



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Doutorado em Ciências Sociais

MARIANA M. P. CÔRTEZ

**DIABO E FLUOXETINA:
FORMAS DE GESTÃO DA DIFERENÇA**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Doutorado em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, para obtenção do Título de Doutor em Ciências Sociais.

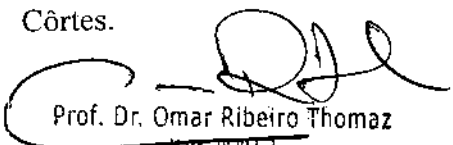
Orientadora: Profa. Dra. Amnérís Ângela Maroni

ERRATA

Campinas

Janeiro/2012

Onde se lê: Mariana M. P. Côrtes,
leia-se: Mariana Magalhães Pinto
Côrtes.


Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz

Matr. 28292-3

Coordenador da Comissão de Pós-Graduação
IFCH/UNICAMP

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
CECÍLIA MARIA JORGE NICOLAU – CRB8/3387 – BIBLIOTECA DO IFCH
UNICAMP

C818d Côrtes, Mariana, 1980-
Diabo e fluoxetina: formas de gestão da diferença /
Mariana Côrtes. -- Campinas, SP : [s. n.], 2012.

Orientador: Amnéris Ângela Maroni.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Diferença (Filosofia). 2. Religião. 3. Depressão
mental. 4. Psiquiatria. 5. Neoliberalismo. I. Maroni, Amnéris
Ângela, 1951-. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informação para Biblioteca Digital

Título em Inglês: Devil and fluoxetine: forms of difference's management

Palavras-chave em inglês:

Difference (Philosophy)

Religion

Depression mental

Psychiatry

Neoliberalism

Área de concentração: Ciências Sociais

Titulação: Doutor em Ciências Sociais

Banca examinadora:

Amnéris Ângela Maroni [Orientador]

Suely Kofes

Elisa Cintra

Jacy Alves de Seixas

Cibele Saliba Rizek

Data da defesa: 13-01-2012

Programa de Pós-Graduação: Ciências Sociais

Mariana M. P. Côrtes

Diabo e Fluoxetina: Formas de gestão da diferença

Este exemplar corresponde à redação
Final da Dissertação/Tese defendida e
aprovada pela Comissão julgadora em

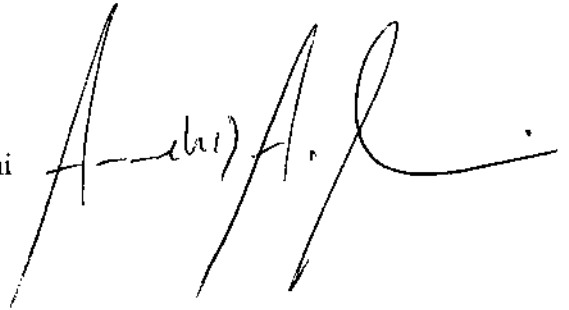
13/01/2012



Tese de doutorado apresentada ao Programa de Doutorado em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

COMISSÃO JULGADORA

Profa. Dra. (Orientadora e Presidente): Amnérís Ângela Maroni



Profa. Dra. Suely Koffes

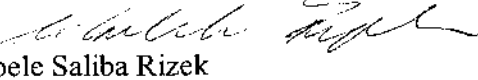


Profa. Dra. Elisa Cintra

Profa. Dra. Jacy Alves de Seixas



Profa. Dra. Cibele Saliba Rizek



Suplentes:

Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior

Prof. Dra. Christina da Silva Roquette Lopreato

Prof. Dr. Ronaldo R. M. de Almeida

Tese de doutorado

ERRATA

Onde se lê: Mariana M. P. Côrtes,
leia-se: Mariana Magalhães Pinto
Côrtes.



Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz

Matr. 20292-3

Coordenador da Comissão de Pós-Graduação
IFCH/UNICAMP



Les animaux malades de la peste, Abyssinie, 1934.

Agradecimentos

Quando tinha doze anos, o Professor Warwick Stevan Kerr, um dos maiores geneticistas do Brasil e do mundo, natural de Santana do Parnaíba, mestre na arte de contar causos, pesquisador por vocação e cientista por missão, me perguntou se eu, no alto dos meus doze anos, já havia começado o meu diário de idéias. Surpreendida, só pude perguntar: “Diário de idéias?”. Ele disse: “Sim. Todo mundo tem que ter o seu diário de idéias. Comece o seu já. Eu tenho o meu há muitos anos. Vou escrevendo as idéias que me vêm na cabeça em papezinhos soltos pelo laboratório e pela casa. Quando se avolumam em quantidade suficiente, costumo enfiar tudo em um saco plástico. Uma vez a empregada viu um destes sacos jogados no escritório, cheio de papezinhos miúdos, de diversos tamanhos, escaranchados com letras caóticas, e chegou à conclusão: ‘É lixo’. E para o lixo foi” – me contou o Professor Kerr, soltando seu riso gostoso e generoso. Aquela história sempre me impressionou. Perdia o sono pensando na quantidade de idéias, com certeza muitas delas brilhantes, dessas que mudam o rumo da ciência, que haviam ido parar no lixo. O Professor não parecia se importar com isso, o destino daquelas idéias era se misturar aos restos do consumo da cidade. Muitas outras continuariam a pipocar naquela cabeça virada para o mundo, aberta para o fora. Graças ao Professor, tomei gosto pela idéia do diário de idéias. Durante o doutorado, mantive o diário, inspirada por aquela maneira de fazer ciência do geneticista, maneira de menino, que desvenda e inventa o mundo ao mesmo tempo. Tendo a pensar que a tese, esta que agora se apresenta aqui, não é a tese de verdade. A verdadeira, a que interessa, é o diário de idéias, com as idéias jogadas como vieram ao mundo, meio desorganizadas, meio em rabiscos, esquemas, desenhos, a escrita tentando acompanhar a pressa do pensamento. Sem o diário de idéias, esta tese não existiria. Obrigada, Professor.

À todos que me concederam entrevistas e partilharam comigo um pouco de suas histórias. Ao CNPq e a CAPES, por financiarem esta pesquisa. Aos professores do Programa de Doutorado em Ciências Sociais, Ângela Araújo, Guita Debert, Laymert Garcia dos Santos, Maria Filomena Gregori, Renato Ortiz, Ronaldo de Almeida, e aos professores da *École des*

Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, Marcel Gauchet, Maurice Godelier, Myrian Revault d'Allones, Pierre Manent, pelas disciplinas oferecidas, por terem contribuído com a minha formação e muitas das inspirações desta tese. Aos professores Elisa Cintra e Oswaldo Giacóia Júnior, pelas importantes contribuições no exame de qualificação. Aos funcionários da Secretaria e da Biblioteca da *École des Hautes Études en Sciences Sociales* e do Programa de Doutorado em Ciências Sociais, especialmente Maria Rita Gandara, pela rara leveza com que nos ajuda a atravessar a burocracia universitária. Aos funcionários da *Maison du Brésil*, em Paris, pela acolhida gentil. À professora Amnéris Maroni, pela orientação, pela amizade, pelos ensinamentos, pelos olhares, pelas pausas, pela presença, pela sabedoria, por essa maneira de ensinar e partilhar tão própria, que faz do pensamento uma arte dos sentidos. À professora Claudine Haroche, pela recepção calorosa em Paris, pelas muitas discussões regadas a café, por não me deixar esquecer que o conhecimento é uma aventura coletiva, e por ter me ensinado o valor do reconhecimento. Às professoras Cibele Risek, Elisa Cintra, Jacy Alves de Seixas e Suely Koffes, por terem aceitado com tanta generosidade o convite de participação na banca de defesa desta tese. À Neli dos Santos e à Branca Puntel, pela revisão cuidadosa do português.

Aos amigos de infância e longa data, Bernardo Gondim, Caroline Magalhães, Daniela Rosante, Gisele Póvoa, Midian Sobreira, Paulo Nesca, Tatiana Gonçalves. Aos meus amigos do mestrado e do doutorado, Daniel Andrade, Georgia Sarris, João Bittencourt, João Frederico, José Szwako, Ludmila Abílio, Marina Saraiva, Miqueli Miqueti, Michel Nicolau, Silvia Viana. Aos amigos feitos em Paris, Betty Rocha, Cláudia Fontenele, Kleber Rodrigues, Myrian Bahia Lopes, Regina Camargo. Aos amigos da Universidade Federal de Uberlândia, Antônio Almeida, Christina Lopreato, Flávia Teixeira, Gilson Goulart, Josiane Cerasolli. À Leopoldo Waizbort e à Tamara Grigorowitschs. À Teresinha. À turma da peteca. Obrigada pela presença, pelo afeto, pelas risadas, pelas discussões, pelas inversões, pelas idéias. Pela amizade.

À toda minha família. Especialmente, à minha mãe Roselys, pelo apoio, amor e carinho, por ter me transmitido seu particular gosto pela vida e abertura para o mundo. Aos meus irmãos, Leopoldo, Juliana, Lucas, por fazerem da fraternidade uma invenção do cotidiano. Aos meus cunhados, Luciana, Rodrigo e Flávia. Aos meus sobrinhos, Ana Clara, Davi, Gabriel e José. Ao Guilherme. À minha avó Eleuza, por depositar aquela confiança nos netos que só as avós sabem fazer. Ao meu João, por ser *meu João*.

Resumo

Quando a diferença surge como problema? Quando o diferente torna-se objeto de intervenção? Qual foi a primeira agência que se ocupou com a diferença como questão a ser administrada? A religião monoteísta e o Estado-nação apresentam modelos análogos no combate à diferença? Essas são questões que motivam a presente tese. Na primeira parte do trabalho, analisa-se a gestão moderna da diferença, condensada em três modalidades de guerra: a guerra contra os *estranhos* (Zygmunt Bauman), a guerra contra os *anormais* (Michel Foucault), a guerra contra os *homini sacri* (Giorgio Agamben). No drama das três guerras, desvela-se a íntima solidariedade entre liberalismo e racismo, democracia e totalitarismo. Eugenia, genocídio, biopolítica, assimilação, disciplina compuseram as estratégias modernas da batalha contra a diferença. Elas permanecem sendo as formas de administração da diferença na sociedade contemporânea? Para responder a pergunta, a pesquisa toma dois grupos como objeto de estudo: 1) pregadores-itinerantes evangélicos, que vivem do expediente de vender suas histórias de vida violentas e despedaçadas no mercado religioso de pregações; 2) sujeitos oriundos do universo social do campesinato que foram diagnosticados, segundo as premissas da nova psiquiatria biológica, com depressão. O sofrimento como *mercadoria*, no primeiro caso, o sofrimento como *vergonha*, no segundo, revela duas modalidades emergentes de gestão da diferença. Em ambas, os indivíduos não devem mais passar por procedimentos de conversão, reforma, domesticação. Na nova forma de “governamentalidade” (Foucault, 2008), o *plano* de construção de uma sociedade transparente, una e límpida dá lugar a um *jogo*, em que os indivíduos não devem mais ser *reformados*, expurgando-lhes sua odiosa diferença, mas *geridos*, conduzidos na estranha e tautológica arte de se tornar apenas aquilo que são. Na sociedade contemporânea, os indivíduos não são obrigados a se desvencilhar dos incômodos signos de sua diferença. Ao contrário, se vêem condenados à suas *diferenças*, como um destino inescapável.

Palavras-chave: Diferença, genocídio, assimilação, disciplina, biopolítica, religião evangélica, mercado de pregações, psiquiatria biológica, depressão, governamentalidade, neoliberalismo.

Abstract

When has difference become a problem? When has the different become an object of intervention? Which was the first institution to take charge of the issue of difference? Do monotheistic religion and Nation-state present analogous models of combat against difference? These questions guide this thesis. In the first part, the analysis focuses in the modern administration of difference, based on three types of war: the war against the strangers (Zygmunt Bauman), the war against the abnormal (Michel Foucault), the war against the *homini sacri* (Giorgio Agamben). From the drama of these three wars, it's possible to recognize the intimate solidarity between liberalism and racism, democracy and totalitarianism. Eugenics, genocide, assimilation, biopolitics and discipline made up the modern strategies to combat difference. Are they still the forms of difference's administration in the contemporary society? Aiming to answer this question, this thesis takes as objects of study two social groups: 1) itinerant protestant preachers who transform their torn and violent biographies into a way of earning their living on the religious market of preaching; 2) Individuals originated from the peasantry who have been diagnosed as depressed ones. Suffering as a *commodity*, in the first case, suffering as *shame*, in the second case, reveal two new modalities of difference's management. In both cases, the individuals are not subordinate to procedures of conversion, reform and domestication. In the new form of "governability" (Foucault, 2008), the *plan* of construction of a transparent, unified, limpid society is replaced by a *game*, in which the individuals do not have to be *reformed* or purged of their hateful difference, but *administrated* and led to a strange and tautological art of being what they already are. In our contemporary society, the individuals are no longer obligated to get rid of the irritant signs of their difference. On the contrary, they are doomed to their *differences* as an inescapable destine.

Keywords: Difference, genocide, assimilation, discipline, biopolitics, protestant religion, market of preaching, biological psychiatry, depression, governability, neoliberalism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
PRIMEIRA PARTE: A GUERRA CONTRA A DIFERENÇA	23
1. Religião, Estado, nação e o problema da diferença	25
1. A diferença como problema.....	25
2. Religião e Estado: modelos análogos?.....	29
3. A desvalorização do mundo.....	42
4. A ambiguidade da nação.....	48
5. Do estrangeiro ao estranho: o problema moderno da diferença.....	50
6. A batalha contra a ambivalência.....	53
2. Racismo e liberalismo: duas estratégias de combate à diferença	57
1. Genocídio ou assimilação: A guerra contra os <i>estranhos</i>	57
2. Da disciplina à biopolítica: A guerra contra os <i>anormais</i>	62
3. O estado de exceção e a vida nua: A guerra contra os <i>homini sacri</i>	83
3. O novo estatuto da diferença	93
SEGUNDA PARTE: RELIGIÃO E DIFERENÇA	103
4. A cidade de Deus e a cidade dos homens na Rua Conde de Sarzedas	105
1. A cidade de Deus de Agostinho.....	105
2. Deus e homens na Rua Conde de Sarzedas.....	106
3. A história da “Conde”.....	114
4. Entre Deus e os homens: o problema da mediação.....	120
5. Religião e economia: tensão e afinidades.....	123

5. O mercado de pregações.....	127
1. “A Conde vicia...”.....	127
2. O pregador-executivo e o pregador-mendicante.....	132
3. A história de vida como mercadoria.....	136
4. Do banco dos angustiados ao testemunho performático.....	143
5. “Mancos”, “bastardos” e “ambíguos”.....	147
6. A fabricação da diferença.....	157
7. A vida nua como mercadoria.....	159
6. A religião contra o Um.....	171
1. Uma igreja para cada freguês.....	171
2. Os novos conteúdos da conversão.....	184
3. Acumulação flexível na expansão neopentecostal.....	189
TERCEIRA PARTE: DEPRESSÃO E DIFERENÇA.....	205
7. Do panóptico à pílula.....	207
1. Um mal ronda a sociedade.....	207
2. Melancolia e loucura.....	212
3. A invenção do manicômio.....	217
4. A ascensão do anormal.....	222
5. A descoberta do afeto.....	227
6. Das lesões às funções.....	233
7. A invenção da pílula.....	237
8. A explosão do patológico.....	241
9. O império da natureza.....	248
10. Do Manicômio ao Prozac.....	257
8. (Des)narrativas do sofrimento.....	263
1. O que escondem esses campos?.....	263
2. Romaria e a depressão.....	266
3. A vontade de saber.....	270

4. Saudades do Diazepan.....	274
5. “A depressão está para todo lado”.....	278
6. A doença, os nervos e a “ruindade”.....	280
7. A cidade, o estranho, o diagnóstico.....	286
8. Café, faca e depressão.....	290
9. Suor, choro e mato.....	293
10. A morte da palavra.....	301
9. A guerra contra os <i>normais</i>	307
1. A caça aos <i>normais</i>	307
2. A injunção ao visível.....	313
3. Das <i>lettres-de-cachet</i> à auto-acusação.....	327
4. A produção infinita de normalidade.....	332
CONCLUSÃO: DIABO E FLUOXETINA	337
1. O sofrimento como <i>espetáculo</i> , o sofrimento como <i>vergonha</i>	337
2. Diabo e fluoxetina.....	342
3. Crise da conversão, crise da cura.....	345
4. Do Plano ao jogo.....	356
5. Definitivamente, não somos gregos... nem cristãos.....	362
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	369
ANEXOS	379

INTRODUÇÃO

Em Minas Gerais, na Serra da Canastra, numa região chamada “Vale da Babilônia”, um homem de 40 anos de idade, solteiro, trabalhador rural, morador da mesma casa em que nasceu, situada no alto de uma bela colina, que hoje é também usada para acolher visitantes do turismo rural e ecológico na região, durante uma conversa sobre assuntos amenos, me perguntou se eu queria ver os remédios que tomava. Meio surpreendida com a pergunta, respondi afirmativamente. Ele buscou na cabeceira de sua cama uma caixa de medicamentos, com as cartelas cor de prata saindo para fora, denunciando o seu uso diário nos compartimentos vazios das cápsulas tomadas. Solenemente, tal uma confissão de uma fatalidade, ele disse: “É de tarja preta”. Um pouco constrangida e sem referência de quais códigos de polidez aplicar nessas horas, esperei-o quebrar o silêncio e romper com o incômodo social e lingüístico instaurado. Ele, então, retomou a conversa: “O médico disse que era para... não sei direto... parece que é... é... *depressão*”, engasgando na última palavra, como se fosse uma palavra totalmente alienígena ao seu léxico costumeiro, uma palavra sem lugar na boca, na língua, na garganta, uma palavra que não partilha da mesma familiaridade das demais palavras, das que saem soltas, sem engasgos, ao natural.

Em São Paulo, no agitado centro da cidade, no bairro Liberdade, na Rua Conde de Sarzedas, hoje quase totalmente apropriada pelo comércio de produtos e serviços evangélicos, um homem, também nos seus 40 anos de idade, abordou-me na calçada, em frente a uma loja, e perguntou se eu, “a irmã”, não estaria interessada em comprar um cartaz com um salmo bíblico.

Concordei e começamos a conversar. Ele me disse que não trabalhava apenas com venda de cartazes, mas que também pregava, “dava o seu testemunho”. Perguntei então qual era sua história, qual seria “seu testemunho”. Ele me contou que antes de “aceitar Jesus”, chegou a ser “várias coisas”. Era do candomblé e fazia “feitiçarias” com defunto, carneiro e bode. Por causa de um “trabalho” realizado contra ele, tornou-se homossexual. Chegava a “esticar os cabelos com ferro de passar roupa” para “ficar mais parecido com mulher”. Aos doze anos, engajou-se no Comando Vermelho. Roubou, traficou e ajudou “a matar muita gente”. Disse que viu “coisas terríveis” e que o “mundo do crime” era um “mundo cão”. Confessou que “havia “despachado” muito delator, no código nativo, “cagueta”: “para gente que falava demais”, ou a gente “cortava a língua” ou “levava para o “micro-ondas”. Cansado daquela vida, diz que teve que “aceitar Jesus na marra”. Hoje é crente e trabalha na Rua Conde de Sarzedas, vendendo cartazes de salmos bíblicos. Porém, contou-me que seu sonho era gravar seu “testemunho” em alguma das muitas gravadoras evangélicas espalhadas pela rua. Falou-me que era “bom de pregação” e que se precisasse, abriria “a boca para pregar”. Prega na rua, em igrejas, em eventos, em encontros ao ar livre, ou em qualquer lugar para os quais recebesse convites. Tirou um papel do bolso, pegou uma caneta, anotou o seu telefone e me entregou. “Estou esperando seu convite, irmã!”. Despediu-se de mim, deu as costas e logo abordou o próximo “freguês”.

O “caipira deprimido” e o “pregador-mendicante” não têm, à primeira vista, nada em comum. No primeiro caso, trata-se de sujeitos remanescentes das regiões rurais brasileiras, que vivem em locais de campesinato empobrecido, nas cidades pequenas ou nas periferias das cidades médias. O segundo caso refere-se a sujeitos de origens sociais diversas, habitantes das periferias das grandes metrópoles brasileiras. No primeiro, têm-se sujeitos que, ao buscarem atendimento médico nos postos de saúde, queixando-se de dores difusas e mal-estares difíceis de serem expressos, retornaram para casa com um diagnóstico, um tratamento prescrito e uma nova identidade, com os quais uma relação tensa começa a ser construída, na qual se combinam disposições ambivalentes de desconfiança e conformidade. No segundo, têm-se sujeitos convertidos às igrejas evangélicas, principalmente em suas variantes pentecostais e neopentecostais, que se engajam na carreira de “pregadores” e vivem do expediente de “dar seu testemunho” em igrejas e eventos, narrando seu passado mundano e episódios dramáticos vivenciados, como experiências com a criminalidade violenta, mendicância, prostituição,

homossexualidade, vitimização por acidentes e doenças crônicas e incapacitantes. No primeiro, a resposta vem do saber psiquiátrico. No segundo, da religião pentecostal e/ou neopentecostal.

Em um caso, um sofrimento, uma inadequação, um desajustamento, que até então não eram claramente nomeados, passam a ser reunidos na categoria psiquiátrica “depressão”; ganham um nome, uma explicação, um tratamento, que, no entanto, são recebidos, pelo próprio sujeito que sofre, com estranhamento, desprovidos de codificação, fora de lugar. Noutro, a narrativa de vida, cheia de episódios de dor, luta e enfrentamento, ora narrados de forma dramática, ora narrados de forma prosaica, ganha o formato de um testemunho de transformação de vida, de conversão religiosa, em que os dramas da vida anterior são agora agenciados em uma carreira emergente de pregador. Em um, os sofrimentos e o estranhamento em relação ao mundo são diagnosticados na categoria clínica “depressão”. Noutro, os sofrimentos e a própria condição de estranho – expressa na escolha da apresentação dos registros bizarros e estapafúrdios da biografia pessoal – são promovidos como narrativas de espetacularização da *performance* de pregação.

Estes dois grupos constituem os dois estudos de caso do presente trabalho. Duas inquietações motivaram esta pesquisa. Em relação ao primeiro grupo, o que me instigava inicialmente era como o *sofrimento*, como conteúdo central de um conjunto de categorias que expressam um tipo de experiência de estar-no-mundo, passou por um processo de ressignificação nas representações difundidas entre sujeitos remanescentes do campesinato. Isto é, como as categorias costumeiras que significavam o estado de espírito associado à dor, ao infortúnio, à solidão, como “ensimesmado”, “amuado”, “borocochô”, “muxoxo”, se reelaboraram ou ganharam um acréscimo de sentido quando passaram a ser patologizadas como depressão e/ou outros transtornos mentais, cuja linguagem científica é recebida pelos sujeitos que sofrem como uma gramática alheia, o que contribui para a construção de suas identidades como inadequados, desajustados, inaptos.

Em relação ao segundo grupo, o *sofrimento* que portavam os “pregadores-mendicantes” é agenciado de outra maneira. A despeito de sua adesão ao pentecostalismo implicar em uma ruptura com a identidade anterior e na aquisição de uma nova identidade religiosa, há, nas narrativas de conversão desses “pregadores”, o apelo constante para a “estranheza” de suas identidades pregressas, como ex-“mendigos”, ex-“bandidos”, ex-“cangaceiros”, ex-“assaltantes”,

ex-“traficantes”, ex-“policiais justiceiros”, ex-“mestres de capoeira”, ex-“deficientes físicos”, ex-“paraplégicos”, ex-“mudos”, ex-“padres”, ex-“judeus”, ex-“espíritas”, ex-“bruxos”, ex-“macumbeiros”, ex-“puxadores de samba”, ex-“jogadores de futebol”, ex-“homossexuais”, ex-“travestis”, ex-“prostitutas”, ex-“garotas de programas”, e uma infinidade de outros *ex*. O passado mundano, que nas conversões clássicas era redimido e purificado na aquisição de um novo estatuto santificado, passa a ser permanentemente agenciado como “mercadoria simbólica” a ser vendida no mercado religioso. Quanto mais estranha, grotesca e absurda a trajetória biográfica, mais possibilidades de sedução e venda adquire.

O sofrimento como *depressão* e o sofrimento como *mercadoria* revelam duas modalidades emergentes de resposta à “diferença”, à “estranheza”, à “anormalidade” desses sujeitos sociais. Estas duas formas de administração dos “diferentes”, seja via medicalização psiquiátrica, seja via transformação em mercadoria simbólica, sugerem pensar, a partir da densidade empírica particular dos estudos de caso, como se configuram as formas contemporâneas de gestão das “diferenças”, em que elas representam uma ruptura, uma inovação e/ou uma reconfiguração das formas anteriores.

Historicamente, os sujeitos considerados “estranhos”, “diferentes”, “anormais”, tornaram-se objeto de inquietação política a partir do surgimento e da consolidação da modernidade. A construção do Estado-Nação moderno pressupunha a formação de uma sociedade étnica e culturalmente homogênea, em que a produção simbólica de um mito de origem e de uma história, memória e identidade comuns fornecia uma unificação cultural da qual partilhariam indivíduos potencialmente iguais e mutuamente previsíveis. No entanto, no projeto de fabricação da sociedade moderna, sujeitos que não se encaixaram nas categorias “naturalizadas” de pertencimento ou que não preenchiam os quesitos considerados básicos para a aquisição do estatuto de “cidadão” foram objeto de uma intervenção estatal que, no limite, como conhecemos nos episódios dramáticos dos genocídios modernos, levou à destruição física daqueles considerados irremediavelmente diferentes, estranhos demais para serem objeto de qualquer solução que não fosse a violência mortífera e brutal. Num amplo espectro que tem o assassinato em massa como um dos seus extremos, encontra-se também a formação de guetos, o banimento geográfico, o encarceramento dos “delinqüentes”, “loucos”, “anormais” nas “instituições totais modernas”, como cadeias, hospitais, hospícios. De outro lado, paralela ou combinada à resposta

drástica de eliminação do diferente, seja por destruição física, seja por isolamento espacial, outra estratégia foi também aplicada: a tentativa de abolição da diferença. Nesta, os “diferentes” não foram considerados irremediavelmente “diferentes”, eles podiam ser “convertidos”, “assimilados”, “domesticados”, “disciplinados”, “curados”. As campanhas de assimilação das populações consideradas abusivamente particulares e os esforços de disciplinarização, assujeitamento e medicalização dos corpos dos inquietantemente “anormais” preenchem esta segunda modalidade.

Genocídio, banimento, assimilação, disciplinarização foram soluções encontradas na modernidade como formas de administração das “diferenças”. Uma pergunta então se coloca: poderíamos dizer que estas continuam sendo, para a sociedade contemporânea, as formas de “gestão” das “diferenças”? Se tais soluções continuam, em que medida foram reelaboradas? Se não, em que medida as formas atuais apresentam uma ruptura? Tomando como referencial analítico a história da guerra moderna contra a “diferença”, e partindo do que os estudos de caso podem, em sua dimensão particular, revelar, interroga-se o que a classificação da “estranheza” como depressão, de um lado, e a transformação da “estranheza” em mercadoria simbólica, de outro, apresentam de novidade como formas de gestão das diferenças. O que elas podem desvelar sobre as formas contemporâneas de lidar com o problema da diferença ainda que, evidentemente, estas últimas não se esgotem nos dois casos empíricos?

Na primeira parte do trabalho, analisa-se a guerra moderna contra a diferença. No primeiro capítulo, discute-se a emergência da diferença como *problema*. Mostra-se como a *religião universal de salvação* e o *Estado-nação moderno* apresentam soluções análogas no combate à diferença: o modelo religioso da conversão e o modelo estatal da assimilação são homólogos. No segundo capítulo, argumenta-se como a batalha contra a diferença foi característica tanto dos regimes democráticos como dos totalitários. Por meio das teses de Zygmunt Bauman, Michel Foucault e Giorgio Agamben, revela-se o íntimo – e secreto – vínculo entre liberalismo e racismo, enfocando três modalidades de guerra contra o diferente, respectivamente: 1) a guerra contra os *estranhos*; 2) a guerra contra os *anormais*; 3) a guerra contra os *homini sacri*. No terceiro capítulo, debate-se o novo estatuto que a diferença adquire a partir da década de 70: rejeitada durante a maior parte da modernidade, ela recebe uma inesperada valorização. Contudo, por trás da celebração da diferença, institui-se, como se verá ao

final da tese, uma nova forma de “governamentalidade” (Foucault, 2008) dos indivíduos, que tem justamente nos *usos da diferença* um de seus veículos de dominação.

Na segunda parte, discute-se, por meio da experiência social dos *pregadores-mendicantes*, o surgimento de uma nova relação entre *religião e diferença*. No primeiro capítulo, apresenta-se uma descrição densa da Rua Conde de Sarzedas na cidade de São Paulo, maior centro de comércio evangélico do país e principal campo de atuação dos pregadores emergentes, palco de um jogo cotidiano em que os bens da cidade de Deus são permanentemente negociados segundo as regras da cidade dos homens. No segundo, investiga-se a formação de um mercado de pregações, em que os *pregadores-mendicantes* se inserem de uma maneira particular: a estranheza de suas histórias de vida, ao invés de ser “resolvida” em um esforço de ordenação e purificação, é constantemente mobilizada nas performances de pregação, que agenciam o passado biográfico, em suas dimensões grotescas, como mercadoria simbólica a ser vendida no mercado religioso em expansão. No terceiro, mostra-se como a religião evangélica, em sua variante neopentecostal, institui um padrão flexível de arregimentação de fiéis, em que a conversão religiosa deixa de constituir uma ruptura com a antiga identidade para se tornar uma injunção ao “tornar-se o que se é”.

Na terceira e última parte, discute-se a relação entre *depressão e diferença*. No primeiro capítulo, retraça-se a história da formação do saber psiquiátrico, desde a formação do manicômio até a era da psicofarmacologia moderna, mostrando como, a partir da década de 70, uma psiquiatria biológica, farmacologicamente orientada, se torna hegemônica no campo da saúde mental. Do *manicômio* ao *Prozac*, a psiquiatria se reorganiza em torno do sofrimento e passa a ter na depressão um de seus principais vetores de legitimação. No segundo capítulo, apresenta-se a pesquisa empírica com os sujeitos remanescentes do campesinato diagnosticados com depressão, enfocando, a partir de suas próprias narrativas de sofrimento, os descompassos da recepção de uma categoria alienígena ao seu léxico costumeiro e a submissão a um tratamento à base de remédios sobre o qual não possuem nenhum controle. Quanto mais indecifráveis se apresentam, mais poderosas se tornam as pílulas e seus indomesticáveis efeitos. O tratamento farmacoterápico, que visa a produção de uma disposição de humor adequada a um enfrentamento agressivo e ousado da vida, revela suas contradições – e absurdos – quando aplicado a sujeitos cujos horizontes objetivos de inserção num mercado dinâmico de trabalho e numa cultura

hedonista de consumo são extremamente estreitos. No terceiro capítulo, investiga-se como a noção de depressão – e inúmeros outros transtornos mentais que se multiplicam a cada nova edição dos manuais de psiquiatria – implicou em uma indistinguibilidade entre o *normal* e o *patológico*, o que alterou profundamente a própria concepção de normalidade. A normalidade não é mais um estado que se detém ou a que se chega, mas uma condição permanentemente inacabada, que sempre pode ser mais e melhor alcançada.

Na conclusão, que tem estrutura de capítulo, apresenta-se um ensaio comparativo entre os dois estudos de caso. Argumenta-se como a figura onipresente do diabo nos testemunhos performáticos dos *pregadores-mendicantes* e os antidepressivos, principalmente a fluoxetina, com o qual são tratados os *caipiras deprimidos*, são duas maneiras diferentes de resposta à diferença, que guardam, no entanto, algumas analogias. A presença do diabo como grande protagonista das narrativas, desapropriando o sujeito que narra de qualquer conteúdo ético, e a premissa da psiquiatria biológica de que o comportamento humano pode ser transformado pela regulação química dos neurotransmissores cerebrais, produzem, num certo sentido, um *não sujeito*. Sem a mediação da linguagem, do sentido e da ética, resta, nos dois casos, apenas a vida biológica *strictu sensu*, o que indica um império da natureza e um “furor de materialismo biológico” (Kramer, 1994: 13), cujos sentidos são inéditos na história da modernidade. Ao se discutir a crise da *conversão*, de um lado, e a crise da *cura*, de outro, tem-se a hipótese de que os modelos disciplinar e/ou assimilatório não fornecem mais as principais estratégias de gestão das “diferenças” nas sociedades contemporâneas. Tomando o neoliberalismo como uma modelo emergente de “governamentalidade” dos indivíduos, pretende-se argumentar que ele recoloca a questão da diferença em outros termos, transferindo cada vez mais seu campo programático do âmbito do Estado-nação para o âmbito do mercado. Nesta nova forma de “conduzir a conduta dos homens” (Foucault, 2008), o *Plano* de construção de uma sociedade transparente, una e límpida dá lugar a um *jogo*, em que os indivíduos não devem mais ser *reformados*, expurgando-lhes sua odiosa diferença, mas *geridos*, conduzidos na estranha e tautológica arte de se tornar apenas aquilo que são. Os indivíduos do nosso *admirável mundo novo* não são obrigados a se desvencilhar dos incômodos signos de sua diferença. Ao contrário, se veem condenados à suas *diferenças*, que se voltam a eles como um destino inescapável.

PRIMEIRA PARTE

A guerra contra a diferença

A religião, o Estado, a nação e o problema da diferença

“Mas diabos, eles não usam calças!”.

(Michel de Montaigne, *Ensaïos*, em referência aos tupinambás no Brasil).

1. A diferença como problema

Quando e como surge a “diferença” como um problema? Em que condições o “diferente” se constitui como um incômodo, um entrave, no limite, um erro a ser resolvido? Quando ele passa a ser objeto de uma intervenção, um programa, uma administração? Ou, ainda, para usar outra terminologia, quando e como surge o problema da “estranheza” e do “estranho”?

O encontro com o diferente sempre existiu em todas as sociedades, em toda a história. Em *As estruturas elementares do parentesco*, Lévi-Strauss (1974) diz que, quando duas tribos ameríndias diferentes e desconhecidas se encontravam pela primeira vez, havia apenas duas soluções possíveis de desfecho: a troca ou a guerra. Na anedota que ele relata, os índios iam ao encontro ofertando os produtos nas pontas das lanças; algumas vezes eles possuíam um feixe de peles numa mão e uma faca de pão na outra, prevenidos para o melhor e o pior das duas possibilidades. A “diferença” do outro não constituía, em si mesma, um problema a ser resolvido. Ela existia tal como era, em sua apreensão sensível e simbólica: são “outros”. O problema era: o que faremos com esses “outros”, com esses “diferentes”, guerreemos ou trocamos? Ao final da troca ou da guerra, cada um teria mantido sua diferença a seus próprios olhos e aos olhos dos parceiros ou antagonistas – ou ainda, a teria ampliado, alargado,

multiplicado (Viveiros de Castro, 2000)¹ – e o interesse pelo outro, tanto nos bens e símbolos que ele colocará em circulação na troca, quanto nas qualidades e astúcias que apresentará na guerra, será justamente motivado por sua alteridade, sua diferença, sua outra possibilidade.

Se imaginássemos outro encontro, o desfecho talvez não fosse o mesmo. Se uma das tribos descritas acima encontrasse não outra tribo indígena, mas, por exemplo, estranhos navegantes vindos de outros mares, portando armas de fogo, brasões reais e alçando bem ao alto um imponente crucifixo, provavelmente a disposição da primeira seria a mesma de sempre: negociaremos com eles e, dependendo do resultado, partiremos para a troca ou para a guerra. No entanto, não é este operador simbólico que informa a outra “tribo”, a qual, no encontro com a diferença, aciona outros mecanismos, desconhecidos, não codificados pela primeira. Entre uma e outra, a distância é grande. Para a segunda, apenas duas soluções podem ser aplicadas, e em nenhuma delas a diferença do outro restará intacta.

As duas soluções atuam com engrenagens simbólicas que são o exato oposto da troca e da guerra entre os índios: trata-se do genocídio e do etnocídio. Não é preciso dizer que os exemplos históricos tanto de um como do outro são numerosos, sendo o episódio acima narrado, do encontro dos ameríndios com os conquistadores europeus, cujo resultado foi o massacre massivo das populações subjugadas e a aniquilação dos seus modos de vida e pensamento, apenas um caso emblemático. Segundo o antropólogo Pierre Clastres (2003), tanto o genocídio como o etnocídio compartilham uma mesma visão negativa em relação ao outro, tomando sua diferença como uma má diferença. No entanto, eles não operam da mesma maneira. No primeiro, tem-se a exterminação física do diferente; no segundo, a destruição simbólica da diferença. Em

¹ Para o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, as sociedades ameríndias concebem a relação com o outro de uma maneira radicalmente distinta das sociedades ocidentais. Segundo ele, enquanto para os europeus a diferença dos ameríndios era insuportável, os ameríndios, ao contrário, desejavam os europeus justamente por serem uma “alteridade plena”, uma possibilidade renovada de “autotransfiguração”, de tornar-se o outro, alargando assim as potencialidades da condição humana, ou, até mesmo, como dirá Viveiros de Castro, ultrapassando-a. A enigmática “abertura para o outro” só pode se tornar compreensível se entendemos que, nas sociedades ameríndias, o valor a ser afirmado não é o da “identidade substancial”, mas o da “afinidade relacional”. No encontro com o outro, não se trata de afirmar compulsivamente a própria identidade, a própria substância, a própria natureza, aquilo de que somos feito, mas “transformar a identidade”, alterar a substância, modificar a natureza. Ao invés de se considerar completos e plenos, como “estátuas pensantes” (Elias, 1994b), os ameríndios afirmavam-se constitutivamente incompletos, cuja incompletude só podia ser superada na relação com a alteridade, na socialidade com os outros. “Tratava-se, em suma, de uma ordem onde o interior e a identidade estavam hierarquicamente subordinados à exterioridade e à diferença, onde o devir e a relação prevaleciam sobre o ser e a substância”. Cf. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, pgs. 220-221.

um, não há redenção possível ao diferente, ele é absoluta e irremediavelmente diferente, não é digno de viver, não merece o compartilhamento do mundo humano, precisa desaparecer, sua diferença abominável tem que sair da circulação dos bens humanos. No outro, em contrapartida, admite-se “a relatividade do mal na diferença: os outros são maus, mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto. A negação etnocida do Outro conduz a uma identificação a si” (Clastres, 2003: 83).

