme com a língua de fora e pelos macios. Através dele mandei um recado aos outros amigos. Olha, faz favor de dizer para todo mundo que eu estou muito, mas muito feliz mesmo. Peguei um lindo bicho-de-pé. Fala que eu não estou de mal de ninguém. É que o espírito de Zumbi - fiz o sinal da cruz - está me perseguindo e pode até pegar neles. Juro que nunca, nunca vou me esquecer de ninguém. Quando o espírito mal for embora e a Santa Izildinha chegar, eu aviso. Por enquanto, tchau. Dorme com Deus. (GUIMARÃES, 1998, p. 37 e 39).

Há, nestes enunciados, pelo menos duas intrusões na interioridade de Geni. Uma diz respeito às miragens emergentes diante do Outro animal, cujo pensamento de Fora se distancia e se assemelha ao de Geni, pensamentos que são "coceiras", mas também são “respostas” e “consolos”: “[...] um duplo à distância, uma semelhança que afronta.” (FOUCAULT, 2009, p. 236). No entanto, o foco das análises nesta parte do trabalho está nas formas estratificadas do saber e nas relações integradoras de poder na constituição das subjetividades das personagens e, por isso, abordaremos a segunda forma de intrusão na interioridade dela: a da relação gênero/classe/raça formando seu pensamento.

O bilhete escrito aos animais surge da imensa felicidade de não estar só e esse sentimento, neste momento de plenitude dentro de si, incita a escrita da mensagem. Ela precisava avisar aos animais tudo o que se passava dentro dela, avisar de sua felicidade, de sua companhia e da lembrança guardada de todos eles, visto que havia sumido de repente, sem explicar aos companheiros de pensamento o que havia acontecido.

Neste bilhete, dois enunciados materializam um corte, uma oposição entre o bem e o mal: “É que o espírito de Zumbi — fiz o sinal da cruz — está me perseguindo e pode até pegar neles. Juro que nunca, nunca vou me esquecer de ninguém. Quando o espírito mal for embora e a Santa Izildinha chegar, eu aviso.” (GUIMARÃES, 1998, p. 39).

Esse pensamento dicotômico tem sua construção em complexos sistemas históricos discursivos e não discursivos para a formação minoritária que acabara de se introduzir no pensamento da menina. Lugones (2020) explica esse complexo movimento histórico entre gênero, classe e raça no construto da menoridade a partir da lógico da “estrutura axiforme”, segundo o uso que Quijano faz do termo: “Todo elemento que serve como um eixo se move constituindo e sendo constituído por todas as formas assumidas pelas relações de poder, referentes ao controle sobre domínios particulares da vida humana.” (LUGONES, 2020, p. 56). Pode-se afirmar, dentro dessa elaboração, que, por mais que à primeira vista não pareça, o eixo gênero é constituinte desses enunciados porque é um dos eixos produtores de todos os domínios da vida particular, principalmente, da vida particular de uma menina negra no Brasil dos anos 1950.

Assim, pensar no espírito de Zumbi ligado ao mal e na Menina Izildinha ao bem milagroso passa pela formação de saber, poder e de subjetividade entrelaçada desses outros três sistemas: gênero, raça e classe. Para que enunciados assim pudessem emergir e funcionar nessa dicotomia de bem e mal, um modelo de gênero foi imposto, por meio de um “caos orquestrado”. Lugones analisou que a imposição colonial do gênero sobre a vida dos sujeitos de países colonizados (aqui na América mais especificamente) agiu de forma a anular “[...] cosmologias incompatíveis com a lógica moderna das dicotomias.” (LUGONES, 2019, p. 378).

Em um primeiro momento, o da colonização, tal anulação foi imposta pela extrema violência do sistema de escravização e colonialismo. Na modernidade, a colonialidade do saber e do poder usa as técnicas de “[...] controlar, pela negação, o desafio da existência de outros mundos com princípios ontológicos diferentes. Ela nega a existência dessas outras possibilidades roubando sua validade e contemporaneidade.” (Ibidem, p. 379).

Dentre as estratégias de hierarquização do saber, do poder e dos modos de vida estão as imposições da superioridade da raça, do poder econômico e de gênero visto que era necessário “[...] virar os colonizados uns contra os outros [...]” e isso “[...] fazia parte do repertório de justificativas para os abusos que aconteciam.” (Ibidem, p. 373). Desse modo, no Brasil colônia, a imposição do sistema de gênero serviu para desumanizar mulheres e homens e dismantelar sistemas nativos de relações entre eles muito diferenciados da dicotômica e que, muitas vezes, nem passavam pelas categorias de feminino/ masculino, homem/mulher.

Na modernidade, sociedade de controle, “o longo processo de subjetificação do colonizado (seguiu) na direção da adoção/internalização da dicotomia homens/mulheres como

construção social normativa.” a fim de, instituído o modelo familiar nuclear entre ex-escravizados, este serviu como “[...] marca civilizatória, de cidadania, de integração na sociedade civil[...]” e é importante ressaltar que este processo normativo “[...] foi e é constantemente renovado.” (Ibidem, p. 378).

Esse sistema de gênero colonial/moderno engendra, então, as regras formadoras e reguladoras desses enunciados do pensamento da menina Geni, atravessados por raça e classe, fazendo funcionar a subjugação do homem negro (Zumbi) à mulher branca, a menina branca e santa como modelo à menina negra, e “[...] a dissolução forçada e crucial dos vínculos de solidariedade prática entre as vítimas da dominação e exploração que constituem a colonialidade.” (LUGONES, 2020, p. 53. E este último ponto (apagamento dos vínculos entre as vítimas de opressão) é um dos mais importantes para entender a violência que significou a imposição e incorporação da família nuclear no sistema moderno colonial e para compreender também como o gênero entra como processo fundamental de divisão e construção histórica do ódio e do medo daquilo que a cor (neste caso, a cor de Geni) representa.

Instala-se um medo do espírito de Zumbi na pequena Geni e, em sua dor por estar separada dos amados amigos animais, ela anseia pela cura e pela aproximação da Menina Izildinha. Esse medo, longe de ser uma interioridade, é um medo, enfim, aprendido.

Exatamente nos anos 1950, a Menina Izildinha ficou muito conhecida no Brasil, quando, 39 anos depois de sua morte, na exumação de seu corpo, descobriu-se que este, bem como suas roupas e flores, estava intacto. Mesmo não sendo reconhecida pela igreja como santa, boa parte da população passou a venerá-la¹⁸. Por outro lado, há um afastamento e um apagamento da figura de Zumbi dos Palmares, guerreiro e liderança do povo negro habitante do Quilombo de Palmares, em Alagoas, no século XVII. A imposição do gênero para formar a família nuclear e, desta maneira, possibilitar o lugar da cidadania e integração social às famílias de ex-escravizados como a de Geni, e, neste corte, dissociar esses sujeitos de seus outros iguais e dos modelos outros que eles representam (tal como é a figura de Zumbi guerreiro, líder rebelde, “espírito errante”) ganha reforço do discurso religioso para a sustentação deste saber dicotômico de separação do bem e do mal instaurado no pensamento, organizado naqueles enunciados. Lugones, acerca disso, argumenta:

À medida que o cristianismo se tornou o instrumento mais poderoso dessa transformação, a normatividade que conectava os gêneros e a civilização passou a funcionar como uma forma de apagamento dos laços comunitários, das práticas ecológicas, do conhecimento

¹⁸ (<https://cruzterrasanta.com.br/historia-de-menina-izildinha/201/102/>).

sobre agricultura, produção de utensílios, sobre o cosmos, e não apenas pela transformação e pelo controle sobre as práticas sexuais e reprodutivas. (LUGONES, 2020, p. 373).

Destarte, entende-se porque o gênero está no mesmo eixo regulador de enunciados e formador de discursos que os demais eixos (raça e classe) e dimensões (saber e poder) na constituição das subjetividades. Ele, o gênero, não organiza apenas práticas sexuais, ela está no eixo produtor de uma moral, ele organiza todo o entendimento do sujeito sobre si e sobre os outros porque é uma ficção, ou ainda, uma verdade fabricada enquanto discurso que tem seus recortes de verdadeiro e falso construídos e atualizados na história, que tem sua dispersão, sua organização, sua materialidade e espessura (institui sua realidade) e sua especificidade na produção da menoridade da menina Geni pela menoridade de sua cor relacionada ao mal. “Deve-se conceber o discurso como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos [...]” (FOUCAULT, 2014, p. 53) ao enunciar, mas não uma imposição de sujeito criador a sujeito passivo, mas uma imposição sustentada também pelo poder e pelo saber sob regras específicas e históricas.

Dessa forma, quando Dona Chica Espanhola faz o diagnóstico do mal (espírito de Zumbi) e anuncia a cura (Menina Izildinha), institui-se uma realidade a partir da posição sujeito benzedeira assumida no discurso e organizada por ele mesmo, o discurso. Uma violência, então, da ordem dos signos, sustentados por saberes hegemônicos e locais (a figura da benzedeira na década de 1950, no meio rural principalmente, exercia um certo poder e lugar de autoridade), que, no entrecruzamento com poder-gênero-raça-classe, produz uma realidade na subjetividade e no pensamento de Geni e a organiza socialmente enquanto sujeito. Vê-se, adentrando nos mais particulares pensamentos da menina, as interpretações que ela passará a ter sobre a cor do mal e a cor do bem e, assim, quem ela mesma, menina e negra, é nessa ordem de mal e bem.

Durante a narrativa, a menoridade de gênero, raça e classe vai aos poucos se fazendo. Geni não começa se odiando, pelo contrário, mesmo que diariamente sua mãe lhe dê ordens de cuidado e higiene justificando tudo com o fato de a menina ser negra e, por isso, precisar mostrar a melhor aparência e comportamento possíveis, a pequena não nutre nenhum ressentimento, afinal sua cor é a mesma da sua amada mãe e familiares.

O ódio vai sendo construído como experiência, na exterioridade, e imposto por discursos que circulam na família, na vizinhança, na relação com os amigos, mas, principalmente, na escola. Outra sequência de enunciados nos permitirá observar suas regras

reguladoras e seu referente: a (construção da) menoridade da menina negra e sua organização discursiva.

Eu não me abalei com a resposta do Dirceu, porque entrava numa dúvida terrível. O que faria eu? Beijava ou não beijava? Devia ou não devia? Será que teria coragem? E se não beijasse, o que aconteceria?
Fiquei desesperada o tempo todo na classe. Buscava razão para beijar ou desculpa para não fazê-lo.
[...]
Senti vontade de contar para ela que minha mãe sabia benzer picadas de cobras. Que um dia...
Deus me livre! Nunca teria coragem de interrompê-la. Além do mais, ela também devia saber. Era professora.
Dona Odete começou a cobrir a lousa de cobras sem cabeça e pauzinhos tortos. Será que cobra cega não tem cabeça? Acho que aquelas eram cobras cegas...
“Deve ser isto “, pensava eu. E os paus, por que eram tortos? Será que eu não sabia desenhar um pauzinho direito? Será que não sabia fazer cabeças nas cobras?
Meu Deus, beijo um beijo?
— Por que você não fez?
Dei um pulo na carteira. Meu coração começou a bater na garganta. (GUIMARÃES, 1998, p. 53 e 54).
[...]
Dona Odete, com as costas da mão, limpava a lambuzeira que eu, inadvertidamente, havia deixado em seu rosto.
Pude ver então sua mão, bem na palma. Era branca, branca.
Parecia a asa da pomba que sempre pousava no telhado da casa da dona Neide do seu João Preto.
Será que asa de pomba era mão, ou será que mão de gente é que era asa? (Ibidem, p. 55).

O recorte acima é de uma entrada em pensamentos conflituosos de Geni. Tudo acontece no primeiro dia de aula. A menina descobre, pelas amigas, que “precisa beijar a professora” e essa tarefa vira um verdadeiro tormento para ela. Mergulha, então, em seus pensamentos, pois precisa tomar a decisão (beija ou não beija?). Mas, tendo a aula começado, a criatividade tão constantemente recorrida nas estratégias de pensamento dela começa a entrar em cena: a professora vai enchendo o quadro de risquinhos e bolinhas e, no pensamento da pequena, estes são transformados em cobra-cega por sua imaginação. Neste momento, pela primeira vez a capacidade criadora do pensamento de Geni é censurada por um sujeito ocupante de uma posição sustentada em uma instituição e esse gesto reverbera profundamente nela.

Mergulhada nos pensamentos, ela se distraía da cópia dos risquinhos e bolinhas e Dona Odete lhe chama a atenção “— Por que não fez?”. Envergonhada, Geni chora e lambuza o rosto. Nervosa, não acha o lenço, mecanismo de higiene e proteção do racismo, muito recomendado pela mãe. Ao final da aula, se vê obrigada a beijar a professora com o “nariz

lambuzado” e o gesto final da docente (limpar o rosto) termina de instalar uma “dor sem nome” (Ibidem, p. 57) na personagem.

Lugones (2019, p. 382) trata dessa necessidade de usar a colonialidade como estratégia para “[...] ver as pessoas — qualquer uma — colocadas em circunstâncias difíceis com a missão de ocupar posições humilhantes que as tornam nojentas aos olhos de outras que são socialmente superiores.” Neste caso, há uma disposição discursiva para o lugar da mãe de Geni e para o lugar da professora organizada no pensamento da menina e isso observa-se na interpretação que ela faz da preceptora como sujeito do conhecimento ao dar como certo que esta sabe “benzer picadas de cobras”, assim como a mãe dela, porque é professora.

Deste lugar do conhecimento, a docente consegue também agir de forma mais livre e autoritária garantida pelo saber que possui e pela forma como o poder passa pela instituição escolar. Já do lugar de mulher branca, ela ocupa lugar de subalternidade em relação ao gênero masculino, sobretudo, nos anos 1950, mas, em relação a uma mulher de cor, ela pertence a um grupo dominante: o grupo de “mulheres de fato”, segundo toda a discussão feita nas primeira e segunda seções deste capítulo e, ainda, nos termos de Lugones:

Somente ao perceber gênero e raça como tramados ou fundidos indissoluvelmente, podemos realmente ver as mulheres de cor. Isso significa que o termo “mulher”, em si, sem especificação dessa fusão, não tem sentido ou tem um sentido racista, já que a lógica categorial historicamente seleciona somente o grupo dominante – as mulheres burguesas brancas heterossexuais – e, portanto, esconde a brutalização, o abuso, a desumanização que a colonialidade de gênero implica. (LUGONES, 2020, p. 58).

No caso deste recorte de enunciados do pensamento de Geni, o assunto não é diretamente o racismo. Diferente da passagem de Zumbi e Izildinha, na qual o corte produtor de experiência minoritária encontra expressão direta em termos como “espírito mal” e “Santa Izildinha”, aqui, tal corte diz respeito ao status e organização que as posições sujeito mãe, professora e si mesma ocupam no pensamento da personagem. Porém, deve-se manter em mente que o referencial do enunciado não passa pelo assunto necessariamente, mas pelo objeto e pelas posições sujeito. Por isso, a instituição escola, a colonialidade do poder e do saber, as relações de gênero, raça e classe constituem as regras de formação do racismo como objeto e, nesse sentido, formam também as ações e os estados das coisas (o nojo da professora, as recomendações da mãe, o conflito do beijo, a necessidade de constante higiene, a bronca por não ter feito tarefa, a própria ambientação pedagógica e escolar), os sentimentos que atravessaram Geni (dúvida se beija a professora, medo por não ter feito a tarefa, sofrimento pelo nojo da professora), as relações ali postas no jogo (entre ela e a professora e,

indiretamente, com o lugar no conhecimento que ocupa a mãe), as regras de diferenciação entre os sujeitos e os objetos, definidas pela própria função enunciativa, tudo isso à propósito do que ganhará valor de verdade, de “estado natural das coisas”, e passará a compor a experiência minoritária da menina

Depois da aula, ao reencontrar a mãe, Geni chora novamente. Sua mãe a acolhe, pega no colo, enxuga as lágrimas enquanto a pequena tenta explicar sua “dor sem nome: — Estou chorando porque estou com fome.” (GUIMARÃES, 1998, p. 57). Essa dor sem nome, na modernidade, é um tipo bem particular de racismo, bem diferente daquele da colonização. O racismo entra na ordem do discurso e prescreve uma posição sujeito a ela (e do mesmo modo, à professora e até à sua mãe) dentro de um domínio específico e em relações com outros objetos (gênero e classe, especialmente) sem precisar recorrer à violência física, mas a outras técnicas mais sutis já que, diferente do Brasil colônia, no Brasil da década de 1950 pessoas negras entravam na ordem da civilidade. Tal objeto do discurso inscreve seus enunciados em instituições (a escola) e “ordena probabilidades” de ação, pensamento e relações entre os sujeitos, “conduz condutas”, governa a vida e, mesmo antes de a menina Geni saber o nome da violência que sofre, tem sua minoridade definida em um campo “mais ou menos aberto de possibilidades” (FOUCAULT, 1995, p. 243 e 244). Destaca-se: um campo bem menos aberto se comparado a outros gêneros, outras classes, outras raças.

O racismo vem se instalar definitivamente no pensamento logo no próximo ano escolar e aquilo que até então havia feito a intrusão no pensamento e reverberado em medo (a separação do bem e do mal, nas figuras de Zumbi e Izildinha) e sentimento de dor (sem nome) vai ganhar uma definição, uma nomeação feita à maneira de Geni.

Optei por ir e não ficar em pecado. Antes tremer, chorar, do que ser castigada por Deus. Por Deus ou por Santa Isabel? Pelos dois, claro.

Ela teria que pedir o consentimento dele para me punir já que ele é o pai, o chefe, dono de todas as ações.

Haveria na certa uma reunião no céu entre santos e santas, anjos e anjos... Não. Anjos e anjas não. Crianças não opinam, não decidem nada. Nem votam. Ah! Mas se eles pudessem...

Se pudessem, seria fácil. Eu mesma conhecia vários anjinhos...

A Tilica 1, que morreu de lombriga aguada, a Luzia 2, que morreu de bucho virado, o Jorge 3, que morreu de cair no poço...

É. E tinha mais ainda e, por sorte, todos da minha cor. Seriam votos a meu favor, certamente. Fora Ana, que era branca, o João Cláudio... Acho que até eles...

Mas não adianta ficar pensando. Criança só ouve, quando pode.

O fato é que no céu todo mundo ficaria sabendo. Uma vergonha imensa invadiu-me toda, como no dia em que fui pega tentando descobrir a passagem do ovo do Galo para a barriga da galinha. Credo em cruz! (GUIMARÃES, 1998, p. 63).

[...]

Vi que sua narrativa não batia com a que nos fizera a Vó Rosária. Aqueles eram bons, simples, humanos, religiosos. Eram bobos, covardes, imbecis, estes me apresentados então. Não reagiam aos castigos, não se defendiam, ao menos. (Ibidem, p. 65).

Na hora da festa, estava um trapo. No entanto, não me preocupava mais os erros ou acertos, sucesso ou insucesso. Era a vergonha que me abatia. Pensava que era a grande da classe só porque era a única a fazer versos... Quantas vezes deviam ter rido de mim, depois das minhas tontices, em inventar cantigas de roda... Vinha mesmo era de uma raça medrosa, sem histórias de heroísmo. Morriam feito cães... Justo era mesmo homenagear Caxias, Tiradentes e todos os Dom Pedro da história. Lógico. Eles lutavam, defendiam-se e ao seu país. Os idiotas dos negros, nada.

Por isso que meu pai tinha medo do seu Godoy, o administrador, e minha mãe nos ensinava a não brigar com o Flávio. Negro era tudo mole mesmo. Até meu pai, minha mãe...

Por isso é que eu tinha medo de tudo. O filho puxou pai, que puxou avô, que puxou o pai dele, que puxou... E eu conseqüentemente ali, idiota fazendo parte da linha.