O que explica a distância entre as duas formas de agenciamento da diferença, a do primeiro e a do segundo encontro? Para Clastres, a resposta é clara: o Estado. No primeiro encontro, trata-se de sociedades sem Estado, e, num sentido mais forte, que ultrapassa a mera ausência para entrar no terreno de uma intencionalidade sociológica não-formulada, sociedades também contra o Estado, que criaram dispositivos simbólicos de evitação da emergência de uma instância que se erguesse acima dos homens e os dominasse a partir de um poder centralizador. Na análise do autor, os ameríndios conseguiram impedir o surgimento do Estado ao dotar o chefe indígena de um poder que não tem os meios de ser exercido, um poder impotente, que não institui a relação política que lhe é destinado realizar: a relação comando-obediência². No segundo, trata-se, inversamente, do encontro de uma sociedade sem Estado com uma sociedade com Estado, esta obcecada, segundo o autor, com o problema da unificação, da centralização e da verticalização, que visam “o emprego de uma força centrípeta que tende, quando as circunstâncias o exigem, a esmagar as forças centrífugas inversas” (2003: 87). O Estado implica dois movimentos: de um lado, cria um cisma na sociedade ao produzir a distinção entre dominadores e dominados, exploradores e explorados, instituindo a separação dos homens em classes sociais³; de outro, além da própria divisão, visa a instituir um poder centralizador que paira acima da sociedade, reagrupando os indivíduos em torno de um único princípio, a

² Sobre os meios simbólicos utilizados para dotar a chefia indígena de um poder impotente, ver o texto *Troca e Poder: Filosofia da Chefia Indígena*. In: *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. Nesse texto, Clastres argumenta que o chefe indígena subverte a relação de reciprocidade, ao receber um número de mulheres desproporcional em relação ao tamanho da tribo, negando assim o princípio fundador da sociedade: a troca. Ao negar a troca, nega a própria cultura, produzindo uma identificação entre o poder e a natureza, conexão inaceitável que deslegitima e recusa o primeiro, tornando-o impotente.

³ Clastres pretendia escrever uma teoria da antropologia política que ia contra a antropologia de inspiração marxista da sua época. Em oposição a essa, afirmava que é a divisão política dominadores/dominados que institui a divisão econômica exploradores/explorados, ou seja, é o Estado que funda as classes sociais, e não o contrário. Cf. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

subjugação ao Estado. A preocupação com a unificação exige a aniquilação da diferença. Assim, para Clastres, o “núcleo mesmo da substância do Estado” é a “força atuante do Um, a vocação de recusa do múltiplo, o temor e o horror da diferença” (2003: 87). Como vimos, na rejeição da diferença, duas tecnologias políticas de Estado foram inventadas: numa, o múltiplo é definitivamente apagado (genocídio); noutra, o múltiplo é dissolvido no Um (etnocídio).

Segundo Clastres, todas as sociedades com Estado, ocidentais ou não ocidentais, foram ou são, em graus variados, genocidas e/ou etnocidas, do império inca pré-colombiano, que obrigava às populações conquistadas a não apenas pagar os tributos, mas também celebrar o culto dos conquistadores, ao moderno Estado francês, que instituiu medidas como a imposição da língua francesa, a escola leiga gratuita e obrigatória e o serviço militar como formas de instituição de uma única cultura oficial e nacional. No entanto, certa relativização ao argumento de Clastres pode ser feita. Os Estados pré-modernos, os dos impérios pré-colombianos, os das grandes civilizações orientais, os da Antiguidade Clássica, não tinham a mesma preocupação com a imposição da homogeneização étnica e cultural aos povos dominados, pelo menos não na mesma medida e intensidade que depois são vistas na formação dos Estados modernos. Nesses, o problema de governabilidade da sociedade e do próprio Estado será conjugado ao problema de unificação da nação, elevando o sonho de concretização do Um a uma nova dimensão, que resultou, quando a solução “etnocida” deu lugar à “genocida”, no paroxismo da invenção moderna de uma máquina de morte inédita na história, levando milhares de judeus aos campos de concentração e extermínio da Alemanha nazista. Antes de entrar na questão da especificidade moderna na fabricação do Um e na gestão das diferenças, resta ir mais a fundo nas sugestões deixadas por Clastres e indagar se podemos atribuir apenas ao Estado o papel de formação do Um e o empenho em sua realização.

Clastres estava intrigado com a questão: em sociedades que tentavam evitar a qualquer custo o surgimento de um poder centralizado e coercitivo, como foi possível a emergência endógena, e não via dominação externa, do Estado⁴. Como se deu o que ele denomina,

⁴ Segundo Clastres, as sociedades ameríndias conseguiam impedir a emergência de um poder dotado de potência tanto graças ao seu “conservadorismo intransigente”, que negava toda e qualquer mudança, quanto graças ao funcionamento de uma elaborada máquina de guerra, que incitava a produção permanente da fragmentação e do múltiplo. Através da instigação a um enfrentamento contínuo entre sociedades pequenas, autônomas e espalhadas, combatia-se o risco da unificação numa mesma e grande sociedade. Cf. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

retomando a bela expressão de *La Boétie*, de “Mau encontro” (Clastres, 2004)? Tal era o enigma que ele visava desvelar, atualizando, por meio das reflexões sobre as sociedades ameríndias, toda uma tradição da filosofia política, que colocou a questão do poder, do Estado e da sua legitimidade no centro do debate dos séculos XVI, XVII e XVIII. De forma surpreendente, o mais perto que o antropólogo chegou de uma resposta, antes de sua morte prematura num acidente de carro, não leva necessariamente ao argumento de que a emergência do Estado é alavancada a partir da transformação do poder impotente do chefe indígena em poder de coerção. Para ele, o Estado também pôde inaugurar a sua marca na história através do surgimento e legitimação de outra agência, também desconhecida nas sociedades ameríndias: a religião profética. Essa hipótese, que nunca foi inteiramente confirmada pelo autor, nos leva a pensar nas possíveis analogias entre o Estado e a religião, olhando para o problema do Um e da administração das diferenças de outra perspectiva.

2. Religião e Estado: modelos análogos?

“Mas se a separação da Igreja e do Estado é preciosa como regra das nossas ações, ela se tornaria ruínosa se fizéssemos dela a regra de nosso pensamento. O político e o religioso não são jamais inteiramente separados nem separáveis. Só é possível compreender tanto um como outro se não os separarmos”⁵.

(Pierre Manent, *La raison des nations*, 2006, p. 11).

Nas últimas páginas do famoso texto “A sociedade contra o Estado”, Clastres toma o exemplo dos Tupis-Guaranis para pensar sobre o desenvolvimento lento e interno do poder coercitivo dentro de uma sociedade ameríndia cuja mecânica política estruturava-se, originalmente, contra o Estado. À época do Descobrimento, os Tupis-Guaranis apresentam uma configuração que os afastava do modelo habitual dos demais grupos indígenas: suas unidades sociopolíticas eram demograficamente densas e populosas, contando com milhares de habitantes, e os seus chefes exibiam um poder coercitivo não negligenciável, ao ponto dos conquistadores e viajantes europeus os descreverem como “pequenos reis”. Para o autor, há uma conexão entre o

⁵ No original: « Mais si la séparation de l’Église et de l’État est précieuse comme règle de nos actions, elle deviendrait ruineuse si nous en faisons la règle de notre pensée. Le politique et le religieux ne sont jamais entièrement séparés ni séparables. On ne peut donc comprendre l’un et l’autre qui si on ne les sépare pas ».

crescimento demográfico dessas tribos e o desenvolvimento, ainda em formulação, de um poder político centralizador, uma vez que a expansão populacional para além dos limites aceitáveis pode ter criado um abalo no funcionamento dessas sociedades, levando a uma transformação na atribuição de poder aos chefes. Entretanto, antes que o nascente poder político dos chefes pudesse ser transformado numa estrutura estatal, se é que tal processo de fato aconteceria – impossível saber –, a própria sociedade reagiu contra as insidiosas mudanças que se insinuavam em seu interior, criando um movimento totalmente inédito na história das tribos ameríndias: um movimento messiânico dirigido por emergentes profetas que incitavam a população a tudo abandonar e a acompanhá-los, em longas e perigosas migrações, em direção a um lugar longínquo, à “Terra sem Mal”, morada dos deuses. Nas sociedades em que a mudança era recusada, ergueram-se profetas que conclamavam os índios, “numa palavra virulenta, eminentemente subversiva” (2003: 231), a rejeitar o mundo tal qual ele se apresentava, porque esse se tornara “mau”, “indigno”, “desprezível”. Emerge assim uma idéia totalmente desconhecida na cosmologia ameríndia e perfeitamente familiar à cosmologia das nossas sociedades: a noção de imperfeição. O mundo imperfeito deve se rejeitado, torna-se imperativo “mudar o mundo”, “mudar de mundo, abandonar o dos homens e ganhar o dos deuses” (2003: 232).

De uma nova reflexão sobre “a infelicidade da condição humana” (2003: 232), o eco das palavras dos sábios guarani é ouvido até hoje, perpetuado, por mais de quatro séculos, nos discursos dos atuais anciões da aldeia, que continuam a se deparar com as mesmas inquietantes indagações: “o que é o mau?”, “por que o mundo tornou-se mau?”, “como evitamos o mau?”. As respostas que obtiveram à época continuam as mesmas e surpreendem por sua estranha lucidez: o mal é o Um. Para Clastres, essa é a equação metafísica que esconde outra equação, de ordem política, que diz secretamente que o Um é o Poder Centralizador, o Um é o Estado. Daí a recusa de um mundo que estava prestes a conjugar o Um, que ameaçava realizar o Um, e o convite à mobilização pela busca de outro mundo, a “Terra sem Mal”, a terra do não-Um.

No entanto, por ironia da história, e seus resultados imprevistos e não intencionados, os profetas, ao se insurgirem contra o poder em ascensão dos chefes, acabam, paradoxalmente, por realizar, de maneira melhor e mais eficiente, o plano destes últimos: congregar, ainda que “ao preço de um quase-suicídio coletivo” (2003: 233), toda uma massa de índios “fanatizados” em

torno de uma mesma missão, um mesmo destino. Vale a pena aqui reproduzir a passagem de Clastres:

O que quer isso dizer? Os profetas, armados apenas de seu *logos*, podiam determinar uma ‘mobilização’ dos índios, podiam realizar esta coisa impossível na sociedade primitiva: unificar na migração religiosa a diversidade múltipla das tribos. Eles conseguiram realizar, de um só golpe, o “programa” dos chefes! Armadilha da história? Fatalidade que apesar de tudo consagra a própria sociedade primitiva à dependência? Não se sabe. Mas, em todo o caso, o ato insurrecional dos profetas contra os chefes conferia aos primeiros, por uma estranha reviravolta das coisas, infinitamente mais poder do que os segundos detinham. Então seja preciso retificar a idéia da palavra como oposto da violência. Se o chefe selvagem é obrigado a um dever de palavra inocente, a sociedade primitiva pode também, evidentemente em condições determinadas, se voltar para a escuta de uma outra palavra, esquecendo que essa palavra é dita como um comando: é a palavra profética. No discurso dos profetas jaz talvez em germe o discurso do poder, e sob os traços exaltados do condutor dos homens que diz o desejo dos homens se dissimula talvez a figura silenciosa do Déspota. Palavra profética, poder dessa palavra: teríamos nela o lugar originário do poder, o começo do Estado no Verbo? Profetas conquistadores das almas antes de serem senhores dos homens? Talvez (2003: 233-234).

Após sugerir que a forma Estado poderia ter se desenvolvido a partir do poder da palavra da religião profética, Clastres, ao mesmo tempo em que abre sua teoria para outras possibilidades, recua e retoma o seu argumento inicial, afirmando logo em seguida, que, “mesmo na experiência extrema do profetismo”, “o que os selvagens mostram é o esforço permanente para impedir os chefes de serem chefes, é a recusa da unificação, é o trabalho de conjuração do Um, do Estado” (2003: 234). E deixa a ousada pergunta ao final com um incerto “talvez” como resposta. No entanto, a sugestão do antropólogo, embora esteja no plano da imaginação hipotética e tenha sido insinuada em breves parágrafos e nunca mais retomada em seus trabalhos posteriores, nunca deixou de instigar. Primeiramente, um dado chama a atenção. Os profetas, em resposta às transformações da configuração demográfica e política da sociedade – outras alterações também podiam estar ocorrendo em outros campos, como na relação dos homens com a natureza e no processo de produção econômica⁶ –, propõem uma mudança radical: o rompimento com o mundo conhecido e a inauguração de um outro mundo, um novo tempo. Em sociedades que recusavam peremptoriamente a mudança e perseveraram na reprodução de um presente que atualizava indefinidamente o mito de origem do mundo, aparece, de forma claramente formulada, o ineditismo de uma nova disposição ético-religiosa: a rejeição do mundo.

⁶ Talvez Clastres não estivesse disposto a reconhecer o papel das mudanças operadas na esfera econômica, porque estava empenhado em rebater os argumentos da antropologia marxista, que gozava, à sua época, de relativo prestígio. Sobre a crítica de Clastres aos antropólogos marxistas, ver seu texto *Os marxistas e sua antropologia*. In: *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

Em sua sociologia da religião, Max Weber empreende uma tipologia das religiões quanto à disposição que assumem em relação ao mundo: existem religiões de “afirmação do mundo” e religiões de “negação do mundo”. As religiões de “afirmação do mundo” ainda estão presas numa concepção mágica da existência, em que os seres humanos, os animais, as plantas, os espíritos contraem relações uns com os outros, e o mundo humano e o mundo divinizado não estão nitidamente separados, fazendo parte de um mesmo todo orgânico, um “jardim encantado”. Em contrapartida, as religiões de “negação do mundo” estabelecem uma tensão com o mundo, uma desvalorização do mundo, introduzindo a separação entre “este mundo”, morada do pecado, da aparência, do sofrimento, do mau, e um “outro mundo”, onde reside a dimensão sagrada, a perfeição divina. Na história das religiões, apenas as religiões de “negação do mundo” tiveram um papel ativo e fundamental no processo de racionalização do mundo, e só em condições sócio-históricas específicas elas tiveram ocasião de se desenvolver.

As religiões de “negação do mundo”, e somente elas, são sempre “religiões de salvação”, no sentido de que a “salvação” só pode aparecer como uma demanda dos fiéis quando há algo do qual ser salvo, ou seja, quando o mundo passa a ser tematizado como o lugar do erro e da imperfeição, desvalorizado em suas ordens e intenções mundanas, e uma outra vida e um outro mundo começam a ser construídos como objetivos a serem conquistados. Para Weber, as “religiões de salvação” são “todas as religiões que prometem aos seus fiéis a libertação do sofrimento” (2000: 376). A autopercepção do sofrimento individual e a demanda por redenção estão na origem de todas as “religiões de salvação”. Essas surgem e se consolidam em situações particulares, quando as sociedades se vêem divididas por conflitos e tensões e um sentimento de injustiça em relação à “distribuição desigual da felicidade individual no mundo” (Weber, 1982) impulsiona em certos grupos sociais, que não compreende o motivo do seu próprio infortúnio, o desejo por uma explicação. Estão assim criadas as condições para que se ergam indivíduos que se atribuem⁷ a missão de responder a essa demanda, nomeando, dramatizando e oferecendo uma solução para o sofrimento dos homens: “Eu sei que vocês sofrem. Eu compreendo o seu sofrimento. Eu tenho a solução”. Aparece assim, na história, a figura do profeta.

⁷ Segundo Weber, “é específico nos profetas que assumam sua missão não por serem encarregados pelos homens, mas por usurpação”. Cf. *Sociologia da Religião (Tipos de Relações Comunitárias Religiosas)*. In: *Economia e Sociedade*, vol. 1. 4ª. Ed. Brasília: UNB, 2000, p. 306.

Na sociologia weberiana da religião, o profeta e a profecia têm uma importância central na história das religiões e das sociedades. Para Weber, o profeta é o grande agente da mudança histórica (2000). Na caracterização tipológica da esfera religiosa, Weber enumera, de maneira típica-ideal, três agentes centrais: o sacerdote, o leigo e o profeta. Dos três, apenas o último é capaz de desencadear transformações substanciais na dinâmica da esfera religiosa. Subversivo, o profeta dificilmente provém da camada social dos sacerdotes⁸. Proveniente da camada intelectualizada dos leigos na maior parte dos casos e, como acrescenta Pierre Bourdieu, geralmente pertencente a categorias e grupos “estruturalmente ambíguos, mancos ou bastardos” (1999: 75), o profeta questiona os fundamentos teóricos e práticos da religião estabelecida, deslegitimando assim a autoridade sacral da camada de sacerdotes burocraticamente organizados. À “santidade da tradição”, o profeta, apoiado no carisma pessoal que detém perante a camada de leigos demandantes de uma nova visão de mundo, opõe a “santidade da nova revelação”, introduzindo uma tensão insolúvel no campo religioso, que só pode conduzir a dois desfechos possíveis: 1) em um, o sacerdócio, temendo a perda da sua legitimidade perante a camada dos fiéis, adota a nova profecia, acomodando seus princípios últimos e “rotinizando” o seu carisma original; 2) em outro, quando não há a possibilidade de adoção de nenhuma solução de compromisso, o sacerdócio é eliminado como tal e uma nova religião é fundada (Weber, 2000: 314).

A profecia visa, assim, à mudança, ela quer a mudança, proclama a mudança. No entanto, completando o argumento do Weber, podemos dizer que o contrário também pode ser verdadeiro: só há profecia quando transformações estão se insinuando no interior da sociedade. Explicamos. A profecia não pode surgir do nada, ela só aparece e se impõe quando há demanda, e só há demanda quando há crise social, ou seja, quando a sociedade encontra-se em colapso. De outro lado, a crise, por si só, não necessariamente produz transformações. Ela precisa ser nomeada, agenciada, mobilizada: denunciar a ameaça da crise impõe a urgência da mudança, a formulação de outra opção, a criação de um novo horizonte. É essa dupla dinâmica que movimentou períodos da história em que as velhas formas de organização social sofreram abalos dramáticos e novas formas poderão ou não ser construídas no lugar.

⁸“Não é casual o fato de que, com pouquíssimas exceções, nenhum profeta procedeu do sacerdócio”. Cf. Max Weber. Cf. Sociologia da Religião (Tipos de Relações Comunitárias Religiosas). In: *Economia e Sociedade*, vol. 1. 4ª. Ed. Brasília: UNB, 2000, p. 303.

Os Tupis-Guaranis se achavam nessa situação na época do Descobrimento. Seu caso singular dá a chance de pensar, num microuniverso social, os caminhos e descaminhos de uma sociedade que se encontrava na encruzilhada de sua própria história. As mudanças na sua dinâmica política e a ascensão dos chefes indicavam um afastamento de sua configuração original como “sociedades contra o Estado”. O mundo conhecido encontrava-se ameaçado, algo deveria ser feito a respeito, uma demanda por sentido e mudança surgiu. Elevaram-se os “karai”, os profetas. Estes apontaram a origem do mal – o Um – e disseram que o mundo, tal como estava, precisava ser abandonado, outro mundo deveria ser buscado, era preciso lançar-se na procura da “Terra sem mal”, era imperativo ir ao seu encontro.

No texto *Gênese e Estrutura do Campo Religioso*, Pierre Bourdieu também chama a atenção para a importância do profeta na dinâmica do campo religioso e político. Para o autor, mais do que um homem extraordinário, “portador de um carisma puramente pessoal”, como o define Weber (2000: p. 303), “o profeta é o homem das situações de crise quando a ordem estabelecida ameaça romper-se ou quando o futuro inteiro parece incerto” (Bourdieu, 1999: 73). Sob a fragilidade de uma ordem social que se encontra em colapso⁹, o profeta denuncia a arbitrariedade de seus alicerces simbólicos, mostrando que a linguagem anterior não é mais capaz de expressar o mundo que se anuncia, e uma nova linguagem deve então ser inventada. Assim, a especificidade do poder da palavra do profeta é sua capacidade de “dizer o indizível”, “formular o informulável” (Bourdieu, 1999), ou seja, de traduzir em palavras “o desejo dos homens” (Clastres, 2003: 234), atendendo às “virtualidades heréticas” (Bourdieu, 1999) de uma fração da sociedade ansiosa para que sua aflição sem formulação, sem linguagem, seja significativamente formulada, linguisticamente dita. A profecia oferece, antes de tudo, respostas. No caso da profecia Tupi-Guarani, as inquietações sobre a origem do “mal” foram respondidas com uma reflexão metafísica, “o mal é o Um”, atendendo, na oferta de um significado para a experiência vivida, as apreensões não formuladas de uma parte da sociedade Tupi-Guarani. A

⁹ Para Bourdieu, “o próprio exercício da função profética só se torna concebível em sociedades que, tendo-se livrado da mera reprodução, entraram para a história”. Ele continua: “À medida que nos distanciamos das sociedades mais indiferenciadas e mais capazes de controlar seu futuro sujeitando-o à ritualização (ritos agrários e ritos de passagem), os profetas, inventores do futuro escatológico e, por esta via, da *história* como movimento para o futuro, eles próprios produtos da história, ou seja, da ruptura do templo cíclico que a crise introduz, vêm preencher o lugar até então atribuído aos mecanismos sociais de *ritualização da crise*, mecanismos que supõem uma divisão do trabalho religioso capaz de conferir papéis *complementares* aos responsáveis pela ordem ordinária”. Cf. *Gênese e Estrutura do Campo Religioso*. In: *Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1999, p. 76.

profecia oferece, assim, um sentido para o mundo. Nas palavras de Weber, “a revelação profética significa sempre – e isto é o que todas têm em comum -, primeiro para o próprio profeta e, em seguida, para seus acólitos: uma visão homogênea da vida, considerando-se esta conscientemente de um ponto de vista que lhe atribui um sentido homogêneo”. Ele continua: “A vida e o mundo, os acontecimentos sociais e os cósmicos, têm para o profeta determinado “sentido”, sistematicamente homogêneo, e o comportamento dos homens, para lhes trazer salvação, tem de se orientar por ele e, sobre esta base, assumir uma forma coerente e plena de significado” (2000: 310).

A profecia difere do pensamento mítico das sociedades ameríndias. A primeira só pode emergir em sociedades que se encontram em crise social, ou seja, em sociedades cortadas por tensões e conflitos, que conhecem, portanto, a dominação política centralizadora e a divisão social em classes e grupos claramente hierarquizados. O segundo, em contrapartida, é próprio de sociedades que desconhecem o poder verticalizado na forma Estado e a separação dos indivíduos em classes sociais, em que o “fato social total” (Mauss, 2005) congrega todas as dimensões da vida social, não havendo autonomização das esferas econômica, política ou religiosa. No pensamento mítico ameríndio não há tensão entre a religião e o mundo, o mito e o cosmos, os dois se reforçam mutuamente num círculo ilimitado, no qual não se pode determinar com precisão onde começa um, onde termina o outro. Na profecia, ao contrário, instaura-se uma relação de tensão com o mundo, um mundo que já se encontra, por sua vez, previamente tensionado, um mundo atravessado por lutas, que passa a ser desvalorizado como lugar do equívoco e do sofrimento, onde não há mais dimensão sagrada na relação entre os homens. Mas, por outro lado, ao explicar a origem do mal, oferece um sentido para um mundo que havia perdido o seu sentido, projetando a falta de sentido do mundo, desigual e injusto, para a sua aquisição de sentido em outro mundo – numa morada apaziguada, sem conflitos. A profecia empreende, assim, um esforço consciente de ordenação, dando um significado unitário, integrado e “homogêneo” para um mundo que se encontra, não obstante, irremediavelmente já-cindido.

Sob a luz da sociologia weberiana, pode-se agora voltar para a hipótese de Clastres. Parece haver uma correspondência entre o “sentido unitário” da revelação profética e sua capacidade extraordinária de arregimentação de seguidores empedernidos, como nas intensas migrações dos índios em busca da “Terra sem Mal”, realizando, para Clastres, uma empresa de

integração que é própria da *démarche* centralizadora do Estado. Poderíamos então localizar neste “sentido unitário” da palavra profética a realização do Um, “o começo do Estado no Verbo?” (Clastres, 2003: 234). Difícil responder. A questão da origem do Estado motiva inúmeras áreas do conhecimento – arqueologia, história, sociologia, filosofia política, ciência política, antropologia política – sem que uma única resposta tenha sido obtida. No entanto, sem pretender responder à pergunta de Clastres, suas sugestões, juntamente com as análises de Weber, ajudam a pensar sobre a correspondência entre a religião e o Estado no empreendimento de formulação do Um e suas consequências para a questão da diferença e dos diferentes.

A religião profética está ocupada com o problema do unitário, do Um¹⁰, não apenas em seu aspecto teórico (sentido do mundo), mas também no seu aspecto prático: o comportamento dos homens, orientado pela “visão homogênea da vida”, tem que assumir uma “forma coerente e plena de significado” (Weber, 2000). O esforço de ordenação volta-se tanto para o mundo como para a conduta dos homens, levando a “uma tentativa de sistematização de todas as manifestações da vida, portanto, de coordenação do comportamento prático num *modo de viver* (grifos do autor), qualquer que seja a forma que este adote em cada caso concreto” (Weber, 2000: 310).

A produção de um “modo de viver” sistemático e homogêneo, orientado exclusivamente pelos conteúdos substantivos, ou seja, prático-morais, anunciados pela revelação profética, exige uma rejeição dos modos de viver anteriores, um abandono das maneiras de ser antigas e dos pertencimentos identitários originais. Clastres diz: a palavra profética é uma “palavra virulenta, eminentemente subversiva” (2003: 231). O que há de subversivo na palavra profética? Clastres continua: “desde os últimos decênios do século XV, agitava as tribos tupi-guarani, a predicação inflamada de alguns homens que, de grupo em grupo, concitavam os índios *a tudo abandonar* (grifos meus) para se lançarem na procura da Terra sem Mal, do paraíso terrestre” (2003: 231). Convidando-os “a tudo abandonar”, a palavra profética “chama os índios a empreender o que se deve reconhecer como a destruição da sociedade” (2003: 231). Está aí anunciada, na violência radical da pulsão messiânica dos Tupi-Guarani, em seu absoluto rompimento com a tradição, uma das características fundamentais da religião profética: seu caráter destruidor.

¹⁰ No caso da profecia dos Tupi-Guarani, tem-se um estranho paradoxo: forja-se um sentido unitário para o mundo, negando a sua existência; forja-se o Um, recusando-o.

Em seu texto *Religião como solvente – uma aula* (2006), Flávio Pierucci chama a atenção para a dimensão destrutiva das *religiões universais de conversão individual*, religiões estas que, originalmente, foram formadas a partir de uma revelação profética, seja esta uma mensagem original ou reformada. Segundo ele, ao contrário das religiões étnicas, dirigidas para a preservação de uma identidade étnico-cultural restrita, as *religiões universais de conversão individual* são abertas para todos, independentemente de pertencimentos étnicos, culturais e/ou religiosos, voltadas para a arregimentação ativa de novos fiéis, orientadas pela revelação divina de uma missão redencionista mundial, empenhadas, a qualquer custo, na conversão, um por um, de todos aqueles que ainda não receberam a mensagem da salvação. Em sua disposição aguerrida de converter *os ainda não-revelados*, os que ainda ignoram a verdade da fé, as religiões de conversão interpelam os possíveis novos convertidos como *indivíduos*, ou seja, convida-os, como indivíduos e apenas como indivíduos, a abandonarem os seus antigos laços de pertencimento identitário, a sair da rede comunitária que antes os definia como *pessoa* e a assumir, enfim, uma nova identidade e romper com a antiga, o que significa – dependendo da radicalidade ética da nova revelação, seus pressupostos últimos e sem concessão – renunciar aos seus.

No ensaio teórico-reflexivo *Rejeições religiosas do mundo e suas direções*, de Weber, Pierucci encontrou, numa breve passagem, a inspiração para a constatação de que a religião, ao menos quando se trata das *religiões universais de conversão individual*, ao contrário do que usualmente se pensa, principalmente se tivermos orientados pela visão durkheiminiana, não tem a função prioritária de reposição da ordem social numa ordem cósmica, consolidando, via transfiguração mística, “o passado, o herdado e o adscrito” (2006: 122), mas, inversamente, tem a função de romper com esse mundo conhecido. Ela propõe ao indivíduo, que se vê abordado como *indivíduo*, ou seja, como alguém que não interessa em sua relação orgânica com um universo cultural particular e prévio, mas como alguém que será interpelado em sua dimensão abstrata e *agora-desenraizada*, deixar o seu meio social para inserir-se em uma nova comunidade, uma congregação exclusivamente religiosa de “irmãos de fé”. Na passagem em questão, Weber fala sobre a força desenraizadora da profecia de salvação, quando esta conclama os seus futuros seguidores a abandonar seus lares e comunidades originais, entrando em tensão com a forma de organização social mais primária e supostamente mais sólida que existe: “a comunidade naturalmente dada, o clã” (Weber, citado por Pierucci, 2006: 121). Weber lembra a

conhecida passagem bíblica do Evangelho de Mateus (10, 34), em que Jesus diz que só pode ser seu discípulo quem estiver disposto a “hostilizar os membros da casa, o pai e a mãe”, sentenciando, na frase “Não vim trazer a paz, mas a espada”, o corte produzido pelo anúncio profético, o corte que impõe a separação entre a religião e a família, a palavra e o clã, os “irmãos de fé” e os “irmãos de sangue”. Corte, ruptura, separação – estão aí os termos desta forma de religião que só cria destruindo, que é “especialmente disruptiva, efetivamente destrutiva” (Pierucci, 2006: 122). Nas palavras de Pierrucci,

...a religião de salvação individual, “congregacionalista, “con-grega” indivíduos que ela própria “des(a)grega” de outras greis, por secessão ou abdução, indivíduos que ela recruta desenraizando, desterritorializando-os de seus assentamentos convencionais, desviando-os de suas rotas convencionais, desqualificando sistematicamente outros sistemas religiosos de crença e vida prática, criticando ou condenando sem pedir licença outras condutas de vida e pautas de comportamento, religiosas ou não, coletivas ou não, significativas ou não” (2006: 122).

O desenraizamento dos indivíduos de seus pertencimentos culturais anteriores, a desterritorialização de seus locais habituais de definição identitária, é condição para que a religião de conversão, a partir de um indivíduo *agora-desenraizado*, *agora-desterritorializado* e, exatamente por isto, “*agora-individuado*” (Pierucci: 2006: 122), possa fazer com que ele se insira em nova congregação soteriológica de fiéis, incorpore um novo sistema significativo do mundo e um novo conjunto de princípios éticos. Para Weber, a revelação profética, que fundará uma *religião universal de conversão individual*, é, na história das religiões, o grande agente inaugural do processo de *desencantamento do mundo*, que, no seu longuíssimo desenvolvimento histórico, é iniciado com os profetas do judaísmo antigo e a invenção de um deus pessoal absolutamente transcendente e supramundano. A profecia é produtora de desencantamento em duas direções de racionalização: 1) na teórica, ela oferece um sentido unitário, sistemático e coerente para o mundo, dividindo-o em “este mundo”, reino da arbitrariedade, e “o outro mundo”, morada do divino, da perfeição e da supressão do arbitrário; 2) na prática, ela desautoriza os meios mágicos de manipulação d deus ou dos deuses e impõe, no seu lugar, a necessidade de seguir orientações prático-morais claramente definidas, separando o “ser” do “deve ser”. Num mundo dessacralizado (e, portanto, *desencantado*), a *conduta de vida* deve ser sistematicamente orientada para a aquisição da salvação que, por sua vez, não se encontra mais

neste mundo, desvalorizado como está, mas no outro mundo – era preciso inventá-lo –, no paraíso, na eternidade.

Para Weber, a religião profética, muito antes do capitalismo, do Estado, da ciência e da técnica modernos, foi a grande agência de *desencantamento do mundo*, prenunciando assim disposições “destrutivas”, “solventes”, “corrosivas”, diz Pierucci, que iremos ver, acrescidas de novas potências, na Revolução moderna e no seu impulso violento de “desmanchar tudo o que é sólido”, como não nos deixa esquecer Marx & Engels (1999). Como lembra Pierucci, “sem nenhum compromisso com o passado e tensionada com o futuro”, a religião profética “traz em si a modernidade religiosa *in nuce*” (2006: 122). Mas a religião profética não apenas dissolve, mas também cria. Ao mesmo tempo que desagrega, agrega. E é a necessidade de racionalizar os termos dessa nova agregação, ou seja, a necessidade de obedecer a um imperativo de coerência lógica e sistêmica, que torna as religiões proféticas de salvação particularmente preocupadas com o problema do unitário, do homogêneo, do Um, seja em relação ao novo sentido *do mundo*, seja em relação à nova ética que se pretende aplicar *no mundo*.

A preocupação com o Um leva, invariavelmente, ao problema da diferença e do diferente. Quando o profeta, impulsionado pela revelação divina que lhe anunciou uma nova visão de mundo, propõe aos indivíduos abandonarem seus antigos laços comunitários e aceitarem a mensagem anunciada, ele está, de certa forma, convidando-os a renunciar a suas diferenças ou dizendo, simplesmente, que elas não têm mais a menor importância. Assim, quando Jesus, exemplo paradigmático do profeta emissário¹¹, encontra seus futuros discípulos, pouco importa-lhe suas origens étnicas e sociais, se são ricos ou pobres, fariseus ou hebreus, cobradores de impostos ou prostitutas. Ele interpela-os como *indivíduo*, dirigindo-se a eles na segunda pessoa, podendo até dar-lhes outro nome e apagar seu nome antigo, marca de sua identidade anterior: “Você, Pedro”; “Você, Tiago”, “Você, João”. Esses processos de desenraizamento e anulação dos signos distintivos de diferença social, étnica e cultural anteriores conduzem a uma racionalização no sentido de *mais abstração*, no sentido da produção mesma da categoria

¹¹ Na caracterização tipológica weberiana, existem dois tipos de profetas: o profeta emissário, “um instrumento que anuncia um deus e a vontade dele – seja esta uma ordem concreta ou uma norma abstrata –, uma pessoa que, em virtude do encargo divino, exige a obediência como dever ético (profecia ética)”; e o profeta exemplar, “que, por seu próprio exemplo, mostra aos outros o caminho para a salvação”. Cf. Max Weber. Cf. Sociologia da Religião (Tipos de Relações Comunitárias Religiosas). In: *Economia e Sociedade*, vol. 1. 4ª. Ed. Brasília: UNB, 2000, p. 308.

“indivíduo”¹², um ser abstrato, puro, *puro indivíduo*, desamarrado de quaisquer outros laços de identidade que pudessem defini-lo concretamente, seja através das categorias de pertencimento de classe, etnia, cultura ou religião.

Na condição de “puro indivíduo”, o convertido pode assumir, enfim, a nova identidade que lhe será oferecida, a identidade religiosa, a identidade “revelada”, adquirida, conquistada, e não a identidade “naturalizada”, “evidente”, *desde sempre*. No entanto, a nova identidade não substituirá a antiga pela aquisição de um novo enraizamento, uma nova territorialização, porque a nova identidade mantém, em seu modo de operação, o princípio de *abstração* que havia permitido o desenraizamento promovido pela conversão: o indivíduo restará indivíduo, não receberá uma marca identitária única, distintiva, porque será dissolvido numa categoria abrangente de homens tementes a deus ou à procura de um mesmo caminho de salvação, que abarca assim, em seu extremo, todos os homens, posto que a religião de conversão se pretende universal, ou seja, quer atingir toda a humanidade, incluindo aquela parcela que ainda não se converteu porque se mantém ignorante na fé, desconhece a verdade da mensagem revelada. Se das religiões universais¹³ tomarmos o exemplo do cristianismo primitivo, teremos aí não apenas o princípio da universalidade da revelação – ela se dirige para todos os homens, independente de classe, etnia, gênero, idade, religião, língua ou quaisquer outros signos de diferença – como também a radicalidade do princípio da igualdade, uma ideia nova que os apóstolos e pregadores do cristianismo antigo propagaram, a longas distâncias e a altos brados, em sociedades, cidades, vilas profundamente marcadas pela expropriação econômica e a hierarquia social, espalhando para todos os cantos a estranha mensagem: todos os homens são iguais perante deus.

Desenraizamento, individualização, abstração, igualdade são desenvolvimentos históricos que reencontraremos, em outros contextos sociais, recobertos de novos sentidos. Por hora, basta retermos que o processo de conversão religiosa implica em três movimentos que são um do desdobramento do outro: 1) o desenraizamento dos pertencimentos comunitários e identitários; 2) a anulação das diferenças; 3) a produção do indivíduo como entidade abstrata. Assim, nas

¹² Nas palavras de Pierucci, “produzir indivíduos por dissociação é condição *sine qua non* para correr desimpedida a difusão de uma religião que se pretende universal”. Cf. *A religião como solvente – Uma aula*. In: In: Novos Estudos Cebrap, 75, julho 2006, p. 120.