Caí em mim com a professora falando: - Esqueceu? Não faz mal. Na outra festa você recita. Logo chega o dia de Anchieta, do soldado... Vamos sentar. Não tem importância.

Levou-me com cuidado e me fez sentar numa cadeira ao lado dos outros professores, na frente. Eu sentia muito sono e sede. Estranhei o fato do meu coração estar quieto, sem saltar para garganta. Apalpei o pescoço de todas as maneiras. Já ia constatar se estava no peito, mas desisti.

“Será que ele morreu? Para o inferno! Se quiser morrer, que morra”, pensei, olhando a sujeira do nariz, que saiu preguiçosa e caiu sobre as pregas estreitas da sainha azul novinha, novinha. (Ibidem, p. 67 e 68).

O recorte acima se refere a um episódio no qual a menina é escolhida para recitar os versos que escrevera no dia da Princesa Isabel. Geni era prodigiosa e já mostrava muita habilidade com a escrita ainda nos primeiros anos escolares. Na ocasião da escolha, havia ficado feliz, mas, durante a noite, foi atacada por extrema ansiedade e pensou em mentir doença para não ir à escola recitar. Tendo sua subjetividade constituída pela religião, ela fica com medo do pecado gerado pela mentira e resolve enfrentar o receio de recitar seus versos na frente da escola. No entanto, no decorrer da aula, a professora conta uma versão humilhante da história dos tempos da escravidão, diferente das versões ouvidas de Vó Rosária, uma senhora negra que contava histórias lindas e tristes dos povos antepassados.

O campo enunciativo dos enunciados acima está dentro dos domínios da colonialidade interseccionalizada de gênero, classe e raça que, segundo Sueli Carneiro, “ainda está conosco”. O processo de redução e desumanização do colonizado na colonização é, em certa medida, atualizado nos anos 1950 e o processo de redução e qualificação da subalternidade permanece vivo no imaginário social e revisitado pela escola:

O que poderia ser considerado como história ou reminiscências do período colonial permanece, entretanto, vivo no imaginário social e adquire novos contornos e funções em uma ordem social supostamente democrática, que mantém intactas as relações de gênero segundo a cor ou a raça instituídas no período da escravidão. (CARNEIRO, 2019, p. 325).

O sistema mundial capitalista da época visava o fortalecimento da família nuclear como modelo pronto para fornecer mão-de-obra e consumo. Contudo, esse modelo familiar propagado e ancorado nas noções de civilidade, cidadania e democracia, em países colonizados, formou-se a partir de regras um tanto diferenciadas entre as raças (já vimos, por exemplo, que o trabalho assalariado, problematizado por trabalhadores brancos marxistas, não foi uma realidade para a mulher negra durante muito tempo, inclusive no processo de democratização e redemocratização do Brasil).

Os saberes construídos na escola sobre povos negros ex-escravizados assumem papel essencial na formação de sujeitos subalternizados, principalmente, o saber da História, com H maiúsculo, entendida como disciplina que narra a verdade.

Mais uma vez, a curva-enunciado reunindo pontos de relações diferenciais de forças. Foucault explica:

Há um combate ‘pela verdade’ ou, ao menos, em ‘torno da verdade’ – entendendo-se, mais uma vez, que por verdade não quero dizer ‘o conjunto das coisas verdadeiras a descobrir ou a fazer aceitar’, mas ‘o conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder’; entendendo-se, também que não se trata de um combate ‘em favor’ da verdade, mas em torno do estatuto da verdade e do papel econômico-político que ela desempenha. (FOUCAULT, 1998, p. 13).

Nesse combate pelo estatuto da verdade, o saber institucionalizado - A História - sobressai em relação ao saber de Vó Rosária. Este combate para que pontos de vista se sobressaiam e passem a compor status de verdade desvela o valor que o discurso tem em nossa sociedade enquanto prática, enquanto a própria realidade que nos é dada. O discurso “— isto a história não cessa de nos ensinar — o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar.” (FOUCAULT, 2014, p. 10).

Um bem que, sustentado e circulado pelas relações de poder, define os corpos que morrerão: “E tinha mais ainda e, por sorte, todos da minha cor.” (GUIMARÃES, 1998, p. 66). Define os que entrarão na hegemonia e no controle econômico e político: “Justo era mesmo homenagear Caxias, Tiradentes E todos os Dom Pedro da história. Lógico. Eles lutavam, defendiam-se e ao seu país.” (Ibidemp. 67). Define os que entrarão na ordem da subalternidade: “Os idiotas dos negros, nada. Por isso que meu pai tinha medo do seu Godoy, o administrador, e minha mãe nos e ensinava a não brigar com o Flávio. Negro era todo mole mesmo. Até meu pai, minha mãe...” (Ibidem, p. 67). Determinam a “substância ética, isto é, a maneira pela qual o indivíduo deve constituir parte dele mesmo como matéria principal de sua

conduta moral”: as práticas de pensamento de Geni como estratégias de resistir ao medo de falhar e ter insucesso na recitação dos versos na frente da sala toda como meio de constituir sua subjetividade, como trabalho de fortalecimento de si de seu pensamento. Por fim, define o “[...] modo de sujeição, isto é, a maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática” (FOUCAULT, 1984b, p. 26): “Por isso é que eu tinha medo de tudo. O filho puxou pai, que puxou avô, que puxou o pai dele, que puxou... E eu conseqüentemente ali, idiota fazendo parte da linha.” (GUIMARÃES, 1998, p. 66). Uma nova experiência de pensamento vinda de formas estratificadas do saber se estabelece, novos enunciados advindos do saber escolar e da disciplina História vêm organizar a vida da menina, e uma menina negra.

Neste dia, o fazer discursivo pedagógico ancorado pela forma como o poder passa pela instituição escola adentra e reorganiza os pensamentos e a subjetividade de Geni. Ela então passa a entender ações de seus semelhantes e familiares que até então não compreendia, ou seja, muda sua forma de interpretar o medo do pai e da mãe em relação aos brancos. Muda a forma como ela mesma se interpreta. No lugar da vergonha, instala-se o ódio. Transformações produzidas na exterioridade da relação saber-poder do discurso científico-pedagógico que adentram e reorganizam seu pensar, refazem seus sentimentos e redefinem seu cuidado de si (nem a sujeira do nariz, algo que outrora a fazia se desesperar pelo lenço, a incomoda mais). O racismo e o ódio instauram-se e uma parte do que Geni fora antes, já não é mais.

Mas uma particularidade do pensamento de Geni deve ser destacada desde já: sua capacidade em agir no interstício do pensar e, por várias estratégias, vislumbrar o Fora. Mesmo que sua imaginação vá sendo, aos poucos, esmagada pelos saberes estratificados de falar e ver e ela passe a fazer a experiência de si pelo corte dado pela lógica masculina, heterossexual e branca (os Dom Pedro da história), ela realiza dobras de forças extremamente poderosas. Portanto, de fato, “não é em seu sentido, não em sua matéria verbal, mas em seu jogo é que uma tal palavra é transgressiva.” (1999c, p. 215), já que não há sentidos presos nas coceiras, nos latidos e nos cantos dos animais com quais se comunica em seu pensar, mas um jogo transgressivo de linguagem em seu limite e um jogo de transformação de si.

Esta experiência de dobra da linguagem realizada no Outro desvela, pois, uma miragem que irrompe nessa lacuna do pensar de uma linguagem animal interdita (pela família) e reencontrada no pensamento, uma linguagem da loucura: “O mundo falado e interdito da desrazão: a loucura é a linguagem excluída — aquela que, contra o código da língua, pronuncia palavras sem significação.” (FOUCAULT, 1999c, p. 215). O devir animal

apresenta-se, portanto, como uma miragem pela possibilidade de dobrar-se em outra coisa, pensamento de Fora, num jogo da linguagem de desrazão. Miragem constituída no vazio, no duplo da linguagem sobre si.

3.5 Ainda, algumas regularidades

Discutimos no início deste capítulo sobre o corte do conhecimento em relação ao feminino. Vimos, dentro das teorias feministas e das análises realizadas até aqui, a construção do estatuto de menoridade no corte de gênero entrecruzado de classe e raça. Também vimos, dentro da formação da nossa menoridade, dispersões e regularidades formadoras de menoridades dentro da menoridade.

Destarte, todos os femininos analisados, em cada momento histórico, passaram por regras de formação que ora se relacionam e ora se diferenciam e, por isso, nossas análises não encontraram um grau de completa compatibilidade entre as menoridades aqui analisadas: e isso as categorias de raça e classe nos mostraram. A formação histórica do gênero nos desvelou regras de funcionamento de enunciados muito plurais na formação do objeto feminino. Contudo, vislumbramos algumas regularidades na construção do pensamento minoritário: “o sistema de gênero é heterossexualista, já que a heterossexualidade permeia o controle patriarcal e racializado da produção — inclusive de conhecimento — e da autoridade coletiva.” (LUGONES, 2020, p. 76). Todos os femininos aqui analisados (branca, gorda, negra, burguesa, pobre etc.) têm seu grau de vulnerabilidade, todos são produzidos para servir ao sistema econômico, seja como mão-de-obra, seja como administradora do cuidado familiar ou, ainda, como consumidora de padrões de beleza.

Na análise aqui depreendida, ao “isolar as condições de emergência dos enunciados, a lei de sua coexistência com outros, a forma específica de seu modo de ser, os princípios segundo os quais subsistem, se transformam e desaparecem.” (FOUCAULT, 2008, p. 144) na dispersão dos enunciados que dispõem lugares ao feminino no discurso, pudemos observar “ordens de vizinhança” formando dizeres cujo feminino é colocado à serviço da manutenção do sistema político-econômico: as meninas estão sendo moldadas e estão moldando suas subjetividades, em grande medida, privadas do conhecimento de si facultativo, privadas da produção do conhecimento, do controle dos meios de produção e do controle dos agenciamentos coletivos, em maior ou menor grau.

Outra regularidade se dá exatamente nesse ponto de produção do pensamento minoritário, moldado para servir, para estar sempre a um nível abaixo do majoritário: é que quando isso acontece na literatura da recusa, essa menoridade não é feita para ser confirmada, mas para fazer o leitor menor vislumbrar essas imposições junto das personagens. As três meninas passam por um sistema de controle muito refinado e violento, mas o murmúrio da linguagem acompanha cada uma dessas técnicas de produção do pensamento denunciando os sentidos da recusa dos limites impostos.

Ao entrarem na ordem do saber e se debateram com o poder, as meninas vivem situações conflitantes, violentas e dolorosas, e, mesmo que as intrusões dos estratos históricos sejam bem sucedidas nos pensamentos delas, estabelecendo seus limiares gradativamente, esse estado de conflito constante no pensamento contra o que vivem e sentem parece ser um apelo à diferença, mas por meio de sentidos que ainda não estão ali, são apenas as “vozes sedutoras das sereias”.

Ao forjar na linguagem os interstícios do pensamento das meninas, a literatura manifesta as resistências do pensar sem precisar, de fato, afirmá-las na construção das frases: Bel ouve uma voz de recusa a qual não sabe de onde vem; Ana Vitta sofre muito por existir da forma como é e toma consciência de muitas das violências contra ela, sabe nomear e identificar muitos de seus sofrimentos e emoções, mas entre depressões, medos e vontades de morrer, sente coisas as quais não pode explicar e, reclusa no seu quarto, protegida do mundo, vive coisas que não sabe viver; Geni aos poucos vai tendo seu pensamento marcado pelo racismo, porém, suas estratégias de pensamento se refazem a cada experiência limite: enfim, essa capacidade literária de dizer o que pode ser dito, mas pela linguagem da ausência. Entre falar e ver, há sempre o pensar e entre obra e palavra há sempre o “canto de sereia” impondo a escuta e fazendo apelo a outros sentidos: “As sereias são a forma inapreensível e proibida de voz sedutora... O que elas são, em seu próprio ser senão o puro apelo, o vazio feliz de escuta, da atenção, do convite à pausa?” (FOUCAULT, 2009, p. 234).

Portanto, a menoridade do infantil e do juvenil que vem atrelada à literatura para formar, enfim, aquilo que nossa sociedade objetivou como “literatura menor” está ligada à sobrevivência desse discurso no confronto entre dominação e revolução. Discutimos em nossa dissertação:

Pensemos esse lugar de menoridade, coagido, interditado e não artístico da literatura infantil [...] ter se mantido até os dias de hoje (é) devido a sua importância na ordem dos saberes e poderes da sociedade de controle, pois, sobrevive na linha tênue do perigo e da

dominação, portanto, do futuro da vida da sociedade e da manutenção (ou não) de sua ordem de acordo com o público ao qual é destinado. (SANTOS, 2018, p. 36).

Assim, não apenas o tratamento de temas tão complexos, mas a forma como estes temas são tratados em uma linguagem dita menor e, por isso, de tantas formas, cerceada, demonstra a capacidade de a literatura infantojuvenil “ser em sua própria língua como um estrangeiro(A).” (DELEUZE E GUATTARI, 2015, p. 47). Contra a dinastia do poder capitalista, em qualquer uma de suas reinvenções, essas três meninas feitas de palavras e linguagem literária dão vazão a outro sentido do ser menor: “uma literatura menor não é a de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior”. (Ibidem, 2015, p. 35).

4. PELO DIREITO DE CUIDAR DE SI, PELO DIREITO DE SENTIR

As intrusões do saber e poder no pensamento, por mais poderosas e eficientes que sejam, nunca tomam o pensar por completo, pois, o falar e ver são estratos, mas o pensar é ação. Nesse sentido, há sempre um incômodo, um descontentamento, uma recusa. Entre as forças das formas de falar e ver, há sempre um risco, diríamos até que há sempre uma atração pelo erro, um anseio pela falha. As subjetividades nunca estão acabadas porque o pensamento se faz por forças em atrito: a exterioridade, o fora e o Fora.

A vontade de verdade guia nossa busca para pertencer ao presente histórico que vivemos. O poder impõe-nos “[...] uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer [...]” em nós (FOUCAULT, 1995, 235). Mas a verdade, a lei, o empilhamento de limites, em contrapartida, arrastam-nos para “uma atmosfera irrespirável”. A subjetividade é, então, o inacabável processo de luta pela vida: contra a morte, o pensamento reconhece a lei, no entanto, também contra a morte, o pensamento resiste à lei. Deleuze elucidada:

Sim, essa linha é mortal, violenta demais e demasiado rápida, arrastando-nos para uma atmosfera irrespirável. Ela destrói todo pensamento, como a droga à qual Michaux renuncia. Ela não é mais que delírio ou loucura, como na "mono-mania" do capitão Ahab. Seria preciso ao mesmo tempo transpor a linha e torná-la vivível, praticável, pensável. Fazer dela tanto quanto possível, e pelo tempo que for possível, uma arte de viver. Como se salvar, como se conservar enquanto se enfrenta a linha? É então que aparece um tema frequente em Foucault: é preciso conseguir dobrar a linha, para constituir uma zona vivível onde seja possível alojar-se, enfrentar, apoiar-se, respirar — em suma, pensar. (DELEUZE, 1992, p. 135).

Pensar é a tentativa de manter nem que seja um resquício de liberdade ao ser frente à violência dos limites. Por isso, pensar é um ato perigoso (DELEUZE, 1992, p. 119). Acreditamos que aquela pequena disjunção que vimos, no capítulo anterior, no pensamento das meninas, aquele interstício entre o falar e ver que ainda não é em si um pensamento, mas a ação mesma de pensar, de busca por uma atmosfera respirável ou talvez por uma forma de enfrentamento de toda imposição, violência e dor que adentraram seus pensamentos são o fino movimento de “se salvar” que prendeu a atenção de Michel Foucault em toda a sua obra.

Mais uma vez: a relação vida e morte. Porém, agora, na última fase de seus estudos, o tema se dirigia menos às análises da dobra da linguagem contra a finitude do homem e mais sobre as técnicas de produção de subjetividades que os indivíduos praticam sobre si mesmos e contra a morte. Depois de ter passado, também, pelas forças que normalizam os sujeitos,

Foucault esclarece que, agora, para compreender as relações de poder, é preciso “[...] investigar as formas de resistência e tentativas de dissociar estas relações.” (FOUCAULT, 1995, p. 234).

Já dissemos, no segundo capítulo, que, quando o poder se torna bio, a vida se volta contra ele. Dessa forma, a resistência que interessa Foucault neste momento se trata do confronto “[...] contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão).” (ibidem, p. 235). Assim, o modelo de governo que desempenha essas formas de subjetivação e submissão é chamado pelo filósofo de “governo da individualização” (Ibidem, p. 235). Segundo ele, este modelo de governo não se liga a uma instituição ou às elites, é mais uma técnica, ou técnicas distribuídas e permeadas em todos os sujeitos: “Esta forma de poder aplica-se à vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade..., faz dos indivíduos sujeitos.” (Ibidem, p. 325).

O refinamento desse tipo de poder, e, conseqüentemente, sua eficiência em transformar indivíduos em sujeitos, é trabalhar suas técnicas de individualização, mas, mais do que isso, é fazê-los, eles mesmos, trabalharem essas técnicas sobre seus corpos e pensamentos: “Há dois significados para a palavra sujeito: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento.” (Ibidem, p. 235). Deste modo, o poder sobre a vida, por meio de técnicas de saber e de governar, “combinação astuciosa”, combina procedimentos de individualização e de totalização e isso pudemos analisar no capítulo anterior: no batimento Saber/Poder+gênero, raça e classe, compreendemos alguns procedimentos de totalização das meninas — memorização, misoginia, submissão, racismo, padronização de corpos etc — eficientemente instaurados em seus pensamentos pelo outro — escola, amigos, família — e por elas mesmas — ao se praticarem de acordo com o saber e poder com os quais se depararam.

Foucault empreendeu sobre o domínio da sexualidade e como ela foi produzida/produziu-se em nossa sociedade para compreender o que, ao lado dele, chamamos de técnicas de individualização. Na investigação de tais técnicas, ele analisa dois contextos: “1) a filosofia greco-romana dos dois primeiros séculos do começo do Império Romano; 2) a espiritualidade cristã e os princípios monásticos tais como se desenvolveram nos IV e V séculos, sob o Baixo-Império.” (FOUCAULT, 2014b, p. 266).

Dois contextos bem diferentes entre si, cujas análises possibilitaram o entendimento das tecnologias do eu ou a estetização de si. Nesse viés, o processo de subjetivação, ainda

uma produção histórica, passa a ser compreendido tanto pela produção do sujeito ideal de conhecimento quanto pela produção ética do sujeito, mas a ênfase é para esta última.

O sujeito, então, é, também, aquele que se constrói, aplica sobre si regras de conduta e formas de existência por meio de práticas (atividades, exercícios, enfim, técnicas) e, dessa maneira, estabelece uma relação consigo, define e redefine sua própria moral/ética. Trata-se, portanto, de um sujeito dividido em vários sujeitos em si, mas, além disso, um sujeito transformável, (re)elaborador de si mesmo em práticas variadas:

Portanto, a história do “cuidado” e das “técnicas” de si seria uma maneira de fazer a história da subjetividade: não mais, porém, através das separações entre loucos e não loucos, doentes e não doentes, delinquentes e não delinquentes, não mais através da constituição de campos de objetividade científica dando lugar ao sujeito que vive, fala, trabalha; e sim através da implantação e das transformações, em nossa cultura, das “relações com si mesmo”, com seu arcabouço técnico e seus efeitos de saber. (FOUCAULT, 2016c, p. 268).

Como já introduzimos em outros momentos do trabalho, nesta volta aos gregos, romanos e cristãos, Foucault analisou diversas técnicas e práticas pelas quais os indivíduos estabeleciam as relações consigo, tais como a meditação, a escrita, a abstinência, o auto-exame, o exame da consciência, a confissão, entre outras. Essa relação consigo, segundo ele, existe em toda a civilização, porque toda sociedade/todas as sociedades possui(em) procedimentos propostos ou prescritos aos indivíduos “[...] para estabelecerem sua identidade, mantê-la ou transformá-la em função de certos fins, e isso graças a relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si.” (FOUCAULT, 2016c, p. 267). Mas foi naquelas sociedades que ele pôde vislumbrar a forma como esse conhecimento de si por si tinha uma relação com a verdade muito particular de cada lugar e tempo, já que as práticas são transformáveis.

Para os cristãos, por exemplo, as práticas do auto-exame e da confissão eram técnicas para uma “[...] obrigação imposta a todo o cristão de manifestar a verdade acerca de si mesmo [...]” (FOUCAULT, 2016c, p. 214) e essa manifestação da verdade tinha como finalidade a obediência. Os sujeitos, então, aceitam como parte de sua moral, determinadas técnicas (nos cristãos foram o auto-exame e a confissão, mas elas não se reduzem a um número tão limitado, pelo contrário, são extremamente diversas e plurais) que aplicarão em si, mesmo que esta relação consigo custe sua própria liberdade.

No entanto, estes mesmos estudos foucaultianos nos mostraram que uma outra relação com a verdade pode se estabelecer por meio das técnicas de si e esta outra relação é, também, nosso foco no presente capítulo. Portanto, nosso objetivo nesta parte final do trabalho é

analisar esses movimentos discursivos de pensamentos limite das meninas, seus movimentos de dobra pelos processos de subjetivação, mas aqueles ligados ao cuidado de si pela elaboração ética e artística das singularidades.

Na antiguidade tardia, “as práticas tomam a forma de um preceito: *epimeleisthai sautou*, isto é, ‘tomar conta de si’, ter ‘cuidado consigo’, ‘preocupar-se, cuidar-se de si’.” (FOUCAULT, 2014b, p. 266). Entre essas práticas, integravam-se os jogos de verdade. Eram atividades, ou exercícios, que os indivíduos praticavam com o objetivo de estabelecer uma relação com a verdade, ou até mesmo produzir a verdade. Ao contrário do uso cristão como forma de obter a verdade pela revelação do fiel e, assim, estabelecer uma obediência a ser mantida em todos os aspectos da vida, na filosofia antiga, o jogo da verdade objetivava “[...] abrir no indivíduo um espaço onde a verdade pudesse surgir e actuar como uma força real através da presença da memória e da eficiência do discurso.” (FOUCAULT, 1993, p.212). Essas práticas, manifestadas e produzidas no discurso, eram verdadeiros procedimentos de fazer surgir a verdade em sua força de dar existência ao sujeito, ou seja, tratavam-se de práticas para libertar o sujeito por técnicas que ele mesmo aplicava em si a fim de fazer surgir não uma verdade “das profundezas”, mas verdade enquanto produção de si para si, como força de vida: “A finalidade delas (da confissão e do autoexame) [...] é dar força à verdade no indivíduo. O objetivo delas é constituir o eu como unidade ideal da vontade e da verdade.” (Ibidem, p. 213).

Tendo já analisado as intrusões de pensamento que se dão por meio de técnicas de poder produtor de subjetividades em nome das imposições do saber, procuraremos, agora, analisar as estratégias de confronto a este poder: a recusa do que se é. Porque:

O ponto mais importante é evidentemente a relação entre relações de poder e estratégias de confronto. Pois, se é verdade que no centro das relações de poder e como condição permanente de sua existência, há uma “insubmissão” e liberdades essencialmente renitentes, não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem inversão eventual; toda relação poder implica, então, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta [...] (FOUCAULT, 1995, p. 248).

Percebe-se, na citação acima, que há, de fato, um vitalismo na filosofia foucaultiana. Há uma busca pela liberdade, há um anseio pela fuga, há uma insubmissão vista na relutância contra as maneiras que o saber e o poder matam/tentam cercear as liberdades do pensamento. Deleuze comenta que o pensamento, para Foucault, nunca foi questão puramente teórica, mas sim um problema de vida: “Era a própria vida.” (DELEUZE, 1992, p. 131). Desde quando ele conduziu um método para “rachar” as palavras e chegar às enunciabilidades, era para, assim,

analisarmos as experiências de pensamento sem suas raízes no solo originário e para que, dessa maneira, pudéssemos pensar a vida, nossa própria vida, de formas diferentes. Também quando analisou o sujeito disciplinado/normalizado, cindido em si e em relação aos outros, abriu caminho para que vislumbrássemos possibilidades de abrir o pensamento para os campos de ação pelas relações de poder, ampliar nossos sistemas de ação e reação. Enfim, na volta à Antiguidade filosófica, o cuidado de si trata-se, também, de exercícios práticos para que, em vida, evitemos a morte e alcancemos a liberdade do nosso pensamento.

Deleuze explica que:

É nesse sentido que Foucault colocava sua vida no seu pensamento: a relação com o poder, depois a relação consigo, tudo isso era questão de vida ou morte, de loucura ou de nova razão. A subjetivação não foi para Foucault um retorno teórico ao sujeito, mas a busca prática de um outro modo de vida, de um novo estilo. (DELEUZE, 1992, p. 132).

As análises dos exercícios dos filósofos do cuidado de si já foram percorridas por Foucault, de modo que o que nos interessa aqui é menos quais eram essas atividades e mais a relação do cuidado de si com a verdade. Para eles, a verdade não se encontra escondida no indivíduo, mas no discurso, seja na palavra do mestre, seja nas sentenças escritas para incorporar um novo modo de vida, seja na retórica. A verdade é uma produção e o cuidado de si uma forma de tomá-la, usá-la e dobrar a força sobre si: praticar um outro/novo estilo de vida.

Sendo assim, o pensamento resiste e não para de se refazer porque opera pela disjunção — lembremos das discussões sobre o pensamento das meninas no final do capítulo anterior e início deste — e, nós, sujeitos éticos, dobramos a força sobre nós mesmas em favor desse pensamento que deriva, desprende-se e, enfim, realiza-se na estetização da vida. Enfim, novamente, a dobra, agora não apenas a dobra da linguagem, mas a dobra da força pela relação consigo: “as relações de força se exercem sobre uma linha de vida e de morte que não cessa de se dobrar e de se desdobrar, traçando o próprio limite do pensamento.” (DELEUZE, 1992, p. 114).

Pensar, então, é, de fato, um grande perigo:

É que, no momento em que alguém dá um passo fora do que já foi pensado, quando se aventura para fora do reconhecível e do tranquilizador, quando precisa inventar novos conceitos para terras desconhecidas, caem os métodos e as morais, e pensar torna-se, como diz Foucault, um "ato arriscado", uma violência que se exerce primeiro sobre si mesmo. (DELEUZE, 1992, p. 128).

E a relação de força consigo (processo de subjetivação) é esta relação de força sobre si: invenção de modos de existência ou, ainda, estetização da vida. Não um sujeito, mas produções diárias da vida como obra de arte — construções cotidianas de verdades éticas.

Retomemos os movimentos de disjunção entre falar e ver no pensamento das meninas.

Se o pensamento não se fecha por completo diante dos estratos, porque está sempre em movimento de atração pelo Fora, se o pensamento derrete diante de si mesmo, porque constitui-se sobre a linha, mas, enquanto ação, não cansa de tentar ultrapassá-la, entendemos essas disjunções no pensamento das personagens como movimento e, neste caso, movimento analisável na superfície discursiva. Não que esses interstícios já sejam linguagem (sentidos estabelecidos), são ainda murmúrios (uma voz misteriosa que nasce no pensamento de Bel, sentimentos sem nome que surgem em meio a busca pela morte no pensamento de Ana, devir animal e imaginação de Geni), e, exatamente, pelo fato de o ruído ser o escape do limite fixo do sentido é que defendemos a ideia de que essa voz, esses sentimentos e esse devir tratam-se de movimentos para o Fora (uma disjunção entre as formas impostas, uma atração pelo fora da linha).

Nesse sentido, voltemos às análises de *Bisa Bia, Bisa Bel*:

Continuei sem dizer nada. Mas aí ouvi bem mais forte aquela outra voz que de vez em quando me falava. E, desta vez, prestei bastante atenção:

— Bisa Bia, a senhora me desculpe, mas não é nada disso. Bel não precisa fingir para ele. Aliás, ninguém tem nada que fingir para ninguém. Se ela estiver com vontade de falar com alguém, vai lá, ou telefona, e fala. Pronto. É tudo tão simples, para que complicar?

— Isso mesmo — concordei, animada.

A voz continuou, agora falando comigo:

— E você aí, deixe de ser boba, perdendo seu tempo, espetando agulha num pano, só para agradar um bobalhão que ri de você, só para bancar a menininha fina. Para que fingir? Tem horas que não dá mesmo para fingir. Largue isso e vá fazer alguma coisa útil.

Foi a vez de me chatear com ela:

— Não se meta onde não é chamada. Nem sei quem você é, e fica aí dando palpite na minha vida. Pois fique sabendo que não estou perdendo tempo nenhum, estou descobrindo que gosto muito de bordar, como gosto de patinar, de ler, de dançar, de ver televisão, de ir à praia, de brincar na calçada, de fazer um monte de coisas... E não estou fazendo isso para agradar a ninguém. Só a mim mesmo.

Pensei mais um pouco e acrescentei:

— Também não tenho muita certeza se o Sérgio é um bobalhão. Às vezes, acho que bobalhona sou eu, que gosto dele. Às vezes, acho que nós dois somos mesmo um pouco bobos. Todos dois. E, outras vezes, acho que nenhum dos dois é bobo, é só um jeito de ser, ainda não tenho certeza de nada. E tem mais: não quero saber de gente que se mete na vida dos outros sem dizer quem é. Afinal, que é que você quer?

Juro que ouvi uma risadinha antes da explicação. Explicação que foi começando assim:

— Calma Bisa...

— Bisa é ela — respondi —, não confunda. E é minha Bisa, não é sua.

A outra respondeu:

— Sei disso muito bem. Você é que é minha Bisa. Bisa Bel, uma gracinha de menininha de “short” e tênis, que eu encontrei nos guardados de minha mãe, numa foto velha e mandei

fazer uma holografia Delta... E ela é sua Bisa Bia, a menininha que também está lá, no retrato que você segura na mão.

Aí mesmo é que não entendi nada. Como é que eu podia ser bisavó de alguém sem saber?

[...]

— Qual é seu nome?

— Beta. Sou sua bisneta.

Essa não. Agora eu tinha que continuar, saber mais. Perguntei:

— Como é que pode?

— Eu moro daqui a muito tempo, em outro século. Outro dia, minha mãe — que é sua neta

— estava dando uma geral, arrumando as coisas dela, e eu encontrei uma foto antiga, com uma menina que era a coisa mais fofinha deste mundo: VOCÊ! (MACHADO, 1981, p. 33 e 34).

A relação ética consigo começa quando o Pensar (ação) inicia um desvio dos códigos morais do saber e das ações integradas do poder e, no mesmo gesto, inicia-se também um desvio da relação com os outros.

Bisavó Bia e Bisneta Beta (a terceira vizinha para a qual ela dá vazão agora) são subjetividades de seus tempos, vivem em séculos diferentes entre si e diferentes também do momento histórico de Bel. Bia, por um lado, recomenda o fingimento da fraqueza, vulnerabilidade e fragilidade, além de exercícios práticos de produção do feminino de seu tempo, como o bordado. Beta, por outro, propõe o contrário. Para ela, Bel não precisa fingir fragilidade, não precisa agradecer um garoto e o bordado não é uma atividade valorizada na produção de si. Ao dar ouvidos para essas vozes insurgentes em seus pensamentos, a garota entra em conflito com os modos de ser recomendados e propostos a ela, comportamentos elaborados nas verdades de seus respectivos momentos históricos.

No capítulo anterior, discutimos sobre a formação do discurso de Bia e acerca da produção hegemônica do feminino branco burguês do final do século XIX e início do XX. Agora, vamos buscar compreender o discurso de produção do feminino materializado nos enunciados de Beta.

Relembremos: quase todo o século XX foi marcado por teorias feministas que buscavam traçar a linha da racionalidade das mulheres por meio da problematização do gênero. Isso foi extremamente necessário para a libertação feminina, já que a lógica econômica, cultural, política, científica e simbólica era a da objetividade, legalidade, distanciamento, contratualidade e direito do cidadão. Entretanto, a mulher não era uma cidadã de primeira categoria. Enquanto os homens atuavam em todos esses campos públicos que acabamos de enumerar, o feminino era associado ao amor e ao cuidado. Portanto, era preciso que o âmbito privado e os argumentos que ligavam as mulheres a ele (amor e cuidado) fossem problematizados e isso gerou uma certa negação da importância dos sentimentos e do pessoal.

Neste momento, em nome da cidadania, priorizou-se a vida pública. Rago, em análise retrospectiva dessa primeira onda feminista, traça um panorama:

O feminismo veio questionar essa leitura hierarquizadora e excludente da política, informada pelo discurso médico masculino, que justificava com base em argumentos científicos a incapacidade física e moral das mulheres para a condução dos negócios da cidade. Mostrou como se opera a exclusão social das mulheres do mundo público, assim como o silenciamento e a desqualificação de seus temas e questões. Lutou e luta para que as mulheres se reconheçam como sujeitos políticos, cidadãs com deveres e direitos a serem reconhecidos e criados. Tem ampliado, portanto, o conceito de cidadania, propondo uma nova concepção da prática política, que se manifesta não apenas nos espaços permitidos e institucionalizados da política, mas na própria vida cotidiana. (RAGO, 2001, p. 65).

O enunciado que atravessa a fala de Bisneta Beta (“— E você aí, deixe de ser boba, perdendo seu tempo, espetando agulha num pano, só para agradar um bobalhão que ri de você, só para bancar a menininha fina.”) integra os sentidos desse discurso feminista de primeira onda para o qual as atividades domésticas, como o bordado, eram exercícios de produção da mulher mãe e esposa.

Beta “mora em um outro século”, à frente de Bel, mas seu discurso é da crítica à virilidade, à fragilidade e à subordinação do feminino ao masculino bem aos modos da teoria feminista que dominou boa parte do século XX. Dessa forma, as artes de viver das mulheres feministas burguesas passavam pela rejeição do modo como o capitalismo usou das emoções para fabricar a “felicidade doméstica” e, conseqüentemente, bordar é um símbolo de um exercício pessoal e doméstico a ser evitado se a mulher burguesa branca quisesse ascender ao lugar igualitário de cidadania do homem branco.

Atentemo-nos, porém, à ação do pensamento de Bel ao ter a seu dispor duas vozes ensinando práticas de construção do feminino a ela. Bia oferece o recato, a fragilidade, a dependência e os afazeres domésticos. Beta oferece a independência e a prática de coisas úteis (em detrimento das atividades domésticas). Bel, diante dessas possibilidades, embora enumere alguns exercícios dos quais gosta de fazer (bordar, patinar, de ler, dançar, ver televisão, ir à praia, brincar na calçada) insiste em dizer que ainda está descobrindo do que gosta e “ainda não tem certeza de nada”. Embora acate determinados conselhos e práticas tanto de Bia quanto de Beta, Isabel deriva dos códigos morais ditados por ambas e, conseqüentemente, deriva da relação com a sociedade de seu tempo em certa medida. A cada conflito entre as três vozes, o pensamento de Bel ora se prende, ora vagueia, reiterando sempre estar em movimento, construindo-se ainda; uma relação consigo que, na verdade, nunca estará acabada e essa deriva constante fica mais evidente nos enunciados abaixo:

Essa é uma coisa, por exemplo, em que Neta Beta tem toda a razão. Impossível saber sempre qual o palpite melhor. Mesmo quando eu acho que minha bisneta é que está certa, às vezes meu coração ainda quer-porque-quer fazer as coisas que minha bisavó palpita, cutum-cutum-cutum, com ele... Mas também tem horas em que, apesar de saber que é tão mais fácil seguir os conselhos de Bisa Bia, e que nesse caso todos vão ficar tão contentes com o meu bom comportamento de mocinha, tenho uma gana lá de dentro me empurrando para seguir Neta Beta, lutar com o mundo, mesmo sabendo que ainda vão se passar muitas décadas até alguém me entender. Mas eu já estou me entendendo um pouco — e às vezes isto me basta. (MACHADO, 1981, p. 34).

Esses “movimentos peristálticos” do pensamento da menina em busca de uma “atmosfera respirável” é a luta de seu pensamento sobre a linha da morte. Retomemos Foucault (p. 234):

E, no entanto, esse canto puro — tão puro que ele nada mais fala que não seja do seu refúgio devorador —, é preciso renunciar a ouvi-lo, tapar os ouvidos, transpô-lo como se fosse surdo, para continuar a viver e então começar a cantar; ou melhor, para que nasça a narrativa que não morrerá, é preciso estar à escuta, mas permanecer ao pé do mastro, pés e mãos atados, vencer qualquer desejo de uma astúcia que se violenta a si mesma, sofrer todo sofrimento permanecendo no limiar do abismo que atrai, (FOUCAULT, 2009a, p. 234).

E, assim, efetuar a dobra e restituir-se além do canto, reencontrar a vida em linguagem outra. Bel deseja a luta pelo direito à diferença, mesmo que isso lhe custe a vida como ela conhece em seu presente. Se “é preciso estar à escuta” do Fora (do canto da sereia), a menina o está; sente a gana que a empurra em direção da luta por si mesma, mas “permanece ao pé do mastro”, “tapa os ouvidos”: descola-se da relação com as outras e com os códigos morais, mas mantém um certo zelo, pois entregar-se ao Fora completamente é ultrapassar a vida definitivamente e o destino é a loucura ou a morte.

Bel, então, dobra a força sobre si mesma: borda, nada, brinca, apaixonar-se... faz a experiência de si, ora acatando os palpites das vozes, ora abandonando-os. Os enunciados que reúnem, na curva, esses espaços de criação de si alternados com espaços de relação com as outras (vozes: códigos morais entrecruzados de momentos históricos diferentes) denunciam o conjunto de forças atuantes no pensamento de Bel na produção das verdades que constituirão sua subjetividade. Vislumbramos neles (nestes enunciados), não a intrusão da verdade exterior, mas a “matéria móvel” que é o pensamento, aquilo de Deleuze explicou como “nada além do lado de fora, mas exatamente o lado de dentro *do* lado de fora”. Enfim, um movimento de resistência, uma negação daquilo que se é e uma atração pela metamorfose: “[...] é no próprio homem que é preciso procurar, para Foucault tanto quanto para Nietzsche, o conjunto das forças e funções que resistem... à morte do homem.” (DELEUZE, 2013, p. 99 e 100).

Tais enunciados, além de trazer, em suas superfícies, a atração e a deriva do pensamento da personagem, materializam a produção da verdade no processo de subjetivação do sujeito ético: entre as vozes, duplica-se a relação de forças e, aos poucos, Bel liga-se a verdades que nascem da própria elaboração de si mesma na ação entre ela e as vozes. Trazemos Foucault para explicar o primado dessa verdade constituída além da linha:

[...] a verdade não é definida pela sua correspondência à realidade, mas por uma força inerente aos princípios e que tem de ser desenvolvida no discurso. Esta verdade não é algo que se encontra oculto por detrás ou sob a consciência na parte mais profunda e obscura da alma. É algo que se encontra em frente do indivíduo como ponto de atracção, uma espécie de pólo magnético que o impele em direção a um objectivo. Esta verdade não se obtém por meio de uma exploração analítica daquilo que se supõe ser real no indivíduo. Esta verdade é obtida pela retórica e pela explanação. (FOUCAULT, 1993, p. 212).