¹³ Para Weber, são cinco as religiões universais: o confucionismo, o hinduísmo, o budismo, o cristianismo e o islamismo. O judaísmo, apesar de sua importância no processo de racionalização do mundo, não pode ser considerado uma religião universal, pois está atrelada a um grupo étnico específico. Cf. *A Psicologia Social das Religiões Mundiais*. In: *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1971.

cruzadas de conversão das religiões universais de salvação, a disposição em relação ao outro (o possível convertido, o “convertível”) pode variar dentro de um amplo espectro, que vai da oferta do amor fraternal¹⁴ à violência da pregação aguerrida (muitas vezes uma mistura das duas), mas, seja qual for a atitude adotada, o resultado será o mesmo: o outro será anulado em sua diferença. Retomando os termos com os quais começamos esta discussão, a conversão religiosa é – e só poderia ser – etnocida. No texto *Do etnocídio*, Clastres elege os “missionários” jesuítas como um modelo paradigmático de oposição “à alma dos povos” e toma a evangelização dos índios no período da colonização das Américas como um exemplo claro de etnocídio. Diz ele:

A atitude evangelizadora implica em duas certezas: primeiro, que a diferença – o paganismo – é inaceitável e deve ser recusada; a seguir, que o mal dessa má diferença pode ser atenuado ou mesmo abolido. É nisto que a atitude etnocida é sobretudo otimista: o Outro, mau no ponto de partida, é suposto perfectível, reconhecem-lhe os meios de se alçar, por identificação, à perfeição que o cristianismo representa” (2004: 84).

“Atitude etnocida”, não era uma pragmática do Estado? No entanto, a reencontramos aqui como um modo de operação da religião de conversão. Estado e religião universal, modelos análogos? Séculos depois, vemos, de novo e mais uma vez em relação aos ameríndios, a mesma atitude que caracterizou as tentativas de cristianização dos “selvagens”, a insistente atitude, agora não mais com os missionários jesuítas como os agentes da destruição da diferença, mas com o governo brasileiro e sua política indigenista, que Clastres, em sua citação, faz encenar com ares de pronunciamento oficial: “Nossos índios, proclamam os responsáveis, são seres humanos como os outros. Mas a vida selvagem que levam nas florestas os condena à miséria e à infelicidade. É nosso dever ajudá-los a libertar-se da servidão. Eles têm o direito de se elevar à dignidade de cidadãos brasileiros, a fim de participar plenamente do desenvolvimento da sociedade nacional e de usufruir de seus benefícios” (2004: 84). O que propõe aqui o Estado brasileiro? Uma “conversão”? Se sim, uma “conversão” a quê? Não mais a uma “comunidade religiosa soteriológica”, mas a uma “sociedade nacional”. Para “converter-se” em quê? Não mais em um “crente” temente a deus, mas em um cidadão brasileiro.

¹⁴ Weber diz que as religiões universais fundam uma ética universalista de fraternidade, que dirige o amor não apenas ao círculo fechado da família, da vizinhança e do clã, mas a todos: ao próximo, ao estranho e até mesmo ao inimigo. Esta ética da fraternidade que não tem um foco preciso Weber denomina “acosmismo do amor sem objeto”. Cf. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1971, p. 379.

Os termos mudaram, mas os modos de operação das políticas de assimilação dos Estados nacionais modernos guardam uma analogia com os modos de operação da conversão religiosa das religiões universais. Ainda sem poder responder à inquietante pergunta de Clastres, “o começo do Estado no Verbo?” (2003: 234), se a origem do Estado estaria na religião profética, pode-se, no entanto, dizer que as religiões de salvação anteciparam processos históricos que iremos ver desencadeados, acrescidos de novos sentidos, pela Revolução moderna, que arrancará, muitas vezes à força, milhares de indivíduos de seus pertencimentos culturais primários em nome da “conversão” a novos princípios, obedientes ao imperativo de um novo Um, não mais o sentido divino revelado e a ética religiosa sistêmica, não mais um deus supra-mundando e pessoal, mas ao Estado-nação moderno. Nesse processo, uma nova guerra à diferença e aos diferentes intervirá, não mais motivada por cruzadas religiosas, mas impulsionada por outras forças, secularizadas, *desencantadas*, empenhadas em outro projeto: a construção da ordem moderna.

3. A desvalorização do mundo

A Revolução moderna realizará, em proporções nunca vistas na história da humanidade, de forma massiva e definitiva, o princípio subversivo que os movimentos heterodoxos das religiões proféticas haviam anunciado ao longo da história, mas que não chegaram a levar às últimas consequências: a *desvalorização total e completa do mundo*. Como as religiões universais de negação do mundo, a Revolução moderna realiza um diagnóstico ruim sobre o mundo, a sociedade e o estado atual das coisas, tematizando-os, dependendo da ideologia política em questão, como lugares da aparência, do sofrimento, da injustiça, da irracionalidade e/ou do caos. No entanto, enquanto as religiões proféticas projetaram a saída para o mundo em *outro-mundo*, seja num paraíso divino conquistado após a morte (salvação extra-mundana), seja num paraíso terrestre que ainda será constituído, mas que não se sabe exatamente quando (salvação messiânica), a ordem moderna diz que a solução para o mundo, o mundo repleto de dor e erro, está no *próprio mundo*. É possível mudá-lo, é imperativo transformá-lo; ele não pode permanecer como está. A Revolução Moderna pretende realizar, em proporções muito maiores e em dimensões totalmente inéditas, o que as religiões proféticas projetaram como solução extra-

humana, quando estas se limitavam a realizar um diagnóstico para o qual a solução definitiva não se encontrava na mão dos homens. O projeto moderno vai além do diagnóstico: ora o mundo é equivocado, e é preciso mudá-lo, ora a sociedade é responsável pelo sofrimento dos homens, e é necessário suprimi-lo, ora as hierarquias sociais da sociedade anterior, estamentalmente fundamentadas, produzem injustiça, e é necessário aboli-las. Ora ele é irracional e há de se racionalizá-lo, ora é caótico, e há de se ordená-lo.

A Revolução moderna compartilha com as religiões de negação do mundo um mesmo princípio: *a desvalorização do mundo*. Por sua vez, toda *desvalorização* implica a elaboração de uma *solução*. Se o mundo está errado, algo deve ser feito a respeito. Nas religiões universais de salvação, a resposta não se encontrava *neste mundo*, irremediavelmente *desvalorizado*, *desdivinizado*, sem remédio, sem redenção, mas em um *outro-mundo*, onde só haveria espaço para as virtudes e todos os vícios seriam eliminados. A grande novidade da ordem moderna em relação às religiões universais de salvação, que a precederam no seu impulso *já-desencantado* de desvalorização do mundo, foi a afirmação de que era possível resolver os problemas do mundo: era possível mudar o presente, construir um outro mundo – realização esta que seria projetada num porvir a ser concretizado. Assim, aparece a categoria temporal moderna por excelência: o futuro. A noção de futuro substitui o lugar antes ocupado pela ideia de outro-mundo, fornecendo um princípio de transcendência em uma sociedade que não podia mais contar com a transcendência divina. No entanto, a transcendência veiculada através da noção de futuro, ao contrário da transcendência oferecida pela religião, continha a particularidade paradoxal de ser ao mesmo tempo imanência, posto que seria realizada neste mundo: tratava-se de uma transcendência do presente. A oposição entre o *futuro*, lugar de realização da sociedade perfeita, e o *presente*, reduto do equívoco, vem substituir a oposição que as religiões proféticas faziam entre a noção de *outro-mundo*, lugar de realização divina, e *este-mundo*, reduto do sofrimento. A separação deixou de ser espacial para se tornar temporal. Atingir a perfeição era apenas uma questão de tempo. Essa foi a grande promessa da modernidade, e a fé inabalável na possibilidade concreta de sua efetivação foi talvez também o seu maior erro.

Uma questão então se colocou: como fazer? Qual a melhor maneira de atingir a sociedade perfeita? As grandes ideologias modernas disputaram entre si qual seria a melhor forma. Três grandes ideologias se desenvolveram ao longo do século XIX: o conservadorismo, o liberalismo

e o socialismo. Não cabe aqui expor todos os desenvolvimentos históricos específicos das três grandes ideologias modernas e suas variantes e imbricações, mas apenas mostrar como, a partir da saída da religião como grande princípio organizador do mundo, a sociedade moderna se viu cindida em soluções divergentes sobre os rumos a se tomar na construção do futuro, fonte de toda transcendência possível num mundo onde não havia mais lugar para a transcendência divina. No conservadorismo, há uma reação contra o impulso destruidor e iconoclasta das forças modernas e a crença de que é possível “uma solução de compromisso” (“*compromisse solution*”) entre as instituições do Antigo Regime e as novas formas de governo, entre a herança do passado e o impulso do novo, estabelecendo-se uma combinação entre o poder tradicional, monarquia, e o poder real, parlamento. No liberalismo, há uma ruptura total com o passado, a fonte da legitimidade política deixa de ser a autoridade da tradição e passa a ser a própria sociedade, ou seja, a associação de indivíduos iguais e livres guiados por suas paixões e interesses. No socialismo, há a denúncia de que a sociedade liberal-burguesa não cumpriu sua promessa de emancipação, de que a liberdade que ela exhibe não passa de uma alienação jurídica, postulando assim que a verdadeira emancipação só será atingida quando as classes sociais forem abolidas na construção de uma sociedade auto-suficiente de produtores livres.

O século XIX presenciou acalorados debates, disputas e lutas entre estas três grandes ideologias. Cada nação do capitalismo central, compreendendo nações européias e Estados Unidos, teve um desenvolvimento histórico específico, seguindo opções políticas particulares. De uma maneira geral, pode-se dizer que o conservadorismo foi dominante na maior parte da Europa durante a primeira metade do século, com exceção da França, cujo modelo de revolução republicana radical, que tirou todas as consequências da doutrina liberal política, não havia sido, inicialmente, a regra. Na segunda metade do século XIX e o início do século XX, com o florescimento da sociedade da indústria e do comércio, o liberalismo conhece um período de grande ascensão, relegando o conservadorismo e o socialismo a opções minoritárias. A dominância liberal conhecerá sua crise nas primeiras décadas do século XX, o que justificará, num primeiro momento, a ascensão de governos totalitários, sejam eles nazistas, fascistas ou socialistas, e, num segundo momento, no que diz respeito aos países democráticos do pós-guerra,

o estabelecimento de uma economia dirigida e planejada e de um Estado provedor e assistencialista¹⁵.

As três grandes ideologias modernas divergiam a respeito, de um lado, de qual deveria ser a extensão e o grau de violência da transformação operada pela Revolução moderna e, de outro, sobre o desenho que a nova sociedade deveria adquirir. Enquanto o conservadorismo temia pela destruição de princípios que serviram de sustentação moral das sociedades por tantos séculos como as noções de tradição, comunidade, permanência, sacralidade, hierarquia, distinção, reconhecimento, etiqueta, maneiras, o liberalismo e, ainda mais radicalmente, o socialismo sustentavam uma subversão completa das estruturais sociais e morais que serviram de base ao Antigo Regime. Na construção do novo futuro e da nova sociedade, a Revolução moderna, quando levou até o limite o ímpeto fáustico de destruição do velho e fabricação do novo, empreendeu uma recusa total ao passado, à tradição, à comunidade e, veremos, também à diferença. Nessa guerra, a diferença e os diferentes sofrerão uma elaborada intervenção que, ao atingir soluções mais absolutas, levará milhares de pessoas ao banimento da vida pública e ao extermínio físico.

A construção do futuro implicava na rejeição do presente e do passado. *Desvalorização do mundo*. O mundo, tal qual ele se apresentava, com as estruturas de regulação social próprias do Antigo Regime, foi desvalorizado como tal. A desvalorização implicava em destruição. Daí a dimensão dramática de solvência tão bem sintetizada por Marx & Engels (1999) no Manifesto Comunista: “Tudo o que é sólido desmancha no ar”. Os tempos modernos, como se sabe, quando radicalizaram seus princípios últimos, foram os responsáveis pela dissolução das antigas estruturas da sociedade feudal e pelo desenraizamento brutal dos indivíduos dos seus pertencimentos primários comunitários. A guerra moderna é uma guerra contra a tradição, contra a identidade, contra a comunidade. Em seu livro *Comunidade*, o sociólogo polonês Zygmunt Bauman mostra como o surgimento da modernidade, em sua cruzada contra o paroquialismo e sua estreiteza de horizontes, rompeu com o que tradicionalmente havia garantido solidez aos indivíduos quanto à constituição das identidades: o “entendimento compartilhado” de forma natural e evidente pelos membros pertencentes a uma mesma comunidade. Esse entendimento,

¹⁵ Apoio-me aqui no seminário intitulado *Les voix du néolibéralisme*, ministrado por Marcel Gauchet na *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, Paris, França, durante o ano letivo 2008/2009. Nele, o filósofo político retrçou em detalhes a história das três grandes ideologias políticas durante o século XIX e XX, que culminou, mais recentemente, com a queda do socialismo e a re-ascensão do liberalismo renovado sob a forma do neoliberalismo.

ao contrário dos custosos e difíceis consensos obtidos a duras penas na sociedade moderna, não necessitava ser construído de forma artificial, por meio de demoradas e reiteradas negociações e renegociações, nunca definitivas, sempre revogáveis; ele “já ‘está lá’”, completo e pronto para ser usado – de tal modo que nos entendemos “sem palavras” e nunca precisamos perguntar, com apreensão, “o que você quer dizer?” (Bauman, 2003: 15). O conteúdo significativo pronunciado pelo emissor é entendido de forma automática pelo receptor, porque no espaço semântico entre um e outro não há lugar para dúvidas e desentendimentos.

Foi justamente essa experiência que a modernidade destruiu. E destruiu de forma definitiva. Depois que o turbilhão da modernidade, em seu ímpeto fáustico, varreu as antigas comunidades da sociedade feudal, qualquer tentativa posterior de repor a homogeneidade e a unidade perdidas é uma tarefa artificialmente projetada, demandando “vigilância, reforço e defesa” (2003: 19) permanentes. Como diz Bauman, utilizando como metáfora o mito de Tântalo, “a perda da inocência é um ponto sem volta” (2003: 15). A modernidade, ao destruir a segurança quanto ao destino das biografias e a certeza ontológica quanto ao futuro proporcionada pela comunidade, empreendeu uma desacomodação radical dos indivíduos, expondo, de forma nua e crua, como talvez nunca antes na história, a arbitrariedade da condição humana. A perda sem volta da comunidade denunciou a fragilidade das construções sociais em seus esforços de preencher o vazio deixado pela indeterminação; denunciou que mesmo a sólida comunidade pôde ruir sob os ventos da Revolução moderna, que, segundo o antropólogo Claude Lévi-Strauss (1993), depois da revolução neolítica, foi a segunda grande revolução da história humana.

Em certo sentido, a ordem moderna, ao empreender uma guerra contra a comunidade e contra tudo aquilo que é “excessivamente comunitário”, proclama uma batalha contra a cultura, vista no seu horizonte estreito de universo simbólico fechado e irredutível de comunidades particulares. Como lembra Flávio Pierucci,

O projeto da modernidade, tal como pensado por Descartes, Locke e John Stuart Mill, mas também por Rousseau, Voltaire, Condorcet, Kant e outros intelectos luminares que elaboraram o design político-social do moderno indivíduo/cidadão emancipado, autônomo, soberano de si, único senhor de seu corpo e sua mente, não podia deixar de se dar a tarefa de erradicar a cultura, desenraizar o indivíduo (...). A cultura como antagonista do indivíduo, como sua negação, sua impossibilidade, a cultura posta contra o indivíduo, postulada e denunciada como antinatureza: eis o outro lado da moeda das doutrinas modernas afirmativas das liberdades civis, dos “direitos do homem e do cidadão”, dos direitos naturais (...) A modernidade como um projeto cultural anti-cultura. Nos meus termos, anti-diferença (1999: 151-152).

Contra a comunidade, contra a cultura, contra a diferença, a Revolução moderna, tendo como seu principal protagonista o emergente Estado moderno, empreenderá um esforço de ordenação do mundo e governabilidade dos *agora-indivíduos individuados* arrancados dos seus pertencimentos arraigadamente comunitários e das suas diferenças excessivamente localizadas. Sem a unidade garantida pela autoevidência da comunidade e sem a unidade mantida pelo princípio hierárquico, holístico e regulador fornecido pela religião, outra unidade deverá ser construída. A noção de nação, conjugada ao Estado moderno, representará o esforço da fabricação simbólica de um novo Um, conjugando numa mesma grande comunidade de destino, os horizontes políticos e simbólicos de milhares de *peessoas* agora remodeladas como *indivíduos*, isto é, descorporificados de qualquer pertencimento comunitário estreito que os identifique em alguém que não o indivíduo-cidadão, desenraizado da cultura, soberano de si e dotado de racionalidade e juízo autônomos. Tornar-se *indivíduo* significa, antes de qualquer coisa, deixar de ser *peessoa*, ou seja, deixar de ser alguém que só pode se definir pelo estreito feixe de relações que compartilha com uma comunidade original, étnica, religiosa ou cultural.

O filósofo político italiano Giorgio Agamben (2010), em entrevista à revista francesa *Vacarme*, sintetiza o processo de destruição criativa e remodelação dos sujeitos próprios ao Estado moderno:

Porque o Estado moderno funciona, me parece, como uma espécie de máquina de dessubjetivação, quer dizer, como uma máquina que embaralha todas as identidades clássicas e, ao mesmo tempo, Foucault mostra bem, como uma máquina de recodificação, principalmente em termos jurídicos, das identidades dissolvidas: há sempre uma ressubjetivação, uma re-identificação dos sujeitos destruídos, dos sujeitos esvaziados de toda identidade (tradução minha) (Agamben, 2010)¹⁶.

No horizonte emancipatório anunciado pela Revolução liberal-burguesa, todos, a princípio, ao ouvirem a promessa de liberdade e autonomia anunciada como boa-nova, podiam se tornar *indivíduos*, quer dizer, poderiam, supostamente, deixar de serem *peessoas*, atadas a um horizonte comunitário, para se tornarem – esta era a promessa – sujeitos soberanos da sua própria história e destino, após, claro, terem sido “esvaziados de toda identidade”. No entanto,

¹⁶ No original: « Parce que l'État moderne fonctionne, me semble-t-il, comme une espèce de machine à désubjectiver, c'est-à-dire comme une machine qui brouille toutes les identités classiques et, dans le même temps, Foucault le montre bien, comme une machine à recoder, juridiquement notamment, les identités dissoutes: il y a toujours une resubjectivation, une réidentification de ces sujets détruits, de ces sujets vidés de toute identité ». In : *Une biopolitique mineure : entretien avec Giorgio Agamben réalisé par Stany Grelet & Mathieu Potte-Bonneville. Vacarme 10 hiver 2000*, <http://www.vacarme.org/article255.html>.

sabemos que o processo histórico não se deu exatamente assim. Para entendermos esse processo, precisamos primeiro compreender a ambiguidade política presente na própria categoria de nação.

4. A ambiguidade da nação

Se a diferença e o diferente eram um desafio para as religiões universais de conversão, que precisavam fundar o Um através da instituição da congregação de fiéis que seguem um único caminho da salvação, eles reaparecerão de novo como um problema para o Estado-nação moderno. Esse terá como programa, em seu processo de formação, a integração, sob um mesmo território, de populações diversas, oriundas de pertencimentos étnicos e culturais diferentes. A “invenção da nação” moderna é também a invenção do Um, a fabricação simbólica da identidade de um povo, que compartilharia uma mesma história, celebraria uma mesma memória coletiva, expressaria uma mesma “alma” e “espírito” e estaria destinado a um mesmo futuro.

No processo histórico de separação entre o Estado e a Igreja cristã nos países centrais da Europa, o problema da mediação política é recolocado. Se não é mais a Igreja que fornecerá o princípio de mediação da relação entre os homens, outro princípio terá que ser inventado, um princípio laico e não mais religiosamente fundamentado. A noção de humanidade cumprirá esse papel¹⁷. Mas a idéia de humanidade, por si só, como categoria abstrata e abrangente, não era capaz de oferecer concretamente os meios políticos de regulação da associação entre os indivíduos. É assim que a noção de nação, no sentido propriamente moderno do termo, encontra sua importância central na história da formação das sociedades modernas, pois é ela que fornecerá a mediação política para que os direitos do homem, indissociáveis – para o melhor e o pior, como veremos mais tarde – da idéia de direitos do cidadão, sejam, material e institucionalmente, concretizáveis. Assim, a nação moderna nasce atravessada por uma aporia fundamental: se ela é a afirmação da particularidade, construindo simbolicamente a identidade singular de um povo, ela é, ao mesmo tempo, a afirmação da universalidade, posto que declara

¹⁷ Aqui valho-me das contribuições do filósofo político Pierre Manent, que, em seu seminário intitulado *Histoire des formes politiques: cité, empire, Église*, oferecido na *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, em Paris, França, de novembro de 2008 a junho de 2009, tratou do problema do destino histórico da mediação no Ocidente. Em 2010, Manent publicou o livro *Les métamorphose de la cité: Essai sur la dynamique de l'Occidente*, em que retoma parte dos temas explorados em seu seminário. Cf. *Les métamorphose de la cité: Essai sur la dynamique de l'Occidente*. Paris: Flammarion, 2010.

que só através dela a humanidade será plena e completamente realizada. Tem-se, então, o seguinte paradoxo: cada nação disputará com outra para ver quem desempenhará melhor, de maneira inteiramente particular e irreduzível, o princípio da universalidade. A nação fornece, desse modo, a mediação para algo que, em princípio, a ultrapassa: a humanidade. No entanto, contraditoriamente, ainda que a ultrapasse, o estatuto de humanidade só pode ser atingido por intermédio da nação, sem a qual permanece um conceito vazio, sem operadores concretos, sem os meios de se efetivar, impotente. Sem a nação, não seremos suficientemente humanos, sendo as possibilidades de concretização do humano esgotadas na e pela mediação da nação. É por essa razão que na Declaração dos Direitos do Homem há um outro termo, por vezes ignorado: trata-se da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Cidadão do quê? Cidadão de uma nação particular. Isso quer dizer que o caminho da emancipação, que leva à transformação da condição de pessoa para a condição de indivíduo-cidadão, isto é, aquele que realiza em todas as suas dimensões a humanidade, só pode se dar por intermédio da nação. Aquele que não tem garantido, por direito de sangue, solo ou os dois combinados, o pertencimento a uma nação particular, não poderá ser considerado plenamente humano. E ainda que lhe seja oferecida a chance de ser incorporada, um conjunto de armadilhas será posto no árduo caminho da aquisição de estatuto de nativo e, em consequência, humano.

Quando os “diferentes”, os resolutamente “diferentes”, os detentores da “má diferença” tornam-se um inquietante problema para a construção da nação moderna, é preciso levar em conta que sua diferença afronta não apenas o Um da nação, como invenção simbólica de uma totalidade singular e irreduzível, mas também o Um de uma humanidade abstrata, de um Homem abstrato, porque desvinculado de toda e qualquer diferença, *des-diferenciado*, um homem emancipado e autonomizado, senhor de seu próprio discernimento. Esta aporia imanente da idéia de nação (o universal que se realiza pelo particular) torna mais complexo o problema da diferença nas sociedades modernas, porque o diferente será tanto aquele que é incapaz de se alçar à categoria de “nativo”, ou seja, de cidadão de uma nação particular, una e indivisa, como aquele que será incapaz de se erguer ao estatuto de humano, como entidade abstrata, que só age conforme os juízos imanados de sua própria natureza, uma natureza que, por ser universal, supostamente transporia os “provincialismos” da diferença. Estranha aporia que marcará os destinos, na maioria das vezes dramáticos, de milhares de indivíduos que não encontrarão os

meios de cumprir esta difícil exigência: ser ao mesmo tempo “nativo” e “universal”. As consequências disso para as formas modernas de gestão das diferenças serão discutidas nos próximos tópicos. Mas, primeiramente, temos que compreender qual o estatuto do diferente nas sociedades modernas e qual a novidade que ele apresenta em relação a outros contextos históricos.

5. Do estrangeiro ao estranho: o problema moderno da diferença

Pode-se contar a história da modernidade de inúmeras maneiras. Em uma delas, é possível narrá-la a partir do tratamento que ela dirigiu aos “diferentes”. Nas sociedades modernas, os “diferentes” recebem um novo estatuto. Não são mais os estrangeiros, os que vêm de fora, os que não são *daqui*, os que chegam, mas não restarão indefinidamente; com os quais não precisamos nos preocupar como gerir nossa relação, posto que não permanecerão por muito tempo no círculo interno de trocas simbólicas; os que irão, em algum momento, voltar para seus locais de origem; os que, finalmente, irão embora. Os diferentes modernos, ao contrário, são estrangeiros que estão dentro e restarão dentro, insuportavelmente *dentro*. Estão e permanecerão. O contato com eles não será confortavelmente passageiro e superficial, será permanente e cotidiano. Os diferentes são os indivíduos que, no processo histórico de delimitação do território da nação, *estavam lá*, mas não eram “nativos” ou, de forma ainda mais trágica, não eram completamente “humanos”; não podiam ser considerados “iguais”, suas marcas da “diferença”, quer estivessem impressas em seus corpos, quer exibidas em suas maneiras, quer expostas em suas deficiências, incompletudes, defeitos, denunciavam o seu não-pertencimento; não eram *como nós*, eram *outros*. E, no entanto, *estavam aqui*¹⁸.

A divisão *nós/outros* sempre existiu, em todas as sociedades, durante toda a história. Os “outros” não só são inevitáveis como importantes no mecanismo de formação da identidade dos

¹⁸ Em seu curso no *Collège de France* de 1976, intitulado *Em defesa da sociedade*, Michel Foucault empreende uma arqueologia do discurso que tematizou a luta entre as raças. Segundo ele, esse discurso surgiu no final do século XVI, no extremo fim da Idade Média, e designava o enfrentamento agonístico entre grupos distintos na disputa pelo poder. Com o discurso racista do século XIX, o discurso sobre a luta entre as raças ganha uma conotação biológico-evolucionista, surgindo assim “a idéia – que é absolutamente nova e que vai fazer o discurso funcionar de modo diferente – de que a outra raça, no fundo, não é aquela que veio de outro lugar, não é aquela que, por uns tempos, triunfou e dominou, mas é aquela que, permanente e continuamente, se infiltra no corpo social, ou melhor, se recria permanentemente no tecido social e a partir dele”. Cf. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 72.

grupos humanos. Em seu célebre texto *Raça e História*, o antropólogo Claude Lévi-Strauss (1993) diz que a identidade só se forma por contraste, ou seja, é a existência dos “outros” que torna possível a definição do “nós”, a fabricação da ideia que o grupo faz de si mesmo. Assim, o etnocentrismo, isto é, a percepção das outras culturas conforme os padrões de classificação internos à própria cultura de quem olha, tem uma abrangência universal, sendo “a coisa mais bem distribuída do mundo”, como diz Clastres (2004: 85). Numa conhecida passagem do texto, Lévi-Strauss enumera as diversas representações, sempre depreciantes e deploratórias, que os “outros”, os das tribos vizinhas ou desconhecidas, ganhavam na imaginação dos índios, como “maus”, “malvados”, “macacos da terra”, “ovos de piolho”, “fantasma” ou “aparições”, sendo a designação de “homens”, ou um termo aproximado, reservada, apenas e exclusivamente, a si mesmos.

A separação *nós/outros* era também o que possibilitava a relativa autonomia e distanciamento que as comunidades feudais, num período historicamente anterior ao empreendimento estatal de unificação da nação, guardavam umas em relação às outras. Em seu livro *Comunidade*, Zygmunt Bauman enumera três características fundamentais que a “comunidade” tem que atender para permanecer enquanto tal: distinção, pequenez e autosuficiência. Primeiro: a distinção clara entre “nós” e “eles”, o convívio humano esbarra nas fronteiras da comunidade e o lado de fora deve ser diligentemente evitado como reduto perigoso dos estrangeiros; o convívio restrito aos iguais impede o aparecimento da “ambigüidade cognitiva” e da conseqüente “ambivalência comportamental” que se desdobram mediante o encontro com os “outros” (2003: 17). Segundo: a pequenez das comunidades permite a densidade da comunicação entre os de dentro e controla o contato com o mundo de fora, permanecendo esse raro, esporádico e transitório. Terceiro: a autosuficiência faz com que as necessidades dos seus membros sejam atendidas no circuito estreito da comunidade, fazendo desta, nas palavras de Robert Redfield, citado por Bauman, “um arranjo do berço ao túmulo” (2003: 17).

No processo histórico da Revolução moderna, com o desenraizamento dos indivíduos de seus pertencimentos comunitários primários, o deslocamento das populações do campo para a cidade, a emergência da cidade industrial como um fenômeno novo, o surgimento de um novo jogo entre as classes e o aparecimento de novas classes em jogo, as três exigências de

manutenção das comunidades, a distinção, a pequenez e auto-suficiência, foram varridas em suas possibilidades de perpetuação e, com isso, as próprias comunidades sofreram um abalo como tais. A dissolução das antigas comunidades, a ruptura com os padrões societários tradicionais e a desacomodação das identidades de seus lugares usuais, deixando à deriva as referências de pertencimento ao mundo, outrora rígidas, criaram um espetáculo inédito de pluralidade cultural e desigualdade social, deslocando “gentes” de origens étnicas, culturais e religiosas muito diversas. Nesse embaralhamento de diferenças, o contato com os “outros” não podia mais ser evitado pela delimitação dos limites da comunidade. Os “outros” ocupavam agora o mesmo espaço, no mesmo tempo, eles *estavam lá*, e sua presença era óbvia demais para ser ignorada. Os “outros” não eram mais os “estrangeiros”, os que, por definição, vinham de fora e tinham hora para ir embora, eles *estavam para ficar*, e preenchiam agora outra categoria de denominação do “diferente”: eram “estranhos”.

No processo de construção da nação moderna, a diferença dos “estranhos” aparece então como uma questão a ser resolvida. Para resolvê-la, no entanto, não era mais possível contar com as soluções pré-modernas. Na sociedade européia pré-moderna, no período da Idade Média, admitia-se a existência das diferenças desde que cada um se ativesse ao seu estamento ou à sua origem étnica e mantivesse distância, reduzindo os contatos e regulamentando os encontros, quando houvesse, a padrões estritamente institucionalizados e ritualizados. No mundo criado e ordenado por Deus, os homens, as mulheres e os seres ocupavam lugares pré-determinados *na cadeia hierárquica do ser*, e a diferença era tolerada com a condição de que cada um permanecesse exatamente como era, de forma eterna e imutável, com suas danças ou privilégios (Bauman, 1998). A solução pré-moderna para a diferença – “cada macaco no seu galho” – era viável porque a sociedade pré-moderna era composta fundamentalmente por comunidades locais, nas quais as três exigências básicas para a formação e manutenção da vida comunitária eram rigorosamente cumpridas: a rígida separação “nós-eles”, o tamanho restrito e a automanutenção. Como vimos, foi justamente essa experiência social que foi desmantelada com a emergência da modernidade. A Revolução Moderna acabou com a fronteira comunitária entre “o dentro” e “o fora”, embaralhou os indivíduos numa mesma massa aparentemente indiferenciada, inventou o fenômeno da multidão e fez do problema da diversidade uma fonte fértil de ansiedade, demandando novas e urgentes soluções. No próximo tópico, discutiremos

quais foram estas soluções e como se estabeleceu o novo estatuto do diferente nas sociedades modernas, em sua categorização como “estranho”.

6. A batalha contra a ambivalência

Segundo Bauman, o “estranho” é o oposto do “nativo”. Ele compartilha uma mesma comunidade nacional e, no entanto, partilha esta condição por usurpação, *não deveria estar lá*. A construção da idéia do “estranho” tem que ser compreendida como a fabricação de um outro que afronta, por sua diferença, estranheza e ambiguidade, a transparência da construção de uma nação que só admite aqueles que são iguais, ou seja, os “nativos” que compartilham os mesmos valores da nação, que são, por sua vez, a tradução e a realização do universal. O “estranho” é aquele que afronta o “Um”, que ofende a certeza que a noção de “Um” deve inspirar. O “estranho” é aquele que insulta a clareza da ordem que se pretende criar. A construção da ordem e a eliminação de tudo que traz desordem será um dos objetivos centrais da sociedade moderna e a ferocidade com que ele foi perseguido trouxe consequências para aqueles considerados como “estranhos”, isto é, como “insuportavelmente diferentes”.

Em seu livro *Modernidade e ambivalência*, Zygmunt Bauman argumenta que, “dentre a multiplicidade de tarefas impossíveis que a modernidade se atribuiu”, o problema da ordem se coloca como o mais central, “como o arquétipo de todas as outras tarefas, uma tarefa que torna as demais meras metáforas de si mesmas” (1999: 12). Sem a autoevidência irrefletida do mundo conforme a vontade de Deus e sem a clareza de sentido fornecida pela rede comunitária, os homens tiveram que se confrontar com a arbitrariedade de sua condição e com a fatalidade de seu destino: somos o que fazemos de nós mesmos. Assim, para Bauman, um terrível medo do vazio e o horror da indeterminação da condição humana fizeram nascer no espírito moderno um impulso particularmente feroz de domar tal condição, subordiná-la e remodelá-la segundo novos padrões de convívio humano, melhores, mais racionais e eficientes, impostos à força e permanentemente monitorados. Era preciso ordenar a sociedade, nada poderia ser deixado ao acaso, nada poderia seguir seu fluxo espontâneo e não governável. Havia de se lutar permanentemente contra o curso irracional e desmedido da condição humana; era necessário se antecipar a ele; planejar o futuro! – não deixá-lo à mercê das coisas humanas. As palavras do dia

passaram a ser: *controle, projeto, manipulação, administração, planejamento*. No entanto, o impulso de construção da ordem encontrava, irremediavelmente, seu reverso: o caos. Nas palavras de Bauman: “Podemos dizer que a existência é moderna na medida em que se bifurca em ordem e caos. A existência é moderna na medida em que contém a *alternativa* da ordem e do caos” (1999: 14) (*grifos do autor*). É a luta contra o caos que define e dá sentido à ordem. A ordem precisa desse outro – o caos – para legitimar sua tarefa. Precisa do imperativo de sua indispensabilidade: na ausência dela, o mundo ficará à mercê do “indeterminado” e do “imprevisível”. Diz ainda Bauman: “O outro (da ordem) é a incerteza, essa fonte e arquétipo de todo medo. Os tropos do ‘outro da ordem’ são: a indefinibilidade, a incoerência, a incongruência, a ilogicidade, a irracionalidade, a ambigüidade, a confusão, a incapacidade de decidir, a ambivalência” (1999: 14).

Assim, segundo Bauman (1998, 1999, 2001), no projeto de construção da sociedade moderna, tudo que fugisse ao esforço de ordenação, classificação, planificação era considerado como portador de desordem e caos, devendo, por sua resistência à transparência da ordem, ser combatido. A odisséia do projeto moderno pode ser definida como uma guerra, “cronicamente inacabada”, contra tudo que é considerado ambivalente. Para esse autor, ambivalente é toda experiência que escapa ao esforço de classificação objetiva, que não ocupa lugares pré-definidos e fixados pelo empreendimento segregador da linguagem. Nesse sentido, a ambivalência afronta o poder classificatório de separar os objetos e os eventos em classes distintas e mutuamente exclusivas, desafia a capacidade da linguagem de ordenar o mundo e acabar com a sensação inquietante advinda da experiência do acaso e da contingência. Por isso, ao longo de toda a história, em todos os tempos e lugares, as sociedades humanas criaram meios de combater o que podia ser tomado como ambivalente. No entanto, na argumentação de Bauman, nunca essa guerra foi tão “implacável” e “dolorosa” como no surgimento e constituição dos tempos modernos.

O Estado moderno, mais do que qualquer outra agência moderna, encarnou o paradigma máximo do esforço ordenador, tornando-se o grande protagonista na orquestração do projeto que então se colocava como uma árdua tarefa a ser realizada, de forma vigilante e ininterrupta: o projeto de “construção da ordem”. O impulso de ordenar o mundo não se voltava apenas à natureza, aos seres, às experiências e aos eventos, mas também aos indivíduos. Nesse processo, o

Estado moderno se viu diante de um problema novo. A dissolução das identidades coletivas forjadas nas sociedades pré-modernas criou, de forma desordenada, um espetáculo dramático de diversidade étnica e cultural, expondo indivíduos de origens sociais muito variadas, cujas fronteiras identitárias não podiam mais ser delimitadas com precisão. A diversidade étnica-cultural aparecia como um problema a ser resolvido, pois trazia os sentidos perigosos da ambivalência.

Tomando a diversidade como fonte geradora de confusão e caos, os Estados-Nações passaram a conceber um sonho de pureza em que a construção da ordem eliminaria a diferença dotada de estranheza. Nesse sonho de pureza, nesse projeto de formação de uma sociedade étnica e culturalmente homogênea e de fabricação de um novo Um, só haveria espaço para os iguais e mutuamente previsíveis. Todos aqueles que não se encaixassem ou teimassem em confundir as categorias classificatórias seriam automaticamente definidos como “estranhos”. Da obsessão moderna em separar a ordem do caos, nasceu a separação entre os “normais” e os “estranhos”. Na nova classificação do mundo, os “estranhos” seriam, por definição, dotados de uma ambivalência imanente. Contudo, ao contrário do que comumente se imagina, não são os “estranhos” que definem os “normais”, não é a ambivalência em si que define os padrões de ordem e pureza; é justamente o desejo de ordem e pureza que acaba produzindo ambivalência e criando os “estranhos”. É o trabalho insistente de classificação do mundo, de separação e segregação das classes – e agora também dos indivíduos – que acaba criando entidades que não se encaixam em nenhuma classificação, que permanecem “sub ou superdefinidas, com significado insuficiente ou excessivo” (Bauman, 1999: 11), que escapam ao poder de nomeação e recusam um enquadramento imóvel. Essas entidades, no que se refere à classificação dos indivíduos, são os “estranhos”.

Na imagem de um mundo “ordeiro” e “puro”, os estranhos são aqueles que, “por sua simples presença, deixam turvo o que deve ser transparente, confuso o que deve ser uma coerente receita para a ação, e impedem a satisfação de ser totalmente satisfatória”, são aqueles “que poluem a alegria com a angústia, ao mesmo tempo em que fazem atraente o fruto proibido”, são os que “obscurecem e tornam tênues as linhas de fronteira que devem ser claramente vistas” (Bauman: 1998: 27). São, por fim, aqueles que geram o sentimento angustiante da incerteza. Portanto, os estranhos não poderiam permanecer como tais, porque são eles os responsáveis por

borrar fronteiras que não podem ser borradas, confundir categorias que não podem ser confundidas, instilar a incerteza quando tudo deve ser seguro, semear a possibilidade do caos quando tudo deve ser ordenado. Na análise de Bauman, o horror a essa ambivalência própria dos estranhos, a dificuldade de situá-los em algum sistema classificatório, sua mobilidade enervante por entre, aquém e além das categorias divisórias, fez com que os Estados modernos empreendessem uma guerra contra a diferença e os diferentes.