Certamente, a verdade aqui não é a mesma que a dos gregos e sua produção não passa pelas mesmas estratégias (retórica e explanação), mas está na mesma dimensão: força, ponto de atração, obtida por uma certa experiência. Bel sabe que as vozes e ela mesma são apenas “jeito de ser”, e, embora às vezes procure a verdade aqui ou ali (às vezes o palpite da Bisa parece melhor, às vezes o da Neta), em vários momentos defende seu direito à produção de sua própria experiência. O fazer estético da subjetividade relaciona-se com o jogo da verdade cujo objetivo é “[...] abrir no indivíduo um espaço onde a verdade pudesse surgir e actuar como uma força real através da presença.” (FOUCAULT, 1993, p. 212), neste caso, de um discurso (conselhos e palpites) ou um exercício prático (bordar, brincar).

Segundo Deleuze (1992, p. 123):

Não se trata mais de formas determinadas, como no saber, nem de regras coercitivas, como no poder: trata-se de regras facultativas que produzem a existência como obra de arte, regras ao mesmo tempo éticas e estéticas que constituem modos de existência ou estilos de vida. (DELEUZE, 1992, p. 123).

Trata-se, afinal, do pensamento-artista na construção do feminino da menina Bel, não menos difícil que o pensamento-intrusão (analisado no capítulo anterior), haja visto que a experiência limite de seu pensamento em confronto entre três vozes é o próprio enfrentamento da linha da morte e o despedaçamento de si — violência sobre si. Mas, ainda assim, o pensamento enfrenta cada uma dessas violências por uma verdade “vivível”, um lampejo de liberdade.

Por fim, na junção de três minoridades infantis, Bel duplica-se:

E então eu soube, eu descobri. Assim de repente. Descobri que nada é de repente. Dessa vez, a pesquisa do colégio não é só em livros nem fora de mim. É também na minha vida mesmo, dentro de mim. Nos meus segredos, nos meus mistérios, nas minhas encruzilhadas

escondidas, Bisa Bia discutindo com Neta Beta e eu no meio, pra lá e pra cá. Jeitos diferentes de meninos e meninas se comportarem, sempre mudando. Mudanças que eu mesma vou fazendo, por isso é difícil, às vezes dá vontade de chorar. Olhando para trás e andando para a frente, tropeçando de vez em quando, inventando moda. É que eu também sou inventora, inventando todo dia um jeito novo de viver. Eu, Bel, uma trança de gente, igualzinho a quando faço uma trança no meu cabelo, divido em três partes e vou cruzando uma com as outras, a parte de mim mesma, a parte de Bisa Bia, a parte de Neta Beta. E Neta Beta vai fazer o mesmo comigo, a Bisa Bel dela, e com alguma bisneta que não dá nem para eu sonhar direito. E sempre assim. Cada vez melhor. Para cada um e para todo mundo. Trança de gente.

Foi só por isso que eu resolvi contar o segredo que ninguém desconfia, sabe? Contar que Bisa Bia mora comigo. Mas quando eu me animo, não consigo parar, e acabei contando tudo. Até Neta Beta entrou na dança. E nós três juntas somos invencíveis, de trança em trança. (MACHADO, 1981, p. 40).

Inventora de si mesma, apesar da dor (da vontade de chorar), a personagem dobra-se e redobra-se na metáfora da trança. “De trança em trança”, o sujeito nunca está dado por definitivo, ele se esvai, morre e renasce diversas vezes em vida, porque o pensamento é a força capaz de entrar em contato com qualquer outra força sem nunca se fechar, porque este contato é, em grande parte, enfrentamento. Pensar é agir por linhas do Fora que, segundo Foucault, é o nosso duplo, a terceira pessoa. Nessa perspectiva, não há, de fato, sujeitos, mas processo (de subjetivação), pois o pensamento não vem de dentro, ele vem da terceira pessoa: o “se”:

E depois há o privilégio do "se", em Foucault como em Blanchot: a terceira pessoa, é ela que se deve analisar. Fala-se, vive-se, morre-se. Sim, existem sujeitos: são os grãos dançantes na poeira do visível, e lugares móveis num murmúrio anônimo. O sujeito é sempre uma derivada. Ele nasce e se esvai na espessura do que se diz, do que se vê. (DELEUZE, 1992, p.134).

“Bel, uma trança de gente”. Neste enunciado vemos nascer o duplo pelo qual a personagem se constitui: nem um si (Bel), nem Bia, nem Beta, mas uma trança ou, ainda, de trança em trança. A literatura, “língua mortal” (FOUCAULT, 2016b, p. 101), murmura sentidos nômades às tranças: tranças que são vozes, que são meninas que moram dentro de outra menina. A cada movimento do pensar da personagem, vê-se a promessa de um rosto e, dentro do que propomos aqui, vê-se miragens: “a parte de mim mesma, a parte de Bisa Bia, a parte de Neta Beta”. E, ainda, “alguma bisneta que não dá nem para eu sonhar direito”. Novamente, nossa aproximação da miragem com “o companheiro”, de Foucault: nunca a pessoa, o “si” mesmo que se revela, mas uma possível produção de si diante de um “há” da língua. Miragens são cintilações, efeitos de luzes e imagens insurgentes. Miragens do que se pode ser, a partir de efeitos de sentidos possíveis. Cada parte da trança pode sugerir

miragens diversas e imprevisíveis de modos de ser menina, bem como cada parte da trança entrelaçada uma na outra.

A elaboração da vida enquanto obra de arte vai constituir também os pensamentos de Ana Vitta, na *Fofa do Terceiro Andar* (2015). No capítulo anterior, vimos que, entre dores, depressões e anseios pela morte, ela sente também coisas sem nome, as quais não consegue entender e nem explicar. Compreendemos esses sentimentos “sem nome e sem explicação” como movimentos não estratificados, ações de pensamento que podem ser um “debater-se” contra o poder.

Depois do tombo na cantina da escola, acontecimento factual o qual desencadeou a intrusão de pensamentos minoritários como o ódio ao seu próprio corpo — acontecimentos discursivos analisados no capítulo 3 — Ana registra em seu diário um “novo movimento” insurgente em si:

As brumas, o andar contemplativo, o olhar para o entorno verde, a atenção voltada para os sons das cigarras, cantos de pássaros, o encontro com os dois no parque quase vazio, tudo isso me conduziu para um espaço fora deste mundo e, nele, me reconheci como a garota do bem, criadora, criativa e compassiva, que realmente sou.

Do movimento ritmado do meu andar pesado, brotou uma inspiração que me aproximou de coisas boas que fazem parte de mim, mas que vêm sendo sufocadas pelas críticas e deboches. Tenho vivido um rocambole de emoções, com efeitos especiais produzidos por situações trágicas e doloridas. Tenho me deixado levar pelo olhar cruel do outro. Tenho me misturado demais. Mas tudo isso está na iminência de acabar. Sim. Tudo se encaixa para um novo movimento. (BUSATTO, 2015, p. 35).

Em *Conversações* (1972-1990), Deleuze faz questão de afirmar, explicar e reiterar a teorização da subjetivação em Foucault não como um retorno ou (re)descoberta de um sujeito, mas como ações, práticas, exercícios, elaboração, enfim, processo (já vimos: o sujeito é, na verdade, deriva). Nesse sentido, quando nos referimos aos “modos” de construção da vida, não buscamos analisar (ou não somente) individualizações da categoria de um sujeito feminino e/ou feminista, mas, justamente, modos desprendidos, principalmente, do binarismo ao qual o gênero tende a regressar. E, ainda, dentro desses “modos”, quais e como surgem e funcionam no discurso aqueles vindos do “Fora”, cuja referência não tem ligação com um sujeito em si, seja ele mais livre ou mais preso aos estratos (relações como o pensamento-menina-animal analisadas em *Geni*, por exemplo, Cf capítulo 3). Vejamos uma das insistentes explicações de Deleuze (1992, p. 143):

[...] "modo", deveria bastar justamente para persuadir-nos que o termo deve ser tomado com muita precaução. Foucault diz: "uma arte de si mesmo que seria totalmente o contrário

de si mesmo...” Se existe sujeito, é um sujeito sem identidade. A subjetivação como processo é uma individuação, pessoal ou coletiva, de um ou de vários. Ora, existem muitos tipos de individuação. Há individuações do tipo "sujeito" (é você..., sou eu...), mas há também individuações de tipo acontecimento, sem sujeito: um vento, uma atmosfera, uma hora do dia, uma batalha... Não é certeza que uma vida, ou uma obra de arte, seja individuada como um sujeito, pelo contrário. (DELEUZE, 1992, p. 143).

Trazemos, novamente, o enunciado: “As brumas, o andar contemplativo, o olhar para o entorno verde, a atenção voltada para os sons das cigarras, cantos de pássaros, o encontro com os dois no parque quase vazio, tudo isso me conduziu para um espaço fora deste mundo”. (BUSATTO, 2015, p. 35). Observa-se aí a subjetivação em processo no discurso, fazendo-se em individuação do tipo acontecimento. A partir de coisas deste mundo (as brumas, o andar, o verde, o canto das cigarras etc.), Ana é conduzida a um “espaço fora deste mundo”. Não se trata, no entanto, de um acontecimento desvelador de uma verdade interior encaminhando uma interpretação de si como “a garota do bem, criadora, criativa e compassiva”. Trata-se, antes, de uma experiência vivida em um ambiente diferente, fora do quarto onde se enclausurou por tempos e, também, fora da escola, onde acontecimentos factuais e discursivos incitaram vivências traumáticas. Uma experiência de corpo e pensamento: uma bruma sentida na pele, a contemplação, a atenção e a escuta, ou seja, uma individuação que não é aquela do tipo sujeito. E, assim, a “[...] verdade surge em toda a sua força e fica gravada [...]” (FOUCAULT, 1993, p. 212) na alma de Ana e materializada em discurso sobre si e seu pensamento no diário: ela decide mudar.

Do movimento do seu “andar pesado”, fortalece-se nela uma força de resistência às “críticas e deboches” e “situações trágicas e doloridas”. A força da verdade que vai surgindo faz o pensamento da menina iniciar uma dobra sobre a linha da morte: descolar-se do outro e de si mesma: “tenho me deixado levar pelo olhar cruel do outro”. Os exercícios de dobra, segundo Foucault (1995), devem ser orientados pelo sujeito do conhecimento e, ao mesmo tempo, pelo sujeito de vontade e uma vontade de verdade guiadora de novos modos de existência. Ana deseja um “novo movimento”, uma vida orientada para longe do constrangimento dos procedimentos de individualização e de totalização que o poder, até então, incide sobre o corpo gordo, e com requintes de crueldade. Quanto a isso, o filósofo é categórico:

Temos que imaginar e reconstruir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste "duplo constrangimento" político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno. A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos livrarmos tanto do Estado quanto do tipo de

individualização que a ele se liga. Temos que através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos. (FOUCAULT, 1995, p. 239).

As análises de *A Fofa do Terceiro Andar* realizadas no capítulo anterior desvelam, em certa medida, esses procedimentos de individuação e de totalização do estado alinhados à mídia, escola, medicina, família, entre outras, para dominar os corpos, estabelecer padrões e (este ponto é o que mais nos interessa aqui) moldar os pensamentos e os sentimentos (principalmente) da mulher gorda. Desse modo, adentraremos um pouco mais na questão dos pensamentos e sentimentos e nas elaborações da teoria feminista em torno dela.

Já discutimos, em vários momentos deste trabalho, a construção da fragilidade das mulheres como estratégia de retirá-las da vida pública e como o trabalho feminista de discussão da ficção do gênero foi necessário para a liberação delas e para a sua ascensão à cidadania. No entanto, a partir dos anos 1980, o movimento feminista (teoria, política e atuação) se abre para outras perspectivas — feminismos, que desde os anos 1960 já estavam entrando no jogo — de outros grupos de mulheres até então não contemplados, e as categorias de análise classe e raça entram no jogo.

A partir daí, correntes como o feminismo marxista/socialista se estabelecem e questionam a apropriação do capitalismo/patriarcalismo do uso das emoções. Dessa forma, enunciados como “o pessoal é político” e “o que chamam de amor é trabalho não remunerado” despontam materializando a luta pela dissociação entre o pessoal (cuidado e amor) e a desvalorização do trabalho, tendo em vista que não somente as atividades domésticas foram atribuídas ao feminino como obrigação da mãe zelosa e amorosa, mas também os trabalhos nas fábricas tinham a separação entre a força e a fragilidade para justificar salários indignos às mulheres. Ao lado das marxistas, estavam também as feministas do movimento negro evidenciando, ao mesmo tempo, o valor do lar como refúgio às violências de raça e classe e a dificuldade das mulheres negras em não trabalhar fora e cumprir o papel da dona de casa feliz.

As discussões dos feminismos marxista e negro retomadas aqui já foram desenvolvidas em outros momentos deste trabalho. Agora, no intuito de alongar as discussões acerca da necessidade de se considerar as construções dos sentimentos como forma de resistência (no lugar de negar e controlar), vamos abrir um pouco mais o leque de teorias feministas e suas últimas elaborações acerca disso.

Esses primeiros movimentos (do feminismo marxista, negro e outros) em torno das emoções, mais tarde, vão embalar o chamado “giro afetivo”, cujo argumento se refere ao fato

de que tanto as mulheres quanto os homens são formados pelos “afetos”, portanto, não tem como justificar que as ciências “dos homens” estão completamente limpas de qualquer envolvimento sentimental e emocional, também não se justifica o fato de que somente as mulheres tiveram seus corpos medidos e seus hormônios estudados, se ambos, literalmente, sentem. Cecilia Macón (2013) assim define o giro afetivo:

A virada afetiva pode então ser apresentada como um projeto destinado a investigar formas alternativas de abordar a dimensão afetiva, passional ou emocional — e discutir as diferenças que possam existir entre essas três denominações — a partir de seu papel na esfera pública. (MACÓN, 2013, p. 09).

Trata-se, em algumas perspectivas, de um movimento adiante da virada da linguagem:

Desenvolvida a princípio a partir de uma íntima relação com as disputas produzidas no interior das teorias de gênero, a chamada “virada afetiva” implantada na última década no campo filosófico tem conseguido trazer para o debate questões que até então só haviam sido revistas transversalmente. ou graças ao impacto lateral da sociologia das emoções – de desenvolvimento um pouco anterior. Lido em alguns casos como uma espécie de resposta ao pós-estruturalismo presente no feminismo de terceira onda, entendemos que se trata antes de uma tendência que, embora crítica de certas leituras dessa tradição, vai aprofundar algumas das consequências da viragem linguística tal. como instabilidade e contingência. Não se trata, portanto, de uma perspectiva que procura invalidar o pós-estruturalismo que marcou tão fortemente a teoria da história e da teoria política, mas, antes, de levar algumas das suas premissas para o domínio do corpóreo. Tomando como ponto de partida objeções específicas a alguns dos seus elementos, a viragem afetiva, ao menos numa de suas perspectivas, leva a matriz da virada linguística para além da própria língua, evitando assim algumas das objeções que têm sido levantadas a seu respeito, como a sua reificação da linguagem ou a sua incapacidade de dar conta da dimensão concreta da política. (MACÓN e SOLANA, 2015, p. 12).

Essa diferenciação entre virada afetiva e virada da linguagem é necessária para situarmos nosso lugar teórico, pois, enquanto trabalho de análise do discurso, nos localizamos dentro desta última. Mas abordaremos algumas críticas aos usos patriarcais e capitalistas dos sentimentos, a partir de algumas elaborações do giro afetivo, para análise do nosso objeto. Vamos nos colocar, entretanto, no ponto em que as duas visões convergem, seja o reconhecimento dos sentimentos na produção da verdade e o próprio fato de que, em boa medida, os sentimentos são construtos.

Desse modo, a crítica feminista “afetiva” se dirige à visão que tanto tentou-se construir de uma ciência desapaixonada, racional e objetiva como forma de não comprometer o conhecimento. Porém, sabe-se que o saber não se vale somente da racionalidade, mas, em boa parte, de valores sociais historicamente marcados e os exemplos são muitos: o ódio racista, o desprezo pelas mulheres, o nojo da gorda etc. Sentimentos produzidos, mas também produtores, uma vez que guiaram a ciência, pelo menos, desde a colonização até nossos dias. Além do domínio científico, problematiza-se também a esfera pública, considerada como lugar de atuação racional e desapaixonada, oposta à esfera privada, mas que, vista de perto, revela afetos de toda ordem guiando acordos e confrontos e os exemplos apresentados por Solana e Vacarezza (2020, p. 03) são a aparição do fascismo e do populismo de direita e de esquerda nos séculos XX e XXI. Por fim, juntando-se à ciência e ao público, a discussão das autoras é sobre os sentimentos hegemônicos na ordem social, bem como a ligação desses sentimentos aos valores e à cultura de uma época. Comentando Jaggar (1989), elas expõem:

A autora aponta que existem emoções hegemônicas que correspondem às crenças e valores sociais dominantes. Independentemente do nosso gênero, orientação sexual, classe ou cor da pele, podemos ter aprendido a sentir racismo visceral, homofobia, desejo de ascensão social e desdém pelas mulheres. (SOLANA e VACAREZZA, 2020, p. 05).

A proposta afetiva, enfim, — e, com isso, concordamos — é para que se mude a perspectiva sobre os afetos e, no lugar de negá-los na construção de visões mais libertadoras, passemos a considera-los, explicitá-los e, até mesmo, submetê-los à observação. Unindo tal proposta ao nosso escopo, cremos que 1) não se pode fazer análise de pensamentos materializados em enunciados sem considerar os sentimentos neles contidos e 2) a construção de uma verdade mais liberada não tem, necessariamente, compromisso com o controle total das paixões, já que o pensamento humano dificilmente, na história, se livrou delas.

Porém, sendo a análise do discurso nosso terreno teórico, não analisaremos a produção dos sentimentos nos pensamentos de Ana a um nível corporal, como o faz a virada afetiva, mas a nível de experiência entendida sob os três domínios: Saber (a produção da subjetividade e as separações operadas na sociedade por meio de verdades reconhecidas no sujeito, objeto do conhecimento), Poder (relações estratégicas entre indivíduos ou grupos, cujo foco é o domínio de suas condutas na luta pela verdade) e Ética (processo de construção da subjetividade pelo reconhecimento e prática da verdade, ou melhor, das verdades). (FOUCAULT, 2016c, p. 268).

Ademais, é preciso ressaltar que a experiência de pensamento e, por extensão, a experiência de sentimento, tem muito dos sistemas de significações:

Como podemos explicar no seio dessa teoria a associação persistente da masculinidade com o poder e o fato de que os valores mais altos estão mais investidos na virilidade do que na feminilidade? Como podemos explicar o fato de que as crianças aprendem essas associações e avaliações mesmo quando vivem fora de lares nucleares ou dentro de lares onde o marido e a mulher dividem as tarefas parentais? Não podemos fazer isso sem dar certa atenção aos sistemas de significados, isto é, às maneiras como as sociedades representam o gênero e o utilizam para articular regras de relações sociais ou para construir o sentido da experiência. Sem o sentido, não há experiência; e sem processo de significação, não há sentido. (JOAN SCOTT, 2019, p. 62).

Da mesma forma, os valores mais altos, em nossa sociedade, estão, ainda, investidos no corpo magro ou “sarado” e os sujeitos inseridos neste tempo e espaço fazem associações e avaliações muito bem demarcadas sobre o corpo magro e sobre o corpo gordo devido aos nossos sistemas de significação e, assim, tais corpos fazem a experiência de si.