Nessa guerra, duas estratégias foram desenvolvidas, de forma combinada ou não. Utilizando a terminologia emprestada de Lévi-Strauss, Bauman (1998;1999) denomina a primeira de “antropofágica” e a segunda de “antropoêmica”. Reencontramos aqui, mais uma vez, nos tempos modernos, a pragmática que, segundo Clastres, é própria às sociedades com Estado: o etnocídio e o genocídio. Na estratégia “antropofágica” ou etnocida, os “estranhos” deveriam ser convertidos em iguais, e a saída seria devorar sua particularidade radical a tal ponto que não lhes sobrassem alternativa a não ser se assimilar e/ou ser assimilado pela cultura nacional em construção. A essa estratégia Bauman denominou de *liberalismo*. Na estratégia “antropoêmica” ou genocida, os estranhos estavam fadados biologicamente a serem sempre estranhos, pois estavam naturalmente impossibilitados de se converter em alguma coisa que não eles mesmos. Portanto, a única saída possível era excluí-los da sociedade e da cultura nacional em construção, bani-los da vida pública e cívica e, no limite, destruí-los fisicamente. A essa estratégia Bauman denominou de *racismo*. Na primeira estratégia, eliminava-se a *diferença*; na segunda, o *diferente*. Na primeira, utilizava-se o argumento da plasticidade do ser humano e acreditava-se que os indivíduos podiam ser moldáveis; na segunda, utilizava-se o argumento da natureza atávica das identidades e acreditava-se que os indivíduos estavam irremediavelmente presos ao seu destino biológico e suas danos constitutivas. Onde houve a pretensão de construção da ordem pelos Estados modernos, houve o problema dos estranhos e o imperativo de solucioná-lo sob pena de impossibilitar o projeto de construção da nação.

No próximo capítulo, veremos como as duas estratégias guardam entre si uma estranha afinidade. Para isso, analisaremos a obra de três autores: ainda o sociólogo Zygmunt Bauman e os filósofos Michel Foucault e Giorgio Agamben.

Racismo e liberalismo: duas estratégias de combate à diferença

1. Genocídio ou assimilação: A guerra contra os *estranhos*

Em seu livro *Modernidade e Ambivalência*, Bauman (1999) estudou duas estratégias na formação dos Estados nacionais europeus: a estratégia liberal da assimilação e a estratégia racista do genocídio. Analisando a segunda estratégia, a “racista-nacionalista”, o autor mostra como o empreendimento de engenharia social que radicalizou o processo de “homogeneização” e “higienização” da sociedade, culminando em fenômenos genocidas de grandes proporções e no extermínio físico dos indivíduos considerados estranhos, não representava, como se pensava, a ressurgência da barbárie de uma pré-modernidade ainda não totalmente vencida – representava, pelo contrário, o sonho de pureza do projeto moderno levado às últimas consequências. Nessa estratégia, os “outros” da ordem, os criminosos, estupradores, bêbados, débeis mentais, imbecis, idiotas, lunáticos, drogados, epiléticos, sífilíticos, pervertidos, doentes, degenerados, os de outra raça, outra cor, outra religião, todos aqueles “inadaptáveis”, “incontroláveis”, “incongruentes” e “ambivalentes”, foram jogados para fora da cultura, transformados em natureza, na qualidade imutável e irrevogável da raça, “culturalmente não manipulável” e “resistente a todo tratamento” (1999: 56). Naturalizados e despojados de sua humanidade, os “outros” da ordem deixaram de ser objeto de avaliação ética, liberando o caminho para a intervenção estritamente científica, burocrática e, por definição, a-moral¹⁹.

¹⁹ Em seu livro *Origens do Totalitarismo*, Hannah Arendt mostra como os regimes totalitários eliminaram a possibilidade de qualquer julgamento ético quando postularam que a definição de quem são os culpados e as vítimas na história humana está além de quaisquer categorias de bem ou mal, porque sua definição transcende os juízos humanos na afirmação de uma ordem supramundana da lei da Natureza (Nazismo) ou da História (Stalinismo): “Culpa e inocência viram conceitos vazios; ‘culpado’ é quem estorva o caminho do processo natural ou histórico,

A segunda estratégia, a liberal, não propunha uma solução tão drástica para o problema da diferença; no entanto, suas consequências talvez não tenham sido menos dolorosas. Sua solução, quase sempre, representou uma armadilha aos estranhos, principalmente àqueles aspirantes à categoria de nativos da comunidade nacional em construção. O liberalismo propõe uma oferta assimilatória que, em princípio, pode se estender a todos os membros ocupantes do território nacional: todos podem se tornar nativos e compartilhar da memória, identidade, missão e destino comum da nação desde que abandonem suas lealdades locais e particulares e apaguem todos os traços distintivos e resistentes capazes de denunciar sua inadequação e estranheza. A solução liberal nasceu da rebelião moderna contra a imputação das identidades como fatalidade do destino e fundou o princípio de que as identidades podem ser autoconstruídas, segundo o postulado universalista da perfectibilidade humana. No entanto, a direção da perfectibilidade se encontrava determinada de antemão: o caminho para a humanidade era a adesão unilateral aos valores culturais nacionais, deslegitimando, portanto, como inferior e como “mancha a ser removida” (Bauman, 1999: 81) o modo de vida do estranho. Ainda assim, a crença moderna de que todos têm condições de abraçar os mais altos valores da civilização como a noção de autonomia do indivíduo-cidadão, e que, portanto, esses se encontram universalmente disponíveis, constitui, na verdade, um blefe do liberalismo – a aposta não-declarada é que nem todos conseguirão sucesso na empreitada, pois a abrangência do êxito descredenciaria a própria superioridade que se postula. Para que a oferta assimilatória permaneça legítima em seu pressuposto universalista, a culpa pelo fracasso da não-assimilação não pode ser atribuída a contradições imanentes da oferta em si, mas tem que recair no estranho desejoso de assimilação. E, no caso de ele recusar admitir a culpa imputada, o liberalismo deixa cair sua máscara universalista e recorre ao recurso que, em princípio, nega todo o postulado da perfectibilidade humana: a atribuição do estigma como marca corpórea indelével e irremovível, sinal visível de uma falha moral oculta. Por trás da promessa emancipatória da ideologia liberal, reaparece a força discriminatória do racismo. Talvez essa, argumenta Bauman, seja uma das maiores contradições da modernidade. Se, de um lado, o estigma, em sua atribuição naturalizada de

que já emitiu julgamento quanto às ‘raças inferiores’, quanto a quem é ‘indigno de viver’, quanto a ‘classes agonizantes e povos decadentes’”. Cf. *Origens do Totalitarismo*. 4ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 517. Sobre esses e outros temas debatidos por Hannah Arendt, ver meu artigo. Cf. Mariana M. P. Côrtes. *Necessidade, violência, liberdade e prosperidade: a conversão religiosa de ex-criminosos para as denominações pentecostais*. In: *Plural - Revista do Curso de Pós-Graduação em Sociologia*. USP, São Paulo, 10, 2º sem. 2003.

inferioridade, fere os princípios da liberdade individual, da igualdade de oportunidades e da perfectibilidade humana, alicerces centrais do orgulho liberal, sendo por isso, em muitos casos, submetido a uma “existência subterrânea” (Bauman, 1999: 79), de outro, torna-se indispensável, porque é através do processo de estigmatização que a incongruência própria dos estranhos é recortada e separada do corpo social, que sua estranheza é fisicamente marcada em traços exteriores, visíveis e de fácil identificação. O estigma traça o limite da oferta universalista do liberalismo; e o liberalismo, por sua vez, esconde a abrangência do estigma sob pena de perder a fonte de sua legitimidade como projeto emancipador. Apesar da prática velada do estigma, o liberalismo ainda oferece a possibilidade de assimilação como promessa dirigida a todos, indiscriminadamente, obrigando os estranhos a se engajarem num processo de conversão e de “aculturação”, diligentemente empenhados em apagar os antigos traços e adquirir as maneiras necessárias para o recebimento da credencial de nativos/humanos. No entanto, a promessa revela-se uma armadilha ardilosa, porque o esforço e a dedicação por livrar-se da condição de estranho só fazem reafirmar a estranheza; a inquietude e sofreguidão por livrar-se da ambivalência renitente só fazem confirmar uma personalidade errática, neurótica e instável, sinais inequívocos de uma estranheza incurável. Nesse sentido, o projeto liberal fracassa justamente no limite mesmo que ele pretendia fracassar – mantendo sua legitimidade inalterável. A culpa não é do projeto em si, é do estranho. E “na esteira do esclarecedor fracasso do programa de assimilação cultural, é a idéia do natural destino da raça que vem em apoio” (Bauman, 1990: 84). A estratégia liberal acaba assim se desdobrando, de forma dissimulada, no resultado e na conclusão que a estratégia racista havia postulado de forma explícita: os estranhos são irremediavelmente estranhos. Ambas, segundo seus princípios classificatórios e suas categorias divisórias, inventam os estranhos. Ambas, por vias distintas, tornam inviável o escape da condição inventada.

A assimilação é uma das soluções do liberalismo para lidar com o problema dos diferentes e das diferenças. Segundo seu princípio, toda pessoa (particular/concreto) pode tornar-se indivíduo (universal/abstrato) e, portanto, adquirir o estatuto de cidadão/humano. Ou seja, todo “diferente” (particular) pode ser assimilado na categoria abstrata de indivíduo (universal), que pressupõe, por sua vez, uma condição acima dos pertencimentos identitários particulares. Como vimos anteriormente, uma das características centrais das religiões universais de salvação

era justamente seu caráter solvente na dissolução das redes comunitárias do futuro converso que deixaria a condição de pessoa para adquirir a condição de indivíduo (Pierucci, 2006). Assim, num processo de secularização do procedimento outrora religioso de apagamento da diferença do outro via *conversão*, reencontramos, em plena era moderna, o mesmo princípio reelaborado em sua versão propriamente laica: a *assimilação*. Se pegássemos a frase em que Clastres caracteriza o esforço de conversão dos índios pelos missionários jesuítas e transferíssemos para o empenho de assimilação dos “estranhos” pelos Estados-nações modernos, perceberíamos que o princípio resta inalterado: “o Outro, mau no ponto de partida, é suposto perfectível, reconhecem-lhe os meios de se alçar, por identificação, à perfeição que o cristianismo representa” (Clastres, 2004: 84). Para tornar a frase exata, basta substituir a palavra *cristianismo* pela palavra *civilização*: “o Outro, mau no ponto de partida, é suposto perfectível, reconhecem-lhe os meios de se alçar, por identificação, à perfeição que a *civilização* representa”. Assim, a assimilação é também uma conversão, com a diferença de não ser uma conversão a uma nova congregação soteriológica de indivíduos-fiéis, mas uma conversão a uma comunidade nacional de indivíduos-cidadãos. A aquisição da pureza, antes via purificação divina de admissão da culpa, arrependimento dos pecados e purgação da alma, continuou sendo um imperativo nos tempos modernos para aqueles que não tinham a salvação garantida como os *eleitos-nativos* de uma nação, mas que tinham que provar, a todo o momento, numa espécie de autodiligência e autovigilância permanentes, no esforço de apagar os odiosos traços que denunciavam a sua estranheza e não pertencimento, que eram merecedores do lugar que almejavam ocupar.

Se a estratégia racista/genocida foi a estratégia oficial dos regimes totalitários, a estratégia assimilacionista/etnocida foi a estratégia, também explícita, dos regimes liberais-democráticos. Tanto uma como a outra não deixaram intacta a diferença. Ambas, cada uma à sua maneira, empreenderam uma guerra contra o diferente. Pode parecer estranho que dois regimes supostamente antagônicos tenham tido o mesmo resultado na aplicação das suas estratégias políticas em relação à diferença e ao diferente: sua anulação. Do mesmo modo, pode parecer contraditório e aberrante o fato de que o liberalismo, modelo universalista e emancipatório por princípio, pôde redundar no racismo mais elementar. No entanto, o antagonismo entre os dois regimes pode ser relativizado quando percebemos, por exemplo, que o florescimento do liberalismo nos países centrais da Europa na segunda metade do século XIX e início do século

XX, coincide exatamente com a expansão do racismo como doutrina científica, que justifica a desigualdade entre os homens segundo a hierarquia de suas aptidões genéticas. Na exposição permanente da *Cité nationale de l'histoire de l'immigration*, em Paris, França, instituição dedicada ao reconhecimento das populações que imigraram para a França, há texto que retraça a relação entre nativos e imigrantes na história da nação francesa, desde 1830 aos dias atuais, mostrando como a história alternou entre períodos de uma relativa benevolência e uma persistente xenofobia. Em relação ao período de 1880-1914, período de fortalecimento do liberalismo e dos nacionalismos, tem-se a seguinte passagem:

O estrangeiro, contrário do nacional – 1880-1914. No fim do século XIX, o enraizamento da República e o desenvolvimento do sentimento nacional alimentam a rejeição dos estrangeiros, belgas ao Norte, italianos ao Sul. As rixas entre os proletários se transformam em violência xenófoba, estimuladas pela crise econômica e pelo fortalecimento dos nacionalismos na Europa. Os estereótipos se petrificam, alternados pelas elites republicanas e por uma imprensa em pleno desenvolvimento. Ao mesmo tempo, um racismo “erudito” se desenvolve. Ele se ocupa com os judeus franceses ou estrangeiros e com as populações colonizadas do Império ao nome de argumentos pretensamente biológicos²⁰.

Assim, a estratégia racista não foi uma exclusividade dos regimes totalitários, embora eles a tenham levado às suas últimas consequências: o extermínio físico como política de Estado. No período em que o liberalismo conheceu sua dominância política, o racismo serviu como justificativa pseudocientífica para o fracasso daqueles que, embora também seduzidos pela mesma promessa emancipatória de autonomia na construção da própria história, estavam destinados a fracassar no seu esforço de assimilação: sua marca constitutiva, biologicamente pré-determinada, selou o destino que, por sua vez, já havia sido selado muito antes que a partida tivesse começado, ou seja, que o empenho de conversão cultural tivesse sido iniciado. Se pegarmos a história dos judeus na Alemanha, por exemplo, pode-se observar que, durante o longo período de consolidação de um liberal-nacionalismo, os judeus apostaram, a despeito do

²⁰ No original : « L'étranger, envers du national : 1880 – 1914. À la fin du XIXe siècle, l'enracinement de la République et le développement du sentiment national alimentent le rejet des étrangers, Belges au Nord, Italiens au Sud. Les rixes ouvrières se transforment en violence xénophobe, attisées par la crise économique et le renforcement des nationalismes en Europe. Les stéréotypes se figent, relayés par les élites républicaines et une presse en plein essor. Dans le même temps, un racisme « savant » se développe. Il s'en prend aux Juifs français ou étrangers et aux populations colonisées de l'Empire au nom de prétendus arguments biologiques ». Mesmo toda a tradição republicana da França não impediu que, em 1886, aparecesse uma obra intitulada *A França judia*, de mais de mil páginas, reeditada várias vezes, em que o “judeu, francês ou estrangeiro, é denunciado como ‘Outro’, corpo estrangeiro à nação, ameaçador da identidade do país”. In: Exposição permanente da *Cité Nationale de l'Histoire de l'Immigration*. Paris, 2009.

antisemitismo, às vezes velado, às vezes explícito, que seriam aceitos, acreditando na promessa de assimilação que o Estado-nação liberal havia proposto a eles²¹. Esse período tenso, em que se alternava a esperança de assimilação à nação e a confirmação de uma insistente xenofobia, teve seu fim com a crise do liberalismo representada pelo fracasso da República de Weimar e a ascensão do nazismo. Com a perseguição nazista aos judeus, da formação dos guetos à “solução final”, ficou claro que não havia assimilação à vista – de todo modo, ela nunca havia sido inteiramente completa – e que a solução liberal de “conversão” dos “estranhos” havia cedido definitivamente lugar à solução genocida de “eliminação” dos “estranhos”. Entre uma e outra, o deslizamento é mais tênue do que gostaríamos de acreditar.

Compreender o paradoxo de uma estranha intimidade entre liberalismo e racismo, entre democracia e totalitarismo é uma tarefa difícil. Como a ideologia liberal pôde ter conexão com a doutrina pseudocientífica que a negava em todos os seus pressupostos, que postulava que nem todos são senhores de seu próprio destino, que alguns só podem ter a existência determinada por sua condição biológica de origem, que essa condição é uma fatalidade sem remédio, que estes, os racialmente condenados, não podem tornar-se nada além do que já estão fadados a ser, ou seja, *danados* pela raça? O filósofo político italiano Giorgio Agamben tenta responder a tal questão. Antes de entrar em sua teoria, cabe investigar a teoria de outro filósofo, em cuja linha de argumentação Agamben se inspira para construir sua própria tese. Trata-se dos argumentos de Michel Foucault, que veremos no próximo tópico.

2. Disciplina e biopolítica: A guerra contra os *anormais*

Em sua vasta obra, incluindo os apontamentos de estudos não concluídos que apresentou nos cursos ministrados no *Collège de France*²², Foucault oferece hipóteses importantes para se pensar a questão das várias formas “governamentalidade dos indivíduos” (2008), passando por

²¹ Sobre isso, a exposição permanente do Museu Judaico em Berlim, Alemanha, oferece inúmeros exemplos e detalhes, incluindo o percurso de judeus que se tornariam depois intelectuais célebres em seu esforço por pertencimento e reconhecimento.

²² Michel Foucault ofereceu seminários no *Collège de France* de janeiro de 1971 até a sua morte em junho de 1984, com exceção do ano de 1977, em que se beneficiou de um ano sabático.

suas investigações sobre a disciplina²³, o racismo²⁴, a biopolítica²⁵, o liberalismo e o neoliberalismo²⁶. Em um texto publicado em 1977, intitulado *La vie des hommes infâmes*²⁷ e preparado como prefácio a um livro que não chegou a ser realizado, Foucault cita dois documentos em que costram registros de internamento do início do século XVIII. No primeiro, descreve-se um usurário, admitido no hospital de Charenton, no dia 31 de agosto de 1707: “Sua loucura sempre foi a de se esconder da sua família, de levar no campo uma vida obscura, de ter processos, de emprestar à usura e a fundos perdidos, de deslocar seu pobre espírito por meio de rotas desconhecidas e de se crer capaz dos maiores feitos” (tradução minha)²⁸. No segundo, descreve-se um monge admitido no castelo de Bicêtre, no dia 21 de abril de 1701: “desertado, rebelde, capaz dos crimes mais terríveis, sodomita, ateu se o podemos ser; um verdadeiro monstro de abominação que seria menos inconveniente abafar do que deixar solto” (tradução minha)²⁹. Sobre estas “vidas ínfimas transformadas em cinzas nestas poucas frases que se abateram sobre elas”, Foucault confessa ter sempre sonhado ser capaz de tomá-las em sua intensidade, nesta fulgurante e brevíssima existência que surge ao nosso conhecimento através dos patéticos registros que o encontro dessas “vidas infames” com o poder institucional deixou como legado. Por “falta de talento necessário” para tal empreitada, Foucault diz que se limitou a ruminar sobre uma enigmática pergunta:

²³ Foucault decidiu-se ao tema da formação de um poder disciplinar a partir do século XVII, nas sociedades européias, no livro hoje clássico *Vigiar e punir*, retomando-o em alguns dos cursos que ofereceu no *Collège de France*, como *Os anormais*, *Em defesa da sociedade* e *O nascimento da biopolítica*.

²⁴ Sobre a questão do racismo como uma tecnologia política de “defesa da sociedade”, ver a última aula do curso ministrado no *Collège de France* intitulado *Os anormais*, de 19 de março de 1975 e o curso *Em defesa da sociedade*, de 1976.

²⁵ Sobre a formulação da noção de biopolítica, ver o último capítulo do livro *História da sexualidade – A vontade de saber*, a última aula do curso *Em defesa da sociedade*, de 17 de março de 1976, e o curso *O nascimento da biopolítica*, em que Foucault começa a esboçar uma problemática em torno do conceito de biopolítica, mas acaba, ao longo do curso, ocupando-se prioritariamente com a questão da formação do discurso do liberalismo e, mais recentemente, do neoliberalismo como formas específicas de “governamentalidade”.

²⁶ Sobre o liberalismo, Foucault fornece interessantes chaves de interpretação em seu curso *O nascimento da biopolítica*, comparando o liberalismo clássico com o chamado neoliberalismo, principalmente em suas versões alemã e norte-americana.

²⁷ Cf. Michel Foucault. *La vie des hommes infâmes*. In: *Archives de l'Infamie – Collectif Maurice Florence*. Paris: *Les Prairies ordinaires*, 2009.

²⁸ No original : « Sa folie a toujours été de se cacher à sa famille, de mener à la campagne une vie obscure, d'avoir des procès, de prêter à usure et à fonds perdu, de promener son pauvre esprit dans des routes inconnues, et de se croire capable des-plus grande emplois ». Idem: p. 8.

²⁹ No original : « Récollet apostat, séditieux, capable des plus grands crimes. Sodomite, athée si l'on peut l'être ; c'est un véritable monstre d'abomination qu'il y aurait moins d'inconvénient d'étouffer que de laisser libre ». Ibidem: p. 8.

...qual havia sido sua razão de ser (dos documentos), a quais instituições ou a qual prática política eles (os documentos) se referiam (...) ...por que foi de repente tão importante numa sociedade como a nossa que fossem “sufocados” (como sufocamos um grito, uma chama ou um animal) um monge escandaloso ou um usurário lunático e inconseqüente; eu procurei a razão pela qual procurou-se impedir com tanto zelo estes pobres espíritos de se conduzirem por vias desconhecidas (tradução minha)³⁰.

A partir desses dois casos específicos, Foucault narra a formação de uma sociedade disciplinar que, gestada a partir dos séculos XVII e XVIII, irá, no século XIX, ganhar seu pleno desenvolvimento a partir de sua coincidência com a formação de uma sociedade da normalização. Ao longo de grande parte de sua obra, Foucault se indagou sobre as origens histórico-sociais do estranho interesse dos poderes administrativos e institucionais, totalmente inédito até então, pelas condutas, pensamentos, intenções, desejos que percorriam a verdade escondida da subjetividade dos indivíduos, principalmente quando eles traziam em si sinais de – começa a aparecer desta maneira e a partir desse momento – desordem e inadequação. Por que o que antes era considerado como totalmente banal, corriqueiro e sem importância, passa a ganhar um súbito interesse, uma urgente necessidade de registrar, examinar, corrigir? Por que um monge excêntrico e um agiota entusiasta, que poderiam passar antes totalmente despercebidos, tornam-se objeto de um poder que agora os demarca, analisa e classifica, marcando-os com o signo distintivo da infâmia? São perguntas que Foucault se fez ao se debruçar sobre os documentos empoeirados e esquecidos de registros de internamento e detenção dos séculos XVII e XVIII, disponíveis no acervo da Biblioteca Nacional da França. São estas mesmas questões que o motivaram na busca pela genealogia dos poderes que articularam a formação de uma sociedade disciplinar na Europa, a qual tem sua origem na adoção, por parte de instituições como o exército, a oficina, o hospital, a escola, de diversos procedimentos de ordenação das condutas, como distribuição espacial dos indivíduos em células segmentadas; controle dos movimentos dos corpos; cálculo das forças dispendidas; quantificação do tempo gasto em atividades; vigilância contínua, que parte de um centro e se estende para periferia; registro, julgamento e classificação

³⁰ Na citação completa do original: « Faute do talent nécessaire, j’ai donc longtemps remâché la seule analyse; pris les textes dans leur sécheresse ; cherché quelle avait été leur raison d’être ; à quelles institutions ou à quelle pratique politique ils se référaient ; entrepris de savoir pourquoi il avait été soudain si important dans une société comme la nôtre que soient ‘étouffés’ (comme on étouffe un cri, un feu ou un animal) un noine scandaleux ou un usurier fantasque et inconséquent ; j’ai cherché la raison pour laquelle on avait voulu empêcher avec tant de zèle les pauvres esprits de se promener sur les routes inconnues ». Ibidem: p. 9.

perpétuos (Foucault, 2002)³¹. Para além das instituições fechadas, os procedimentos disciplinares começaram a se irradiar por uma rede extremamente fina e complexa de controle permanente de uns sobre os outros, no seio da família, da vizinhança e das relações sociais mais imediatas, como atesta o exemplo das *lettres de cachet* que existiram na França, durante o século XVIII. As *lettres de cachet* eram cartas de denúncia em que súditos comuns podiam solicitar o internamento de pessoas, na maior parte do tempo próximas, como parentes, vizinhos, conhecidos, convocando a intervenção do poder soberano e a mediação quase onipresente da polícia – que passa a assumir não apenas a função de perseguição de criminosos e controle de revoltas políticas, mas de imposição da disciplina – em relação a indivíduos que começaram a apresentar aos olhos de uns e outros intoleráveis sinais de desordem de conduta, signos de ambivalência que passaram de repente a ser consideradas inadmissíveis, demandantes de uma intervenção externa, requerentes de ordenação. Nas palavras de Foucault, “a intervenção de um poder político sem limites nas relações cotidianas torna-se assim não apenas aceitável e familiar, mas profundamente desejado, não sem deixar de ser, pelo mesmo motivo, tema de um medo generalizado”³². Objetos e vítimas das *lettres de cachet* foram o monge escandaloso e o usurário lunático descritos por Foucault, cujas existências vieram à luz graças a estes pequenos e púidos fragmentos de registros de internação, frutos do encontro desses homens com o poder disciplinar que se gestava naquele momento.

Os procedimentos disciplinares surgem a partir do século XVII, mas é nos séculos XVIII e XIX que eles vão se generalizar, chegando até a colonização destes “mecanismos infinitesimais” que começaram por baixo, nas instituições fechadas e nas redes de vigilância mútua, “por mecanismos cada vez mais gerais e formais de dominação global”³³ (tradução minha) (Foucault, 2000: 36), que vão ter, na forma do Estado moderno centralizador, seu desenvolvimento mais pleno. Apesar disso, ressalva Foucault, o poder disciplinar não se

³¹ Essa discussão encontra-se na terceira parte, intitulada *Disciplina*, do livro *Vigiar e Punir*. Cf. Michel Foucault. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1987, pgs. 117-187.

³² No original : « L'intervention d'un pouvoir politique sans limites dans le rapport quotidien devient ainsi non seulement acceptable et familier, mais profondément souhaité, non sans devenir, du fait même, le thème d'une peur généralisée ». Cf. Michel Foucault. *La vie des hommes infâmes*. In: *Archives de l'Infamie – Collectif Maurice Florence*. Paris: *Les Prairies ordinaires*, 2009.

³³ Na aula de 14 de janeiro de 1976, do curso *Em defesa da sociedade*, Foucault esclarece as orientações de método que o acompanharam em suas pesquisas historiográficas, nas quais ele propõe uma “análise ascendente do poder”, argumentando que “não é a dominação global que se pluraliza e repercute até em baixo”, mas, ao contrário, os mecanismos múltiplos e dispersos nas relações sociais que vão ser posteriormente “investidos” e “utilizados” por mecanismos mais “gerais” e “globais”. Cf. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000: p. 36.

restringe ao poder do Estado, não podendo “se identificar com uma instituição nem com um aparelho”, mas configurando-se como um tipo de poder que se presta a diferentes usos e estratégias: a disciplina “é uma física ou uma “anatomia” do poder, uma tecnologia” (2002: 177). Como tecnologia de poder polivalente e onipresente, o poder disciplinar se dirige, a princípio, a todos os indivíduos, soldados, operários, detentos, escolares, doentes; contudo, será sobre alguns deles, mais do que outros, que ele empregará seus mais diligentes esforços, investindo o seu ímpeto de classificação e exame com mais afinco e obstinação.

A união de dois mecanismos opostos, o da *generalização* e o da *individualização*, só se torna inteligível quando se compreende primeiramente como dois esquemas heterogêneos de gestão da multidão e dos indivíduos serão conjugados, a partir do século XIX, num só. Trata-se, vai dizer Foucault, da conjugação do esquema secular de inclusão/exclusão de banimento dos leprosos com o esquema de combate à peste surgido no fim do século XVII, em que, em situações-limite de vida e morte, técnicas de evitação da propagação da doença foram aplicadas através de medidas como quadriculamento do espaço, fixação dos indivíduos em células determinadas, controle de todos os movimentos, registro contínuo de todos os acontecimentos e exame de cada um, fornecendo, já no fim do século XVII, um “modelo compacto do dispositivo disciplinar” (2002: 163). Com a conjugação dos dois esquemas, o primeiro ganhará atribuições do segundo e vice-versa. De um lado, os excluídos deixarão de ser uma massa disforme e indiferenciada, como eram os leprosos, para se tornar uma massa na qual cada um é discriminado, recebendo uma repartição diferencial e um exame individualizado, delimitando-o de maneira particular num esquema geral de classificações, tratando-se, portanto, os “leprosos” como se fossem “pestilentos”. De outro, o mecanismo de exclusão que era dirigido somente aos leprosos será agora empregado *in potentia* a todos os indivíduos, todos estarão sujeitos, através da rede fina e insidiosa do poder disciplinar, a serem marcados com o sinal da “lepra”, o signo da desordem e do perigo, e os “pestilentos” poderão ser tratados como “leprosos”. Nas palavras de Foucault, “de um lado, “pestilentam-se” os leprosos; impõe aos excluídos a tática das disciplinas individualizantes; e de outro lado a universalidade dos controles disciplinares permite marcar quem é “leproso” e fazer funcionar contra ele os mecanismos dualistas da exclusão” (2002: 165).

A partir disso, Foucault nos aponta uma nova figuração do diferente. Ele não é apenas o “leproso”, o que foi excluído, banido, evitado, esconjurado, retirado do convívio humano, o

diferente não é apenas aquele que está fora ou veio de fora, o diferente pode agora estar entre nós, mais do que isso, o diferente pode ser qualquer um de nós: a diferença habita insidiosamente entre nós, ela reside secretamente dentro de nós. O “leproso” que pode receber a injunção individualizadora da “peste” e o “pestilento” que pode sofrer a divisão binária da “lepra”, essa nova figuração da diferença consolida-se no século XIX a partir do desenvolvimento do poder disciplinar em poder de normalização, alçando, para fora da “normal”, aquele incapaz de cumpri-la, nomeando o diferente com um novo nome e uma nova sina: surge assim a figura do “anormal”. A partir desse momento, a atribuição de “leproso” não se destinará a uns pobres desafortunados que deverão se exilar da comunicação social porque receberam os estigmas visíveis de uma doença maldita, mas poderá se abater sobre todos e qualquer um, sobre aquele que, no filtro estreito do tecido infinitesimal e capilar do poder disciplinar, sair com a marca da *anormalidade*, designação em tudo inédita, nova designação, estranha em vários sentidos as outras qualificações com que outrora o diferente havia sido assinalado. Diz Foucault: “A divisão constante do normal e do anormal, a que todo indivíduo é submetido, leva até nós, e aplicando-se a objetos totalmente diversos, a marcação binária e o exílio dos leprosos; a existência de todo um conjunto de técnicas e de instituições que assumem como tarefa medir, controlar e corrigir os anormais, faz funcionar os mecanismos disciplinares que o medo da peste chamava” (2002: 165).

A generalização do poder disciplinar para toda a sociedade começa a acontecer quando a disciplina deixa de ser uma tecnologia aplicada apenas dentro de instituições fechadas, relegadas à margem e voltadas para funções negativas, como “fazer parar o mal, romper as comunicações, suspender o tempo”, uma “disciplina-bloco”, e torna-se uma “disciplina-mecanismo” (Foucault, 2002: 173), espraiando-se de forma flexível, difusa, múltipla, polivalente, por todas as relações sociais, executando funções positivas de extração de “utilidade econômica” e “docilidade política” dos corpos, alcançando ou visando alcançar o que o ideal de vigilância absoluta do panóptico projetado por Jeremy Bentham almejava construir, “a utopia da cidade perfeitamente governada” (2002: 164). Nesta rede de poder que produz um foco de visibilidade penetrante sobre tudo o que acontece, em que todos vigiam todos, denúncias de que certos indivíduos não se adequam aos parâmetros de “normalidade” visados rapidamente aparecerão e estes corpos indomesticáveis, incorrigíveis, disfuncionais, poderão receber, após uma perscrutação infinita e um exame exaustivo sobre seus instintos e condutas, um diagnóstico límpido e inequívoco: são

anormais.

No entanto, quando observamos o contexto histórico de difusão e multiplicação dos mecanismos disciplinares, motivados pelo ideal de realização da sociedade “perfeitamente governada” do panóptico, notamos um estranho paradoxo: trata-se do mesmo contexto histórico de expansão do liberalismo como princípio de governabilidade da sociedade, de consolidação dos princípios formais de igualdade jurídica entre os homens e liberdade dos indivíduos. Daí a inevitável perplexidade: como a repartição dos homens em normais e anormais pôde conviver com a declaração de que todos os homens são iguais (princípio da igualdade)? Como a instauração generalizada de procedimentos de fixação e adestramento dos corpos pôde se dar juntamente com o estabelecimento da premissa da liberdade individual, do direito de ir e vir e da afirmação de si (princípio da liberdade)?

Sobre essas questões, Foucault oferece respostas interessantes. Em *Vigiar e Punir*, focando principalmente o problema da igualdade, Foucault argumenta que, paralelo ao processo histórico de ascensão da burguesia como classe dominante no decorrer do século XVIII, apoiada na “instalação de um quadro jurídico explícito, codificado, formalmente igualitário” (2002: 182), outro processo, não explícito, não codificado, desenvolveu-se: a generalização do poder disciplinar. “A forma jurídica geral que garantia um sistema de direitos em princípio igualitários era sustentada por esses mecanismos miúdos, cotidianos e físicos, por todos esses sistemas de micropoder essencialmente inigualitários e assimétricos que constituem as disciplinas” (2002: 183). Se, no plano formal, reinava a “vontade de todos”, no plano real, difundiam-se subrepticamente os micropoderes de sujeição dos corpos. “As ‘Luzes’ que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas” (2002: 183). Para Foucault, o poder disciplinar se configura como um contra direito, opondo um laço privado e hierarquizado ao laço contratual e voluntário da soberania jurídica, operando, assim, com uma lógica totalmente distinta à lógica do direito: “enquanto os sistemas jurídicos qualificam os sujeitos de direito, segundo normais universais, as disciplinas *caracterizam, classificam, especializam*; distribuem ao longo de uma escala, repartem em torno de uma norma, *hierarquizam* os indivíduos uns aos outros, e, levando ao limite, *desqualificam e invalidam*” (grifos meus, 2002: 183).

No curso *O nascimento da biopolítica*, de 1979, Foucault retoma a questão, revendo-a agora sob o problema da liberdade. Nesse curso, ele afirma a correlação entre o liberalismo e a

disciplina: “Insisti bastante sobre o fato de que as tais grandes técnicas disciplinares que se ocupam do comportamento dos indivíduos no dia-a-dia, até em seus mais ínfimos detalhes, são exatamente contemporâneas, em seu desenvolvimento, em sua explosão, em sua disseminação, da era das liberdades” (2008: 91). Como puderam conviver duas formas de governabilidade aparentemente distintas? Uma que precisa da liberdade dos indivíduos para vigorar e outra que só opera a partir da domesticação dos corpos? O aparente paradoxo começa a ser desvelado quando se percebe que ele é constitutivo da própria governabilidade moderna, marcada por uma tensão ao mesmo tempo insolúvel e inevitável: o conflito entre liberdade e segurança. Vejamos como.

O liberalismo precisa da liberdade para poder funcionar: liberdade dos descolamentos, liberdade do mercado, liberdade do jogo de interesses, liberdade da circulação de homens e mercadorias. Nada mais do que o famoso mantra do liberalismo econômico formulado por Adam Smith: *laissez-faire, laissez-passer*. No entanto, na argumentação de Foucault, ao contrário do que os contratualistas postulavam, a liberdade não é um bem que se deva proteger, algo que existisse *a priori*, um dado natural e inalienável. A liberdade não é algo que se protege, é algo que se produz e também algo que se consome. O liberalismo é uma arte de governar, e uma arte de governar a liberdade. A liberdade deve ser gerida, deve se criar condições para que ela seja possível, mas, ao mesmo tempo, deve se criar limitações para que o seu exercício não comprometa o funcionamento mesmo da sociedade que se deseja forjar. Assim, a fabricação da liberdade esbarra no problema dos custos que esta fabricação levanta, obrigando ao cálculo permanente do quanto de liberdade se deseja produzir e até onde esta produção deve chegar. Foucault então se pergunta: qual é o princípio desse cálculo? E responde: “o princípio de cálculo é, evidentemente, o que se chama de segurança” (2008: 88-89). Alargando o campo para o jogo das afirmações individuais, o liberalismo abriu igualmente um espaço para o aparecimento de consequências imponderáveis e imprevisíveis. Ao abrir esta espécie de caixa de pandora da mecânica das liberdades individuais, o liberalismo se viu obrigado a gerir seus efeitos colaterais, tentando equilibrar, numa corda bamba de difícil – para não dizer impossível – adequação, os interesses individuais e os interesses coletivos, a defesa do indivíduo, de um lado, e a defesa da sociedade, de outro. De um lado, a liberdade; de outro, a segurança. Dois santos, duas velas.