Como já vimos, dentre esses sistemas de significação, estão a transformação do corpo gordo em menor: doente, anormal, patológico, preguiçoso, fracassado, feio, enfim, sistemas de significações e de tecnologias de dominação dos indivíduos uns sobre os outros (mais especificamente, em torno da magreza e da gordura) que “[...] recorrem a processos pelos quais o indivíduo age sobre si próprio [...]” (FOUCAULT, 1993, p. 207) e passa a constituir a si mesmo, introduzindo ao pensamento e encarnando em seu corpo esse ódio a si como verdade. Diante desse ódio dos outros e de si mesma, Ana inicia um movimento de dobra, mas, como o sujeito é sempre deriva, ela oscila entre artes de existência mais livres e tecnologias do eu “integradas a estruturas de coerção.” (ibidem, p. 207):

Meu humor oscila. Sigo firme com meu propósito de emagrecer e mudar. Bebo muita água... Aprendi exercícios de respiração. Eles me ajudam a acalmar e trazem clareza. (BUSATTO, 2015, p. 54).

De vez em quando bate o desânimo. Dá vontade de desistir do regime, da ioga, da natação. Vem a compulsão de comer duas caixas de bombons de uma só vez (e comi mesmo, numa noite dessas!). Nessas horas, chego a ser cruel comigo, me belisco e me estapeio. Depois, uma lufada de consciência. Paro, inspiro, expiro, inspiro, expiro, inspiro, expiro, e me lembro da lição número um da minha mãe, a pessoa mais linda do mundo: “Não se deixe levar pelos sentimentos, sejam eles bons ou ruins. Aprenda a controlá-los. Ande no caminho do meio”. (BUSATTO, 2015, p. 56).

Novembro. Hoje vou falar da outra. Descobri que dentro de mim moram duas Anas. No final dos 15, descobri que sou duas. Uma confiante, outra insegura. (BUSATTO, 2015, p. 105).

Ana hesita. A menina “insegura” sente desânimo, vontade de desistir do processo de emagrecimento pelo qual optara em sua ânsia por mudança e, em alguns momentos, é cruel consigo mesma, aplica sobre si castigos e punições corporais. Isso porque a relação ética consigo implica numa obrigação com a verdade do tipo “ser iluminada” pela verdade, porém, Ana, ainda em movimento de mudança, guarda alguma relação com as formas de verdade de enquadramento no dizer verdadeiro da ordem e, conseqüentemente, de dizer e praticar a verdade sobre si mesma dentro desta ordem, ou seja, ela, em seu movimento para o novo, pratica algumas técnicas de elaboração de si (regime, ioga, natação), mas parte de seu compromisso com a verdade é ainda com aquela do ódio ao corpo gordo, com o sentimento de fracasso, de desleixo, figuras das quais ela tenta fugir para entrar na ordem corporal estabelecida.

Neste jogo entre ódio ao corpo gordo e vontade de entrar na ordem da magreza, Ana apreende e passa a praticar esses sentimentos hegemônicos. Muito do corte racional e das estratégias de poder (da medicina, da pedagogia, da mídia e demais campos que vimos no capítulo anterior) moldam a conduta de Ana, mas essa conduta aprendida não diz respeito somente a exercícios corporais, pois, tais discursos passam a compor seu “halo psicológico” e, conseqüentemente, seus sentimentos que, no mesmo gesto, direcionam suas ações (tentativa de ser magra) que retroalimentam sentimentos (insegurança, medo do fracasso). Jimenez (2020) explica como a subjetividade incorpora, nos mais profundos sentimentos, as técnicas de ódio da gordofobia a partir da sua própria experiência:

Hoje, com mais conhecimento, percebo que a gordofobia aumenta a depender do tamanho de seu corpo. Como antes dessa tragédia (morte da filha) eu era gorda menor, a gordofobia também era menor. Ela acontecia, mas, depois de chegar aos 100 quilos, a gordofobia era muito mais agressiva e frequente; e com 120 quilos, já era considerada um monstro, alguém que não merece ser respeitado como qualquer outro ser humano.

A gordofobia, agora, era sentida e questionada mais uma vez, contudo já não era como antes. Apesar de sofrer e refletir sobre ser julgada, humilhada e agredida por ser gorda, ficava triste, pensava sobre, mas não tinha ainda o preparo para investigar cientificamente o porquê desse estigma tão forte e impulsionado socialmente. (JIMENEZ-JIMENEZ, 2020,151 e 152)

Observamos que a tristeza de Jimenez vem da exterioridade e do fora e, em boa medida, se instala em sua subjetividade. A falta de um método científico de investigação da gordofobia (já que ela é uma pesquisadora) enquanto verdade estigmatizadora a deixava em lugar de reflexão, porém, ainda, de sofrimento. Vemos aí que a necessidade de uma outra relação com verdade sobre si como forma de dobrar esses sentimentos apreendidos a faz retornar continuamente a um lugar menor em relação a outros corpos. Neste momento, mais

uma vez, uma questão precisa ser reiterada: uma análise feminista do discurso que considera as paixões constituintes das relações não se pretende ser uma negação da razão, nem estabelecer graus de importância uma sobre a outra ou colocá-las em um polo de oposição. Concordamos com Foucault:

A relação entre a racionalização e os excessos do poder político é evidente. E não deveríamos precisar esperar pela burocracia ou pelos campos de concentração para reconhecer a existência de tais relações. Mas o problema é: o que fazer com um fato tão evidente? Devemos julgar a razão? Em minha opinião, nada seria mais estéril. (FOUCAULT, 1995, p. 233).

Nosso papel é, pois, investigar tipos de racionalismos específicos, assumindo o papel e o valor da razão nas experiências dos sujeitos nos estratos históricos sem deixar de levar em conta também que as paixões igualmente produziram experiências femininas e masculinas. Dessa forma, cremos que é possível sair das legibilidades e chegar às enunciabilidades para compreender a construção de sentimentos minoritários impostos a corpos subalternizados, como também é possível aprender outras formas de sentir:

Se as emoções são aprendidas e reaprendidas, o movimento feminista é um terreno ideal não só para questionar hábitos afetivos consolidados mas, fundamentalmente, para dar origem a novas formas de sentir que motivam a produção de conhecimento e possibilitam formas de intervenção política. (SOLANA e VACAREZZA, 2020, p. 06).

Emprestamos da virada afetiva as explicações que embasam nossas análises discursivas dos enunciados que mostram, em sua superfície, a construção dos sentimentos no pensamento:

Mas, assim como as emoções são construídas, elas podem ser reconstruídas. Além das emoções hegemônicas, a autora (JAGGAR) identifica as emoções subversivas [fora da lei] entre as quais podemos incluir as emoções feministas. Essas são emoções que incorporam perspectivas e ideais feministas. (SOLANA e VACAREZZA, 2020, p. 05).

Dessa forma, na curva enunciativa, é possível analisar não somente a apreensão de sentimentos (e isso pudemos ver já no capítulo 3), mas a desconstrução e a reconstrução deles na ação do pensar: “A raiva, por exemplo, torna-se raiva feminista quando surge do reconhecimento de que uma situação injusta sofrida por uma mulher faz parte de um padrão geral de comportamentos sexistas que a grande maioria das mulheres vivencia.” (Ibidem, p. 05).

Apresentada a perspectiva pela qual investigaremos a dobra sentimental de Ana (junto à dobra do pensamento), voltemos às análises.

A menina, em sua jornada pela mudança, em meio a lampejos de insegurança e coragem, vai descobrindo exercícios práticos que vão mudando a relação dela consigo. Ela continua na natação e descobre que este esporte é possível para ela, e mais: ela se sente bem na água (ao contrário do que se passava sempre na quadra do colégio): “Só eu e a água. Ela me aceita do jeito que sou, com minha gordura, meus quilos em excesso, meus braços redondos, a barriga grande, as pernas pesadas.” (BUSATO, 2015, p. 75). Além disso, estabelece uma relação com a literatura: “E a cada livro lido, ficamos conhecendo um pouco mais dos homens, do mundo, de nós mesmos e dos nossos afetos.” (Ibidem, p. 88). Conhece novos sabores: “Tudo vira banquete, degustado lentamente e com prazer. Passei a sentir o cheiro e o sabor dos alimentos. Antes eu engolia comida com ansiedade. Agora, paro e como. Faz toda diferença.” (Ibidem, p. 129).

Vamos nos ater, no entanto, a um exercício específico que Ana realiza: a escrita de si. No texto dedicado a este tema (*A Escrita de Si*, 1983), Foucault estuda a escrita como uma tecnologia do cuidado de si na ética greco-romana e descreve duas modalidades desenvolvidas na época:

- 1) Os hupomnêmata, no sentido técnico, podiam ser livros de contabilidade, registros públicos, cadernetas individuais que serviam de lembrete. Sua utilização como livro de vida, guia de conduta parece ter se tornado comum a todo um público culto. Ali se anotavam citações, fragmentos de obras, exemplos e ações que foram testemunhadas ou cuja narrativa havia sido lida, reflexões ou pensamentos ouvidos ou que vieram à mente. Eles constituíam uma memória material das coisas lidas, ouvidas ou pensadas; assim, eram oferecidos como um tesouro acumulado para releitura e meditação posteriores. Formavam também uma matéria prima para a redação de tratados mais sistemáticos, nos quais eram dados os argumentos e meios para lutar contra uma determinada falta (como a cólera, a inveja, a tagarelice, a lisonja) ou para superar alguma circunstância difícil (um luto, um exílio, a ruína, a desgraça).
- 2) As cadernetas de notas que, nelas mesmas, constituem exercícios de escrita pessoal, podem servir de matéria-prima para textos que são enviados a outros. Em troca, a missiva, texto por definição destinado a outro, também permite o exercício pessoal. É que, como lembra Sêneca, ao se escrever, se lê o que se escreve, do mesmo modo que, ao dizer alguma coisa, se ouve o que se diz. A carta que se envia age, por meio do próprio gesto da escrita, sobre aquele que a envia, assim como, pela leitura e releitura, ela age sobre aquele que a recebe. Nessa dupla função a correspondência está bem próxima dos hupomnêmata, e sua forma muitas vezes se assemelha a eles. (FOUCAULT, 2004b, p. 153).

Certamente, nossa sociedade é muito diferente da sociedade filosófica grega e romana e, evidentemente, a escrita de Ana não tem os mesmos princípios dos do homem livre da época, já que a escrita estava ao lado de outras tecnologias tais como “[...] abstinências, memorizações, exames de consciência, meditações, silêncio e escuta do outro [...]”

(FOUCAULT, 2004b, p. 146). E ressalta-se: esses exercícios faziam parte de um sistema de controle racional dos pensamentos, das paixões e das ações exteriores.

Então, o que nos vale aqui é esse uso da escrita de si como tecnologia de elaboração ética da existência. Técnica de escrita que envolve vontade de conhecer e vontade de cuidar e se desenvolve-se em torno de um poder de subjetivação. Enfim, nosso foco é nos movimentos nos quais a escrita de Ana entrecruza-se, de alguma forma, com a “[...] função da escrita na cultura filosófica de si precisamente antes do cristianismo: ...seu grau de aplicação aos movimentos do pensamento, seu papel de prova da verdade.” (FOUCAULT, 2004b, p. 145).

Abaixo, vejamos uma sequência de enunciados do diário de Ana Vita:

Estou gostando de escrever o que se passa comigo, de registrar sensações, sentimentos, sonhos e acontecimentos. Assim vou me lembrar de mim quando eu tiver, sei lá, 50, 70, 100 anos, e daquilo que eu sentia no momento em que escrevi. (BUSATTO, 2015, p. 14) / Enquanto várias meninas da minha idade só querem saber de namorar, ficar, eu quero escrever, escrever, escrever, como se isso pudesse arrancar de dentro de mim esta coisa pesada que enche meu peito. (Ibidemp.17) / Às vezes tenho a sensação de ser possuída pelo espírito brincalhão de algum escritor errante. Escrevo. Escrevo. Escrevo. E quando termino estou mais lúcida e calma. E dá até para sorrir. (Ibidem, p. 20) / Ah! Quer saber? Cansei de escrever sem adjetivo, de pensar sem adjetivo e de viver sem adjetivos. (Ibidem, p. 23) / Tão horrível que resolvi descrever tudinho, todos os detalhes dessa tragédia, para que eu nunca mais esqueça que posso mudar o que não me faz bem. (Ibidem, p.29) / Ana Vita, capricha, lembre-se de tudo. Descreva cada lágrima, cada grito calado, cada abraço não recebido. (Ibidem, p. 31) / Engraçado. À medida que escrevo, sinto outra vez aquela raiva que senti durante o tobo. (Ibidem, p. 40) / Quero ficar sozinha, olhando para o teto, sonhando, lendo, escrevendo, para me dar conta do que se passa dentro de mim. Escrever é o meu exercício para manter o bom relacionamento comigo e com os outros. Traz clareza para os fatos. Escrevendo posso voltar atrás, ler o que escrevi e entender como tudo aconteceu. (Ibidem, p. 102) / Eu gosto de escrever, porque enquanto escrevo torno as coisas mais claras. (Ibidem, p. 123) / Nessa colcha de retalhos, costurada com recordações e afetos, descubro que meus escritos têm até cheiro e sabor. (Ibidem, p. 132).

As definições das funções dos *hupomnêmata* e das cadernetas de notas acima evidenciam a escrita de si e também a leitura como maquinarias discursivas que compõem uma estilística. A escrita, neste âmbito, é um exercício pessoal cuja função é transformar o indivíduo: “[...] é sua própria alma que é preciso criar no que se escreve [...]” (FOUCAULT, a 2004b, p. 152). Escrever, dentro dessas duas tecnologias discursivas, era mais que doutrinar pensamento e corpo ou mesmo adestrá-los, era uma prática de cuidar e produzir a si mesmo: “o cuidado de si na direção de objetivos definidos como: recolher-se em si, atingir a si mesmo, viver consigo mesmo, bastar-se a si mesmo, aproveitar e gozar de si mesmo.” (Ibidem, p. 149). E, neste contexto, tratavam-se de exercícios a serem executados frequentemente até serem “implantados na alma” como uma verdade, e um equipamento para que, quando fosse necessário, estivessem à mão:

‘À mão’, porém, não simplesmente no sentido de que poderiam ser chamado à consciência, mas no sentido de que devem poder ser utilizados, tão logo seja necessário, na ação. Trata-se de constituir um *logos bioèthikos*, um equipamento de discursos auxiliares, capazes como diz Plutarco - de levantar eles mesmos a voz e de fazer calar as paixões como um dono que, com uma palavra, acalma o rosnar dos cães. (Ibidem, p. 148).

Nota-se a escrita de si, na filosofia antiga, como equipamento discursivo de controle racional do pensamento e das paixões. Exercício que encarna na alma, no pensamento e no corpo as verdades produzidas naquilo que se escreve e se lê, portanto, um exercício racional que busca, dentre outras coisas, aquietar as paixões.

A escrita de Ana, porém, não é exatamente (ou puramente) um exercício de princípio de ação racional de controle de sentimentos e dos atos, embora, em alguns momentos, essa função também desponta em seu discurso sobre si. Sua atividade de escrita desempenha vários papéis durante os dois anos registrados no diário. Nos enunciados acima recortados, vê-se momentos em que escrever é exercício de registro de “sensações, sentimentos, sonhos e acontecimentos” para ser recordado na velhice; de desabafo e de lucidez e clareza. Dentre esses exercícios, um nos interessa em especial: a escrita como estratégia de pensar e sentir.

A menina recorre à escrita como tecnologia (“escrever, escrever, escrever” / “descrever tudinho” / “escrever é meu exercício”) e, como sente muito as dores e humilhações por ser gorda, em um primeiro momento, escrever é uma forma de “arrancar” de dentro de si a “coisa pesada” que nem ela mesma sabe do que se trata, um sentimento desconhecido. Registrar essa coisa pesada no diário é uma estratégia de pensar a coisa. Na disjunção entre sentir o que não sabe ao certo e a vontade de cuidar de si (de estabelecer um novo movimento), está a escrita enquanto exercício frequente de pensar (“escrever, escrever, escrever), de estabelecer uma ação do pensamento acerca disso.

Para o próprio diário, ela conta e descreve (“escrevo, escrevo, escrevo”) e o resultado desta ação, na maioria das vezes é lucidez, calma e alegria (“E dá até pra sorrir”). Em sua prática de pensar o que viveu, Ana descreve os acontecimentos dolorosos. Sua descrição, nesse sentido, é convertida em uma ação de vida, mais especificamente, de reviver o acontecimento mais humilhante de sua existência. Ela descreve os detalhes da tragédia e mais: descreve também ações não vividas, ações vivenciadas apenas no pensamento (“cada lágrima, cada grito calado, cada abraço não recebido”).

Pontuemos, mais uma vez: seu objetivo não é ter à mão um preceito que pode servir como arma contra outros acontecimentos trágicos, mas reviver a tragédia, sentir e pensá-la.

No entanto, defendemos a visão de que 1) mesmo não se tratando de preceitos a serem usados tão logo necessário, ainda assim a escrita da personagem é uma tecnologia discursiva de cuidado de si e 2) mesmo sendo um exercício de reviver e repensar o trágico, não se pode dizer que não exista aí um princípio racional também.

Sobre este primeiro apontamento, se “cuidar de si”, num jogo com a vontade de conhecer, é uma forma de curvar a força e colocá-la numa relação consigo, pode-se afirmar que a estratégia de escrita de Ana tem muito da tecnologia de cuidar de si mesma. Segundo Deleuze (1992):

Não se deve acreditar que a subjetivação, isto é, a operação que consiste em dobrar a linha do fora, seja simplesmente uma maneira de se proteger, de se abrigar. Ao contrário, é a única maneira de enfrentar a linha e de cavalgá-la: talvez se vá à morte, ao suicídio, mas, como diz Foucault numa estranha conversa com Schroeter, o suicídio tornou-se então uma arte que toma toda a vida. (DELEUZE, 1992, p. 141).

Em sua escrita, Ana, mais do que se proteger, enfrenta a morte, atravessa suas dores até conseguir se dar conta do que passa dentro de si (“[...] escrevendo, para me dar conta do que se passa dentro de mim. Escrever é o meu exercício para manter o bom relacionamento comigo e com os outros. Traz clareza para os fatos. Escrevendo posso voltar atrás, ler o que escrevi e entender como tudo aconteceu.). A menina (re)vive a raiva como força de dobra contra o poder que subjuguou seu corpo gordo, porque este atravessamento pelo sentimento na forma da escrita é uma estratégia discursiva do pensar, uma tecnologia para obter clareza e lucidez sobre os fatos e sobre si. Sua escrita, então, é um mecanismo de construção racional da verdade, uma forma de reencontrar a força que vem de Fora (a vontade da mudança) para redescobrir o limite a ela imposto, compreender com lucidez esse “horizonte último a partir do qual o ser se dobra” (DELEUZE, 2013, p. 121) e, na relação estabelecida consigo por meio da escrita como forma de compreender melhor a si mesma e aos outros, dobrar o fora com letra minúscula, fazer a força afetar a si mesma contra as formas de opressão de seu corpo que, até então, invadiam seus pensamentos.

Em relação ao segundo apontamento, há um princípio de racionalidade na escrita de Ana, afinal, escrevendo, ela estabelece uma relação com a verdade vinda do Fora e do fora: além de ser uma atividade de compreensão do que se passa dentro dela, é também uma forma de gravar em sua alma procedimentos (não exatamente preceitos, mas procedimentos) que podem ser usados como arma contra acontecimentos futuros tal qual os gregos (para que eu nunca mais esqueça que posso mudar o que não me faz bem). Enfim, trata-se também de uma

escrita que se torna uma ação, transforma-se em um pensamento outro e inaugura uma verdade em Ana: “a escrita transforma a coisa vista ou ouvida ‘em forças e em sangue’ (in vires, in sanguinem). Ela se torna no próprio escritor um princípio de ação racional”. (FOUCAULT, 2004b, p. 152).