Assim, as estratégias de segurança serão paradoxalmente “o inverso” e a “condição” do

liberalismo. “A liberdade e a segurança, o jogo liberdade e segurança – é isso que está no âmago dessa nova razão governamental cujas características eu lhes vinha apontando” (2008: 89). Nesse jogo, a noção de perigo ganha uma importância central. Se o projeto moderno, como vimos, foi caracterizado pelo impulso cáustico de dissolução das comunidades primárias, abrindo potencialidades para a transformação das *peessoas* em *indivíduos*, numa aventura de construção supostamente autônoma da própria biografia, é claro que o lema “viva” – e “viva perigosamente” –, sedução máxima da Revolução moderna, teve que enfrentar o seu contraponto, o contraponto do risco da afirmação absoluta das liberdades, os efeitos não calculados do desenraizamento brutal e os medos que o acompanharam: medos cotidianos, disseminados no que o Foucault chama de “cultura política do perigo” no século XIX, medo do crime, da doença, da velhice, da falência, da sexualidade, medo da degeneração. Diz Foucault: “Enfim, por toda parte vocês vêem esse incentivo ao medo do perigo que é de certo modo a condição, o correlato psicológico e cultural interno ao liberalismo. *Não há liberalismo sem cultura do perigo*” (grifo meu, 2008: 91).

Desse modo, a conquista da “liberdade” cobrou um preço alto dos indivíduos. Junto com ela, vimos nascer uma “formidável extensão dos procedimentos de controle, de pressão, de coerção que vão constituir como que a contrapartida e o contrapeso das liberdades” (2008: 91). Numa sociedade que abriu espaço, como nunca outra havia aberto, para a afirmação dos indivíduos, seus movimentos, desejos e interesses, surgiu, ao mesmo tempo, um inexorável imperativo: é preciso gerir os efeitos colaterais do livre curso das liberdades individuais, os perigos que dele advém. E os perigos são vários. Eles estão à espreita. É preciso estar atento a eles. A contradição entre liberalismo e disciplina começa a se esvanecer quando se percebe que o poder disciplinar é uma das condições para que a governabilidade liberal seja possível. A preocupação com a *segurança* é o outro lado – talvez menos celebrado – da afirmação da *liberdade*. Entre o panóptico e o liberalismo, não há uma relação de exclusão, pelo contrário. Como mostra Foucault, Bentham, um dos fundadores do utilitarismo e o criador do modelo arquitetural do panóptico, dirá, no fim da vida, que o panóptico, para além da gestão das instituições fechadas, fornece a própria fórmula do que deve ser um governo liberal.

A correspondência histórica entre a consolidação do liberalismo e a difusão do poder disciplinar oferece então algumas chaves de interpretação para compreender o surgimento da figura do *anormal* como nova maneira de designação do *outro*, trazendo novidades em relação à

maneira como *o diferente* foi anteriormente qualificado. Na constituição da figura do anormal, a noção de interesse será central. No novo jogo liberal que se instaura, alguns indivíduos não serão considerados capazes de jogar satisfatoriamente, pois pode lhes faltar o princípio do interesse, qual seja, a racionalidade que o informa e fundamenta: o cálculo custo-benefício. Poderão agir, de maneira incompreensível, contra o modelo liberal de plausibilidade de condutas, que supõe que os indivíduos agem segundo seu juízo, ou seja, conforme seus próprios interesses. Quem age contra o próprio interesse, de maneira despropositada e ininteligível, não age conforme a razão. O próprio panóptico, este grande laboratório de “experimentalizar os homens”, fornecerá a medida das aptidões ou não ao jogo, hierarquizando, classificando e desqualificando os indivíduos conforme sua competência ou incompetência para se gerirem de acordo com a mecânica dos interesses. O panóptico extrai seus efeitos de potencialização das forças e produtividade dos corpos segundo um sistema de recompensas e punições. Se o indivíduo se encontra no caminho esperado, o caminho do interesse, haverá recompensas. Se, ao contrário, está indo em direção contrária, contra o interesse, haverá punições. A disciplina é, assim, *uma gestão do prazer e da dor*. Jogando-se um contra o outro, constrange-se os indivíduos a seguir o que, paradoxalmente, não haveria necessidade de ser violentamente imposto, o que se constitui supostamente como um dado natural e inalienável, parte intrínseca da natureza humana, condicionante imutável e universal: o fato inquestionável – pedra de toque da “verdade” liberal – de que todos os homens agem conforme seus próprios interesses.

Desse modo, o *interesse* se constituirá, no saber psiquiátrico da primeira metade do século XIX, como uma nova medida de verdade da *normalidade*. Será considerada *normal* a conduta conforme o interesse, ainda que seja, por exemplo, um comportamento criminoso, mas cujo conteúdo motivacional possa ser explicado conforme a aplicação de um interesse específico e compreensível³⁴. Inversamente, um indivíduo que agiu de uma maneira segundo a qual nenhum interesse plausível pôde ser encontrado, será considerado *anormal*. Assim, para aqueles que não serão considerados capazes de jogar o jogo, porque lhes falta o princípio do interesse, haverá um

³⁴ Na aula de 5 de fevereiro de 1975, do curso *Os anormais*, Foucault comenta como no novo sistema penal, que suplanta o sistema antigo baseado nos suplícios, a noção de interesse ganha uma importância central na atribuição de punibilidade de um crime. Nas palavras dele: “O interesse de um crime é sua inteligibilidade, que é ao mesmo sua punibilidade. A racionalidade do crime – entendida como mecanismo decifrável dos interesses – é requisitada pela nova economia do poder de punir, o que não acontecia de forma alguma no sistema antigo, em que se prodigalizavam as despesas sempre excessivas, sempre desequilibradas, do suplício”. Cf. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 143.

investimento considerável dos mecanismos disciplinares. Contra a incompetência dos *incapazes*, contra a inadaptação dos *anormais*, o poder disciplinar empreenderá um esforço de domesticação. O *exame*, o *tratamento*, a *reforma* dos indivíduos e a *reconversão* das condutas à dinâmica dos interesses serão suas estratégias.

No entanto, a partir da segunda metade do século XIX, Foucault observa um deslocamento na formulação da concepção do *anormal*. Nesse deslocamento, a idéia de interesse vai perdendo importância com o aparecimento de um novo conceito, inédito até então: trata-se da noção de “estado”. A mudança na episteme do saber psiquiátrico virá acompanhada de consequências extremamente importantes e, em certo sentido, dramáticas, como veremos, para as maneiras de se conceber soluções possíveis para a condição incômoda e odiosa do *anormal*. Foucault relata a passagem do *interesse* para o *estado* na análise de um caso, datado de 1867, ocorrido com um homem chamado Charles Jouy, de uns 40 anos de idade, habitante de uma aldeia no interior da França, pouco escolarizado, fazedor de pequenos bicos, marginalizado, bebedor, compondo a figura tradicional do “idiota da aldeia”. Jouy foi acusado de ter feito uma garota masturbá-lo no mato e, em outra ocasião, tê-la arrastado para um fosso e a violado sexualmente. O que em outro contexto histórico poderia ter passado completamente despercebido, como um episódio mais ou menos banal e sem importância, tendo, no máximo, rendido comentários maliciosos e repreensões morais, sai do círculo estreito da comunidade aldeã e entra para outro domínio: o do saber e do poder das práticas psiquiátricas. Nos relatórios dos psiquiatras responsáveis pelo caso, observa-se um deslocamento: não é um ato no qual não se pode confirmar a inteligibilidade segundo o interesse que está sendo examinado e julgado, mas a inscrição do ato “numa espécie de constelação física permanente” (Foucault, 2002: 379). Não se trata de perscrutar o processo patológico que levou ao cometimento de uma ação desprovida de interesse e, portanto, racionalidade, mas “os estigmas permanentes que marcam estruturalmente o indivíduo” (2002: 379). O ato não possui importância em si mesmo, ele é apenas o efeito de algo que o antecede, de algo que o preexiste e é, ao mesmo tempo, seu fundamento: um estado físico imanente, um estado que não tem outro destino a não ser se perpetuar indefinidamente:

O ato e o estigma se referem – um e outros, e de certo modo no mesmo plano, mesmo se sua natureza é diferente – a um estado permanente, a um estado constitutivo, a um estado congênito. As dimorfias do corpo são, de certo modo, as consequências físicas e estruturais desse estado, e as

aberrações de conduta (...) são suas conseqüências instintivas e dinâmicas (2002: 380-381).

As disfunções de conduta e as anomalias do corpo são reflexos de um estado anterior, um estado no qual as instâncias superiores responsáveis pela inibição e controle dos atos não são suficientemente desenvolvidas para impedir o livre curso das instâncias inferiores, o domínio do instinto, que corre solto e sem freios, realizando o que sua natureza o impele a realizar. Marcados pela falta, pelo *déficit*, pela insuficiência do desenvolvimento das faculdades superiores, os *anormais*, como Jouy, estão condenados a verem-se presos num estado permanente de infantilidade, signo de uma imbecilidade incurável, como atesta o diagnóstico fatalista dos psiquiatras que examinaram Jouy, em que fundamentam que mesmo que Jouy tivesse recebido uma educação que inculcasse nele “os princípios gerais que fazem a lei da vida e das sociedades”, podendo assim “melhorar um sentido moral” que se encontrava “abastardado e entregue desenfreadamente a impulsos próprios aos *atrasados de sua espécie*”, Jouy, ainda assim, “não teria sido menos imperfeito com isso”³⁵. A imperfeição constitutiva de Jouy não tem cura, não há nada que se possa fazer a respeito, trata-se de uma fatalidade sem remédio, extensiva “aos atrasados de sua espécie”. Condenados a uma anormalidade sem redenção, os anormais só podem ser o que estão constitutivamente destinados a ser, reproduzindo *ad infinitum* as dimorfias físicas e as aberrações de conduta que o seu estado os obriga.

Ao afirmar a impossibilidade de tratamento e a incurabilidade dos anormais, deslocando sua atenção do problema do *interesse* (e sua ausência) para o problema do *estado*, a psiquiatria sai do campo do patológico, renunciando à possibilidade de tratar a anormalidade como uma doença passível de cura. No entanto, paradoxalmente, isso não implicará numa perda de legitimidade do saber psiquiátrico, ao contrário, foi justamente a partir da “despatologização” de seu objeto que a psiquiatria adquiriu uma espécie de *supra-status*. Para além do domínio puramente médico de combate às doenças, a psiquiatria torna-se “o juiz titular” “dos comportamentos em geral” (Foucault, 2002: 392), dividindo-os peremptoriamente em normais e anormais. A *supra-função* que a psiquiatria assume, na segunda metade do século XIX, só se tornou possível com a noção de estado, formidável e polivalente noção que permite “pôr em relação qualquer elemento físico ou conduta desviante, por mais díspares e distantes que sejam,

³⁵ Cf. H. Bonnet & J. Bulard, *Rapport médico-légal sur l'état mental de Charles-Joseph Jouy, inculpé d'attentat aux mœurs*, Nancy, 1868, citado por Foucault. Cf. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 407.

com uma espécie de fundo unitário que as explica, um fundo que difere do estado de saúde, sem, no entanto, ser uma doença” (Foucault, 2002: 398). Contudo, a existência do “estado anormal” exigiu que os psiquiatras fossem capazes de explicar o motivo do seu aparecimento desigual, o porquê desta roleta arbitrária cujos dados desfavorecem uns mais do que outros. A resposta virá com a “teoria da degenerescência”³⁶, surgida na França na segunda metade do século XIX, que explica as irregularidades atuais do comportamento a partir dos desvios dos antepassados, estabelecendo-se redes hereditárias “fantásticas” e “maleáveis”, cujo “laxismo causal” permite buscar elementos de desordem nos confins mais remotos das condutas dos parentes próximos e distantes.

Para Foucault, é a figura do “degenerado” que permitirá a medicalização do anormal, possibilitando que a psiquiatria ganhe um estatuto inédito de legitimidade no campo médico: “De fato, a partir do momento em que a psiquiatria adquire a possibilidade de referir qualquer desvio, anomalia, retardo, a um estado de degeneração, vê-se que ela passa a ter uma possibilidade de ingerência indefinida nos comportamentos humanos” (2002: 401-402). Paradoxalmente, ela adquire esse mais-poder justamente quando ela “se dá o poder de não procurar mais curar” (2002: 402). A psiquiatria não cura mais doentes mentais, alienados, maníacos, loucos, ela *protege a sociedade* contra os anormais, contra os perigos advindos da anormalidade, que, circunscritos a um estado constitutivo de certos indivíduos, podem, no entanto, se espalhar como a peste, não via contágio, mas via hereditariedade, transmissão produtora de degeneração que mina a sociedade a partir do seu interior. Em “defesa da sociedade”, a psiquiatria se presta à formulação de um novo tipo de racismo, “o racismo contra o anormal, é o racismo contra os indivíduos, que, sendo portadores seja de um estado, seja de um estigma, seja de um defeito qualquer, podem transmitir a seus herdeiros, da maneira mais aleatória, as conseqüências imprevisíveis do mal que trazem em si, ou antes, do não-normal que trazem em si” (2002: 403). Foucault diz que, apesar das interferências que um racismo sofreu do outro, o racismo contra o anormal é muito diferente do racismo tradicional, histórico, o “racismo étnico”, o racismo de uma raça perante outra, pois o novo racismo é um “racismo interno”, no qual todos os indivíduos

³⁶ Essa teoria teve como seu principal elaborador B. A. Morel, com o trabalho *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, Paris, 1857.

estão sujeitos a receber o estigma da anormalidade³⁷.

No entanto, revendo o argumento de Foucault, podemos dizer que, entre um e outro, o deslizamento é talvez mais rápido do que se poderia supor. No novo racismo há uma espécie de “democratização” da anormalidade, no sentido de todos poderem ser marcados com o sinal da degeneração, uma universalização potencial da desordem, que funciona como o outro lado da moeda, menos glorificável, da universalização liberal de uma natureza humana dotada de razão. Contudo, pode-se imaginar que os de outra raça, os *estranhos*, puderam, com relativa facilidade, assumir de maneira preferencial um estatuto de anormalidade, um estatuto de degeneração, que vinha a partir daí automaticamente acoplado ao pertencimento a uma raça inferior, indicando, de antemão, sem necessidade de um exame apurado e detalhado, uma condição anormal intrínseca, visível aos olhos, escancarada aos sentidos, óbvia em seu diagnóstico imediato. Poderíamos dizer que os *estranhos* funcionaram como bodes-expiatórios, corporificando em carne, osso e pele, de forma inequívoca, uma ameaça de anormalidade que havia sido democratizada para todos e cuja iminência de um perigo imprevisível e espraiado tornou-se intolerável demais para ser assumido como universal, interno, *entre nós, dentro de nós*. Assim, o “racismo étnico” de que fala Foucault não é tão tradicional e histórico como ele supõe, ele só surge e funciona, é isto que eu gostaria de argumentar aqui, como desdobramento do *racismo do anormal*. É paralela à engrenagem da “caça aos anormais”, da “caça aos degenerados”, que se desenvolverá o horror aos de *outra raça*, àqueles que encarnam os demônios externos que comodamente repelem para fora os demônios que se tornaram insuportavelmente internos. Se a recusa do *outro*, o *diferente*, o *estrangeiro* tem uma longa história nas relações entre sociedades e grupos distintos, o mesmo não se pode dizer do racismo moderno, seja o “racismo do anormal” ou “racismo étnico”. Estes dois racismos, que funcionam num amplo espectro em que o primeiro facilmente desliza para o segundo, são próprios do século XIX, e ganham força política através do estabelecimento de um *corpus* teórico que os justifica; no primeiro, a teoria do estado e da degenerescência; no segundo, a teoria biológico-evolucionista que, quando aplicada aos seres humanos, explica a desigualdade entre as raças através do princípio da seleção natural, que condenaria as menos adaptadas à extinção.

Foucault mostra em sua arqueologia dos discursos que configuraram a figura do anormal,

³⁷ Nas palavras de Foucault: “racismo interno, racismo que possibilita filtrar todos os indivíduos dentro de uma sociedade dada”. Cf. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002: p. 403.

como, no século XIX, ele foi primeiramente pensado como aquele que age contra o próprio interesse; depois, na segunda metade do século, passa a ser concebido como aquele marcado por um estado físico congênito, portador de uma anormalidade incurável. Da noção de *interesse* para a noção de *estado*, há um deslocamento de extrema importância. Poderíamos dizer, seguindo a análise de Foucault, mas levando-a um pouco adiante, que a noção de interesse fazia sentido dentro de um quadro de poder específico: o poder disciplinar. Como vimos, a disciplina visava a uma domesticação dos corpos no sentido de produção de um *sempre-mais* de utilidade econômica e docilidade política (Foucault, 2002). Orientando-se por uma mecânica dos interesses, tratava-se de educar os corpos a seguir os sentidos de uma economia utilitária, usando, para isso, o sistema de recompensas e punições. Nesta tecnologia de poder, havia *redenção para os anormais*: sua anormalidade, sua disfunção, sua inadequação eram corrigíveis, bastava que as engrenagens do panóptico deixassem agir os mecanismos automáticos do poder disciplinar, como, por exemplo, a autovigilância da própria conduta. Há na idéia de panóptico uma crença profunda na possibilidade de *reforma dos indivíduos*, na possibilidade de adequação dos desviantes a um jogo econômico e político cujo funcionamento depende da efetivação de uma economia dos interesses. Como vimos, nessa concepção, a liberdade não é um dado natural, ela precisa ser permanentemente produzida: os indivíduos devem ser educados para o seu exercício, por mais penoso e difícil que seja o aprendizado. Há entre o liberalismo e a disciplina uma relação de necessidade: a economia liberal precisa do poder disciplinar para poder funcionar³⁸.

No entanto, como mostra Foucault, há uma mudança na concepção da anormalidade: a noção de *interesse* sai de cena para entrar a noção de *estado*. A partir da ideia de estado, não há mais redenção para os anormais, alguns indivíduos serão considerados inadequados demais para que se possa conceber uma correção: seu estado físico constitutivo os impele a agir segundo “os impulsos próprios aos atrasados de sua espécie”, seus traços físicos e suas aberrações de conduta só fazem confirmar o estado que subjaz dentro deles e os domina do interior. Com o desenvolvimento da teoria da degenerescência e da teoria biológico-evolucionista, os anormais não apenas serão considerados *incuráveis*, como serão julgados *perigosos*. A tese da

³⁸ Percebemos aqui uma analogia do poder disciplinar com a oferta de assimilação à nação analisada por Bauman: em ambos, há a promessa de salvação aos *diferentes*, de um lado, correção dos *anormais*, de outro, integração dos *estranhos*.

degenerescência, democrática e universalista por princípio – todos podem ser portadores de estigmas hereditários –, logo começa a se articular com outra tese, a tese biológico-evolucionista, na qual alguns, mais do que outros, serão considerados os portadores, por excelência, de quadros anormais. Se o perigo foi primeiramente concebido como o perigo que habita em todos, rapidamente começou-se a conceber um perigo dirigido, um perigo cujo portador era um alvo mais claro e, por esta razão mesma, mais facilmente manipulável: a ameaça vem das raças inferiores.

Com isso, percebemos um estranho paradoxo: é no seio das sociedades europeias liberais, na segunda metade do século XIX, que se forja um saber científico racista que nega os princípios universalistas e igualitários do liberalismo. Contudo, o racismo não é um discurso que vem de fora, estrangeiro ao *corpus* filosófico que fundamenta o liberalismo, e que, proveniente do exterior, o invade, subvertendo suas premissas fundamentais e deturpando seus preceitos últimos. O racismo surge do próprio liberalismo. Como compreender esta afirmação que soa como um contra-senso? No plano do discurso, é a ideia de degeneração que permitirá a passagem do liberalismo para o racismo. Afirmando que todos os indivíduos estão sujeitos ao aparecimento de quadros anormais, a teoria da degenerescência permite um deslocamento político de algo universalmente distribuído para algo particularmente dirigido, uns serão potencialmente mais anormais do que outros. Do mesmo modo que a afirmação igualitária do liberalismo político – “todos são cidadãos” – permitiu o desvio para a dedução de que “uns são mais cidadãos do que outros”, a afirmação “todos podem *in potentia* ser anormais” permitiu a dedução de que “uns seriam mais do que outros”. Assim, seguindo os argumentos de Foucault, mas levando-os mais longe, pode-se formular a hipótese de que um dos motivos da crise do liberalismo como arte de governar, nas primeiras décadas do século XX, que justificará a ascensão dos regimes totalitários, tem conexão com a transformação do modo de governamentalidade dos indivíduos. A crença de que todos os indivíduos são transformáveis dá lugar ao julgamento fatalista de que a natureza humana não é universal e de que há uma cisão fundamental entre os homens, dividindo-os em raças superiores e raças inferiores, *normais e degenerados*.

Compreender este deslocamento do *liberalismo* para o *racismo* exige, contudo, a análise do surgimento de outra tecnologia de poder distinta dos mecanismos disciplinares: trata-se do que Foucault denominou de *biopolítica*. Se a disciplina é centrada no corpo individual e na

potencialização das suas forças na direção de uma maior funcionalidade, a biopolítica é, ao contrário, não centrada no *corpo*, mas na *vida*, uma tecnologia que visa a controlar os processos naturais que se abatem sobre a população, procurando prever e direcionar os eventos que têm impacto no nascimento, na reprodução, na sexualidade, na doença, na velhice, na morte de uma massa viva dada. “É uma tecnologia que visa portanto não o treinamento individual, mas, pelo equilíbrio global, algo como uma homeóstase: a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos” (Foucault, 2000: 297). Enquanto a disciplina surge no fim do século XVII, através de sua disseminação horizontal em instituições restritas e particulares, a biopolítica, surgida no fim do século XVIII, tendo como objeto não os fenômenos locais do corpo individual, mas os fenômenos globais da população, implicou, desde o seu início, “órgãos complexos de coordenação e de centralização” (2000: 298), ou seja, o Estado. Assim, se na análise da disciplina, Foucault pôde formular uma teoria sobre a capilaridade do poder, seu caráter espalhado e múltiplo, escorregadio e obscuro, na análise da biopolítica, questão a que se dedica em seus trabalhos de maior maturidade, ele não pôde escapar da análise do Estado moderno e de sua importância central como órgão bioregulamentador da população.

Em relação à biopolítica e ao novo papel outorgado ao Estado moderno, tem-se então a formulação de um poder que tomou como objeto a vida e a preocupação com sua perpetuação, extensão e multiplicação, numa espécie de “estatização do biológico”, tendo como principal premissa “fazer viver e deixar morrer”, e não o “fazer morrer e deixar viver” próprio do espetáculo dos suplícios do poder soberano absolutista. Diante disso, Foucault se pergunta: como este poder, que supostamente *promove a vida*, pode exercer o poder de morte, ordenar a morte, “expor à morte não só seus inimigos, mas também seus próprios cidadãos” (2000: 304)? A resposta de Foucault é interessante: o racismo. Diz ele:

Foi nesse momento que o racismo se inseriu como mecanismo fundamental do poder, tal como se exerce nos Estados modernos, *e que faz com que quase não haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo* (grifos meus) (2000: 304).

O Estado moderno adquire sua legitimidade política ao romper com a mecânica de poder própria do poder soberano, em que os direitos de vida e morte não eram naturais e inalienáveis, ao contrário, os súditos só ganhavam o estatuto de vivo ou morto perante a vontade do soberano e por meio dela, fazendo com que eles fossem, até a decisão do rei ser formulada, nem vivos nem

mortos. Não podendo mais contar com a arbitrariedade do direito de espada do poder soberano, o Estado moderno precisou de um *corpus* teórico que tornasse possível o exercício do direito de matar: quem fornecerá esta justificativa da morte será o racismo. “No contínuo biológico da espécie humana”, o aparecimento da divisão em raças boas e ruins, qualificadas e desqualificadas, fornece o “corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (2000: 304). Assim, paradoxalmente, ao investir um poder nunca antes visto sobre a vida, o Estado moderno fundou um poder, também nunca antes visto, sobre a morte, forjando uma máquina de assassinato inédita na história, que se dirigiu contra as raças inferiores, os anormais e os degenerados. No entanto, não há contradição entre o poder sobre a vida e o poder sobre a morte, pois, nessa concepção de *racismo de Estado*, fazer matar é fazer viver, fabricar mais morte é produzir mais vida: “quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto indivíduo mas enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar” (2000: 305). O exemplo mais paradigmático desse racismo de Estado foi, é claro, o nazismo, que levou até o paroxismo as duas tecnologias de poder centrais das sociedades modernas: o poder disciplinar e o biopoder, criando uma sociedade da normalização e da regulamentação totais, cuja maquinaria de morte em massa implicava, no limite, a exposição da própria “raça pura”, se necessário, a um suicídio coletivo.

Foucault oferece importantes contribuições para se pensar as formas modernas de gestão da diferença e dos diferentes, passando de um amplo espectro que vai do poder disciplinar ao biopoder, do liberalismo ao racismo, da democracia ao totalitarismo. Como vimos, há uma conexão estreita entre a governabilidade liberal e o poder disciplinar: a crença em que todos os indivíduos compartilham uma mesma natureza humana, seja fundamentada na ideia dos direitos naturais (liberalismo político), seja fundamentada na noção e interesse como cálculo racional universal (liberalismo econômico), oferecia uma sustentação ideológica aos mecanismos disciplinares, que postulavam que todos os indivíduos, justamente por partilharem a mesma natureza, são passíveis de reforma, por mais inadequados e incontroláveis que se apresentem, todos são domesticáveis e corrigíveis. O liberalismo e a disciplina tinham em comum, por mais absurdo que esta afirmação possa parecer, uma visão otimista sobre o ser humano, sobre sua capacidade de regeneração, sobre sua potencialidade de melhoramento contínuo e

aperfeiçoamento infinito. Contudo, a “visão otimista” não durará muito tempo. Com a teoria da degenerescência, nem todos serão considerados capazes de alçar à perfectibilidade, alguns serão julgados irremediavelmente presos a seu estado biológico, produtor de uma anormalidade incurável e congênita. Do racismo interno (todos podem receber a mácula da anormalidade) ao racismo biológico-evolucionista (algumas raças possuem, em si mesmas, a marca da anormalidade), a passagem será rápida, principalmente quando o Estado moderno se encarregar de um biopoder que deve *proteger a sociedade* contra os perigos que a assolam por dentro, perigos dramatizados na ideia das raças inferiores que se infiltraram insidiosamente no corpo social, ameaçando o patrimônio biológico das raças puras, corroendo a sociedade pelas beiradas, corrompendo os valores e usurpando a prosperidade.

A partir da argumentação de Foucault, gostaria de formular a hipótese de que no processo de deslizamento do poder disciplinar ao biopoder, percebem-se os limites do liberalismo e o enfrentamento de sua crise. Como vimos anteriormente, a arte de governar liberal é caracterizada por uma aporia fundamental: liberdade *versus* segurança. Desta contradição sem solução deriva um desafio: procurar a conciliação entre duas premissas que, a princípio, se opõem. Obtém-se a liberdade renunciando à segurança, adquire-se segurança abrindo mão da liberdade, como avisava Hobbes ao afirmar a inevitabilidade do Leviatã. Não se pode ter as duas, ao menos não na mesma medida e proporção. Como argumenta Zygmunt Bauman (2001, 2003), a modernidade foi, desde o seu início, marcada por um pêndulo que ora enfatizou a liberdade ora a segurança. O problema do biopoder é, antes de tudo, o problema da segurança. A biopolítica nasce no seio das sociedades liberais como forma de gestão dos perigos que atravessam a sociedade, perigos que começaram a ganhar visibilidade a partir da abertura, nunca antes concedida na história das sociedades, à mecânica dos interesses individuais *agora-libertados* de suas amarras morais e comunitárias. Contudo, os perigos eram demasiadamente múltiplos para que a administração estatal fosse capaz de capturar todas suas variáveis, todos seus percursos e dimensões. Dando livre curso ao jogo dos interesses e o enfrentamento das liberdades individuais, o liberalismo funda, no limite, uma sociedade impossível de administrar, uma sociedade ingovernável. Daí advém sua crise, seu colapso iminente. Não se pode ordenar a sociedade sem nomear a desordem. A ideia da degeneração que, a princípio, poderia acometer todos os indivíduos, pode ser interpretada como uma tentativa de designação da desordem. No entanto, seu caráter difuso e

universal não permitia uma política de Estado eficaz, não se pode rastrear a anormalidade em tudo e todos, é preciso mapeá-la, delimitá-la, visualizá-la, apontá-la. É assim que o racismo contra as raças impuras ganha importância central nas sociedades modernas: ele permite nomear a desordem, ele permite identificá-la, ele é capaz de dizer de onde ela vem, quem é seu portador, o que se deve fazer para resolvê-la, como extingui-la definitivamente da vida social. A partir daí, a *biopolítica* passa a se definir claramente como *racismo de Estado* e o problema da segurança torna-se mais urgente que a garantia da liberdade, tornado-a supérflua diante do imperativo máximo da defesa da sociedade – “*il faut défendre la société*”³⁹ –, que passa a suplantar a proteção daqueles que haviam sido os ideais mais nobres das revoluções modernas: a liberdade, a igualdade e a fraternidade. Incapaz de resolver a equação que havia se colocado, a conciliação entre liberdade e segurança, o liberalismo conhece sua crise nas primeiras décadas do século XX, justificando a ascensão de regimes totalitários que, sem culpa nem pejo, levaram a prerrogativa de *defesa da sociedade* até seu extremo, transformando o poder sobre a vida em poder sobre a morte.

Através da análise de Foucault, acompanhamos como a história da gestão da diferença e dos diferentes nas sociedades modernas é extremamente complexa, passando por tecnologias de poder distintas e complementares, como a disciplina e o biopoder, e por governamentalidades que são díspares, mas que estabeleceram entre si conexões possíveis, como o liberalismo e o totalitarismo. Ao receber a nomeação de anormal, o diferente passou por um longo percurso, no qual, num primeiro momento, lhe foi concedido uma redenção violenta na máquina disciplinar do panóptico; num segundo, lhe foi dito que sua anormalidade não possuía remédio ou tratamento, o anormal era agora degenerado; num terceiro, ele não só era degenerado como pertencia a uma raça inferior, cuja impureza era contagiosa e perigosa, e sua presença no mundo não era mais aceitável. Nesse contexto, seu destino foi os campos de concentração e extermínio.

Para fechar a discussão sobre as formas modernas de gestão da diferença e dos diferentes, passo para outro autor, cuja argumentação é de fundamental importância para o tema aqui proposto, bem como para a compreensão das relações entre liberalismo e racismo, democracia e totalitarismo. Trata-se do filósofo político italiano Giorgio Agamben.

³⁹ “É preciso defender a sociedade”, na tradução literal do curso de Foucault ao *Collège de France* de 1976, que recebeu na edição brasileira o título “Em defesa da sociedade”.

3. O estado de exceção e a vida nua: A guerra contra os *homini sacri*

Agamben traz contribuições extremamente interessantes para nossa discussão. Reconhecendo a importância de Foucault para a elaboração de seu trabalho, principalmente no que concerne ao conceito de biopolítica, Agamben (2002), no entanto, se apoia numa perspectiva epistemológica diferente. Enquanto Foucault faz a genealogia dos poderes e a arqueologia dos discursos, que fazem emergir, num determinado contexto histórico, um dispositivo político inédito, um *acontecimento* singular, que traz em sua novidade radical uma ruptura com a história anterior, Agamben, ao contrário, busca compreender o tempo presente a partir da sua continuidade, ao mesmo tempo em que assinala a sua descontinuidade, com a tradição clássica da política ocidental, procurando os sentidos dos impasses da política contemporânea no problema da ontologia do poder soberano no Ocidente. Para Foucault, a biopolítica é um mecanismo de poder que surge num momento específico da história da modernidade, no final do século XVIII, quando o Estado passa a se encarregar da vida natural da população; para Agamben, o fundamento da biopolítica encontra-se na Antiguidade Clássica, numa complexa e ambígua figura do direito romano arcaico intitulado *homo sacer*. O *homo sacer* designava a condição jurídica de uma vida que se situava numa zona indeterminada entre a possibilidade de ser morta por qualquer um, sem que isso implicasse em homicídio, e o fato de que sua morte não configurava, com isso, um sacrifício. O *homo sacer* era, ao mesmo tempo, uma vida *matável* e *insacrificável*.

Para Agamben, o problema da instituição do poder soberano, atrelado à questão sobre a origem do Estado, só pode ser compreensível a partir desta enigmática figura, que se encontra excluída tanto da ordem humana, através da cessação da aplicação da lei sobre o homicídio, como da ordem divina, através da impossibilidade de ritualizar sua morte como sacrifício aos deuses. Desse modo, o *homo sacer* define uma zona obscura no direito, em que a lei só pode ser aplicada *desaplicando-se*, isto é, suspendendo seu exercício através da instauração de um *estado de exceção*, em que a vida do cidadão deixa de ser protegida por direitos e se torna pura *vida nua*, uma vida sujeita ao arbítrio da mais absoluta violência. Segundo o autor, foi justamente através da criação desta zona indistinta no direito, para além do divino e do humano, para além da natureza e da sociedade, para além da *phýsis* e do *nómos*, que permitiu a instituição do poder

soberano, que pode decidir, para além do bem e do mal, o destino dos *homini sacri*, capturados numa relação com o soberano, na qual sua exclusão da ordenação normal do mundo implica sua inclusão na sujeição inexorável ao poder. Assim, a *vida nua* é *incluída* na ordem jurídico-política através da sua *exclusão*. Para Agamben, a relação de exclusão-inclusão entre o *soberano* e o *homo sacer* é a relação política originária, segredo bem guardado em que reside a ontologia da soberania e o princípio de fundação do Estado, *arcano* invisível que, no entanto, encontra-se presente na fórmula de todo e qualquer estado, dos mais totalitários aos mais democráticos. É com essa provocante afirmação que Agamben salta da antiguidade clássica para os campos de concentração e extermínio nazistas, em que os *homini sacri* ganharam a forma massiva dos habitantes do campo, paisagem cinza ocupada por indesejáveis de todo tipo, deficientes físicos, doentes mentais, portadores de doenças hereditariamente transmissíveis, ciganos, contestadores do regime, até chegar à “raça” que encarna, nesse momento, a *vida nua* por excelência, os judeus.

Vemos, assim, como, a despeito do reconhecimento que Agamben tem pela obra do Foucault, ele se distancia da sua perspectiva em, pelo menos, dois aspectos. Em primeiro lugar, Agamben busca uma ontologia do poder soberano, o seu fundamento primeiro, uma espécie de “pecado original”, que passa a marcá-lo dos dias inaugurais de sua fundação aos dias de hoje; Foucault, ao contrário, procura aquilo que, na história, irrompe de absolutamente novo, a genealogia do “acontecimento”, aquilo que não pode ser creditado a nenhuma invenção anterior. Em segundo lugar, Foucault, em suas análises sobre o poder disciplinar e a biopolítica, define dispositivos de poder que estão fora da esfera do direito⁴⁰ e que, portanto, não podem ser interpretados na chave da soberania. Ele realiza, assim, uma empreitada oposta à dos filósofos contratualistas, como Hobbes: ao invés de se ater ao problema jurídico da fundação da soberania, a “alma do Leviatã”, a partir da unificação, num mesmo corpo e numa mesma vontade, dos corpos e das vontades de muitos, ele pretende fazer vir à luz os “corpos periféricos e múltiplos”, os corpos sujeitados, os corpos dos súditos, que são submetidos por micro poderes, locais e horizontais (Foucault, 2000). Agamben questiona essa perspectiva ao argumentar que não há

⁴⁰ Em *Vigiar e Punir*, Foucault define as disciplinas como um contradireito: “Temos antes que ver nas disciplinas uma espécie de contradireito (...) De qualquer modo, no espaço e durante o tempo em que exercem seu controle e fazem funcionar as assimetrias de seu poder, elas efetuam uma suspensão, nunca total, mas também nunca anulada, do direito. Por regular e institucional que seja, a disciplina, em seu mecanismo, é um ‘contradireito’”. Cf. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002, pgs. 183-184.

uma separação “entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder” (Agamben, 2002: 14). Ao entender biopolítica como a inserção da *vida nua* na política, através da instauração de uma relação de exclusão-inclusão do soberano e do homo sacer, em que a lei aplica-se, desaplicando-se, Agamben argumenta que a biopolítica só pode ser efetivada porque há uma condição jurídica ambígua que a fundamenta, o *estado de exceção*, em que o soberano encontra-se, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico. Com isso,

...a biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana. Colocando a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua, reatando assim (segundo uma tenaz correspondência entre moderno e arcaico que nos é dado verificar nos âmbitos mais diversos) com o mais imemorial dos *arcana imperii*” (Agamben, 2002: 14).

No entanto, se Agamben afirma que a biopolítica é tão antiga quanto a fundação do poder soberano, ele diz também que há uma especificidade nas sociedades modernas que demarca uma descontinuidade histórica com a tradição clássica. Segundo ele, os gregos, diferentemente de nós, possuíam dois termos para designar o que nós entendemos unicamente pela palavra *vida*: “*zôé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bíos*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (Agamben, 2002: 9). A passagem da *zôé* para a *bíos* se dava pela mediação da *pólis*, passagem que permitia aos homens ganharem existência política e saírem da condição de simples viventes, meros animais. Tal distinção, fundante do sentido de política para os gregos, torna-se indistinta nas sociedades modernas, que confundem o *bíos* com a *zôé* e buscam fundamentar o *bíos* na *zôé*, como se a *zôé* tivesse se tornado o bem por excelência. Assim, aquilo que os gregos viam com certo desprezo e ironia, o “simples viver”⁴¹, a vida nua, a vida por si só, é alçado ao bem maior, o bem que deve ser protegido contra tudo e todos, revestindo de *sacralidade* o que, para a política clássica, não podia possuir um valor em si mesmo. Agamben formula então sua tese central: se nas sociedades da Antiguidade clássica a *zôé* é incluída na *pólis* por meio da instauração de um estado de exceção que pode transformar aquele dotado de *bíos* em mero *homo sacer*, isto é, puro *zôé*, nas sociedades modernas, o estado de exceção deixa de ser exceção, deixa de ser algo a ser

⁴¹ Agamben cita uma passagem de Aristóteles em que ele ironiza o valor que a vida como natureza, como pura vida, pode adquirir para os homens quando estes se encontram em situações de desespero: “é evidente que a maior parte dos homens suporta muitos sofrimentos e se apegam à vida (*zôé*), como se nela houvesse uma espécie de serenidade (*euemería*, belo dia) e uma doçura natural”. Cf. Giorgio Agamben. *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 10.

aplicado apenas em situações extraordinárias, constituindo ao mesmo tempo o princípio de fundação e o limite do poder soberano, para se tornar a regra, tornando todos os cidadãos potenciais *homini sacri*, fazendo coincidir a vida nua com o próprio espaço político, convertendo a *zoé* no novo substrato da cidadania.

É justamente no processo de *politização da vida nua*, ou seja, de transformação da vida nua no fundamento da política, que Agamben identifica o que ele denomina de “tese de uma íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo” (2002: 18). Voltamos então à questão de fundo deste capítulo: como compreender a estranha correlação entre democracia e totalitarismo, entre liberalismo e racismo? Vimos anteriormente as respostas de Bauman e Foucault. Veremos agora a solução que Agamben dá à mesma pergunta, trazendo uma contribuição ao mesmo tempo original e inquietante ao debate.

A identificação entre biopolítica e totalitarismo parece ser a mais óbvia, tendo em vista a dimensão que a vida natural ganhou nos regimes totalitários, principalmente o nazista, tanto no imperativo de produção da vida, como preservação e proteção da raça pura, quanto no imperativo, correlato ao primeiro, de produção da morte, como rejeição e destruição da raça degenerada. O horror que a transformação dos indesejáveis em *homini sacri* e a exposição da absoluta vida nua, sem mediações, sem linguagem, sem símbolos, causou nas sociedades ocidentais do imediato pós-segunda guerra, permitiu que os países democráticos se proclamassem a certeza de que eram distintos – *não somos como eles*. A imagem que a democracia fazia de si mesma seguia intacta, com sua prestimosa atenção aos chamados direitos humanos, causa incontestável em seu valor maior, ideal irretocável em seus princípios últimos, que só se pode questionar sob pena de cometer uma imperdoável heresia. É em tal heresia que Agamben se permite incorrer, tendo como companhia Hannah Arendt, que, no texto *O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem*, já chamava a atenção, tomando como caso extremo a situação dos refugiados, para a armadilha dos direitos do homem: “A concepção dos direitos do homem, baseada na suposta existência de um ser humano como tal, caiu em ruínas tão logo aqueles que a professavam encontraram-se pela primeira vez diante de homens que haviam perdido toda e qualquer qualidade e relação específica – exceto o puro fato de serem humanos” (Arendt, 1994, citada por Agamben, 2002: 133). Aqui H. Arendt deixa clara a associação, vista anteriormente, entre o pertencimento à nação e o estatuto de humanidade. Sem a mediação da

nação, os homens ficam expostos a uma humanidade que nada lhes garante de humano, uma pura humanidade, uma pura *vida nua*, desprovida de qualquer proteção, destituída de qualquer garantia. No caso dos refugiados e de todos aqueles que foram, por um motivo ou outro *desnacionalizados*, a ausência do intermédio da nação deixa a nu aquilo que fundamenta a soberania do Estado moderno: a inscrição da vida natural, da *zoé*, como princípio da cidadania. É o fato do *nascimento*, seja ele referenciado ao solo ou ao sangue ou a ambos, isto é, a pura vida nua natural, que se torna a fonte do direito. Assim, argumenta Agamben:

Não é possível compreender o desenvolvimento e a vocação “nacional” e biopolítica do Estado moderno nos séculos XIX e XX, se esquecermos em seu fundamento não está o homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, a sua vida nua, o simples nascimento que, na passagem do súdito ao cidadão, é investido como tal pelo princípio de soberania (2002: 135).

Desse modo, para Agamben, um dos maiores equívocos da democracia moderna foi ter feito todas suas apostas e depositado todas suas promessas na redenção que a vida, enquanto *pura vida*, enquanto *vida natural*, poderia trazer, apresentando-se “desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*”, procurando “constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé*” (2002: 17). Ao procurar extrair o sentido da política de algo que representa, por princípio, a antipolítica, tentando arrancar “o *bíos* da *zoé*”, a democracia moderna encontrou aquilo que constitui sua “específica aporia, que consiste em querer colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto – a “vida nua” – que indicava sua submissão” (2002: 17). Mais do que qualquer ideal moderno, é a vida que se reveste de uma sacralidade inesperada, como se ela, por si só, descorporificada e abstraída, “a abstrata nudez de ser apenas homem”, como dizia H. Arendt, bastasse a si mesma, supondo que de sua garantia derivaria a liberdade e felicidade dos homens. Paradoxalmente, aquilo que constituiu o grande apelo da democracia moderna, a *defesa da vida*, secreta sua mais íntima contradição, denunciando de partida sua “vocação biopolítica”: a *zoé*, a vida do homo *sacer*, a vida que deveria ser abolida com a fundação da cidade, com a invenção da *pólis*, é aqui reabilitada, posta em evidência, sacralizada; despedaçada e disseminada “em cada corpo individual” (Agamben, 2002: 130), que recebe agora a parcela que lhe cabe de vida nua.

Contudo, poderia se contra-argumentar: se a democracia moderna se colocou como tarefa a proteção da vida e a defesa dos direitos do homem (seus direitos naturais), por que os regimes

democráticos podem deslizar para regimes totalitários, denunciando com isso sua não suspeitada cumplicidade? Agamben mostra que, ao colocar o critério natural do nascimento como critério de determinação da soberania, abriu-se caminho para infundáveis discussões sobre qual *homem* seria considerado *cidadão*, impondo, logo após a Revolução Francesa, a necessidade de estabelecer limites para restringir os “círculos do *ius soli* e do *ius sanguinis*” (2002: 136). As questões “quem é francês?” e “quem é alemão?”, que não possuíam nenhum conteúdo prático, tornam-se uma “questão política essencial”, obrigando a “um constante trabalho de redefinição” (2002: 137), que levou à separação radical de *cidadãos* e *não-cidadãos*, *raças puras* e *raças danadas*, *homens* e *homini sacri*, cujo paroxismo resultou na “solução final” do Terceiro Reich. Numa desconcertante inversão, Agamben nos mostra que fascismo e nazismo não significam o ressurgimento impróprio e absurdo da barbárie no seio da civilização moderna, mas são soluções extremas que empurraram o princípio da biopolítica até seu limite, conduzindo o *postulado da vida* até sua mais absoluta “nudificação”, postulado que já se encontrava presente na declaração que havia sido anteriormente o signo inquestionável do avanço da humanidade em direção à sua emancipação: *La Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*. Nas palavras de Agamben: “Fascismo e nazismo são, antes de tudo, uma redefinição das relações entre o homem e o cidadão e, por mais que isto possa parecer paradoxal, eles se tornam plenamente inteligíveis somente se situados sobre o pano de fundo biopolítico inaugurado pela soberania nacional e pelas declarações dos direitos” (2002: 137). Ao colocar a natureza no lugar em que a *pólis* deveria ser postulada, as democracias modernas deixaram em aberto uma zona cinza, uma terra de ninguém, onde as fronteiras que definem o que está dentro e o que está fora são extremamente cambiáveis, fazendo com que a “impolítica vida natural” se transforme em uma “linha de movimento que deve ser incessantemente desenhada” (2002: 138). Empurrando a divisão entre puros e impuros para limites sempre mais longínquos, em que o puro de ontem pode se tornar o impuro de amanhã, o “corpo biológico da nação” é condenado a ser “infinitamente purificado” (2002: 186), perseguindo uma purificação que se encontra sempre mais além.

Assim, na identidade biopolítica que une sociedades democráticas e totalitárias, Agamben explica o fracasso das democracias modernas, procurando compreender “por que, justamente no instante em que parecia haver definitivamente triunfado sobre seus adversários e atingido seu apogeu, ela se revelou inesperadamente incapaz de salvar de uma ruína sem precedentes aquela

zoé a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos os seu esforços” (2002: 17). Como os gregos talvez haviam intuído antes, não se pode salvar a *zoé*, porque não se pode sustentar o sentido da política na simples vida natural, não se pode imaginar que liberando a *zoé* de qualquer constrangimento, deixando-a correr como pura *zoé*, a liberdade e a felicidade dos homens serão garantidas. Agamben continua:

A decadência da democracia moderna e seu progressivo convergir com os estados totalitários nas sociedades pós-democráticas espetaculares (que começaram a tornar-se evidentes já com Tocqueville e encontraram nas análises de Debord sua sanção final) têm, talvez, sua raiz nesta aporia que marca o seu início e que a cinge em secreta cumplicidade com o seu inimigo mais aguerrido. A nossa política não conhece hoje outro valor (e, conseqüentemente, outro desvalor) que a vida, e até que as contradições que isto implica não forem solucionadas, nazismo e fascismo, que haviam feito da decisão sobre a vida nua o critério político extremo, permanecerão desgraçadamente atuais (2002: 18).

Com isso, Agamben argumenta que a cumplicidade dos regimes democráticos com os totalitários, dos mais liberais aos mais racistas, se encontra, surpreendentemente, no que menos poderia ser alvo de suspeita: *a fundação da política em torno da vida*. É na eleição da vida, no sentido de *zoé* e não de *bíos*, como o valor mais supremo, que reside a armadilha em que nos encontramos capturados até hoje, segundo Agamben.

A radicalidade do seu argumento vai ao ponto de afirmar que a prisão da política na “*exceptio* da vida nua” pode se mostrar de várias maneiras, indo “do sangue e da morte” da “biopolítica do totalitarismo moderno” até a “perfeita insensatez a que a condena a sociedade do espetáculo” (2002: 18-19). Agamben não leva muito adiante este argumento, mas indica, nessa única frase, que o processo de “naturalização” da política não está presente apenas nos genocídios em série dos regimes nacional-racistas, mas na “sociedade de consumo e do hedonismo de massa” (2002: 18), que convertem a vida nua em objeto de celebração, elegendo o “simples viver” de Aristóteles no sentido último da existência. Com essa afirmação inquietante, Agamben parece sugerir que a glorificação da vida nua pode tanto estar atrelada à engenharia da morte dos regimes totalitários como ao lema “viva intensamente” das sociedades contemporâneas, que tornam o prazer e a dor os únicos critérios legítimos de medida da existência. Segundo Aristóteles, relembra Agamben em outro momento da análise, a expressão

do prazer e da dor⁴² é uma qualidade que os homens compartilham com os demais viventes, indicando o seu pertencimento à animalidade mais elementar e não representando em si nada de distintamente humano. Se os homens partilham com os demais animais a capacidade de sinalizar o prazer e a dor, isto é, possuem, como eles, o que se chama de voz, a *phoné*; contudo, o que os tornam humanos, arrancando-os da animalidade, é o atributo da linguagem, o *lógos*, através do qual eles se tornam capazes de separar o justo do injusto, o conveniente do inconveniente. O mais interessante disso é que Aristóteles diz que o que permite a passagem da voz à linguagem, da *phoné* ao *lógos*, é justamente a entrada na vida da cidade, a inserção na *pólis*. Na pista deixada pela argumentação de Agamben, podemos dizer que é justamente essa passagem que é quebrada na modernidade. Não chegamos à cidade. A *pólis* distancia-se numa fratura em que a articulação entre *phoné* e *lógos*, entre *zoé* e *bíos*, não chega a acontecer. Sem a *pólis*, estamos condenados à *zoé*, engasgados na *phoné*. Assim, não é a *pólis* que constitui o paradigma do espaço político da modernidade, mas o *campo*, seja o campo dos refugiados, seja o campo de concentração e extermínio, sejam as *zones d'attente* dos aeroportos franceses, onde hoje aguardam sua sorte os imigrantes não desejados. É no campo e não na *pólis* que o destino do soberano sobre a *vida nua* é tomado, é no campo que a vida do *homo sacer* é decidida. No espaço biopolítico da modernidade, impera a vida nua, quer ela esteja presa na *dor* do “sangue e da morte” dos campos em que são depositados os *homini sacri*, quer, inversamente, ela esteja presa no *prazer* e na *dor* da “perfeita insensatez que a condena a sociedade do espetáculo”.

Da abordagem intrigante de Agamben sobre a politização da vida nua, podemos inferir algumas problematizações sobre a questão da diferença, embora ele não trate diretamente desse tema. Em sua análise, pode-se dizer que o diferente assume a figura do *homo sacer*, este “cabra marcado para morrer”, cuja sina é expressa na sua ambígua condição de vida *matável* e *insacriável*. Para o autor, “toda a sociedade – mesmo a mais moderna – decide quais sejam os seus “homens sacros” (2002: 146). Por que uns mais do que outros assumiram essa condição? É um problema para o qual o filósofo não oferece resposta. No entanto, para ele, esta questão parece perder importância quando, na modernidade, o estado de exceção, que permite ao soberano decidir de forma arbitrária sobre a vida nua, deixa de ser exceção e torna-se a regra,

⁴² É interessante lembrar, como vimos anteriormente na análise sobre Foucault, que os mecanismos disciplinares são uma técnica de *gestão do prazer e da dor*, que domestica os corpos conforme um jogo de recompensas e punições. Aqui também podemos vislumbrar uma cumplicidade não suspeitada entre a sociedade disciplinar e a sociedade hedonista de consumo: ambas, de formas distintas, operam segundo os critérios do prazer e da dor.

transformando todos, potencialmente todos, em possíveis *homini sacri*. Isso acontece justamente quando a revolução liberal-burguesa elege a vida biológica, o fato do nascimento, como o critério máximo de estabelecimento da soberania, fazendo com que a “*exceptio* da vida natural” passe a residir no “interior de toda vida humana e todo cidadão” (2002: 146). Com a instauração da comunidade biológica do Estado-nação, “a vida nua não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente” (2002: 146).

A vida nua, então, é justamente a *vida sem diferenças*, isto é, a vida que foi desenraizada dos seus pertencimentos comunitários primários para ser afirmada como pura vida abstrata, nua, desvestida de toda cultura, pura natureza, pura biologia. Pode-se dizer que só é possível chegar a uma vida absolutamente nua quando esta mesma vida foi *desdiferenciada* em todos os aspectos, quando toda diferença foi dela removida, restando apenas o refugio, o substrato, o que sobra: a vida do *homo sacer*. Daí a seguinte hipótese: *Tornar uma vida nua é extrair dela toda e qualquer diferença*⁴³. Talvez aí resida a especificidade moderna do combate à diferença e ao diferente.

No primeiro capítulo, vimos o debate acadêmico sobre a obsessão com a construção do Um e a guerra contra a diferença e o diferente, seja ela empreendida pela religião monoteísta, seja ela empreendida pelo Estado. Agora podemos rever o debate e acrescentar o argumento de que, se há uma longa história em que a diferença do Outro representou um problema a ser resolvido, há uma particularidade nas investidas modernas contra a alteridade e o sonho de pureza que a motiva. Na religião monoteísta o sujeito interpelado pela profecia é convidado a abandonar os seus, rompendo com sua comunidade clânica original, para torna-se fiel e temente a um deus supramundano; no Estado-nação moderno, o sujeito, abstraído de toda e qualquer rede

⁴³ Agamben parece ter consciência disso quando descreve o que seria a antítese do *homo sacer*. Ele cita o trabalho de Dumézil e Kerényi sobre a vida do *Flamen Diale*, um dos sumos sacerdotes da Roma Antiga. No cotidiano do Flamen Diale, “não existe gesto ou detalhe de sua vida, de seu modo de vestir ou de caminhar que não tenha um precioso significado e não esteja preso a uma série de vínculos e de efeitos minuciosamente inventariados. Como confirmação desta “assuidade” da sua função sacerdotal, nem mesmo durante o sono o *Flamen* poderá despojar-se completamente de suas insígnias; os cabelos e as unhas que lhe são cortados deverão ser imediatamente enterrados sob uma *arbor felix* (isto é, uma árvore que não seja consagrada aos mortos ou deuses íferos); em suas vestes não existirão nós ou anéis fechados, e ele não poderá pronunciar juramentos; se em seu caminho encontrar um prisioneiro no tronco, este deverá ser solto; não poderá entrar em uma pérgola de onde pendam ramos de videira, deverá abster-se de carne crua e de todo tipo de farinha fermentada e evitar cuidadosamente as favas, os cães, as cabras e a hera...” Cf. *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002: p. 189. Nesta minuciosa descrição do *Flamen Diale*, percebemos que toda sua vida estava ritualizada nos mais ínfimos detalhes, sua presença era a encarnação cultural de uma diferença que deveria ser remarcada a cada momento por todos à sua volta. O *Flamen Diale* era toda a diferença, o anti-*homo sacer*.

comunitária, mas portador de direitos naturais, segundo os critérios de pertencimento de solo e sangue, é interpelado como uma vida nua, uma vida de pura natureza, um ente biológico e natural, nativo, pertencente a uma nação, simplesmente porque *nasceu aqui*⁴⁴. Subtraindo dos sujeitos toda diferença, todo localismo, todo “resistente paroquialismo” e “excessivo comunitarismo”, resta-lhes apenas a *vida nua*, a vida do *homo sacer*. O Estado-nação moderno, ao eleger a vida natural como fundamento da cidadania, transformou todos os cidadãos em possíveis *homini sacri*.

Assim, por uma das reviravoltas imprevistas da história, o Estado, quando parecia proteger, como supostamente nunca antes haviam sido protegidos os direitos dos homens, nada mais fez do que deixá-los à mercê de uma “nudificação” e destituição totais, sem o socorro de qualquer proteção ritual ou simbólica, sem a capa protetora da atribuição diferencialista que faz alguém ser *pessoa*, deixando-os na condição de serem apenas vida, e vida nua. Exatamente na condição sobre a qual, com uma lucidez impressionante e premonitória, alertava H. Arendt: “Os sobreviventes dos campos de extermínio, os internados nos campos de concentração e de refugiados e até mesmo os relativamente afortunados apátridas, puderam ver, mesmo sem os argumentos de Burke, que *a nudez abstrata de ser unicamente humano era o único risco que corriam*” (grifo meu). Recorrer aos direitos do homem em nada adiantou a estes *homini sacri*; ao contrário, conclamá-los significou apenas a confirmação da sentença que havia sido anunciada de antemão: o fato de serem “unicamente humanos”, ou seja, destituídos de toda diferença, apenas vida nua, era justamente o que os levou até ali.

A guerra contra a diferença pode assumir múltiplas facetas, recobrando a figura do diferente de atribuições variadas: *estranho* (Bauman), *anormal* (Foucault) ou *homo sacer* (Agamben). Não pretendo negligenciar as profundas diferenças epistemológicas⁴⁵ que possuem

⁴⁴ Segundo Agamben a origem etimológica da palavra nação é o verbo *nascere*. Cf. *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002: p. 135.

⁴⁵ Discutir as diferenças epistemológicas entre estes autores seria objeto de outro trabalho. De forma sucinta, podemos dizer que Bauman trabalha com o método dialético, Foucault com o método da arqueologia e da genealogia, e Agamben busca desvendar o segredo por trás de toda metafísica ocidental ao deixar à nu sua íntima conexão com a ontologia do poder soberano. Em Bauman, o método dialético aparece na maneira como ele mostra como todo esforço de ordenação, purificação e classificação produzem justamente o seu contrário: desordem, impureza e ambivalência. Cf. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999. Foucault, por sua vez, posiciona-se frontalmente contra a lógica dialética, que, segundo ele, visa uma “homogeneização do contraditório”, “fazendo valer termos contraditórios num elemento do homogêneo que promete sua resolução numa unidade”, e propõe, como alternativa, uma “lógica da estratégia”, que procura “a conexão do heterogêneo”, estabelecendo “quais são as conexões possíveis entre termos díspares e que permanecem díspares”. Cf. *Nascimento*

estes três autores, mas mostrar como, por vias diferentes, eles parecem ter chegado a conclusões similares. Os três demonstraram, de maneiras distintas, como as sociedades modernas, apesar da variação que podem apresentar na escolha de suas formas de “governamentalidade”, guardam, de um amplo espectro que vai do liberalismo ao racismo, da democracia ao totalitarismo, um mesmo segredo e sina: a *inaceitabilidade da diferença*, expressa nas políticas de assimilação e/ou eliminação dos *estranhos* (Bauman), nas tentativas de domesticação/disciplinamento dos *anormais* e/ou sua completa destruição na máquina biopolítica do racismo de Estado (Foucault), na anulação da diferença engendrada por esta espécie de centrifugação violenta que significa a *extração da vida nua*, a vida do *homo sacer* (Agamben). Com a ajuda desses autores, ensaiamos fazer um panorama, longe de exaustivo, do que significou a gestão moderna da diferença, quais foram suas estratégias, suas tecnologias e, até mesmo, sua possível ontologia. Suas análises nos permitiram acompanhar um percurso sobre a história moderna da batalha contra o diferente – o *estranho*, o *anormal*, o *homo sacer* –, passando pelos mecanismos disciplinares que surgem no fim do século XVII, até chegar aos totalitarismos de “sangue e morte” da primeira metade do século XX.

Tal revisão histórica nos impele então a perguntar: essas formas de gestão moderna da diferença perduram até hoje? Conversão, reforma, domesticação, disciplinarização, assimilação, de um lado, isolamento, banimento, exílio, genocídio, extermínio, de outro, continuam a ser as estratégias de administração das “diferenças”, “estranhezas” e “anormalidades”? Se permanecem, em que medida receberam uma nova configuração? Se não, em que medida as formas contemporâneas parecem sugerir uma ruptura com as formas anteriores? São essas as questões que motivam esta pesquisa. Antes de entrar na análise dos estudos de caso dos “pregadores-mendicantes” e dos “caipiras deprimidos”, veremos, no próximo capítulo, como a diferença, perseguida, combatida, purgada, durante a maior parte da história da modernidade, ganha um novo estatuto a partir da década de 70. Antes de representar a conquista em direção à emancipação humana, o fascínio da diferença se insere em outro contexto societário, em que a “governamentalidade dos indivíduos” passa a operar segundo o princípio da diferença, e não o contrário.

da biopolítica. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 58. Em relação à hipótese de Agamben, Foucault provavelmente também faria objeções, pois propõe um método que visa o *acontecimento*, a irrupção radical, historicamente contextualizada, do que é absolutamente novo.

CAPÍTULO III

O novo estatuto da diferença

“Já faz pelo menos duas décadas que o charme das consignas diferencialistas vem arrebatando quantidade cada vez maior de entusiastas do particular, do específico, do local, do peculiar, do exclusivo, do singular, do puro, do irredutível. Por todos os lados, a diferença lambeja, pisca sedutoramente e os que são por ela seduzidos acabam por fazer, embevecidos, o elogio da diferença”.
(Flávio Pierucci, *Ciladas da Diferença*, 1999, p.155)

Em seu livro *Ciladas da Diferença* (1999), Antônio Flávio Pierucci busca entender o que chama de o novo “fascínio da diferença”. Segundo ele, presenciamos na sociedade contemporânea um profundo descrédito e rejeição àquele projeto que havia alimentado os ânimos dos esforços de modernização na maior parte da história da modernidade: o projeto universalista de construção de um futuro em que a *equalização e homogeneização* dos homens, e a conseqüente eliminação da diferença, seria o horizonte político ideal a ser conquistado. Em suas palavras:

Se mesmo a teoria da *nation building* (Bendix, 1996), nestes nossos tempos pós-coloniais, pós-comunismo, pós-guerra fria, pós-mundo bipolar etc., parece ter perdido sua atualidade, sua validade e seu valor, seu encanto progressista, com mais forte razão parece ter ficado sem maiores atrativos todas as outras teorias e projetos radicalmente universalistas: o internacionalismo operário (Marx & Engels, 1978), a nova ordem mundial socialista (Wells, 1935; Mestrovic, 1994), os *droits de l’homme* (Arendt, 1966), a democracia como valor universal (Coutinho, 1980), a integração planetária (Bright & Geyer, 1987), em suma, todos aqueles universalismos teóricos e cosmopolitismos fraternos mais ou menos radicais (Heller & Feher, 1991) em cuja aura iluminista muitos de nós fomos formados até, pelo menos, os anos 70 (Lipset & Jalali, 1993)” (1999: 153).

Nos projetos modernos que imaginavam um mundo cada vez mais universal e homogêneo, realizando, numa *utopia do mesmo*, o sonho de pureza da fabricação do Um, não havia espaço para a diferença – mais do que isso, a diferença era a heresia a ser purgada, o equívoco a ser corrigido, a desordem a ser suprimida num mundo diligentemente empenhado na construção de uma ordem transparente e inequívoca.

No entanto, da década de 70 para cá, algumas coisas parecem ter mudado. A diferença, longe de ser excomungada como um mal a ser extirpado, começa a ser celebrada por todos os cantos, anunciada como a última nova, um bem que deve ser preservado a qualquer custo, aquilo que devemos procurar onde quer que ela se encontre, nos outros, dentro de nós, em algum lugar. A diferença, recalcada por décadas de rejeição durante a maior parte da história da modernidade, que tinha no fantasma unificador da homogeneização absoluta uma de suas projeções mais ardentemente desejadas, ressurgiu no cenário político, revestida de uma nova positividade, acrescida de uma inesperada legitimidade. “Viva a diferença!” – torna-se o novo lema de libertação e o novo lugar comum, proclamado por sujeitos variados, desde os novos movimentos sociais que reivindicam o “direito à diferença” até as agências publicitárias que passam a usá-la como veículo de sedução do mercado.

A valorização contemporânea da diferença vai na contramão da maioria das meta narrativas que haviam sido elaboradas sobre o futuro das sociedades modernas, cujos prognósticos afirmavam, como argumenta Pierucci, que “as forças da modernidade iriam forjar identidades mais racionais, mais genéricas ou mais essenciais, prospectivamente universais, os quais romperiam as amarras tradicionais, dissolveriam os vínculos irracionais ao local e ao particular, às raízes, ao passado, ao culturalmente circunscrito e geograficamente demarcado, para libertar em cada pessoa o Homem, o Indivíduo, sua Humanidade (Simmel, 1976; 1986; Dumont, 1977; 1983)” (1999: 163). Como entender esta súbita reviravolta do curso histórico? Alguns autores tentaram formular possíveis explicações. Para Stuart Hall, por exemplo, a multiplicação das reivindicações à diferença deve ser entendida a partir do contexto histórico em que a “questão multicultural” começa a ganhar notoriedade. Hall (2006) faz um interessante panorama a respeito da proliferação de discursos que revestem o chamado “multiculturalismo” e sobre quais foram as condições de emergência da “questão multicultural”. Segundo ele, três fatores centrais a desencadearam: 1) o desmantelamento dos antigos impérios coloniais; 2) o fim da Guerra Fria; e 3) a globalização. Estes três processos contribuíram para uma intensificação do aparecimento de sociedades do tipo multicultural, cada vez mais distanciadas do modelo de nação pretensamente homogênea em termos étnicos e culturais. Esta nova configuração das sociedades, própria de um “mundo em pedaços”, na expressão inspirada de Clifford Geertz (2001), fez com que se questionassem a propalada universalidade do projeto iluminista e as

premissas liberais do individualismo burguês, que forneciam sustentação aos planos de construção da nação “una” e “indivisa”. Por trás do Homem, com H maiúsculo, princípio fundamental do liberalismo, havia homens e mulheres plurais, de cores e raças variadas, de credos diversos, estilos de vida divergentes e opções sexuais distintas, coexistindo em nações agora multiculturais. Denunciou-se assim o etnocentrismo contido na suposição da universalidade da Razão e da Natureza Humana, entidades abstratas e descorporificadas, e apareceram, em vários cantos do mundo, agora “despedaçado”, lutas por reconhecimento das diferenças. Este é o caso do movimento das minorias étnicas e religiosas, do movimento dos negros, das mulheres, dos gays, lésbicas, travestis, transexuais, transgêneros, dos portadores de certos tipos de doenças, entre inúmeros outros grupos que batalham pela afirmação de uma identidade particular e irreduzível, uma fonte de diferença que remete, quase sempre, a um pertencimento inextirpável, um pertencimento evidente, percebido como *natural*, “que são pensados como os mais imediatos na experiência vital dos indivíduos, ao mesmo tempo em que os mais longinquamente primordiais (Comaroff, 1993: 65)” (Pierucci, 1999: 160). Uma diferença específica de um grupo, uma diferença *só nossa*, que não pode ser partilhada – ou mesmo comunicada –, porque baseada numa primordialidade cuja fonte não é igualmente distribuída a todos, posto que atribuída à cor da pele, à opção sexual, à condição física, ou mesmo a uma tradição cultural que se refere à aquisição imemorial de um padrão de sensibilidade impensada, que só os que a possuem supostamente são autorizados a saber o que verdadeiramente significa.

O mais paradoxal deste processo é que a celebração do *espetáculo da diversidade* começou a acontecer justamente quando aqueles que haviam sido, ao longo da história da modernidade, os *outros* fundamentais, aqueles que encarnavam de modo mais pleno a alteridade absoluta, os “anti-modernos”, os “anti-civilizados”, representados ora pelos povos indígenas, ora pelas populações campesinas, ora pelos bárbaros indomesticáveis, começaram a desaparecer na medida em que o impulso fáustico de modernização do planeta tomou conta dos recantos mais longínquos. Ao destruir redutos de natureza virgem e modos de vida “selvagens”, a sociedade ocidental extirpou – ou, mais precisamente, se encontrou no limite de fazê-lo – aquele “Grande Outro” de que necessitava como sua contrapartida indispensável, com relação ao qual mantinha um olhar ambíguo, próprio daquilo que possui a qualidade do sublime: ora rejeitava sob a pecha da infantilidade e da inferioridade, ora era acometido por profundo fascínio e sensação de

maravilhamento. Essa ambiguidade Lévi-Strauss percebeu quando, num trecho de *Tristes Trópicos*, lembra a nostalgia das narrativas de viagem que descreviam mundos maravilhosos, paraísos intocáveis, que, no entanto, já não existiam mais, num lamento sobre uma perda sem volta, como se a conquista moderna do mundo tivesse deixado um gosto amargo quando finalmente deu sinais de que estava chegando ao fim, seu objetivo último. Vale a pena transcrever aqui a passagem:

Eu compreendo então a paixão, a loucura, o engodo das narrativas de viagem. Elas trazem a ilusão daquilo que não existe mais e que deveria existir ainda, para que se pudesse escapar da evidência terrível de que vinte mil anos de história se passaram. Não há mais nada a fazer: a civilização não é mais esta flor frágil que se preservava, que se desenvolvia com grande custo no interior de alguns recantos abrigados de um torrão rico em espécies rústicas, ameaçadoras sem dúvida por sua vivacidade, mas que permitiam variar e revigorar as sementes. A humanidade se instala na monocultura; prepara-se para produzir a civilização em massa, como beterraba. O seu ordinário não comportará mais nada além deste prato único⁴⁶ (tradução minha) (Lévi-Strauss, 2008: 37).

O “Grande Outro” cumpria então este duplo papel: sua alteridade fornecia tanto o contraste para a identidade que o Ocidente queria forjar para si mesmo, sua imagem de inequívoca superioridade, sua grandeza incontestável, quanto fornecia um espaço ainda não maculado, uma espécie de nascente que jorrava, de forma aparentemente inesgotável, outra moralidade possível. Fredric Jameson (2006), ao analisar o espaço e o tempo na contemporaneidade, também chama a atenção para a perda deste Outro que aconteceu quando, como diz Lévi-Strauss, “a humanidade se instalou na monocultura”, produzindo, como a beterraba, uma “civilização em massa”, sem poder comportar nada mais do que a si mesma. Em relação especificamente ao que representou a auto-imagem orgulhosa da cidade moderna, Jameson argumenta que, durante muito tempo, a “natureza”, a “selva”, a “colônia”, o “campo”, o “interior” – e sua “incivilidade”, sua “idiotia rural”, seu “provincianismo”, sua “estreiteza de horizontes”, sua “homogeneidade monótona” – representaram os “outros” da “modernidade”. Com o processo de modernização atingindo todo o planeta, contudo, esses “outros” foram

⁴⁶ No original : « Je comprends alors la passion, la folie, la duperie des récits de voyage. Ils apportent l’illusion de ce qui n’existe plus et qui devrait être encore, pour que nous échappions à l’accablante évidence que vingt mille ans d’histoire sont joués. Il n’y a plus rien à faire : la civilisation n’est plus cette fleur fragile qu’on préservait, qu’on développait à grand-peine dans quelques coins abrités d’un terroir riche en espèces rustiques, menaçantes sans doute pas leur vivacité, mais qui permettaient aussi de varier et de revivifier les semis. L’humanité s’installe dans la monoculture ; elle s’apprête à produire la civilisation en masse, comme la betterave. Son ordinaire ne comportera plus que ce plat ».

progressiva, gradual e violentamente “modernizados”. Nas palavras de Jameson: “O moderno ainda tinha algo a ver com a arrogância dos moradores da cidade diante dos provincianos, seja ele um provincianismo de camponeses, de outras culturas colonizadas ou simplesmente do próprio passado pré-capitalista: a mais profunda satisfação em ser *absolument moderne* dissipa-se quando as tecnologias modernas estão em toda parte, não há mais províncias e até mesmo o passado passa a parecer um mundo, em vez de imperfeito, alternativo, um estágio primitivo em relação a este nosso” (2006: 97). Com a dissolução dos “outros” numa mesma e global modernização compulsória, “ser moderno” não implica em vantagens nem constitui qualquer extraordinariedade. A cidade moderna, no sentido que tinha no século XIX, com a explosão da modernidade e a promessa de liberdade, deslocamento e mobilidade ilimitados, cenário privilegiado do *flâneur* (Benjamim), que toma a cidade “como um labirinto, espaço cheio de surpresas” (Ortiz, 2002: 80), perde seu significado e especificidade sócio-cultural. Diz Jameson: “o urbano torna-se o social em geral e ambos se perdem e se constituem em um global que não é na verdade o seu oposto (como o era na antiga ordem das coisas), mas algo como a sua extensão exterior, o seu prolongamento em um novo tipo de infinitude” (2006: 118-119).

Assim, anuncia-se um paradoxo: a promoção atual da diferença é contemporânea à destruição quase completa dos “outros” que haviam encarnado, na história de fabricação da civilização moderna, a alteridade *par excellence*, a diferença total. Daí a constatação que mais parece uma piada de mau gosto: o “Grande Outro” precisou acabar para que a diferença fosse comemorada. O que isso quer dizer? Será que a guerra contra a diferença, sina da modernidade na fase em que o planejamento de construção de uma sociedade una e homogênea ocupava seus maiores esforços, chegou ao seu termo – ao seu limite? A extensão global do projeto civilizacional do Ocidente, chegando às fronteiras mais recônditas do mundo, levando sua promessa de emancipação aos quatro ventos, vinha acompanhada de uma dupla face de Jano. De um lado, nas campanhas imperiais dos países centrais sobre o resto do planeta, dos séculos XIX e XX, a exportação da civilização significou práticas genocidas de longo alcance, justificada como uma espécie de efeito colateral “necessário” à implantação da ordem social competitiva em terras que ainda desconheciam o ardor civilizacional do capitalismo. De outro, significou, no seu lado supostamente mais doce, uma promessa de libertação, libertação à marra, como se os “selvagens” precisassem ser violentamente convencidos de que o valor máximo do liberalismo

burguês, a liberdade, deveria ser, sob todas as penas, adotado. Daí a difícil tarefa, correlata ao trabalho imperialista, de “administrar os sujeitados”, de “educar os incautos”, “civilizar os selvagens”. Seja por meio do extermínio físico, seja por meio do adestramento cultural, a propagação da civilização ocidental pelo mundo teve como um dos seus resultados ora o projeto de eliminação do diferente, ora o de extirpação da diferença.

A extensão da modernização para o resto do planeta conheceu seu período mais intenso no pós-guerra. Com ela, a guerra contra a diferença entrara em uma nova fase. Se os regimes nazistas e fascistas haviam sido desmantelados com a vitória dos aliados na Segunda Guerra Mundial, o fantasma de um horizonte homogeneizador não havia, contudo, desaparecido com eles. A construção de uma sociedade moderna *vigilante, disciplinar, reguladora* foi, então, reposta no pós-guerra, segundo a nova repartição binária do mundo, tanto do lado capitalista, quanto do lado socialista. No bloco soviético, o regime totalitário permaneceu através da implementação de uma biopolítica de controle higienista que transformará o inimigo de classe em perigo biológico, construindo em torno dele a figura do “doente”, do “transviado”, do “louco”, do “anormal” (Foucault, 2000)⁴⁷. Nos países centrais do bloco ocidental, vivenciou-se a euforia das “três décadas gloriosas” (1945-1973), nas quais a situação de equilíbrio relativamente estável entre os interesses do Estado do Bem-Estar, das empresas fordistas e das classes trabalhadoras sindicalizadas (Harvey, 1996) permitiu uma democratização da abundância e prosperidade materiais sem igual na história do capitalismo. Contudo, a extensão dos direitos para camadas sociais antes excluídas e a nova sensação de segurança adquirida teve como contrapartida a instauração de uma sociedade extremamente controlada, em que a guerra contra os *indesejáveis*, aqueles portadores de uma ambivalência intolerável, tomou proporções inéditas, tomandocomo objeto de perseguição “contestadores da ordem”, “comunistas”, “anormais” e “degenerados” de todo tipo. A produção em série, o consumo de massa, o estabelecimento de padrões comportamentais rígidos e hierarquizados, reproduzia, em sociedades democráticas, o terror unificador dos regimes nazistas e fascistas. Numa espécie de reatualização totalitária, emergiu a sociedade de “homens unidimensionais” (Marcuse, 1982), que teve no florescimento da classe média, com seus *whitecollar men* (Mills, 2002), uma de suas marcas mais contundentes.

⁴⁷ No curso *Em Defesa da Sociedade*, Michel Foucault analisa o que ele entende por “racismo de Estado soviético”, mostrando como “a arma que outrora devia lutar contra o inimigo de classe (uma arma que era a guerra ou, eventualmente, a da dialética e da convicção) agora não pode ser mais do que uma polícia médica que elimina, como um inimigo de raça, o inimigo de classe”. Cf. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 97.

A imagem de homens movimentando-se em massa para o trabalho, vestindo ternos perfeitamente alinhados e chapéus de coco ligeiramente pendidos ao lado, enquanto suas esposas permaneciam em casa, onde adornavam roupas, mantinham cabelos e maquiagem impecavelmente compostos e tomavam conta de um lar equipado com a última geração de eletrodomésticos saídos das esteiras fordistas⁴⁸, se mantém vívida como a cristalização do sonho do Um no pós-guerra.