Porém, há também, nessa escrita de si, uma relação de Ana com seus afetos. Uma relação de controle racional, certamente, pois ela deseja “andar pelo caminho do meio”, como sugere sua mãe, não se deixar ser guiada por eles (2015, p. 56). Mas Ana ainda deseja sentir, e sentir coisas que jamais sentiu, já que em seus poucos anos de vida, na maior parte do tempo, foi afetada por sentimentos de vergonha, medo, nojo de si, fracasso, insegurança e dor:

Eleva a autoestima saber que podemos fazer da nossa vida aquilo que queremos. Que não somos uma marionete manipulada pelos outros a partir das suas opiniões e expectativas. Desejo para mim o melhor que o mundo pode oferecer. Quero um namorado inteligente, sensível, gentil e amoroso. Só isso. Os toscos e grosseiros, tipo alguns que conheço, me desculpem, mas estão fora do caderninho. (BUSATTO, 2015, p. 66) / Se eu tivesse que criar um título para este mês de setembro seria “a primavera em mim”. Estou com o peito explodindo de felicidade, alegria, prazer, deleite, tremedeira, medo, tontura, tudo junto. Isso tem nome: Francisco. A gente se beijou. (Ibidem, p. 97).

Estou mais ágil. O momento em que sinto a diferença é na aula de Educação Física. Agora sim, participo. Consigo correr sem me sentir tão cansada. Salto, pulo e jogo. Quando não consigo fazer algum exercício, eu aviso. Antes, eu me esforçava para conseguir e virava um fiasco. Ia além das minhas possibilidades e sempre acabava machucando; o corpo e o coração. Aprendi a me impor. Mas o esporte com o qual me identifico é a natação. Comecei a nadar no início do regime e não quero mais parar. Quando estou na água esqueço a vida. Todos os pensamentos, que insistem em ocupar minha cabeça, desaparecem; esvazio. Só eu e a água. Ela me aceita do jeito que sou, com minha gordura, meus quilos em excesso, meus braços redondos, a barriga grande, as pernas pesadas. Na água, me torno outra pessoa. Nela, me dissolvo, me amoldo, fico leve, graciosa, ágil. Ela me acalma e me aconchega. A piscina é uma mãe de barriga quentinha aninhando seu bebê. Sinto-me protegida dentro dela. Descobri que sou um ser aquático e preciso da água para ficar bem. (Ibidem, p. 76)

Meu caderno, vou contar uma grande descoberta, um insight dos bons. Só agora, após o contato com a morte, é que me dei conta de que o sentido da vida é a própria vida. Quando iniciei o regime, há três anos, eu não tinha a consciência de que o maior obstáculo para emagrecer estava na minha forma de ver o mundo. Eu pensava “gordo”. Não me continha na frente da comida. Comia mais do que precisava, compulsivamente. O que eu devorava, de fato, era a baixa autoestima, a ansiedade por não me sentir aceita e querida, por ser rejeitada por mim e, conseqüentemente, por todos. Esses sentimentos provocavam ausência de sentido para viver. (Ibidem, p. 131).

Além do mais, descobri a palavra “exuberante” e fiz as pazes com os adjetivos. Agora sou assim. Exuberante. Falo de boca cheia, a gorda não existe mais, quem ocupou seu lugar foi esta garota exuberante. Sou grande e cheia. Estou mais para tigresa que para gatinha. Este é o meu corpo. Vou assumindo o que me pertence. Meus cabelos, por exemplo. Eles sempre foram crespos e ruivos, e eu os chamava de “cabelo ruim”. Mantinha-os presos, sufocados em rabos de cavalo. Agora estão livres das presilhas, me apropriei dos cachos e do volume. É uma cabeleira e tanto. Até as Anas aprovaram. Uma delas palpitou: “Vai ficar ridícula!”. Mas a outra rebateu em seguida com um “exuberante”. Pronto. Estava descoberta a palavra que faltava no meu dicionário. Gostei. (Ibidem, p. 134).

Os enunciados acima manifestam a curvatura da linha no pensamento de Ana. Dentre os movimentos do Pensar, estão as intrusões da exterioridade, mas também as problematizações e inquietações do Fora empurrando-a contra os limites. Pensar é estar no presente, caminhando sobre os limites de vida e morte (“O que é que posso ver e o que posso dizer hoje?” (DELEUZE, 2013, p. 127)) e é também o pensamento da resistência: como posso resistir ao que é me dado como modos de ser? (“O pensamento pensa sua própria história (passado), mas para se libertar do que ele pensa (presente) e poder, enfim “pensar de outra forma” (futuro)). (Ibidem, p. 127)). É exatamente este o caminho percorrido pelo pensamento de Ana e isso podemos constatar diante das análises feitas até aqui. Ana pensou e sentiu tudo o que lhe foi imposto como limite, mas debateu-se contra ele, para enfim, fazer o que quiser de sua vida (“Eleva a autoestima saber que podemos fazer da nossa vida aquilo que queremos.”).

Em várias passagens da escrita dela, fica marcada a vontade de sentir, mais que a vontade de emagrecer. Não que o desejo de ser magra não percorra seu pensamento durante vários dos dias registrados no diário, mas essa relação consigo vai dando espaço para um cuidado do pensamento e do sentimento de si, mais que um cuidado do corpo. A natação, por exemplo, sai de um exercício de moldar o corpo e torna-se uma atividade de pensar-se e sentir-se. Na água, ela se transforma em outra pessoa, mas, ainda, uma pessoa gorda e redonda. O que está em jogo no pensamento de Ana quando está na água não é a magreza, é o sentimento de calma e aconchego e o pensamento esvaziado.

A subjetivação da menina do terceiro andar diz respeito a uma dobra para relacionar a verdade com seus pensamentos e sentimentos. Sua elaboração ética e estética direciona-se à produção resistente à “baixa autoestima e ansiedade” por não se sentir aceita e querida por si e pelos outros. Ana faz de sua escrita um exercício pelo qual um “modo”, uma “arte” de criação de seus afetos vai se construindo ao registrar tudo o que se passa em seu presente, descrever o que rejeita e traçar miragens do que pretende (“Desejo para mim o melhor que o mundo pode oferecer”). Algo, em grande medida, muito diferente dos gregos e romanos homens livres, mas os processos de subjetivação são mesmo inteiramente variáveis: “Eles são tanto mais variáveis já que a todo momento o poder não pára de recuperá-los e de submetê-los às relações de força, a menos que renasçam inventando novos modos, indefinidamente.” (DELEUZE, 1992, p. 123). Certamente, a luta feminista atual passa pela recriação dos modos de sentir, conforme Macón e Solana expõem, usar a raiva diante do reconhecimento das situações injustas vividas pelas mulheres como poder feminista de luta e reconhecer que

sentimentos minoritários de sujeitos negligenciados e subalternizados possibilitam novas formas de ver o mundo. Esta é a revolução e a operação artística de Ana: pelo direito de pensar e sentir além dos limites.

Por fim, por um vocabulário aprendido, vê-se uma miragem projetando-se em seu pensamento. Ana faz as pazes com os adjetivos e vai assumindo tudo o que pertence a ela e esse movimento do pensar se dá no encontro com o duplo: o encontro com o adjetivo “exuberante”, dobrado e elevado ao novo estatuto da verdade no Pensar. Relembremos:

Mas o duplo nunca é uma projeção do interior, é, ao contrário, uma interiorização do lado de fora. Não é um desdobramento do Um, é uma reduplicação do Outro. Não é uma emanção de um EU, é a instauração da imanência de um sempre-outro ou de um Não-eu. Não é nunca o outro que é um duplo, na reduplicação, sou eu que me vejo como o duplo do outro: eu não me encontro no exterior, eu encontro outro em mim. (DELEUZE, 2013, p. 105).

A personagem não descobre um sujeito e nem uma verdade em si. Ela descobre uma palavra e a faz trabalhar como força de verdade e, por isso, não se trata de uma nova identidade fixada, mas de uma miragem a ser construída a si mesma, como dobra de pensamento, longe do lugar da menoridade atribuído à sua corporeidade e que minoriza também seu pensamento e seus sentimentos. Todas as vezes que a Ana insegura buscar assumir o pensamento, a Ana “exuberante”, enfim, surgirá como “modo”, estratégia facultativa de existência e não um limite fixo. O vocabulário engatilhará a projeção de uma miragem para a qual Ana pode recorrer (tal qual outrora os homens livres na Grécia e em Roma recorreram aos seus cadernos de anotações), mais uma vez dizemos, não como identidade, mas como miragem, construção ficcional, desdobrada do real e possibilidades de existência, afinal, a palavra “exuberante” pode, na dobra da linguagem, projetar infinitas possibilidades de ser exuberante. A abertura para a fragmentação do ser, iniciada na primeira palavra escrita no diário, nos primeiros movimentos de escrita sobre seu corpo (“eu sempre fui gorda”), enfim, encontra as miragens.

Por fim, ao praticar o pensamento na escrita, a Exuberante do Terceiro Andar vislumbra seu próprio pensar abrir um clarão de luz na palavra e, dessa forma, atingir os limites de ver e falar e, mais, abrir experiências de pensamento do Fora e, sobretudo, as experiências de sentir, pela primeira vez, tão logo liberto o pensamento, inauguram a nova verdade sobre toda a grandeza de seu corpo, de seu amor por si e de sua existência. Enfim, Ana degusta e sente, na concretude da sua vida, a invenção artística da verdade praticada na

escrita: “Nessa colcha de retalhos, costurada com recordações e afetos, descobro que meus escritos têm até cheiro e sabor. (2015, p. 132)”

Em *A Cor da Ternura* (1998), a pequena Geni recorre às miragens vindas do Fora como seu duplo desde a mais tenra idade. Dentro dos exercícios de criação da vida, falar com os animais foi uma das primeiras práticas para a qual ela recorreu para não “se misturar nas besteiras dos homens”. Abaixo, lemos enunciados nos quais ela celebra a plenitude de vozes e atitudes as quais ela podia projetar e viver quando falava com os bichos e também os imitava:

Bom mesmo foi ter amigos. Não amigos de passos paralelos, com os quais eu só podia falar coisa pensada e repensada para não assustar. / Gostoso foi ter plenitude de voz e atitudes. Falar do que quisesse, ter resposta para tudo e acreditar que tudo era possível, o mundo simples e aberto. (GUIMARÃES, 1998, p. 32).

Com os animais, a pequena não precisava reproduzir formas pensadas e repensadas de ser, pois estetizava sua vida pulando como um sapo, imitando o latido de um cão, fazendo um funeral para uma barata. A vida de Geni não era capturada em um sujeito, seu pensamento percorria o “mundo simples e aberto”, sua relação com o Fora era constante, ela caminhava todos os dias para além dos limites de falar e ver. Aos moldes de Blanchot, seu mundo animal ficcional era mais real que o mundo dos homens e o diferente despontava em seu pensar como forma de manter seu pensamento livre. Esse comportamento assustou sua família e, para se livrar do tratamento com Dona Chica Espanhola e não ver mais a mãe sofrer, pensando que algo errado acontecia com ela, Geni se viu obrigada a abandonar sua estratégia de pensamento animal. Vejamos um trecho no qual ela relata seu sofrimento para fazer seu pensamento caber no mundo real.

Vida sem atrativos, comecei a planejar. Mudar-me, sair de casa.
Não para longe dos meus pais e irmão. Mas para uma árvore qualquer, ao lado de um joão-de-barro, ou mesmo para o galinheiro e morar com a nossa galinha garnisé. Poder extravasar. Desmedir.
Caí em mim, porém. Nas conversas comigo, vi a impossibilidade de realizar tal sonho. Como explicar isso para minha mãe e obter a aprovação da família? O mínimo que ia acontecer era novamente aguentar a dona Chica, tomar chás e mais chás. Ver outra vez minha mãe chorando pelos cantos e eu atada da cabeça aos pés, doída e sem solução.
Mandeí às favas meus planos. O negócio era mesmo morrer ao lado de todos os seres viventes. Alienei-me para inserir-me no contexto. (GUIMARÃES, 1998, p. 40).

A morte para Geni foi a morte de seu pensamento. Morreu ao lado dos viventes e alienou-se do mundo ficcional: o mundo em seu mais puro estado de realidade. Limitou a ação do seu pensar para caber nas subjetivações advindas do exterior.

Vamos analisar agora enunciados que manifestam essa relação de Geni com o Fora, quando ela ainda tinha a relação consigo pelo pensamento animal:

- Viu só? Até ele gostou. - Era a aranhinha ainda ziguezagueando no telhado.
- Que vocês pensavam eu já sabia. Mas que falavam... Ele quem?
- Seu irmãozinho.
- Ele gostou? Não reparei.
- É. Você não repara no jeito dos outros gostarem. Ou melhor, repara, mas quer que gostar seja do seu modo. Cada um...
- Ele nunca ligou para mim. isto eu reparei. Não é mentira.
- E você, algum dia, ligou para mim?
- Eu?
- É. Nunca ligou para mim e eu sempre morei aqui.
- Eu não sabia. Desculpe.
- Entendeu agora? Você é que nunca procurou saber direito dos olhos dos outros. Não é destes olhos que eu falo. é dos olhos de dentro.
- Entendi. Mas eu sempre pensei que as outras pessoas nem soubessem desses olhos de que você fala. Eu, não é querendo ser sabida como os animais, sabia. Não falava porque... Ah, não dá para contar agora. é uma história muito comprida. Bem, agora vou ligar para você e para ele. Mas ele não sabe brincar. E você, sabe? Brinca do quê?
- Todo mundo sabe brincar. Até os grandes. Eu brinco de tanta coisa! De ver, de falar com as crianças, de gargalhar com os olhos, você sabe do que eu falo.
- Sei. Nunca na vida pensei que você fosse tão sabida. Me ensinou num instantinho essas coisas de ver.
A aranhinha remexeu-se.
- A conversa está boa, mas preciso ir.
- Você vai embora agora que a gente...
- Não, não vou. Ou melhor, não vou de todo. Só tenho umas coisas para fazer. Não disse que moro aqui?
- Tinha até me esquecido.
- O Zezinho chorou no quarto do lado. Olhei para minha amiga, meio indecisa, mas ela, sabida, ajudou-me.
- Vai lá. Gostar... (GUIMARÃES, 1998, p. 29 e 30).

O nascimento do irmão mais novo trouxe muito sofrimento para a menina. Ela se viu, de repente, separada da mãe e, por isso, quando Zezinho nasceu, ela passou muito tempo ignorando-o e isso multiplicava seu sofrer. Assim, ela recorre ao pensamento animal para elaborar a aproximação com o caçula. A aranhinha é a dobra dos “olhos de dentro” da personagem, mas como já vimos, esses “olhos de dentro”, nessa perspectiva, não são um pensamento selvagem e originário que encontra o discurso para ganhar organização, são, antes, um duplo. Isso porque a força que move Geni para estabelecer esse diálogo com a amiga aranha é a força da atração pelo Fora, aquela que entra em relação com outras forças, força de resistência ao sofrimento que faz o pensamento se estilhaçar contra os limites, em direção ao rosto de Eurídice. Ou seja, o movimento perpétuo do Fora foucaultiano analisado

por Deleuze, o movimento do próprio pensamento em derreter-se diante de si, ultrapassar as linhas, dobrar as forças, resistir e refazer-se:

O Fora, em Foucault, como em Blanchot, a quem ele toma emprestado esse termo, é o que é mais longínquo que qualquer mundo exterior. Mas também é o que está mais próximo que qualquer mundo interior. Daí, a reversão perpétua do próximo e do longínquo. O pensamento não vem de dentro, mas tampouco espera do mundo exterior a ocasião para acontecer. Ele vem desse Fora, e a ele retorna; o pensamento consiste em enfrentá-lo. A linha do fora é nosso duplo, com toda a alteridade do duplo. Foucault não parou de falar dela, em Raymond Roussel, num artigo em homenagem a Blanchot, em *As palavras e as coisas*. (DELEUZE, 1992, p. 135).

Como pensar diferente? Como resistir? — questionamentos reiterados na filosofia de Foucault. Construindo um mundo ficcional-animal, — responde Geni, ou melhor, responde a literatura. “O nosso possível... nós o confiamos aos signos” (FOUCAULT, 2016b, p. 56) e é nos signos, na linguagem, que Geni encontra seu duplo. Todo um possível é construído em seu pensamento no diálogo com a aranha, e um possível distante dos estratos históricos. No pensamento e na linguagem, o saber maior é dos animais e não dos homens e, nesse modo animal de existência, a menina aprende a gostar do irmão (mais uma vez aqui, a luta pelo sentimento).

Enquanto pôde, Geni criança reinventou todos os seus possíveis e se debateu contra os limites de menoridade impostos. Mesmo que, mais tarde, viria se alienar no mundo dos homens, suas estratégias de criação da vida foram, como ela mesma dizia, de vozes e atitudes plenas, de um pensamento emancipado em seu mundo aberto e simples. Além da relação animal, outra estratégia de pensar da pequena era o que ela chamava de “viagens”:

Eu esperava minha vez. Não tinha tanta pressa, nem me magoava se ficasse por último. É que eu brincava de outra coisa. No balançar, eu ia para lugares que elas nem podiam imaginar que existiu e que poderiam conhecer. Quantas e quantas vezes fui para São Paulo, Rio de Janeiro, Bahia, Minas etc. Mas eu ia e voltava logo, dentro do limite das balançadas propostas. Fazia tempo que eu andava querendo ir para Santos, por que ouvi o enfermeiro da fazenda contar para minha mãe que havia ido e que tudo tinha sido maravilhoso. Descreveu prédios, ruas. Falou do sem fim do mar, arrastando a barriga azulada na beira da praia.

Contou que todos tomavam banho na água salgada e depois deitavam na areia branquinha para se enxugar com o sol.

[...]

Sentei no balanço para iniciar a caminhada. Fechei os olhos para poder ver melhor o trajeto. Num estante, estava no centro da cidade. Vi os prédios onde as pessoas riam riso de rico nas janelas escancaradas, e flores encolhidas nos jardins suspensos.

Senti fome e parei para dar uma beliscada. Comi pão de padreiro com mortadela, bebi garapa de cana. Não quis igualzinha as que eu estava acostumada a beber: água morna com açúcar. Descansei um pouco e rumei para praia. Já ia botar o pé na água, quando lembrei que não se pode entrar nos rios com a barriga cheia. Sentei-me então.

Respirei profundamente para chamar o mar. Ele olhou me ressabiado.

Pensou, pensou, decidiu atender o meu pedido. Andou de cobra, preguiçoso e pesado. Senti certo medo. Tanto mistério na sua enormidade, tanta magia nas suas ondas! Tanta perfeição e sapiência no seu devolver à terra o que dela leva! Mas ele se chegou, humilde e fortedoce. De afinidade plena, tomei liberdade.
— Muito prazer. Estou te amando.
— O prazer é...
Nisso um empurrão me jogou longe da praia. Ladrona! Você deu 20, +20, e mais uma. Boneca de piche, cabelo de bombрил! (GUIMARÃES, 1998. p. 42 e 43).

O duplo ora é a cidade ora é o mar. Na impossibilidade de conhecer as cidades com as quais sonhava, por conta da condição financeira de sua família, a menina inventava, em seu pensamento, suas viagens vividas em cada balançar do pneu pendurado na árvore. As cidades e o mar são miragens desdobradas do real. A partir dos relatos que escutava dos adultos que já estiveram naqueles lugares, ela os ficcionalizava e, nisso, tem cuidado de si inventivo e artístico. A ficção cria o que não é e, uma vez ultrapassada a linha do limite do sentido, passa a ser (por isso, talvez o mar de Santos de Geni seja mais verdadeiro que o mar real para outros sujeitos, pois, em seu pensamento, ela o vive e o ama). Da mesma forma, a miragem, sendo da ordem da ficção, neste mesmo movimento de ser um fenômeno real, mas cujas imagens são irreais, não é a experiência da viagem e nem uma identidade para a pequena, é, antes, as possibilidades criadas no movimento do pensar embalado pelo movimento do balanço. Por isso, Santos e o mar são, para ela, como que o rosto de Eurídice (Cf. capítulo 2). O rosto não é real, é uma promessa que arrasta Orfeu para o enfrentamento da morte.