O contexto histórico das “três décadas gloriosas” foi também o período de expansão máxima da modernização, seja sob influência do bloco ocidental, seja sob influência do bloco soviético. Um turbilhão de modernização planetária de grandes proporções provocou uma mudança brusca na paisagem natural e social do globo, impulsionando uma migração massiva do campo para a cidade e estimulando uma expansão urbana, cuja aceleração e intensidade superaram, em todos os graus, o fenômeno de crescimento urbano das capitais européias no século XIX. Nos países da periferia do capitalismo, foi o período do imperialismo econômico e cultural, sob a influência central da maior potência hegemônica da época, os Estados Unidos. Neste momento áureo da expansão do capitalismo – que, para o historiador Eric Hobsbawm (1995), representou, de fato, a grande revolução moderna, agora em escala planetária –, o alargamento das formas capitalistas de organização social levou ao programa sistemático de varredura, seja física, seja simbólica, daqueles que haviam, como vimos, condensado a figura do Outro do Ocidente. Fábricas, bancos, estradas, postos de energia elétrica, trens, aviões, carros, telégrafos, telefones, rádio, televisão, estas “estranhas catedrais”⁴⁹ da modernização arrastaram junto com elas, numa mistura de entusiasmo e repulsa, os últimos redutos de natureza intocada e modos de vida não-modernizados, que não conheciam ou haviam resistido à forma mercadoria como veículo de mediação das relações sociais.

Assim, enquanto havia “espaços vazios” clamando por ocupação e colonização e “povos selvagens” necessitando de educação, iluminação e civilidade, os governantes, administradores e gerentes da ordem moderna não sossegaram em sua pulsão de tomada, controle, mapeamento e supervisão das “terras de ninguém” e “povos incivis”, ainda prementes de esquadrinha e domesticação. Contudo, ao mesmo tempo em que a guerra contra a “selvageria”, “natural” ou “humana”, parece ter chegado a um dos seus termos – “o planeta está cheio”, diz Bauman (2003)

⁴⁸ Sobre o cenário norte-americano no pós-guerra, ver os interessantes filmes *As Horas*, dirigido por Stephen Daldry, em 2002, e *Revolutionary Road*, dirigido por Sam Mendes, em 2009.

⁴⁹ Tomei emprestada aqui a expressão do compositor Chico Buarque em sua música “Vai Passar”.

–, o próprio propósito que dava sentido às *cruzadas culturais* do Ocidente em sua sina de *ordenação do mundo e purificação da sociedade*, no seu combate a tudo que apresentasse uma “diferença intolerável” ou uma “anormalidade incurável”, parece ter perdido, de algum modo, o seu significado último. De alguma forma, a guerra contra a diferença e o diferente, as campanhas de *disciplinarização/eliminação dos anormais e civilização/exterminio dos selvagens* não parecem inspirar o mesmo empenho diligente e o mesmo ardor “missionário” que provocavam nos tempos “sólidos” da modernidade (Bauman, 2001), quando a construção de uma sociedade “ordeira” e “pura” ocupava os esforços dos “arquitetos” do mundo moderno. Discutiremos, no último capítulo deste estudo, os possíveis sentidos desta mudança histórica. Por hora, bastar retermos a hipótese, central neste trabalho, de que, a partir da década de 70, *as formas de gestão da diferença e do diferente parecem ter sofrido uma transformação profunda*. É neste contexto que a recusa do projeto de homogeneização compulsória das “três décadas gloriosas” e a afirmação da diferença como movimento supostamente libertário ganham força. Paradoxalmente, é também quando o “Grande Outro” da Modernidade parece ter sido “varrido do mapa” – o processo de modernização tomou o planeta todo – é que começaram a aparecer por todo o mundo movimentos de reivindicação das diferenças, diferenças que, recalçadas por anos de rejeição, retomam a cena política após terem sido submetidas a extensos programas de administração, via *supressão, banimento, aculturação, assimilação, normalização*.

Para tentar compreender parte do que significam estas *novas formas de gestão da diferença e do diferente*, partindo da experiência social e da história de vida de sujeitos concretos da sociedade brasileira contemporânea, analisaremos em seguida os dois estudos de caso que foram propostos neste trabalho: 1) os “pregadores-itinerantes” que vivem do expediente de narrar suas identidades pregressas em igrejas e eventos variados, explorando a diferença, a estranheza e a ambivalência de suas narrativas como veículo de inserção no mercado religioso e afirmação de uma nova carreira de pregação; 2) os sujeitos remanescentes do campesinato tradicional, cujo mal-estar e estranhamento diante do mundo foram diagnosticados como depressão, e são hoje atendidos por uma psiquiatria de vertente biológica que tem no uso de antidepressivos seu principal procedimento de tratamento médico. Partindo dos dois estudos de caso, interroga-se o que a transformação da “diferença” em *mercadoria simbólica*, no primeiro caso, e a classificação de “desajuste social” como *depressão*, no segundo, revelam sobre as formas contemporâneas de

lidar com o “diferente”. A diferença como *mercadoria*, a diferença como *depressão*, destoam, de forma desconfortável, do discurso autocongratulate – partilhado tanto pelos movimentos sociais como pelos novos promotores do capitalismo flexível –, que considera a “afirmação da diferença” a última, e provavelmente a mais legítima delas, cruzada em direção à completa emancipação humana. Investigar a experiência social desses grupos sociais revela, pelo negativo, o outro lado da moeda, menos triunfante, da atual celebração da diferença. Denuncia como a diferença é uma das peças-chaves de um novo modelo de “governamentalidade” dos indivíduos (Foucault, 2008) instituído a partir da década de 70, que rompe com a “governamentalidade” instaurada em mais de três séculos de formação da sociedade moderna. Nesse modelo, que poderíamos denominar neoliberal, a diferença se insere em um novo dispositivo político, em que o princípio organizador deixar de ser o *Estado-nação* e passa a ser o *mercado*. Com esse deslocamento, como veremos na conclusão, a concepção de um *Plano* a ser seguido sai de cena para a entrada de um *jogo* a ser disputado.

SEGUNDA PARTE

Religião e diferença

1. A cidade de Deus de Agostinho

Em sua obra *A Cidade de Deus*, Agostinho⁵⁰ estabelece uma distinção entre a *cidade terrestre* e a *cidade de Deus*. O contexto histórico de redação da obra⁵¹ foi a tomada de Roma por Alarico, rei dos visigodos, em 410. A responsabilidade pela queda de Roma foi, na ocasião, imputada à religião dos cristãos, cuja premissa do amor fraternal não havia sido capaz de defender o magnânimo império da invasão dos bárbaros, que vinha aos poucos ruindo em seus alicerces, ainda que a ostentação de sua glória continuasse a preencher todos os espaços do imaginário do mundo possível, como se nenhuma outra coisa pudesse existir sob o sol além de Roma. A destruição de Roma era interpretada por muitos como o preço que os romanos pagavam por terem abandonado seus próprios deuses em nome da adoção de apenas um deus: o deus dos cristãos. Em defesa da religião cristã, Agostinho escreve *A Cidade de Deus* contra os ataques daqueles que viam na renúncia ao politeísmo a principal razão da derrocada de Roma⁵². Em suas próprias palavras, deixando claro logo no prólogo da monumental obra qual era o seu intento, Agostinho diz: “Nesta obra, que estou escrevendo, conforme promessa minha (...), empreendo defendê-la (a Cidade de Deus) contra estes homens que a seu divino fundador (Jesus Cristo) preferem as divindades”⁵³. Contra a *cidade terrestre*, ou *cidade dos homens*, cidade regida pela

⁵⁰ Agostinho nasceu em 354, em Tagaste, na Numídia, e morreu em Hipona no ano de 430.

⁵¹ A obra *Cidade de Deus* é composta de vinte e dois livros e foi escrita em dez anos (416-417).

⁵² Segundo Emanuel Carneiro Leão, “todos, cristãos e não cristãos, acusavam o Cristianismo: o Deus do amor e da caridade não serve para institucionalizar, isto é, organizar e defender uma civilização e uma cultura. 410 é a demonstração prática da fraqueza política do Deus dos cristãos”. Cf. Fé cristã e História. In: Agostinho. *A Cidade de Deus*. 7ª Ed. Trad. Oscar Paes Lemes. Rio de Janeiro: Vozes, 2001, p. 17.

⁵³ Cf. Agostinho. *A Cidade de Deus*. 7ª Ed. Trad. Oscar Paes Lemes. Rio de Janeiro: Vozes, 2001, p. 27.

busca da glória terrestre, signo máximo de seu triunfo e causa última de sua ruína, Agostinho opõe a *cidade celestial*, a *cidade de Deus*. Essa inverte o princípio que move a cidade mundana, o desejo por glória, e postula como fundamento primeiro o princípio oposto: a humildade. Dois amores fundaram as duas cidades: na primeira, *o amor de si*, levando ao *desprezo de Deus*; na segunda, *o amor a Deus*, que leva ao *desprezo de si*. Embora cristãos e pagãos coabitem as mesmas *cidades terrestres*, os primeiros se distinguem dos segundos por habitarem outra cidade, uma cidade supramundana, extraterritorial e extratemporal, a *cidade de Deus*. Vivendo juntos, diferenciam-se por princípio, como se dentro de uma mesma cidade, a *cidade dos homens*, existisse outra cidade, a *cidade celestial*. Entre as duas, uma guerra se trava, a humildade contra a glória, o *amor a Deus* contra o *amor de si*. A *cidade de Deus*, obrigada a uma convivência com a *cidade dos homens*, no momento presente, será finalmente separada dessa no dia do Juízo Final, e os habitantes das duas cidades serão, então, para sempre distinguidos⁵⁴.

Quase dezesseis séculos depois da redação de *A Cidade de Deus*, as duas cidades não parecem ter ainda encontrado o meio de se apartarem ou se juntarem definitivamente e os problemas colocados pela relação entre ambas permanecem surpreendentemente atuais. Imaginemos, então, um salto no tempo e no espaço. Estamos na primeira década do século XXI, no Brasil, no centro de uma das maiores metrópoles do mundo, São Paulo, mais especificamente, bem mais especificamente, numa rua denominada Conde de Sarzedas, para os mais familiarizados, simplesmente “A Conde”.

2. Deus e homens na Rua Conde de Sarzedas

Localizada na região central de São Paulo, nas proximidades da Praça da Sé e da Praça João Mendes, a Rua Conde de Sarzedas é considerada o maior centro de comércio evangélico do país e, para alguns, até mesmo da América Latina. Há oito anos vou, com alguma periodicidade, à rua. Fui pela primeira vez em 2002, um pouco por acaso, quando, por ocasião da minha pesquisa de mestrado sobre a conversão de ex-criminosos para o pentecostalismo⁵⁵, descobri,

⁵⁴ “Hoje, as duas cidades permanecem mescladas uma à outra, mas serão finalmente separadas e distintamente constituídas no dia do Juízo Final”. Cf. Agostinho. *A Cidade de Deus*. 7ª Ed. Trad. Oscar Paes Lemes. Rio de Janeiro: Vozes, 2001, p. 157.

⁵⁵ Essa pesquisa de mestrado deu origem ao livro *O bandido que virou pregador*. Cf. São Paulo: Aderaldo & Rothschild Editores; Anpocs, 2007.

numa reportagem publicada no jornal Folha de S. Paulo, que muitos ex-bandidos gravavam seus testemunhos de transformação de vida em gravadoras situadas numa rua denominada Conde de Sarzedas. Seguindo as pistas da pesquisa, decidi então conhecer a rua. Desci do metrô na estação da Sé e, pouco familiarizada com os inúmeros códigos que organizam o espaço urbano do centro da cidade paulistana, vi o cenário que se descortinava sob meus olhos como um desorganizado caleidoscópico. Há oito anos, como hoje, a paisagem urbana e humana do centro paulistano me impressiona. Ainda no interior da estação, ponto de conexão entre várias linhas de metrô, pode-se ver uma multiplicidade enorme de pessoas circulando: executivos, em passos apressados e decididos, portando terno, gravata, óculos escuros, pastas de notebook, telefones celulares e uma agenda repleta de compromissos importantes e reuniões inadiáveis; estudantes do ensino médio com seus uniformes e pesadas mochilas, fones de ouvidos conectados ao mp3, provavelmente atrasados para a primeira aula; estudantes dos cursos de direito, ansiosos para o primeiro dia de estágio, querendo emprestar ao traje formal o que lhes falta na experiência; funcionários do setor de serviços do profuso comércio da região central, que vão desde atendentes dos balcões das farmácias, prontos para atender de adolescentes em busca de testes de gravidez a idosos aposentados com suas longas listas de remédios, funcionários de lanchonetes que preparam de ligeiras vitaminas à tradicional média acompanhada de pão com manteiga, até vendedores que trabalham nos muitos sebos da região central à espera do aquecimento deste setor. Também são vistos garis vestidos em uniforme laranja, trabalhadores da construção civil, atendentes de *telemarketing*, profissionais liberais, *office-boys*, turistas, imigrantes, prostitutas, donas de casa, mendigos, guardas de trânsito, faxineiras e uma infinidade de sujeitos com histórias de vida, ocupações, interesses e destinos diversos.

Saltando da estação e seguindo pela Praça da Sé, o caleidoscópico gira mais uma vez e apresenta novas combinações. Nas escadarias que dão acesso à praça, vê-se logo de saída a população de moradores de rua, mendigos, pedintes que por ali vivem, circulam e negociam esmolas. Em meio a eles, “homens e mulheres-placas” anunciam em seus corpos, feito pequenos *outdoors* ambulantes, vários serviços, propagandas de fotocopiadoras a anúncios de “compro ouro”. Em frente à monumental catedral da Sé, na geografia social e política da praça, distintos grupos sociais rivalizam pela delimitação de micro-espços. Separados por fronteiras espacialmente invisíveis, mas socialmente operantes, é possível observar grupos de pregadores

de rua, grupos de repentistas, grupos de artistas performáticos, grupos eventuais de militantes de movimentos sociais, entre outros. Em torno dos pregadores de rua, acumulam-se transeuntes variados, que podem tanto acompanhar entusiasticamente o culto improvisado, cujo espaço é, às vezes, marcado com riscas de giz no chão, como apenas passar ao largo, ouvindo as pregações ora com curiosidade e simpatia, ora com deboche, rejeição ou desprezo⁵⁶. No espaço público de competição aberta pela praça, não se pode esperar fidelidade dos ouvintes. Assim, ao lado da roda de pregadores, parte dos mesmos espectadores beira outras rodas, como a de dupla de repentistas, que entoam suas falas cantadas e satíricas, sempre em resposta à provocação do antagonista e parceiro. A concorrência próxima entre as rodas por vezes estimula ataques mútuos, com os pregadores demonizando os repentistas e os repentistas ridicularizando os pregadores. Em meio a essa profusão de pessoas, sentidos, cores e formas, estão os muitos sujeitos, de muitas origens, que se dirigem à Rua Conde de Sarzedas, orientados, como veremos, por motivações também variadas.

No espaço urbano do centro de São Paulo, impera a *cidade dos homens*. São seus princípios, regras, fundamentos – e também equívocos – que regem este palco diário onde encenam seus variados personagens. Ainda que sob a sombra da magnitude arquitetural da Igreja da Sé, o palco é dos homens, e é deles o jogo. No *jogo dos homens*, Deus parece ter perdido a disputa – a *cidade de Deus* reduz-se a uma imagem longínqua do que antes povoou, com a persistência de tantos séculos, o nosso imaginário, agora esmaecido, da vida urbana, centralmente disposta em torno do universo simbólico das catedrais católicas, seus rituais, procissões, festas, que antes deram vida e sentido ao calendário anual das cidades. Estamos longe do horizonte das cidades herdadas do Brasil colonial. Trata-se de *outras cidades*. Nessas *cidades*, ainda que em território vencido, Deus pode até reivindicar alguns espaços. Afinal, é em seu nome que esbravejam, choram e pulam os pregadores da Sé. Na cidade dos homens, Deus, como inúmeros outros símbolos, valores e conteúdos, pode até tornar-se objeto de lutas; em seu nome,

⁵⁶ Como mostra Delcídes Marques, em sua pesquisa sobre os pregadores de rua da Praça da Sé, os ouvintes são classificados pelos pregadores em três categorias: *irmãos*, *religiosos* e *atribulados*. Os primeiros “são os que demonstram interesse pela palavra dos pregadores, e que cantam, oram, ofertam, defendem e vibram durante o culto”. Os segundos “costumam ser católicos, ou crentes, que mantêm como característica comum a rejeição, a confusão, a crítica, a zombaria diante da pregação”. Os terceiros “são aqueles que se encontram oprimidos pelo Diabo, ou seja, são mendigos, prostitutas e viciados”. Cf. O culto na rua e a rua do culto: Pregadores da fé na Praça da Sé. In: Mafra, Clara & de Almeida, Ronaldo (org.). *Religiões e Cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009, p. 203.

muitos ainda podem identificar e identificam seu pertencimento, como muitos, igualmente, podem recusá-lo em nome da afirmação de *outros deuses*. De um jeito ou de outro, na *cidade dos homens*, Deus não pode pretender ocupar o lugar – que outrora ocupou – de centro irradiador, unificador e totalizador do sentido do mundo, nem pode outorgar-se a posse do monopólio da representação do Absoluto. Na *cidade dos homens*, Deus é apenas *mais um*.

Contudo, um novo universo parece se desvelar quando deixamos a Praça da Sé, atravessamos a Praça João Mendes e chegamos à Rua Conselheiro Furtado. Descendo essa rua, já é possível escutar hinos, louvores e canções saindo das caixas de som das lojas evangélicas, desajeitadamente dispostas nas calçadas, disputando o espaço contíguo com os passos rápidos dos sujeitos que por ali transitam diariamente. E na *cidade dos homens* um novo território parece se insinuar. Transversalmente à Rua Conselheiro Furtado, a poucos metros de distância, observa-se o início da Rua Conde de Sarzedas. Ao longo da rua, vêem-se lojas, estandes, galerias, *shoppings*, livrarias, salas comerciais onde funcionam estúdios, gravadoras e distribuidoras de CD's e DVD's, editoras, atacadistas e varejistas, onde são vendidos e comprados artigos os mais diversos, desde ternos, camisas, gravatas e prendedores para pastores, missionários e evangelistas, camisetas, blusas, bonés, adesivos com estampas camufladas e emblemas militares como “Exército de Jesus” ou “Eu sou um soldado de Cristo”, túnica para figurinos de encenação de passagens bíblicas, envelopes para a coleta de dízimos, folhetos de propaganda da pregação evangélica⁵⁷, calendários, cartazes, agendas, louças com inscrições de “mensagens”, bandejas e copinhos para água abençoada, púlpitos para pregação, cortinas para decorar igrejas, bíblias de todo tipo e para todo tipo de clientela⁵⁸. No mercado evangélico da Rua Conde de Sarzedas, é possível também encontrar livros com inúmeros temas, que podem ir desde os que contam a

⁵⁷ Em uma das idas à pesquisa de campo na Rua Conde de Sarzedas, no ano de 2008, vi à venda, em uma das numerosas lojinhas abarrotadas das últimas novidades do mercado evangélico, pequenos folhetos que forjavam notas de dinheiro e cheques. Na nota de R\$50 tinha a inscrição no alto: “Quanto vale a tua alma?”. No verso da nota, a pergunta peremptória: “Você gostaria de aceitar Jesus Cristo como seu salvador pessoal?”. Abaixo as opções de Sim e Não a serem marcadas. No cheque, onde normalmente estão as especificações, estava escrito: “Banco: Salvação; Agência: Céu; Conta: Alma”. No lugar onde se escreve o valor do cheque: “Sua Alma”. Onde se escreve o valor por extenso: “Uma Via Eterna Com Cristo”. Onde se assina: “Jesus Cristo”. E em letras garrafais. O nome do banco: “BJC: Banco de Jesus Cristo”. Weber ficaria de cabelo em pé com a quantidade de “afinidades eletivas” entre o neopentecostalismo (não mais a ética protestante) e o novo “espírito” do capitalismo, agora mundializado.

⁵⁸ Exemplos: *bíblia do homem*, *bíblia da mulher*, *bíblia da mulher que ora*, *bíblia da mulher vitoriosa*, *bíblia dos meninos*, *bíblia das meninas*, *bíblia garotas da fé*, *bíblia do adolescente*, *bíblia do estudante de aplicação pessoal*, *bíblia da família*, *bíblia da vovó*, *bíblia de estudo batalha espiritual e vitória financeira*, *bíblia do executivo*, *bíblia de evangelismo – palavras de Jesus em destaque*, *bíblia do obreiro*, *bíblia da liderança cristã*, *bíblia de estudo de avivamento e renovação espiritual*, *bíblia de estudo do líder pentecostal*, *bíblia do surfista*.

história do pentecostalismo, passando pelos de aconselhamento profissional de pastores – como abrir uma igreja, como reavivar a fé adormecida, como fazer crescer o “ministério”, entre outros –, até chegar aos que reproduzem a indústria editorial dos livros de autoajuda, clonando assuntos, capas e títulos sob uma temática evangélica. Além dos livros, o comércio de CDs e DVDs é extenso e variado: DVDs piratas de filmes hollywoodianos selecionados a partir dos enredos de luta, superação e vitória; DVDs de filmes de produções locais, que copiam, sob uma roupagem evangélica, enredos de filmes hollywoodianos, com os cartazes fazendo alusão a cenas de *blockbusters*, mas utilizando-se de atores locais, cujos nomes são pastiches de nomes de celebridades da indústria cinematográfica norte-americana; DVDs de documentários sobre a expansão evangélica pelo mundo, expondo o triunfo da fé evangélica nos recantos mais recônditos do planeta, das favelas da Nigéria à ilha de Fiji; DVDs de documentários que demonstram como o fim do mundo está próximo, a partir do desvelamento das “maquinações diabólicas” dos líderes de um “governo mundial”, que arquitetam desde planos de “controle das mentes”, via “mensagem subliminar”, até genocídios em massa, que exterminarão 90% da população mundial. Ainda no comércio de CDs e DVDs, já os cantores da música gospel, nacionais e internacionais, abrangendo uma infinidade de gêneros e estilos musicais; aqueles gravados por convertidos, missionários, evangelistas e pregadores, que tanto podem vender “mensagens” de evangelização em estúdio ou pregações ao vivo, como podem – que interessam aqui particularmente – vender seus “testemunhos”, narrativas em que os adeptos contam sua história de vida pregressa e a posterior “aceitação de Jesus Cristo”, marcando um antes e um depois, cuja diferença “testemunha” o poder de Jesus Cristo na operação de milagres e na capacidade de transformar pessoas ou situações consideradas “irrecuperáveis”.

Nas lojas, estandes e shoppings da Rua Conde de Sarzedas, a história de vida é anunciada como uma das últimas novidades do mercado. Em meio a livros de autoajuda, bíblias, discos de “louvor a Deus” com ritmos de *rock*, sertanejo, forró, axé, rap, transeuntes podem, por exemplo, comprar, vendidos em CDs e DVDs, a história do Guina, “ex-Racionais Mc’s”, em que poderão ver e/ou ouvir “um testemunho verídico de um homem que viveu no submundo do crime e das drogas, mas através do evangelho de Cristo conheceu a verdade e hoje convicto de sua escolha conta a sua história de vida”; do Pastor Júlio Ribeiro, “ex-comparsa de Escadinha, um dos chefes do Comando Vermelho, traficante do Rio de Janeiro”; do evangelista Paulo Gomes, “ex-mudo,

ex-bandido da falange vermelha, conhecido como Paulo Cintura”; ou ainda a de Ivandro Amorim, “a história nua e crua da vida de um jovem sem Deus, vivendo como animal, dormindo em cemitérios e comendo restos de comida, nas latas de lixo. Da morte para a vida, uma emocionante história de vida. Irmão Amorim foi condenado a 24 anos de prisão em uma cidade da Patagônia na Argentina. Neste DVD você irá ver cenas marcantes que você jamais esquecerá”⁵⁹. Andando pela “Conde”, ouve-se, no burburinho do comércio, em pequenos grupos de pessoas engajados em acaloradas conversas, comentários sobre os últimos “testemunhos” lançados: “Você já ouviu o do Guina?”, “Ainda não”; “Você tem que ouvir. É tremendo!”. E quando eu, estranha em todos os sentidos àquele universo social, temendo ser desvelada na minha marca impura de “não crente”, perguntava aos vendedores “Você tem o testemunho do Guina?”, ouvia da boca deles uma intrigante satisfação ao me dizerem: “Acabou”.

Circulando em meio a este paraíso material e simbólico do consumo evangélico, podemos ver tanto os consumidores comuns, adeptos, fiéis, obreiros, presbíteros de denominações evangélicas das mais diferentes regiões do país, que vêm à rua comprar no varejo a infinidade de artigos destinados ao agora chamado “consumidor cristão”, quanto os profissionais da religião, evangelistas, missionários, pastores, conferencistas, escritores, cantores, que vêm à rua à procura de produtos, serviços, contatos, agendas. Entre esses, têm aqueles que buscam adquirir no atacado o conjunto de bens evangélicos necessários para abrir ou incrementar seus templos, comprando também produtos para serem revendidos em suas cidades ou regiões de origem. E aqueles que pretendem investir na carreira de cantores ou pregadores e vêm à rua atrás das agências intermediárias, como os estúdios e gravadoras, que podem tanto gravar CDs e DVDs de música, pregação e testemunho, como se encarregar de fazer a divulgação, promovendo as mídias nas diversas lojas, estandes e *shoppings*, agendando apresentações nas igrejas, vigílias, cruzadas, congressos, encontros, nos inúmeros eventos que movimentam o calendário anual – seja local, regional, nacional ou internacional – da indústria evangélica de bens materiais e simbólicos⁶⁰. Neste efervescente mercado de produtos e serviços “cristãos”, os

⁵⁹ Dizeres de propaganda anunciados nas capas dos DVDs.

⁶⁰ O mais prestigioso desses eventos é o *Congresso Internacional de Missões*, mais conhecido como *Congresso dos Gideões*, que acontece há 28 anos, no mês de abril, na cidade de Camboriú-SC. O evento é considerado pelos fundadores da organização missionária que o promove, o “Gideões Missionários da Última Hora”, “o maior evento missionário do mundo, que tem como única visão, conscientizar o Brasil para evangelizar o mundo”. Cf. <http://www.gideoes.com.br/gmuh/historia.html>. Participar dos “Gideões” é um poderoso vetor de legitimação e

profissionais da religião ali transitam para *ver e dar-se a ver*, numa rede de sociabilidade na qual é possível inteirar-se do sucesso de uns e o fracasso de outros, dos bastidores das carreiras e dos eventos, dos últimos fuxicos, incluindo detalhes sórdidos, da vida e da atuação dos cantores/pregadores-celebridades. Na Rua, busca-se conhecer e ser conhecido, “fazer contatos”, “arrumar convites”, “ser chamado”, participando – ou, na maioria das vezes, lutando por fazer parte – de uma rede de promotores, agentes e intermediários, em grande parte responsáveis por hierarquizar os *destinos*, podendo tanto consagrar uns como relegar outros, a esmagadora maioria, ao esquecimento.

No percurso que fizemos da estação da Sé até a Rua Conde de Sarzedas, caleidoscópio girou algumas vezes, sempre propondo inusitadas formas. Partimos do profuso universo descrito da estação e da Praça da Sé, onde as fronteiras sociais e simbólicas dos homens são tantas e de difícil delimitação que nos parece quase impossível, pelo menos à primeira vista, montar um jogo de peças que seja lógico. Da Praça da Sé, fomos aos poucos adentrando em outro universo, com seu início ainda discreto, na Rua Conselheiro Furtado, e seu término na Rua Conde de Sarzedas. Chegando lá, vemos o caleidoscópio rodar mais uma vez e a nova composição proposta nos embaralhar a vista. No último arranjo, um novo jogo de fronteiras se insinua, e são os sentidos desse jogo que procuramos aqui, ainda que em parte, desvelar.

Voltemos então à questão com a qual iniciamos este capítulo, a distinção de Agostinho entre a *cidade de Deus* e a *cidade dos homens*. Observando o rodameio de homens e mercadorias na Rua Conde de Sarzedas, causa-nos espanto a quase impossibilidade de delimitar com precisão as fronteiras entre o mundo humano e o mundo divino, o sagrado e o profano. Esses parecem estar o tempo todo trocando de cadeiras, numa dança ininterrupta, em que os valores, potências e sentidos de cada um são permanentemente confundidos. Diante do estranho cenário da Rua Conde de Sarzedas, uma pergunta se coloca: onde nela começa a *cidade de Deus* e termina a *cidade dos homens*? Ou, ainda, onde começa a *cidade dos homens* e termina a *cidade de Deus*? No entanto, se a Rua Conde de Sarzedas – aqui referida apenas como um caso exemplar e condensado do mercado evangélico de bens materiais e simbólicos, mas que se encontra longe de esgotá-lo – nos espanta pela mistura que nela parece ocorrer entre o *mundo de*

promoção da carreira de cantores e pregadores que alcançaram sucesso no mercado evangélico, e um sonho para os que se aventuram na carreira e desejam a mesma consagração.

deus e o *mundo dos homens*, mistura cujos sentidos ainda precisam ser interpretados, é preciso antes questionar o próprio espanto, ou seja, o porquê dele, em outras palavras, qual a sua gênese social. Tal exercício de inversão nos ajuda a perceber as coisas sob nova perspectiva. Afinal, durante grande parte da história da humanidade, nas sociedades cujo quadro simbólico-religioso de ordenação do mundo era o politeísmo e não o monoteísmo, entre o *mundo dos homens* e o *mundo dos deuses* – ou ainda dos seres sobrenaturais, espíritos, antepassados, forças da natureza – havia um sem-número de mediações, trocas, comunicações possíveis. Os homens podiam recorrer aos deuses e, se o pedido não fosse atendido, podiam chantageá-los e conjurá-los; os deuses, por sua vez, podiam decidir responder aos homens, atender suas demandas, divertir-se com seus caprichos e, quando assim lhes aprazia, visitar o mundo deles e com eles contrair relações, provando das agruras e prazeres da vida humana.

Na visão politeísta do mundo, o comércio do *mundo dos deuses* e do *mundo dos homens* não era um problema a ser colocado. Ele era dado e admitido como realidade cotidiana. É apenas a partir do monoteísmo que a mistura é afirmada como *problemática, herética, impura*. Não é outra coisa que faz Agostinho quando redige *A cidade de Deus*. Contra a promiscuidade pagã entre o divino e o humano, o sagrado e o profano, Agostinho eleva a cidade celeste acima e em oposição à cidade terrestre. Séculos depois, a Reforma Protestante, retomando certos princípios da teologia agostiniana⁶¹, repudiará o intercâmbio simbólico e social que a Igreja católica – a mais politeísta das religiões monoteístas – então permitira e alimentara entre o cristianismo e o paganismo, entre a noção de graça e a noção de natureza, entre o sagrado e o profano; intercâmbio por meio do qual ela construira toda sorte de acomodações possíveis e criara uma extensa rede de mediações, rituais, símbolos, através da qual nunca deixara de estabelecer pontes, intermediações e costuras entre o *mundo de Deus* e o *mundo dos homens*. Afastando Deus dos homens, a Reforma torná-lo-á enigmático e imperscrutável, distante e transcendente, cujos desígnios arbitrários – sem considerações de *mérito* ou *justiça*⁶² – serão para sempre

⁶¹ A teologia de Agostinho influenciou dois dos maiores teólogos e líderes da Reforma Protestante, Martinho Lutero e João Calvino. Lutero foi da ordem dos agostinianos, e Calvino elaborou sua teologia ao radicalizar, levando até suas últimas consequências lógicas, a tese agostiniana da predestinação à salvação eterna, reformulando a teologia da predestinação que, ainda hoje e por muitos, é considerada erroneamente uma elaboração originalmente sua.

⁶² Na teologia de Lutero, a salvação da alma não depende nem das *boas obras*, ou seja, dos *méritos* do fiel, nem dos méritos alheios acumulados que a igreja católica disporia aos seus membros, numa espécie de fundo de graça salvífica denominado “*thesaurus ecclesiae*” (o tesouro da igreja), mas sim da fé, a chamada salvação “*sola fide*”, *só pela fé*. Calvino, leitor de Lutero, radicaliza sua doutrina da salvação, argumentando que não apenas não está nas

inacessíveis aos homens, incompreensíveis e imprevisíveis nos seus sentidos últimos. Assim, é somente diante da afirmação monoteísta e teocêntrica da separação inarredável entre Deus e os homens que a promiscuidade do comércio entre a *cidade de Deus* e a *cidade dos homens* pode nos parecer impura e causar assombro.

Não deixa de ser um pouco irônico que o mercado evangélico que hoje prolifera na Rua Conde de Sarzedas, no qual Deus e homens parecem contrair relações entre si, seja originalmente fruto de iniciativas de denominações evangélicas que são derivações, ainda que com inúmeras reelaborações teológicas e eclesiásticas, das correntes religiosas surgidas a partir da Reforma Protestante, há aproximadamente cinco séculos atrás. A história da Rua nos ajuda a esclarecer o percurso histórico desses deslocamentos no interior da religião protestante.

3. A história da “Conde”

A formação da “Conde de Sarzedas” como “a rua dos evangélicos” tem conexão com a biografia de um dos mais importantes líderes do movimento pentecostal no Brasil, o missionário David Martins Miranda, fundador da Igreja Pentecostal Deus é Amor, quinta maior denominação pentecostal do país em número de membros, segundo os dados do censo do IBGE de 2000⁶³. Como relata seu sobrinho Roberto Miranda, Davi Miranda começou sua carreira de missionário pregando na Praça da Sé, mais de cinco décadas atrás. Ainda menino, Roberto e sua mãe, Araci Miranda, irmã de Davi Miranda, acompanhavam-no nessas pregações, que ora ocorriam na Praça da Sé ora em bairros da cidade de São Paulo⁶⁴. Chegando à praça, Davi Miranda, com voz

obras do ser humano o fundamento de sua eterna salvação como também não está nelas o fundamento de sua eterna condenação. Salvos ou perdidos, o jogo de roletas está predestinadamente lançado, e não há nada que os seres humanos possam fazer a respeito.

⁶³ A *Igreja Pentecostal Deus é Amor*, fundada em 1962, tem, segundo as estimativas do Censo do IBGE para o ano de 2000, 774.830 membros, e atualmente encontra-se espalhada em 187 países e conta com mais de 21.000 igrejas no Brasil, sendo uma delas o Templo da Glória de Deus, inaugurado em 2004 pelo missionário David Miranda, e considerado por seus frequentadores e dirigentes o maior templo evangélico no continente americano e um dos maiores do mundo. O *Templo da Glória de Deus*, sede mundial da *Igreja Pentecostal Deus é Amor*, situa-se no centro de São Paulo, nas proximidades da Rua Conde de Sarzedas, cujo movimento diário de consumidores deve-se, em parte não negligenciável, aos numerosos adeptos que frequentam o templo.

⁶⁴ Roberto me deu uma cópia de uma foto em preto e branco, de 1958, em que aparecem, da esquerda para a direita, Araci Miranda, toda vestida de branco, segurando uma sanfona, Roberto Miranda, menino, de paletó e calças curtas, posando com um tambor e duas baquetas, e, por último, Davi Miranda, de óculos fundos, vestido de terno e gravata, e empunhando um trompete. Embaixo da foto, os escritos: “Essa foto em preto e branco foi feita em 1958. É uma lembrança da irmã Araci Miranda, seu filho Roberto e seu mui amado irmão miss. Davi Miranda, ainda muito jovem, com seus instrumentos musicais, iam evangelizando hora na praça da Sé “centro” hora nos bairros de São

impostada, como imitou para mim seu sobrinho, dizia para as pessoas ao redor: “Amados ouvintes, Deus tem uma obra na sua vida”. E começava a pregação. À medida que se juntavam transeuntes interessados, ele entregava-lhes um papel improvisadamente escrito na hora, contendo o endereço de sua igreja, na época localizada na Vila Maria, bairro afastado do centro de São Paulo. Roberto relembra: “E as pessoas iam. Ele dava o endereço para a pessoa, ele escrevia assim ‘igreja Deus é Amor’. Quando você rasgava um papelzinho e levava para entregar para uma pessoa, outros vinham para pegar. Esse homem é do marketing, é do marketing, o maior marketeiro que já existiu, mais do que Edir Macedo, mais do que R. R. Soares”, figuras emblemáticas de igrejas neopentecostais midiaticizadas.