Em sua ânsia pela vida e pela liberdade do pensar, Geni ficcionaliza e cria mundos, miragens projetadas abrindo espaços na realidade para torná-la vivível, para escapar da alienação dos homens e da pobreza imposta. Ou seja, um cuidado de si artístico por uma elaboração do pensar para trazer à existência o que não existe e, assim, transformar o que já existe: sua vida. A relação Fora e cuidado de si assim se dá: As ficções de Geni (fendas abertas ao Fora nas experiências de pensamento e linguagem), no entanto, não são o inverso da verdade, são usadas como estratégias para cuidar de si (de pensamento) por uma outra relação com o verdadeiro e trabalham para dar força à verdade em Geni para que, assim armada, ela possa enfrentar a atmosfera irrespirável desse mundo real sem atrativos e sua própria condição de menina negra.

Compreende-se, mais uma vez, porque o pensamento é um extremo perigo e “[...] um exercício extremo e rarefeito. Desde que se pensa, se enfrenta necessariamente uma linha onde estão em jogo a vida e a morte, a razão e a loucura, e essa linha nos arrasta.” (DELEUZE, 1992, p. 129).

As experiências de pensamento de Geni são modos mais do que sujeitos e a proposta foucaultiana para que se olhe as artes de vida para além dos sujeitos se une à proposta feminista decolonial. Lugones propõe que deixemos de focar apenas na produção da colonialidade (seja do gênero, de poder, de raça, de classe, de conhecimento) quando pensamos os sujeitos subalternizados e comecemos a olhá-los em sua complexidade, afinal, se alcançarmos às enunciabilidades para analisar a história, ela vai nos mostrar suas capacidades de resistir e não somente sua condição subalterna dentro da colonialidade:

Essa é uma consequência da imposição colonial dos gêneros, nós vemos a dicotomia de gênero operando normativamente na construção da sociedade e nos processos coloniais de subjetivação opressora. Mas, se vamos elaborar outra construção de um Eu relacional, precisamos colocar entre parênteses o sistema dicotômico humano/não humano, colonial, de gênero, que é formado pela dicotomia hierárquica homem/mulher para europeus colonizadores + colonizados não atribuídos de gênero, não humanos. (LUGONES, 2020, p. 376).

Disso, a pequena nos dá testemunho. Mesmo que na adolescência e em parte da juventude Geni tenha, por muitas vezes, sucumbido diante do racismo e da condição de seu gênero, as experiências de pensamento da Geni criança demonstram sua capacidade de resistir e de criar artes de existências muito acima da linha binária dos estratos.

Dessa forma, o perigo do pensamento da menina, entre muitas coisas, reside no fato de que ela mesma não se vê única e exclusivamente como sendo menor por conta de seu gênero ou como sendo “do mal” por conta de sua cor em seu ser criança. As experiências analisadas neste capítulo acontecem antes das intrusões que ela sofrera na escola, analisadas no capítulo anterior. No entanto, o racismo está ali, nas recomendações da mãe, na obediência devida ao filho branco do administrador da fazenda, nas ofensas dos colegas na brincadeira de balançar (“boneca de piche, cabelo de bombril”). Geni, porém, em seu pensar, vive e se constitui diariamente no ultrapassar dessa linha opressora e tem sua “virada em outra coisa” constantemente, afinal, acima de tudo, ao cuidar de seu pensamento, ela é a namorada do mar e do bichinho de pé, visitante de cidades diversas, saboreia alimentos nos passeios pelos lugares que vai no seu pensar, recebe lições valiosas dos seres mais inteligentes do mundo: os animais e os insetos. E, para um estado individualizador e totalizador, como é o nosso, esse tipo de pensamento é o mais perigoso que há, pois não se curva facilmente à ordem e sua relação e atração pelo Fora criam constantemente formas de combate e resistência.

Que olhemos, então, ao “Eu relacional” complexo e inventivo de Geni que, ainda tão criança, ocupa-se de seu pensamento diariamente como forma de resistência. Olhemos

também todas as miragens que a ação do seu pensar criou para si: os olhos de dentro de Geni, o pensamento animal de Geni, o pensamento viagens de Geni. Por último, olhemos Geni, adulta e já professora, convertendo seu pensamento em uma máquina de guerra, agenciadora de resistências de si e de seu povo:

Foi quando, com nitidez nunca sentida, entendi tudo que meu pai me ensinou, nas suas palavras curtas, nas suas parábolas decifradas na cartilha da existência. E sentimentos placentárias escaparam do meu útero, meu útero das minhas raízes, grafaram as leis regentes de todos os meus dias. Sou, desde ontem da minha infância, bagagem esfolada, curando feridas no arquitetar conteúdo para o cofre dos redutos. Messias dos meus jeitos, sou pastora do meu povo cumprindo prazerosa o direito e o dever de conduzi-lo para lugares de harmonias. Meu porte de arma tenho descoberto e limpo entre, em cima, embaixo e no meio do cordel das palavras. (GUIMARÃES, 1998, p. 91 e 93).

Nosso foco se dirige aos processos de subjetivação das meninas, por isso, não analisaremos discursivamente os enunciados acima. Mas vale, aqui, assinalar, ainda mais uma vez, a vida de Geni envolta numa trama complexa para subordiná-la enquanto menina negra e, apesar de todas as intrusões que o racismo sobrepôs a ela durante sua vida, com seu pensamento resistente e inventivo, ela refez-se no *locus fraturado* entre a vergonha de si e dos seus e a maestria de ser pastora de seu povo:

A subjetividade resistente costuma se expressar infrapoliticamente, em vez de fazê-lo em políticas estatais, o que costuma abrir espaço para contestações públicas. Legitimidade, autoridade, voz, sentidos e visibilidade são negadas à subjetividade resistente. A infrapolítica marca um olhar para dentro, na política de resistência, rumo à libertação. Ela mostra o poder das comunidades oprimidas na construção de significados de resistência e de pessoas resistentes à constituição de significados e à organização social pelo poder. Em nossas existências colonizadas, atribuídas de gênero e oprimidas, somos também algo diferente daquilo que a hegemonia nos faz ser – essa é uma conquista infrapolítica. (LUGONES, 2020, p. 374 e 375).

Se o cuidado de si tem como primado o governo de si por si, podemos dizer que Geni, em suas estratégias de pensamento e, também, em seu pensamento artista, é soberana de si mesma.

CONCLUSÃO

Nossa atração pelo menor dos pensamentos (o ser criança, o ser feminino/feminista e o ser literatura infantojuvenil, entrecruzados) evidencia o que Foucault anunciou no artigo em homenagem a Blanchot: o ser se atrai pelo que negligencia e, normalmente, negligenciamos o que o espaço do nosso saber tem além de seus limites, pois o espaço do nosso saber é, em boa medida, o espaço no nosso pensamento. Para entendermos como existem e resistem esses pensamentos que estão, reiteradamente, excluídos do espaço do pensamento da nossa sociedade; como respiram esses pensamentos cuja relação com o espaço do nosso pensar é a do limite e como se forma essa linguagem que constitui o pensar de uma criança que ouve as vozes da bisavó e da própria bisneta, ou de uma menina gorda que ousa se amar e ser amada, ou ainda de uma pequenina cujo pensamento destitui o saber dos homens em proveito do saber animal, foi preciso deixar falar esses pensamentos e linguagens que nossa sociedade apequenou, minorizou e, por vezes, excluiu:

É preciso que as vozes de um número incalculável de sujeitos falantes ecoem e se faça falar uma inumerável experiência. Não é necessário que o sujeito falante seja sempre o mesmo. Não é necessário que somente ecoem as palavras normativas da filosofia. É preciso fazer falar todas as espécies de experiências, dar ouvidos aos afásicos, aos excluídos, aos moribundos, pois estamos no exterior, enquanto são eles que efetivamente enfrentam o aspecto sombrio e solitário das lutas. Creio que a tarefa de um praticante da filosofia, vivendo no Ocidente, é dar ouvidos a todas essas vozes. (FOUCAULT, 2010. p. 207).

Entender nosso tempo e nosso presente pelo o que nossa sociedade jogou para fora de seus limites do pensar é, pois, vislumbrar modos outros de pensar e, conseqüentemente, de viver, pois é exatamente nessas vozes que nosso saber retirou o privilégio de ser, de fato, um pensamento é que estão as formas mais inventivas e criativas de se pensar, já que, como afirma o arqueogenealogia, são essas vozes que efetivamente enfrentam as sombras da luta pela vida.

Definitivamente, estamos em uma sociedade que, em níveis diferentes, exclui os pensamentos infantojuvenil e feminino/feminista, tendo em vista que (o primeiro, até mais que o último) não estão na ordem da racionalidade. Sabemos que nosso saber, principalmente em relação ao pensamento infantojuvenil e sua literatura, tenta muito mais capturá-lo, defini-lo e explicá-lo dentro do que, no momento, considera racional, do que deixá-lo falar. O que é, então, esse pensar? O que significa pensar quando se entrelaçam discursos tão minorizados? Se discurso institui realidades, que realidade é esta cujo compromisso é com o insólito e com o impossível?

Vimos com Foucault: pensar é experiência. Nosso pensamento integra o domínio da realidade e da prática discursiva que comporta o saber. Mas vimos também: pensar é transgredir. O pensar sobressai ao pensamento, porque, enquanto ação, nunca se prende totalmente. A luta se dá, sobretudo, no pensar, porque a luta do Estado individualizador e totalizador é justamente para moldá-lo, tamanho é seu perigo.

O que analisamos em nossas meninas é justamente esse jogo. As minoridades vindas do exterior e se instalando em suas experiências de pensamento por meio do trabalho de uma maquinaria discursiva forte e complexa, combinada de produção de gênero, de infantil, de corporeidade, de saúde, de doença, de bem e mal, de pedagogia, de família e a enumeração não se encerra. Mais até que uma maquinaria discursiva, pois o termo pode pressupor que, por ser mecanismo, ela trabalha para uma realidade original ou um sujeito transcendental. Mas a própria realidade é instaurada por e na linguagem, no sistema discursivo que se retroalimenta. Porém, nessa mesma linguagem constituidora de realidades cruéis às meninas, foi possível analisar a luta do pensamento para fazer o falar e o ver atingirem seus limites e, de uma fenda aberta no pensar pelo Fora, dobrar a linha da morte, a própria minoridade, e se refazer além da linha.

Ora, o fascínio é por essa linguagem transgressiva, a chamada literatura, ou melhor, a menor: a literatura infantojuvenil. A linguagem vista nos pensamentos de Bel, Ana e Geni é a da negação da realidade e, mesmo quando as intrusões das violências se fazem nelas, tais violências estão aí para serem negadas. As vozes infantis da primeira, o diário juvenil da segunda e os animais/viagens da terceira ascendem a um discurso cujo movimento vem do Fora e passa a compor verdadeiras estratégias de luta e de produção da verdade e do eu. Isso porque a literatura é o terceiro vértice, sua linguagem faz objetos comuns alçarem a existências insólitas e, dessa forma, as vozes, o diário e os animais/viagens já não são deste mundo, nem puramente signos verbais, nem objetos e nem mesmo sujeitos; eles foram revertidos, pela literatura, em artes de existência. Retomemos uma análise de Foucault (2016, p. 121):

Em outros termos, a análise da literatura, como significante e Palavra que significa a si mesma, não se desenvolve apenas na dimensão da linguagem. Ela mergulha num domínio de signos que não são ainda signos verbais, e, por outro lado, ela se estende, se eleva, se alonga em direção a outros signos, que são muito mais complexos que os signos verbais. O que faz com que a literatura só seja o que ela é na medida em que não se limita simplesmente ao uso de uma única superfície semântica, da mera superfície dos signos verbais. (FOUCAULT, a 2016b, p. 121).

Signos muito mais complexos que os verbais, signos da recusa e do descomprometimento, que instauram uma realidade lisa e um modo insólito de pensar, cujo poder alcança as maneiras de elaborar a própria vida. Um pensamento trança de gente é, para Bel, uma estratégia de se produzir num espacinho de liberdade entre a reflexão de seu passado, presente e futuro, signos esses já descompromissados com o tempo instaurado pelo discurso “real”, pois passado, presente e futuro já nem são mais o tempo real simplesmente, mas são meninas brincantes e conselheiras, cujo feminino e feminista se oferecem à Bel com amor, com espaço para a aceitabilidade e recusa, como conselhos práticos de construção de si acatados como regras facultativas. Ou pensamentos escritos, revividos, reelaborados e elaborados como técnicas de construção de si em um diário elevado ao lugar de cheiro e sabor, diário de uma vida que aprendeu a amar-se profundamente mesmo diante da exclusão, do ódio e do nojo social; um diário que é uma escola cruel, mas também é uma mãe cuidadosa, um namorado macio e, acima de tudo, uma exuberante colorida. E pensamentos animais, livres, mundo simples e aberto, viagens, namoros de uma menina que, acima do trabalho refinado do racismo, cria um mundo onde ela pode ser tudo, e não apenas a menina negra da sala de aula, um mundo onde podia ser inclusive, contra quase todas as ordens, feliz.

A literatura é, pois, o discurso em que o espaço do pensamento pode expandir porque ela mesma é o espaço do saber — feita de palavras comuns —, mas, em seu ser linguagem, é também o discurso que denuncia os próprios limites do saber. Nessa perspectiva, a literatura não fala de coisas inefáveis, como já vimos, mas, em seu ser, é simulacro e o que ela produz são ficções, mas, na contramão de outros discursos, ela não deixa invisível a sua ficcionalidade, pelo contrário, ela se faz, a cada gesto, exatamente na distância e na negação:

[...] o fictício é um afastamento próprio da linguagem - um afastamento que tem nela seu lugar mas que também a expõe, dispersa, reparte, abre. [...] Não há ficção porque a linguagem está distante das coisas; mas a linguagem é sua distância, a luz onde elas estão e sua inacessibilidade, o simulacro em que se dá somente sua presença; e qualquer linguagem que, em vez de esquecer essa distância, se mantém nela e a mantém nela, qualquer linguagem que fale dessa distância avançando nela é uma linguagem de ficção. (FOUCAULT, 2001, p. 69).

Assim, o pensamento se expande na medida em que a ficção é seu limite e sua própria expansão, já que a ficção é esta linguagem que, a cada palavra, nos lembra que tudo ali é exatamente isso: ficção. Dessa maneira, tudo o que pode estar além dos limites pode estar, também, na ficção: o sonho, o delírio, a loucura, o desconhecido. E tudo o que está dentro do

funcionamento do saber e do poder também cabe nela, porém, colocado à distância, negando-se a relação direta entre a linguagem e a verdade.

Por isso, a menoridade das meninas, no vértice literário analisado, existiu apenas para ser subvertida e a menoridade da própria literatura infantojuvenil, para ela, nem existiu e isso pudemos ver no próprio fazer literário das obras analisadas que funciona sem precisar mencionar sua própria menoridade, já que essa só existe em discursos sobre a literatura infantojuvenil e não nela mesma.

Acima da produção do infantil, juvenil, feminino e feminista menores, pudemos analisar a literatura dando visibilidade a estes “menores”, a quem está nas sombras solitárias das lutas e mais ficcionalizando modos de resistência às meninas e, na medida em que ficcionaliza, cria, pois é isso que é toda a linguagem e não somente a ficção. Enfim, acima de toda a produção imposta e violenta da linguagem comum, a violência da ficção criando possibilidades de expansão.

Descolada do sujeito transcendental e da realidade selvagem e também do compromisso de esconder a distância da linguagem, a linguagem literária, então, produz miragens e as produz porque engendra-se a partir do neutro. O “falo” na contramão do “eu penso” abre uma fenda no discurso e, conseqüentemente, na realidade. Nessa fenda aberta, as ordens estão temporariamente móveis e os sentidos, da mesma forma, podem mover-se. Nessa breve suspensão do real, ficção, ao se fazer, faz da coisa ficcionalizada a realidade e, portanto, uma realidade mais real do que o real. Foi isso que nos mostrou a dupla Blanchot e Foucault.

Nesse jogo de sentidos suspensos, móveis e, finalmente, criadores, o real ficcional apresenta possibilidades outras ao pensar. Como o pensamento não descansa diante do Mesmo, tais possibilidades, enquanto o Outro do pensamento, podem ser um primeiro ponto de atração ao Fora. Antes de viver, o pensar vislumbra, mas, para isso, a fenda é necessária. Aberto o mundo ficcional ao pensamento, este não se detém diante dos sentidos ali abertos e relaxados, Como ignorar a liberdade do pensamento ao encontrar o insólito?

Traçamos um caminho, no qual, nosso intento era jogar luz a esse movimento do pensar diante de uma miragem, entendida não como identidade, mas como possibilidade. As miragens, sendo da ordem dos signos, podem ser a miragem de um sujeito, tal como uma menina de um século passado ou um adiante, mas não necessariamente, as miragens podem sugerir uma paisagem, um objeto, um animal, pois funciona da dobra do real. Em si, ela não é o Fora, mas tem relação com ele, assim como tem relação com o mundo dentro dos limites do

saber. Ela projeta-se nesse entremeio de sentidos suspensos, prontos a sofrerem a violência do Fora e sentidos já produzidos na violência do discurso.

A transgressão (fenda) aberta no pensamento das nossas meninas deu vazão a miragens tão plurais quanto um pensar devir infantil pode projetar no jogo transgressão e limite, em primeira instância, devido à relação da ficção com o Fora. Como a ficção funciona na contramão da conciliação das legibilidades e das visibilidades, o desnudamento da linguagem que promove denuncia os próprios limites entre o pensamento dentro do espaço do saber e o pensar ficcional, transgressor desses espaços. Mas o que há para além desses limites, sabemos, é o Fora. A linguagem da ficção, por dobrar-se sobre si infinitamente, nunca oferece o completo Fora ao pensamento. Sem limites e sem ordens já não há mais o que transgredir e, assim, o que resta é a loucura ou a morte. Nesse sentido, as miragens das meninas, ainda que analisadas e até nomeadas aqui, não podem ser iluminadas por completo por nossa análise, porque o Fora está na impossível aproximação, ou melhor, na impossível verossimilhança.

Desse modo, miragens impossíveis à linguagem comum como o trio de bisas e suas tranças, a exuberante nadadora e a namorada do mar e dos animais se precipitam sobre os horizontes da linguagem para constituir experiência do pensamento do Fora, mas no momento mesmo em que esses sentidos se avivam na linguagem, lá estará ela refazendo novamente seus limites, infinitamente.

Em outra instância, na relação de forças exercidas na linguagem, assim que dobrada a força sobre si, e um pensamento do Fora curva-se em prática de um modo de ser mais livre, a linha fecha-se novamente:

Pois a relação consigo não permanecerá como zona reservada e guardada do homem livre, independente de todo “sistema institucional e social “. A relação consigo entrará nas relações de poder, nas relações de saber. Ela se reintegrará nesses sistemas dos quais começará por derivar. O indivíduo interior acha-se codificado, recodificado no saber “moral” e, acima de tudo, torna-se o que está em jogo no poder - é diagramatizado. A dobra parece então ser desdobrada, a subjetivação do homem livre se transforma em sujeição: por outro lado é “a submissão ao outro pelo controle e pela dependência”, com todos os procedimentos de individualização e de modulação que o poder instaura, atingindo a vida cotidiana e a interioridade daqueles que ele chamará seus sujeitos; por outro lado, “o apego (de cada um) a sua própria identidade mediante consciência e o conhecimento de si”, com todas as técnicas das ciências morais e das ciências do homem que vão formar um saber do sujeito. (DELEUZE, 2013, p. 110 e 111).

Mas, o pensamento, tal qual a linguagem, é lugar de experiências infinitas e nunca se encerra dentro das linhas do saber. Entre pensamento e sentidos estabilizados, existem a ação do pensar e os murmúrios da linguagem denunciando sua ficcionalidade, nos inquietando

sempre e nos movendo a ponto de nos fazer, em vida, enfrentar a morte, escutar esse murmúrio mesmo que ele nunca se dê inteiramente à linguagem.

E, assim, o pensamento das meninas o faz. Elas problematizam até ver a luz iluminar a ficcionalidade das verdades que formavam seus femininos e até seus feministas e, no mesmo movimento, experimentam novas e outras verdades nascendo aos olhos na ficção. Ora, era este movimento do pensar — problematizar e experimentar — que a filosofia foucaultiana demandava e as meninas souberem, em suas minoridades de serem “apenas” meninas tramadas em literatura menor, fazer:

Invertamos a questão e perguntemos que técnicas e práticas deram forma ao conceito ocidental de sujeito, conferindo-lhe a sua característica clivagem entre verdade e erro, liberdade e constrangimento. Afigura-se-me que é aqui que encontraremos a possibilidade real de construir uma história daquilo que fizemos e, ao mesmo tempo, uma dimensão política. Por esta expressão de “dimensão política” entendo eu uma análise relativa àquilo que estamos dispostos a aceitar no nosso mundo, a recusar e a mudar, tanto em nós próprios como nas nossas circunstâncias. Em suma, trata-se de uma questão de demandar um outro tipo de filosofia crítica. Não seria uma filosofia crítica que se esforçasse por determinar as condições e os limites do nosso possível conhecimento do objecto, mas sim uma filosofia crítica que busca as condições e as indefinidas possibilidades de transformar o sujeito, de nos transformarmos a nós próprios. (FOUCAULT, 1993, p. 206).

E, certamente, as técnicas e práticas que deram formas às posições sujeitos dos discursos sobre as meninas, reunindo em si o infantil, o feminino e o feminista, analisadas aqui, se dão, talvez não somente, mas principalmente, nos eixos saber, poder + gênero, classe e raça.

A reintegração do pensamento, assim, que a linha é ultrapassada, tem seu prenúncio ainda na primeira fase dos estudos foucaultianos. *NO Pensamento do Exterior* (2009), o filósofo já nos dá de aviso que, assim ultrapassado um limite:

[...] a ordem da lei jamais foi tão soberana, pois ela envolve agora aquilo mesmo que quer transformá-la. Aquele que, contra ela, quer fundar uma nova ordem, organizar uma segunda polícia, instituir um outro Estado, encontrará sempre o acolhimento silencioso e infinitamente complacente da lei: Esta, na verdade, não muda: ela desceu de uma vez por todas ao túmulo, e cada uma de suas formas não será mais do que metamorfose dessa morte que não acaba. (FOUCAULT, 2009, p. 233).

De fato, pudemos perceber, na filosofia de libertação desde as feministas até Foucault, que, relaxados os limites a determinados sujeitos, outros eram instituídos, uma “nova polícia” se formava e os cortes do conhecimento reintegravam aquilo que acabara de se transformar. Dessa forma, os homens, mesmo os mais bem intencionados, cujos interesses envolviam fazer falar os operários, os povos colonizados e os loucos, excluíram as mulheres. Em

contrapartida, as mulheres, as cujos interesses envolviam libertar a dona de casa, equiparar os salários das operárias e restituir o lugar das loucas, excluíram as mulheres.

No entanto, vimos também que o pensamento se alonga tanto quanto a linguagem pode se alongar e de resistência em resistência, as mulheres têm sabido expandir os pensamentos dentro dos códigos sociais e também dentro do próprio movimento feminista e, a partir de suas experiências, instaurar também suas categorias de análise.

Portanto, acreditamos que uma análise do discurso, se quiser analisar discursos da e sobre as mulheres, deve considerar também o gênero, a classe e a raça (e mais qualquer outra categoria que vier complementar os eixos produtores de sujeitos nas diferentes sociedades e até mesmo dentro de uma mesma sociedade) porque estes, assim como Saber/Poder e Si, compõem os sistemas de signos e definem a distribuição das posições sujeito no discurso. Deve-se considerá-los (esses eixos), sobretudo, porque as resistências, mesmo as mais subjetivas de um pensamento individual, não se fazem individualmente, é preciso considerar as outras experiências, porque o diferente nos sinaliza sempre a possibilidade de sermos outra coisa.

As revoluções de Bel foram feitas em conjunto, em trança de gente de pensamentos femininos e feministas de meninas que conjugam discursos das mulheres de seus tempos. Mesmo as revoluções de Ana e de Geni não foram individuais. Ana fez a experiência de si em seu diário pessoal, mas suas práticas discursivas eram práticas coletivas nas revisitações das conversas com a mãe, das coisas aprendidas nas aulas de literatura e, certamente, Ana não é a primeira menina gorda que aprende a se amar, para que ela efetue essa elaboração de si, outras antes dela lutaram pelo direito de amar a si mesmas. E Geni, mesmo em suas conversas animal e viagens no balanço, retornava ao amor familiar pela mãe e pela família e, já adulta, sua luta é coletiva: “Messias dos meus jeitos, sou pastora do meu povo cumprindo prazerosa o direito e o dever de conduzi-lo para lugares de harmonias.” (GUIMARÃES, 1998, p. 93).

O arqueogenealogista nos chamou a atenção aos espaços do pensamento do nosso saber e pediu para que olhássemos para aquelas que nossa sociedade cerceou do direito de terem seus pensamentos reconhecidos como tal e os feminismos nos deram alguns testemunhos de quem elas são: as loucas burguesas que ouvem vozes, as gordas monstruosas e as animalizadas da colônia. Esse caminho que nos é dado nos dirige também a problematizar o lugar de minoridade da literatura infantojuvenil e olhá-la sob a perspectiva de Deleuze e Guattari (2015, p. 36): “seu espaço exíguo (da literatura menor) faz que cada caso individual seja imediatamente ligado à política. O caso individual torna-se, então, tanto mais

necessário, indispensável, aumentado ao microscópico, quanto toda uma outra história se agite nela” (DELEUZE E GUATTARI, 2015, p. 36).

E, caminhando para as finalizações deste trabalho, eis abaixo algumas propostas feministas de pensamentos mais libertários:

[...] é importante... denunciar os mecanismos sutis de desqualificação e de humilhação social que operam em nossa cultura, em relação às mulheres e à cultura feminina. Justamente por serem sofisticadas e imperceptíveis a um primeiro olhar, essas estratégias de aniquilamento ou de neutralização das conquistas sexuais e de destruição dos movimentos e das atitudes contestadoras da ordem masculina estabelecida devem ser evidenciadas e enunciadas a cada instante. (RAGO, 2001, p. 60).

Contudo, quando nos damos conta desse controle e somos afetados muitas vezes por ele, é preciso modificar essa forma de estar no mundo {...}

Posto isso, a descoberta de um novo pensar, de uma proposta feminista epistemológica gorda como produto e encontro entre corpos afectados, pode libertar o pensamento para recriar essa concepção de dominação. (JIMENEZ-JIMENEZ, 2020, p.159).

Ninguém resiste à colonialidade dos gêneros sozinho. Somente é possível resistir a ela com o entendimento do mundo e com uma vivência que é compartilhada e consegue entender as próprias ações – garantindo certo reconhecimento. As comunidades, e não os indivíduos, possibilitam o fazer; as pessoas produzem junto de outras, nunca em isolamento. O boca a boca, a passagem de mão em mão das práticas vividas, dos valores, crenças, ontologias, espaços-tempo e cosmologias constituem as pessoas. A produção da vida diária, na qual existimos, produz nossos Eus, à medida que nos provem vestimentas, comida, economias e ecologias, gestos, ritmos, hábitos, e noções de espaço e tempo; todos produtos significativos para nós. [...] Finalmente, estou interessada em uma ética da coalisão-em-processo em termos de um ser-sendo e um ser-sendo relacional que estende e interconecta seu solo povoado. Consigo pensar no Eu relacional como uma resposta à colonialidade dos gêneros na diferença colonial a partir de um lócus fraturado, apoiado em uma fonte alternativa comunal de sentido que torna possível elaborar respostas. A direção da possibilidade de fortalecimento da afirmação e alternativa do Eu relacional não está no repensar da relação com o opressor no ponto de vista do oprimido, e sim no aprofundamento da lógica da diferença e da multiplicidade e da coalisão no ponto de vista da diferença. LUGONES, 2020, p. 386 e 387).

Aproveitamos também para, falando desde o lugar de feminista e analista do discurso, elaborar nossas propostas em favor de um mundo mais filógeno: precisamos estar atentas aos discursos de emancipação racional porque eles poucas vezes nos incluíram. Nossas experiências e práticas discursivas se fazem entre o amor e o ódio sociais e de nós mesmas para conosco e, portanto, nossas formas de sensibilidade e de produção da verdade precisam de emancipações combinadas de racional e sentimental e não somente para libertar a nós mesmas, mas a todas e todos os que sentem e, até onde vai nosso saber, todos sentem, independente do gênero. Façamos do nosso pensar máquinas de guerra e máquinas de amor.

Referências

- ARRAES, Jarid. **Gordofobia como questão política e feminista**. Revista Fórum Semanal, 05 de setembro de 2014.
- BEAUVOIR, Simone. **O Segundo Sexo**. Trad. de Sérgio Milliet. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BLANCHOT, Maurice. **O livro por vir**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. **A parte do Fogo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- BUSATTO, Cléo. **A Fofa do Terceiro Andar**. 2ª ed. Galera Record, Rio de Janeiro, RJ, 2015.
- CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o Feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. In: HOLLANDA, Heloisa B. (org.): Pensamento Feminista: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2019. p. 352 a 333.
- DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- _____. **Foucault**. Trad. Cláudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2013.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Kafka por uma literatura menor**. Trad. Cíntia Vieira da Silva. Belo horizonte: Autêntica Editora. 1ed. 2015.
- DÍAZ-BENÍTEZ. **Muros e pontes no horizonte da prática feminista: uma reflexão**. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar: 2020. p: 273 a 296.
- D'INCAO, Maria Angela. **Mulher e família burguesa**, DEL PRIORE, M (Org). História das mulheres no Brasil. 10 ed. São Paulo: Contexto, 2012, p. 187 a 201.
- DREYFUS, Hubert L. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, N. **Entretien avec Michel Foucault**; (Entretien avec D. Trombadori, Paris, 1978), Il Contributo, 4e année, no 1, Janvier-Mars 1980, p. 23-84. In Dits et Ecrits, vol. IV, p. 41-95. Paris: Gallimard, 1984a.
- _____, M. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984b.
- _____. **Verdade e Subjectividade** (Howison Lectures). Revista de Comunicação e linguagem, no 19. Lisboa: Edições Cosmos, 1993. p. 203 a 223.

____. **O Sujeito e o Poder.** In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

____. **Microfísica do poder** (organização e tradução de Roberto Machado). Rio de Janeiro: Edições Graal, 13ª edição, 1998.

____. **As palavras e as coisas:** uma arqueologia das ciências humanas. trad. Salma Tannus Muchail, São Paulo: Martins fontes, 1999a.

____. **História da Sexualidade I:** a vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999b

____, M. **A Loucura, a Ausência da Obra.** In: FOUCAULT, M. Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. Ditos e Escritos I. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1999c, p. 190-198.

____. **Linguagem e literatura.** In MACHADO, R. Foucault, a filosofia e a literatura. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, p. 139-174.

____. **Distância, aspecto, origem.** IN: Estética: literatura e pintura, música e cinema. (Ditos e escritos, vol. III). Trad. Inês Autran Dourado Barbosa (2a ed.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, pp. 60-74.

____. **Uma estética da existência.** In: Ética, Sexualidade, Política. Org. e seleção E. trad. Monteiro, I. A. D. Barbosa. Ditos e escritos V. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2004, p. 288 a 293,

____. **A escrita de si.** In: Ética, Sexualidade, Política. Org. e seleção E. trad. Monteiro, I. A. D. Barbosa. Ditos e escritos V. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2004b, p. 144 a 162,

____. **Em defesa da sociedade:** Curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes. 2005.

____. **Estratégia, Poder, Saber.** 3ª ed. Org. e seleção Manuel Barros da Mota, trad. Inês Autran Dourado. Ditos e Escritos IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

____. **A vida dos homens infames.** In: FOUCAULT, M. Estratégia, poder-saber. Ditos e escritos IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b, p.203-222.

____. **A hermenêutica do sujeito:** curso dado no Collège de France (1981-1982). 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006c.

____ **A arqueologia do saber.** Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7a. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

____. **O pensamento do exterior.** In: Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema. 2ª ed. Org. e seleção Manuel Barros da Mota, trad. Inês Autran Dourado. Ditos e Escritos III. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009a. p. 219-242.

____. **A Linguagem ao Infinito.** In: Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema. 2ª ed. Org. e seleção Manuel Barros da Mota, trad. Inês Autran Dourado. Ditos e Escritos III. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009b. p. 47-59.

____. **Prefácio à Transgressão.** In: FOUCAULT, M. Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema. 2ª ed. Org. e seleção Manuel Barros da Mota, trad. Inês Autran Dourado. Ditos e Escritos III. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 28- 46.

____. **Metodologia para o conhecimento do mundo:** como se desembaraçar do marxismo. In: Ditos & Escritos v.VI: Repensar a política. Trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

____. **Ditos e Escritos II:** Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

____. **A ordem do discurso.** Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

____. **As técnicas de si.** In: FOUCAULT, Michel. Ditos e escritos: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b. v. 9. p. 264-296.

____. **O belo perigo.** Trad. Fernando Scheibe. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

____. **A grande estrangeira:** sobre a literatura. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016b.

____. **Subjetividade e verdade:** curso no Collège de France (1980-1981) / Michel Foucault; edição estabelecida por Frédéric Gros sob direção de François Ewald e Alessandro Fontana ; tradução Rosemary Costhek Abílio. - São Paulo : Editora WMF Martins Fontes, 2016c.

FRASER, Nancy. **Feminismo, capitalismo e a astúcia da história.** In HOLLANDA, Heloisa B. (org.): Pensamento Feminista: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2019. p: 25 a 48.

GAMA-KHALIL, Marisa Martins. **O lugar teórico do espaço ficcional nos estudos literários.** Revista da ANPOLL, v. 1, n. 28, 2010.

GONZALES, Lélia. **A categoria político-cultural da Amefricanidade.** In HOLLANDA, Heloisa B. (org.): Pensamento Feminista: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2019. p: 354 a 366

GOUGE, Olimpe. **DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DA MULHER E DA CIDADÃ,** 1791. Universidade de São Paulo: Biblioteca Virtual de Direitos Humanos, 2015.

GUIMARÃES, Geni. **A cor da ternura.** 12ª ed. São Paulo: FTD, 1998.

HARDIN, Sandra. **A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista**, in HOLLANDA, Heloisa B. (org.): *Pensamento Feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2019. p: 96 a 122.

HUMPHREY, Robert. **Stream of consciousness in the modern novel**. Berkeley, CA: Univ. of California Press, 1954.

JIMENEZ JIMENEZ, Maria Luisa. ARRUDA, Agnes de Sousa. SILVA, Marcelle Jacinto da. **Feminismo Gordo: epistemologia, saúde, mídia**. In: CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais. João Pessoa, v. 1, n. 28, p. 38-64, jan./jun. 2022.

JIMENEZ-JIMENEZ, M. L.(2021). **Gordofobia: Injustiça epistemológica sobre corpos gordos**. In Revista Epistemologias do Sul - UNILA, v. 4, n. 1, (p. 144-161), ano 2020.

KANT, Emmanuel. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**. 2. ed. Campinas, Trad. De Vinícius Figueiredo. São Paulo: Papirus Editora, 1993.

LEVY, Tatiana Salem. **A Experiência do Fora: Blanchot, Foucault e Deleuze**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

LORDE, Audrey. **Não existe hierarquia de opressão**. In HOLLANDA, Heloisa B. (org.): *Pensamento Feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2019. p: 246 a 256.

LUGONES, Maria. **Rumo a um feminismo decolonial**. in HOLLANDA, Heloisa B. (org.): *Pensamento Feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2019. p: 369 a 391.

_____. **Colonialidade e gênero**. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar: 2020. p: 321 a 391.

MACHADO, Ana Maria. **Bisa Bia, Bisa Bel**. Rio de Janeiro: Salamandra, 1981.

MACHADO, R. **Foucault, a filosofia e a literatura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

MACÓN, Cecilia. “**Sentimus ergo sumus. El surgimiento del giro afectivo y su impacto sobre la filosofía política**”. Revista Latinoamericana de Filosofía Política, Buenos Aires, v. 2, n. 6, p. 1-32, enero/diciembre. 2013.

_____. SOLANA, M. **Introducción**. En MACÓN, C. y Solana, M. (eds.), *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado* (pp. 11-40). Buenos Aires: Título. 2015.

Oyèwùmí, Oyèrónké. **Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas**. In: HOLLANDA, Heloisa

Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar: 2020. p: 83 a 95.

RAGO, Margareth. **Epistemologia feminista, gênero e história**. In: PEDRO, J. M. e GROSSI, M. P. **Masculino, feminino, plural gênero na interdisciplinariedade**. Florianópolis: Editora Mulheres, 1998. p. 21-41.

_____. **Feminizar é preciso: por uma cultura filógina**. São Paulo em Perspectiva, São Paulo, v. 15, n. 3, p. 58-66, 2001.

_____. **Os mistérios do corpo feminino, ou as muitas descobertas do amor veneris**. In: Projeto História. Revista de estudos pós-graduados em História da PUC-SP, pp. 181-195, 2002.

_____. **Feminismo e subjetividade em tempos pós-modernos**. In: COSTA, C. L; SCHMIDT, S. P. (orgs.). **Poéticas e políticas feministas**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2004.

_____. **Entrevista com Margareth Rago**. Revista USP, São Paulo. 2015.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. **Sempre Bela**. In: Nova História das Mulheres no Brasil. Organizadoras: Carla Bassanezi Pinsky e Joana Maria Pedro. 1 ed. São Paulo: Contexto: 2013. p. 53 a 62.

SANTOS, A. R. **Literatura Infantil: o procedimento arqueogenalógico nas miragens femininas e feministas**. 2018. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá.

_____. **Literatura Infantil: (menor)idade e desterritorializações**. In: MARGENS - Revista Interdisciplinar. Dossiê: Infância e Exceção. VOL.12. N. 18. Jun 2018. (p. 10-25).

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil para análise histórica**, in HOLLANDA, Heloisa B. (org.): **Pensamento Feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2019. p: 58 a 83.

SOLANA, Mariela; VACAREZZA, Nayla Luz. **Sentimientos feministas**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 28, n. 2, e72445, 2020.

VIVEROS, Mara, **La sexualización de la raza y la racialización del sexo en el contextonlatinoamericano actual**, In Gloria Careaga (org.), **La sexualidad frente a la sociedad**. México, D.F., 2008.

ZILBERMAN, R. & CADEMARTORI, L. M. **Literatura infantil: autoritarismo e emancipação**. 2 ed. São Paulo: Ática, 1984. (Ensaio, 82).

ZILBERMAN, Regina. **A literatura infantil na escola**. 4 ed. São Paulo: Global, 1985.

_____; LAJOLO, Marisa. **Um Brasil para crianças: para conhecer a literatura infantil brasileira: histórias, autores e textos**. São Paulo: Global, 1986.