Tendo obtido sucesso nas pregações e aumentado o número de adeptos, o missionário Davi Miranda, pioneiro do empreendedorismo pentecostal brasileiro, decide mudar a sede da “Deus é Amor” para a Rua Conde de Sarzedas, até então apenas uma rua como qualquer outra do centro paulistano. Dona Araci Miranda, irmã de Davi Miranda, observando o talento para o canto de uma das frequentadoras da igreja, tem a ideia de gravar um compacto de hinos e louvores, mas não podia fazê-lo no âmbito da igreja, uma vez que era proibido comercializar dentro do templo: “Não podia comercializar dentro da igreja, na época, os padrões da época não permitiam, que hoje, já não é, você entendeu? É aceitável” – relata Roberto. Dona Araci decide então montar uma gravadora e loja, alugando uma sala comercial na rua, no número 28, que depois será transferida para o número 35, até chegar ao endereço atual, número 237, onde hoje funciona a *Gravadora Deus é Amor*, a mais antiga gravadora e loja da Rua Conde de Sarzedas. Durante a entrevista com Roberto, que trabalha hoje no estabelecimento, apareceu a Dona Araci, uma senhorinha de 80 anos, de andar lento e com um dos olhos caído, quase fechado. Ela me cumprimentou com educação e eu lhe disse que estava fazendo uma entrevista com Roberto sobre a história da rua. E ela comentou, virando-se de costas e dirigindo-se para uma sala aos fundos da loja: “A rua é famosa”. Com a saída da mãe, Roberto aproveitou então para me contar: “Aliás, essa senhora que você viu aí, ela tá terminando um trabalho, já fazem cinco meses, ela tá gravando um trabalho chamado *O Arrebatamento* (...). Estão trabalhando mais de 25 sonoplastas, pessoas que vieram da média guarda, chegou um sábado aqui tinha 18 pessoas, só num sábado. É

Paulo. E Deus que tinha um plano gigantesco fez crescer através desse homem humilde mas sincero e fiel à Deus Miss. Davi Miranda uma grande e poderosa obra, não só no Brasil mas em vários outros Países. Que vocês bem conhecem, pra Glória do Senhor”.

uma narrativa, tem efeitos, e tudo dessa senhora que você viu, 80 anos”. Espanto-me com o fato de que a *Gravadora Deus é Amor* ainda grava narrativas usando técnicas herdadas do rádio, com trilha sonora, efeitos sonoros e interpretação de vozes de personagens. Não deixa de ser surpreendente que a arte da sonoplastia e da narrativa de gênero novela radiofônica, quase completamente extinta na indústria fonográfica atual – não é coincidência que os profissionais encontrados para a realização do trabalho sejam “pessoas que vieram da média guarda” – continue preservada pela iniciativa, praticamente isolada, daquela senhora de 80 anos, cuja história de vida se mistura, juntamente com a do seu irmão, à história do pentecostalismo brasileiro em seus primeiros esforços de consolidação de uma indústria cultural de bens exclusivamente evangélicos. Descubro também que algumas das fitas-cassetes de testemunhos antigos⁶⁵ de ex-bandidos, que faziam uso das narrativas radiofônicas, e que eu havia comprado na *Conde de Sarzedas* quando lá estive pela primeira vez em 2002, haviam sido registradas justamente pela *Gravadora Deus é Amor*. Enquanto conversava com Roberto, de prosa fácil e leve, sorrindo enquanto fala, fazendo longas pausas e sempre olhando o interlocutor aguardando sua reação, fomos interrompidos, algumas vezes, por cantores e/ou pregadores aguardando sua hora de serem atendidos, para fazer um negócio ou finalizar um acordo previamente acertado. Num determinado momento, apareceu um senhor vestido à moda antiga, de terno surrado, chapéu de palha na cabeça e violão nas costas, perguntando, de maneira muito humilde, se poderia conversar com Roberto. Ele disse que estava dando uma entrevista, “mas que se o irmão o esperasse, logo, logo”, ele o atenderia. Perguntou ainda, de forma receptiva, “de onde o irmão era”; o senhor respondeu que vinha do interior de Minas, agradeceu a atenção, disse “Paz do Senhor”, deu meia volta e foi esperar na porta da loja, um tanto tímido e embaraçado. Roberto conta que sempre pergunta às pessoas que procuram a Gravadora de onde elas são e nunca deixa de se espantar em constatar de quão longe elas vêm para “conhecer a Conde”.

A igreja *Deus é Amor*, cuja história se mistura como a da Rua Conde de Sarzedas, faz parte da segunda onda do movimento pentecostal no Brasil. Esse rompe, em diversos aspectos, com o chamado protestantismo histórico, ou seja, com as igrejas diretamente derivadas da Reforma Protestante, cuja presença no Brasil data do século XIX, com a vinda de missionários estrangeiros que aqui estabeleceram templos das igrejas *Luterana*, *Presbiteriana*,

⁶⁵ Nas fitas-cassete não há registro da data da gravação, mas, pelas narrativas dos testemunhos, pode-se supor que datam da década de 1950 e 1960.

Congregacional, Anglicana, Metodista, Batista, Adventista. Destituindo qualquer mediação entre os homens e Deus (recusa parte da liturgia sacramental católica e a intervenção dos santos, por exemplo), o protestantismo histórico enfatiza a relação solitária e tensa com Deus, uma entidade supramundana e inatingível, cujos desígnios são inescrutáveis⁶⁶. Diferenciando-se do protestantismo histórico, o movimento pentecostal, que chegou ao Brasil nos anos 1910 e 1911, com a fundação da Congregação Cristã no Brasil e a Assembleia de Deus, respectivamente, repõe a mediação mágica entre o mundo humano e o mundo divino, enfatizando os dons do Espírito Santo (falar em línguas estranhas, cura, discernimento de espíritos) e defendendo “a retomada de crenças e práticas do cristianismo primitivo, como a cura de enfermos, a expulsão de demônios, a concessão divina de benção e a realização de milagres” (Mariano, 2004: 134). A segunda onda do movimento pentecostal inicia-se na década de 50 e tem como principais representantes, além da *Deus é Amor* (1962), a *Igreja do Evangelho Quadrangular* (1951), a *Brasil para Cristo* (1955) e a *Casa da Benção* (1964). Ela mantém as novas formas de mediação eclesiástica trazidas pela primeira onda e acrescenta outras inovações, como a maior ênfase no milagre da cura e a introdução do uso do rádio.

De lá para cá, o movimento pentecostal vem se expandindo e se diferenciando ao longo dos anos⁶⁷, até o ponto em que se convencionou caracterizar as novas denominações pentecostais que surgiram a partir da década de 1970, compondo a terceira onda, como pertencentes a um novo movimento dentro do próprio pentecostalismo: o chamado neopentecostalismo. Tendo como denominações mais notórias a *Igreja Universal do Reino de Deus* (1977, RJ), a *Internacional da Graça de Deus* (1980, RJ), a *Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra* (1976, GO) e a *Renascer em Cristo* (1986, SP), além de inúmeras outras denominações que surgem e desaparecem numa rotatividade impressionante, abrindo templos (e também fechando) em pontos comerciais nas periferias das cidades brasileiras, o neopentecostalismo é a vertente pentecostal que mais cresce atualmente no Brasil. Seu impressionante sucesso, principalmente nas camadas mais pobres da população, deve-se, em grande medida, à orquestração de um

⁶⁶ Em sua vertente mais radical, a calvinista, postula que a salvação não é para todos (teologia da predestinação), e os homens estão divididos entre “eleitos” e “danados”, cabendo ao fiel, através de uma conduta ética cotidiana, extremamente metódica e disciplinada, provar para si mesmo, ainda que a certeza absoluta da graça nunca possa ser alcançada, que é um dos agraciados (Weber, 2004).

⁶⁷ Sobre as diferentes vertentes do movimento pentecostal brasileiro, ver as classificações realizadas por Freston, 1993, e Mariano, 1999.

conjunto de estratégias empresariais e de marketing voltadas para o atendimento mágico-religioso das necessidades prementes dos seus clientes em potencial, em sua maioria, pessoas em condições precárias de vida e vulneráveis a um tipo de proselitismo que promete respostas imediatas e eficientes para problemas urgentes e sem soluções à vista: desemprego, dissolução familiar, desarranjos afetivos, entre outros. Tomando para si como missão a guerra espiritual contra o diabo, origem de todos os males, e pregando a *teologia da prosperidade*, “difusora da crença de que o cristão deve ser próspero, saudável, feliz e virtuoso em seus empreendimentos terrenos” (Mariano, 2004: 124), o movimento neopentecostal cresce em visibilidade, tanto nos meios midiáticos como na arena política⁶⁸.

As igrejas evangélicas tiveram uma expansão surpreendente nos últimos decênios do século XX e início do século XXI, principalmente se levarmos em conta que, na maior parte da história do Brasil o catolicismo tradicional teve assegurado o seu monopólio religioso (Pierucci & Prandi, 1996), tornando-se “algo coextensivo à ordem cultural” (Almeida, 2007: 175). Para termos uma idéia do tamanho aproximado da expansão, basta olhar para os dados obtidos nos Censos Demográficos do IBGE:

Ano do Censo	% de Evangélicos Na população brasileira
1940	2,6%
1950	3,4%
1960	4,0%
1970	5,2%
1980	6,6%
1991	9,0%
2000	15,4%

Fonte: IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística)

⁶⁸ Sobre a inserção dos evangélicos na política institucional, ver Pierucci & Prandi. Cf. *A realidade social das religiões no Brasil: Religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.

Pela tabela acima, percebemos que a expansão evangélica acelerou-se ainda mais no último decênio do século XX, obtendo uma taxa de crescimento médio anual de 7,9% (Mariano, 2004), sendo que, em números absolutos, os evangélicos dobraram de tamanho, saltando de 13 para 26 milhões (Pierucci, 2004). É interessante notar que se os evangélicos crescem, eles não o fazem da mesma maneira. Os que mais crescem são os pentecostais, maiores responsáveis pelo sucesso proselitista na arregimentação de novos fiéis no mercado de almas aflitas em expansão, sendo sua maioria oriunda de filiações católicas. Obtiveram uma taxa de crescimento anual na última década de 8,9%, enquanto os protestantes históricos obtiveram uma cifra de 5,2% (Mariano, 2004). “Com isso, os pentecostais, que perfazem dois terços dos evangélicos, saltaram de 8.768.929 para 17.617.307 adeptos (ou seja, de 5,6% para 10,4% da população) de 1991 a 2000, ao passo que os protestantes históricos passaram de 4.388.310 para 6.939.765 (de 3% para 4.1%)” (Mariano, 2004: 122-123). Se tomarmos o exemplo de denominações isoladas, os números são ainda mais impressionantes. Segundo as estatísticas do IBGE, o número de fiéis da *Igreja Universal do Reino de Deus*, denominação neopentecostal que possui o maior número de adeptos, cresceu 681,5% entre 1991 e 2000. É o maior salto dado por uma igreja no país e provavelmente no mundo. Cresceu 278 vezes mais do que os católicos no mesmo período e três vezes mais do que os membros da *Assembleia de Deus*, a mais numerosa das igrejas evangélicas. Se manteve o mesmo ritmo, desde o ano 2000, a Universal contaria hoje com mais de 8 milhões de seguidores, aproximando-se da *Assembleia de Deus*, que em 2000 tinha 8,4 milhões de fiéis. Esses dados fazem do Brasil o maior país pentecostal do mundo, totalizando, em projeções para os dias de hoje, 24 milhões de seguidores contra 5,8 milhões do segundo lugar, os EUA. Segundo Flávio Pierucci (2007), as igrejas que mais crescem são justamente aquelas que pregam a *teologia da prosperidade*, como a *Universal*, a maior inovadora e divulgadora da mensagem de que o sucesso financeiro é signo de fé e vontade de Deus, e aquelas que enfatizam a cura divina, como a própria *Deus é Amor*, que obteve a surpreendente taxa de crescimento de 347,6% de 1991 a 2000.

É neste contexto de expansão evangélica, mais precisamente pentecostal e neopentecostal, que se tornam compreensíveis a história da Rua Conde de Sarzedas e a formação no Brasil de um mercado evangélico de bens simbólicos a partir da década de 1960. Neste mercado de bens simbólicos, a *cidade de Deus* e a *cidade dos homens* se misturam. Não se pode

saber ao certo onde começa uma, onde termina outra. O significado dessa mistura, e sua possível novidade, deve ser compreendido à luz da história do problema da mediação que a exigência monoteísta de um deus transcendente coloca.

4. Entre Deus e os homens: o problema da mediação

Como argumenta o filósofo político Pierre Manent, na história da religião monoteísta, há dois movimentos opostos. Ou bem Deus é auto-suficiente e não tem necessidade de se voltar aos homens, deles se separando e recusando-lhes qualquer associação; ou bem Deus volta-se aos homens para realizar seu destino filantrópico, tornado-se deles amigo. Uma contradição então se instala. No processo de racionalização da religião, no sentido de uma busca crescente de mais sistematização teórica e coerência lógica, na procura, nunca inteiramente saciável, de uma ideia mais adequada do divino, o que os intelectuais da religião fizeram, fossem eles filósofos ou teólogos, seja da metafísica grega, do judaísmo antigo ou do pensamento cristão, foi sempre conceber um Deus o mais distante possível dos homens. Ou seja, quanto mais se deseja uma noção justa sobre o divino, mais se faz com que Deus seja apartado do convívio com os homens e mais se procura preservá-lo da *contaminação das coisas humanas*. Contudo, tal exigência racional de uma distância intransponível entre Deus e os homens coloca outro problema: se Deus é absolutamente transcendente – e indiferente aos apelos humanos – como os homens farão para acessá-lo? Na história do monoteísmo, a questão – que se torna tão mais difícil quanto mais a alteridade divina é afirmada – inquietou os intelectuais da religião, que tiveram que se virar, das mais diferentes formas, para encontrar soluções que contornassem a problemática aporia por eles mesmos criada. Como resolver o problema da mediação então colocada? O que ou quem fornecerá a necessária mediação entre o mundo humano e o mundo divino? A resposta cristã, como sabemos, é a mediação de Jesus Cristo, o deus que escolheu viver entre os homens e morrer pelos homens. Ideia escandalosa para o judaísmo e irracional para a metafísica grega, pois não podiam conceber um deus que abandona sua condição divina para compartilhar aquela dos homens, não podiam crer em um deus que foi dramaticamente humilhado e cuja presença encarnada entre os homens suscitava uma proximidade do divino que só podia ser, em todos os sentidos, insuportável. Assim, estamos em condições de compreender melhor em que constitui a

grande novidade do cristianismo, que insere um elemento inteiramente novo nas concepções monoteístas formuladas até então: a noção de *graça*. Onde antes só havia a *lei*, o cristianismo introduz a *graça*. Quando se observa o texto bíblico, constata-se que, até o Velho Testamento, o deus dos cristãos em nada se difere do deus dos judeus; em ambos, é a alteridade divina absoluta que se reconhece desde o primeiro verso de Gênesis: um deus cujos mandamentos os homens não têm alternativa senão obedecer. Uma *lei* diante da qual os homens se apequenam, sentindo-se completamente destituídos de qualquer potência. Contudo, no Novo Testamento, anuncia-se uma boa nova, e o homem, até então humilhado e impotente, pode escutar a promessa de Deus, que dá seu próprio filho em sacrifício, oferece uma *graça* redentora, que tira *os pecados do mundo*. Assim, vê-se a profunda relação de complementaridade que existe entre a *lei* e a *graça*, entre o Velho e o Novo Testamento. Afinal, é apenas sob a profunda experiência de humilhação sofrida pelos homens no Velho Testamento que se compreende a premência da necessidade de salvação, pois só pode desejar a redenção quem foi previamente humilhado – a humilhação é a condição da promessa, e a *lei*, a condição da *graça*. Com a ideia da *graça* oferecida pelo sacrifício de Cristo – que tira dos homens o severo peso da *lei* e os duros constrangimentos das proibições –, uma nova forma de mediação entre os homens e Deus pôde ser construída. Ao invés de tentar decifrar às cegas os desígnios inescrutáveis de Deus, vivendo sob a experiência massacrante de mandamentos impossíveis de serem rigorosamente cumpridos, os homens podiam contar finalmente com a *graça* de Jesus Cristo, a remissão dos pecados e a restituição da justiça no mundo. No pêndulo descrito por Manent como constituinte da história do monoteísmo, vê-se o deslocamento do Deus *indiferente* aos homens para o Deus *amigo* dos homens.

Contudo, no interior do próprio cristianismo, veremos o pêndulo se movimentar mais uma vez para o outro pólo. Radicalizando princípios teológicos que já se encontravam presentes em Agostinho, os intelectuais da Reforma Protestante, no século XVI, vão recusar a mediação eclesiástico-sacramental do catolicismo e afirmar novamente a distância de Deus em relação aos homens. Em Lutero, a *graça*, diferente da concepção católica, não redime os pecados, ela é exterior aos homens. Era um benefício exclusivamente ofertado por Deus por meio de Cristo e recebido por homens de fé. Então, não bastavam os méritos das obras humanas para a salvação, pois teria que haver, sempre, a entrega incondicional dos homens à fé em seu Deus misericordioso. Portanto, não se trata de negociação dos homens com Deus, mediada pela igreja,

em busca de recompensa, e sim do reconhecimento de uma apóeência divina desdobrada na concessão da graça.

Em Calvino, uma ruptura ainda mais radical se anuncia. Se, no catolicismo, todos eram, em diferentes graus, uns mais, outros menos, com vícios e virtudes variados, cidadãos da *cidade de Deus*, e, portanto, receptores da *graça*, na teologia calvinista da predestinação, por meio de uma reelaboração de princípios da teologia agostiniana, nem todos serão considerados cidadãos da *cidade celeste*, e sob a decisão irrevogável de um *deus que predestina* e que nada deve aos homens, uns serão salvos, outros condenados, uns agraciados, outros amaldiçoados. A Reforma impõe aos homens uma exigência tão dura quanto a *lei* outrora impôs aos cristãos e judeus: *crer em um deus que não os ama*. Da *lei à graça*, da *graça à predestinação*, o pêndulo do cristianismo ora oscila para um deus que dá as costas aos homens ora para um deus que para eles se volta. Ao rejeitar a mediação católica como impura, o protestantismo marca uma consciência mais forte da alteridade de Deus, preservando-o de toda mistura com as coisas humanas. A Reforma desacraliza este mundo e despovoava-o de todos os *santos*, *ídolos* e *interventores*, tornando os homens incapazes diante dos desígnios divinos, de mãos atadas, sem quaisquer recursos, artimanhas ou subterfúgios que pudessem, ainda que pontualmente, manipular a vontade divina, fazendo-a pender, se possível, para os seus desejos, urgentes ou comezinhos.

Com o movimento pentecostal, veremos mais uma vez a oscilação do pêndulo. O pentecostalismo rejeitará a *predestinação* como coisa diabólica e, através da mediação dos dons do Espírito Santo, aproximará novamente Deus dos homens. Da impotência em relação aos desígnios arbitrários do divino, os homens se verão revestidos de novo *poder*, recebendo em si mesmos os dons do Espírito Santo. Como receptáculos do divino, como “vasos do espírito”, os homens serão manifestações corpóreas e sensíveis da vontade divina, falarão em línguas estranhas, anunciarão profecias, ministrarão curas e, por suas bocas, Deus falará. Levando essa premissa até as últimas consequências lógicas, as denominações neopentecostais instituíram uma inédita aproximação com o divino, abrindo todo um novo campo possível de negociações entre Deus e os homens. A partir do neopentecostalismo, a *cidade celeste* deixará de ser uma cidadela extramundana a ser conquistada apenas no juízo final para ser permanente e carismaticamente instituída todos os dias, nos efervescentes cultos, nos quais pregadores “cheios de espírito” obrigarão Deus a falar aos homens e O constrangerão a conceder milagres. O neopentecostalismo

promove uma inversão: se antes eram os homens que se sentiam impotentes diante da magnificência divina, agora é Deus que parece acuado perante os constrangimentos que os homens infligem-lhe, obrigando-o a conferir uma infinidade de bênçãos em troca de ofertas e compelindo-o a prestar contas aos homens, como se ele fosse um eterno devedor e cuja dívida nunca será paga – pois se saldada for, a extorsão deixaria de ser possível.

Vemos então um estranho percurso na história do monoteísmo cristão: de um *deus onipotente* que humilha os homens (*lei*), passamos a um deus benevolente que redime incondicionalmente seus pecados (*graça*); do *deus salvador*, passamos a um deus impiedoso que determina os destinos dos homens, salvando-os ou condenando-os (*predestinação*); do *deus que predestina*, chegamos agora ao seu exato inverso, um *deus devedor*, refém das manipulações humanas (*neopentecostalismo*). É somente a partir da inversão neopentecostal do “cabo-de-guerra” entre Deus e os homens que se torna plausível falar na formação de um mercado evangélico de bens simbólicos. Afinal, a própria existência de um mercado pressupõe uma *contaminação do divino com as coisas humanas*, o que a exigência de um deus absolutamente transcendente não poderia admitir. No comércio evangélico-pentecostal da Rua Conde de Sarzedas, o divino investe-se nas coisas, e as coisas se investem do divino, num duplo movimento de *profanação do sagrado* e *sacralização do profano*, numa simbiose entre *religião* e *mercado*, que nega a maneira como historicamente a relação entre esses termos havia se dado.

5. Religião e economia: tensão e afinidades

Em seu ensaio *Rejeições religiosas do mundo e suas direções*, Max Weber analisa a constituição da religião universal de salvação, regida por uma ética universal da fraternidade, e as tensões que ela estabeleceu com o mundo, mais particularmente, com as esferas sócio-culturais que dela se autonomizaram: a economia, a política, a ciência, a arte e o erotismo. Segundo Weber, na história das religiões, a religião universal de salvação, como vimos, constitui-se em ruptura com o clã natural, escapando do círculo comunitário e sua rígida distinção entre os que são *de dentro* e o que são *de fora* para atingir a humanidade como um todo, fundando o que Weber chama de “acosmismo do amor sem objeto”, isto é, uma fraternidade universal cujo amor dirige-se a todos, ao próximo, ao estranho e até mesmo ao

inimigo. Essa ética chocou-se com o mundo em sentidos distintos, dependendo da esfera com a qual a exigência casuística-moral da fraternidade entrava em conflito. Para Weber, no entanto, nunca a tensão entre a religião fraternal e o mundo foi tão grande quanto no seu choque com a esfera econômica racionalizada da economia capitalista. Quanto mais as religiões de salvação se tornaram sublimadas, ou seja, postularam como fim último da existência a redenção para a outra vida e não interesses mundanos como “vida, saúde, honra, descendência” (Weber: 379), maiores foram as tensões com a economia racional capitalista, voltada para as “lutas de interesses dos homens no mercado” (Weber: 379). A exigência fraternal de sempre prestar ajuda ao próximo, quem quer que fosse, chocava-se com as leis imanentes do mercado, regidas por relações baseadas no cálculo e no interesse, no qual “não há relações pessoais de qualquer tipo” (Weber: 380).

Para Weber, existem apenas duas saídas possíveis para a tensão entre a esfera religiosa e a esfera econômica: “o paradoxo da ética puritana de ‘vocação’” e a fuga mística do mundo. Vou me ater à primeira saída. Em suas palavras, “como uma religião de virtuosos, o puritanismo renunciou ao universalismo do amor, e rotinizou racionalmente todo o trabalho neste mundo, como sendo um serviço à vontade de Deus e uma comprovação do estado de graça” (Weber: 381). Com a humanidade clivada em eleitos e danados, o imperativo da fraternidade deixa de fazer sentido. Quando o próximo deixa de ser um irmão ao qual se deve ajuda fraternal, toda a capa protetora da ética universalista que mediava as relações pessoais, prevenindo abusos e controlando excessos, se desfaz e a relação com o outro torna-se livre, aberta para o campo sem fronteira e sem medida da luta econômica. Assim, por um efeito não previsto – e é daí que vem o paradoxo –, o puritanismo, apesar de desvalorizar a economia como “coisa da criatura e imperfeita”, aceita “a rotinização do cosmos econômico” (Weber: 381) como campo de disputa, no qual cada um se esforça, individual e solitariamente, através do exercício profissional de sua vocação, para convencer a si mesmo – embora a certeza nunca seja inteiramente possível – de que é um dos agraciados. Ainda que o puritano asceta negue o mundo, diferente do místico, ele não foge do mundo; ao contrário, ele vai ao mundo, joga o jogo dos homens conforme suas regras, e, ao fazer isso, burila, em seus detalhes mais imperceptíveis – a obsessão pelo detalhes aumenta conforme o sentimento da incerteza da graça cresce –, uma ascese intramundana, ou seja, inteiramente voltada para *este mundo*. Desse modo, ainda que por caminhos imprevisíveis,

estabeleçam-se as afinidades eletivas entre a “ética protestante” e o “espírito do capitalismo”, a tensão entre *religião* e *economia* permanece presente, pois o puritano rejeita o mundo ao mesmo tempo que dele precisa para provar para si a posse da vacilante graça. Entre a *cidade de Deus* e a *cidade dos homens* há uma relação conflituosa – quase neurótica – de dependência.

O que observamos no mercado evangélico de bens simbólicos da Rua Conde de Sarzedas é muito distinto. A tensão entre *religião* e *economia* praticamente desaparece, uma imiscuindo-se na outra. Para que isto fosse possível, dois movimentos simultâneos ocorreram. No primeiro movimento, a religião sofre um processo de “dessublimação”, ou seja, deixa de projetar como objetivo último da existência a salvação em *outro mundo* e se “mundaniza”, ofertando como fins imediatos os bens *desse mundo*, saúde, amor, emprego, dinheiro, sucesso. No segundo movimento, inversamente, é a economia que parece passar por um processo de “sublimação”. Desvelando “o caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”, Marx foi um dos primeiros a chamar a atenção para o potencial sublimador da economia capitalista. Em seu clássico exemplo sobre a mesa dançante, Marx mostra como um objeto feito de matéria física, ao se apresentar como mercadoria, ganha estranhas propriedades, transformando-se “numa coisa fisicamente metafísica”: “Além de se pôr com os pés no chão, ela se põe sobre a cabeça perante todas as outras mercadorias e desenvolve de sua cabeça cismas muito mais estranhas do que se ela começasse a dançar por sua própria iniciativa” (Marx, 1985: 70). O caráter enigmático que os produtos do trabalho dos homens adquirem, quando se tornam mercadorias, deve-se, como sabemos, à abstração do trabalho humano, cuja quantificação, em tempo de trabalho socialmente necessário, o dessubstantiva de qualquer qualidade específica, desvinculando-o do próprio produto, que passa, a partir daí, a adquirir uma qualidade mística, cuja origem não pode ser determinada, dando a impressão que brotou de si mesmo, tal qual um objeto divino cuja natureza última é incognoscível.

O corte entre os homens e as coisas e o processo correlato de desapropriação dos homens e autonomização das coisas, próprios do capitalismo, suscitaram todo um campo novo de possibilidades de fetichização das mercadorias, que, desde a época em que Marx escreveu *O Capital* até os dias de hoje, parece ter se radicalizado. Potencializando o fetiche até o paroxismo, a publicidade, a propaganda e o marketing exploraram todo o potencial sublimador das mercadorias, associando a elas valores e símbolos que extrapolam sua matéria física e sua

utilidade imediata, como se elas fossem capazes de ofertar, para muito além de seu valor de uso e sua materialidade ordinária, conteúdos como “comunidade”, “narrativa”, “transcendência”, como se, realmente, na ironia fina de Marx, coisas pudessem desenvolver estranhas cismas e dançar em torno de si mesmas. Assim, observamos um duplo movimento. A religião se “desublima” e se “mundaniza” enquanto a economia se “desmundaniza” e se “sublima”. Em outras palavras, a religião desce dos céus e assenta os firmes pés no chão, ao passo que a economia salta da materialidade das coisas para ganhar o incorpóreo do imaginário. Neste processo de tornar imanente o transcendente, e transcendente o imanente, religião e economia se encontram no meio do caminho, esvaziando a radicalidade de sua histórica e constitutiva tensão.

O esvaziamento da radicalidade da tensão entre religião e economia e a promiscuidade entre a *cidade de Deus* e a *cidade dos homens* abriram caminho para a criação de um mercado evangélico, ou seja, um mercado inteiramente voltado para a comercialização de produtos e serviços evangélicos. Na história da constituição da Rua Conde de Sarzedas, a proibição do comércio evangélico dentro da igreja estimulou a constituição de um comércio evangélico fora da igreja, abrindo todo um campo possível para a realização de um jogo social, cujo lugar de atuação sai do âmbito restrito das denominações, de suas regulamentações morais e sacrais e suas exigências de respeito à autoridade das lideranças instituídas, para ganhar o espaço aberto – e, por definição, sem fronteiras – do mercado. Constitui-se assim, como veremos no próximo capítulo, um mercado de pregações.

CAPÍTULO V

O mercado de pregações

1. “A Conde vicia...”

“A Conde vicia...”, assim sintetizou um dono de gravadora e editor de revista voltada para a divulgação da indústria fonográfica evangélica, explicando-me porque as pessoas que trabalham há anos na “Conde” dificilmente dela saem, mesmo quando a idade avança ou os negócios decaem. Em que consistiria este vício na “Conde”, como familiarmente denominam a Rua Conde de Sarzedas os que a frequentam e exercem ali o seu meio de vida? O vício na “Conde” parece condensar em poucas palavras a atmosfera absorvente das relações sociais entre os diversos sujeitos que trabalham e circulam na rua, revelando o caráter impregnante de um jogo social específico, no qual a *cidade dos homens* barganha permanentemente com a *cidade de Deus*, em uma negociação tensa e perigosa em que os sujeitos permanecem na fronteira fina e vacilante entre agir conforme as regras da *cidade dos homens* ou agir segundo os princípios da *cidade de Deus*. Essa fronteira não é dada de antemão, mas é constantemente negociada pelos sujeitos, que podem, conforme sua posição no campo religioso, evocar um critério ou outro, em um jogo em que afrontas e acusações mútuas são o tempo todo agenciadas. Os limites entre o *mundo divino* e *mundo humano* tornam-se extremamente incertos, quando se tem um mercado cujas regras são as da *cidade dos homens*, mas no qual se vende e se compra os bens da *cidade de Deus*. E quais são os bens da *cidade de Deus*? Os bens maiores e inequívocos permanecem

sendo a salvação e a graça. Em torno deles, é agenciada uma infinidade de bens simbólicos intermediários, que suscitam a formação de mercados específicos: dentre eles, o mercado de hinos, canções e louvores e o mercado de pregações e testemunhos. Ateremo-nos ao segundo.

O comércio evangélico na Rua Conde de Sarzedas teve início, como vimos, com a abertura da *Gravadora Deus é Amor*. Em sua loja, hoje vemos, além de artigos como “bandejas para ceia”, “bíblia de vários modelos”, “caixinhas de promessas”, “óleos para unção”, “peixinhos autocolantes”, um enorme acervo de CDs de “louvores” e alguns de “pregações” e “testemunhos”, em sua maioria produtos antigos, cujas capas denunciam seu pertencimento a outra época, outro clima, outra estética. Tendo se consolidado com músicas de louvor coladas no gênero “sertanejo de raiz” e limitando-se quase que majoritariamente a uma clientela de pessoas mais velhas à procura saudosista das gravações antigas, a Gravadora, que em tempos mais áureos era uma das referências centrais da “Conde”, hoje parece lutar para manter seu espaço na Rua. A mesma Rua que viu ao longo dos anos seu comércio crescer e diversificar, com o aparecimento de várias outras gravadoras, estúdios, lojas, livrarias, estandes e shoppings, cujos empreendedores, motivados pelo nascimento e expansão de um mercado novo e promissor, vieram também tentar sua sorte, abrir seus *negócios* e ofertar suas mercadorias e serviços. Segundo a avaliação de alguns dos donos de gravadoras e lojas, a rua conta hoje com mais de duzentas lojas e algumas dezenas de gravadoras.

São a essas inúmeras gravadoras, improvisadamente espalhadas em pequenas salas comerciais, que os sujeitos que querem apostar na carreira de cantor ou pregador recorrem. Eles vêm de vários estados do país, do interior do estado de São Paulo, da região metropolitana paulistana ou da própria capital, persuadidos de que têm uma “voz boa”, um “jeito para pregação” ou ainda uma história de vida que merece virar “testemunho”. Todos, de alguma maneira, supostamente convencidos de que foram “ungidos pelo Espírito Santo” e que “têm uma obra a ser feita em nome do Senhor Jesus Cristo”. Em sua grande maioria, as gravadoras, apesar do nome, não gravam as mídias, mas encaminham os aspirantes a cantor ou a pregador a algum estúdio, também localizado na rua, que tanto pode produzir a gravação *in loco* como enviar uma equipe de vídeo e som para realizar a gravação ao vivo, nas igrejas ou nos eventos onde cantores e pregadores encenarão suas *performances* e, se bem sucedidos, promoverão “o derramamento

da unção do Espírito Santo sobre todos”, provocando êxtases, fomentando “libertações, curas e milagres” e “arreatando almas para Jesus”.

Com as mídias prontas, as gravadoras se encarregam de produzir, ou encomendar para empresas terceirizadas, as capas e os *lay-outs* dos CDs e DVDs, entregando as reproduções, sob um investimento inicial que pode custar, dependendo da quantidade, até R\$ 2000, aos cantores e pregadores pretendentes. Em posse das matrizes, as gravadoras podem tanto vender diretamente os CDs e DVDs quanto revendê-los às inúmeras lojas espalhadas pelos estandes e shoppings da Rua Conde de Sarzedas. Como os cantores e pregadores, na condição de iniciantes, não ganham qualquer porcentagem por mídia vendida pelas gravadoras, resta-lhes trabalhar totalmente por conta própria, vendendo seus CDs e DVDs tanto na própria rua como em igrejas e eventos, quando recebem convites para cantar ou pregar. Dependem, portanto, do trabalho de divulgação, que pode ou não ser realizado pelas gravadoras. No caso das gravadoras se encarregarem da divulgação, os agentes intermediários do mercado de canções, pregações e testemunhos procuram os promotores de eventos, e são também por eles procurados, para divulgar seus cantores e pregadores, *arrumando convites, fazendo agenda, acertando apresentações*. Quando perguntei a um dono de gravadora qual era a importância do trabalho de divulgação, ele respondeu faceiramente: “É necessário, porque até Jesus Cristo, o filho de Deus, o famoso, que não precisava avisar que ele viria, ele tinha um precursor, chamado João Batista, que pregava no deserto, mandando preparar o caminho porque estava vindo o Messias”. Do tempo de Jesus de Cristo até os dias de hoje, do deserto da Galiléia ao efervescente mercado evangélico de bens simbólicos, multiplicaram-se Joões Batistas e messias. Entre os modernos Joões Batistas e novos messias, entre os donos de gravadores e os aspirantes a pregadores, não há qualquer contrato formal de trabalho ou serviço, ficando as negociações quase sempre sujeitas a acordos informais, de boca a boca. Com a terceirização dos serviços e a informalidade dos acertos, sem qualquer exigência de manutenção de um aparato burocrático-jurídico para a regularização formalizada de contratos, as gravadoras funcionam em escritórios enxutos, em apertadas salas comerciais, contando às vezes apenas com uma mesa, um computador, algumas cadeiras e dois ou três funcionários. Na Rua Conde de Sarzedas, essas pequenas gravadoras abrem e fecham numa rotatividade impressionante, disputando encarniçadamente os nichos do mercado e a prosperidade das transações comerciais. “As gravadoras são como lojas de coreanos”, me diz um

dos donos de estúdio, “todas ali, cada uma tenta sobreviver como pode”. A analogia, por surpreendente que pareça, procede. Afinal, além da contiguidade geográfica⁶⁹, as gravadoras evangélicas compartilham com as lojas de coreanos o mesmo *modus operandi*: funcionam num mercado totalmente informal, extremamente rotativo, operando sub *uma terra de ninguém jurídica*, onde a desregulamentação dos contratos de trabalho e serviços e a desburocratização dos negócios possibilitam uma espécie de *vale-tudo*, no qual a palavra de ordem é “salve-se quem puder”, não importando muito se os bens em disputa são os produtos fabricados nas *sweatshops* asiáticas ou as mercadorias profano-sacrais da Rua Conde de Sarzedas. Paralelamente à competição entre as gravadoras, o imperativo do “salve-se quem puder” impõe-se também para a concorrência entre os pregadores, que lutam entre si por signos de visibilidade e prestígio, disputando com unhas e dentes espaços de atuação neste mercado religioso altamente cambiante e incerto.

Os pregadores, ou aspirantes a pregadores, que procuram a Conde, estão inscritos numa carreira de pregação específica, distinta das carreiras instituídas no âmbito da religião protestante. Tradicionalmente, existem duas carreiras possíveis: 1) a de missionário, que, movido por uma vocação, desloca-se para outras cidades, regiões ou países, no intuito de “fazer a obra”, abrindo um novo templo e contribuindo assim para a expansão regional, nacional ou internacional de sua denominação; 2) a de pastor responsável por uma igreja fixa, ocupado com “exercício cotidiano da profissão de cura de almas” (Weber, 2000) e com o atendimento das aflições materiais e existenciais de uma comunidade estável de fiéis. No entanto, a expansão do pentecostalismo na sociedade brasileira e o processo de autonomização de um mercado religioso de bens simbólicos, desvinculado do círculo restrito das denominações evangélicas, criaram as condições sociais necessárias para o surgimento de uma terceira modalidade de trabalho religioso: a de *pastor-itinerante* ou *pregador-itinerante*, ou ainda *missionário voluntário*, dependendo da terminologia utilizada. Diferente do missionário que funda um novo templo ou do pastor encarregado de um templo regular, o *pregador-itinerante* não se fixa em lugar algum, vive do expediente de viajar, pregando onde receber convites para tal, em igrejas, praças, cruzadas, vigílias, congressos, encontros, nos diversos eventos que compõem o vasto calendário anual das igrejas evangélicas. Um dos agentes intermediários do mercado de pregações e

⁶⁹ A Rua Conde de Sarzedas situa-se no bairro Liberdade, bairro de imigração asiática, onde se encontram as chamadas lojas de coreanos, muitas delas funcionando de forma clandestina e ilegal.

testemunhos com quem conversei explica a diferença: “O pregador-itinerante não é o pregador que é responsável por uma igreja fixa num lugar, ele está viajando... O pregador que é responsável por uma igreja fixa chama-se pastor. Aí para aqueles que pegam a estrada pregando a palavra, há quem dá o nome de pastor-itinerante. Porém, nas minhas contas, pastor é quem pastoreia, é aquele que tem uma igreja e preside nela”. Deslocado de vínculos institucionais com as igrejas, destituído de quaisquer relações contratuais, e despregado dos deveres para com um rebanho de fiéis demandante de cuidados e vigílias permanentes, o *pregador-itinerante* é um pregador absolutamente desterritorializado, livre dos laços comunitário-congregacionais e das exigências ético-morais a que um pastor de igreja fixa normalmente se vê obrigado.

Sem vínculos empregatícios, o *pregador-itinerante* é um *trabalhador por conta própria*, um profissional informal, dependente de convites para pregar em igrejas e eventos e, por isso, refém do trabalho de divulgação dos agentes intermediários, como os próprios donos de gravadoras, responsáveis por mantê-lo ou não ativo na disputada rede de contatos em cujo jogo social são lançados os dados que informam os destinos dos sujeitos em disputa no campo religioso, podendo levar alguns ao sucesso, outros ao fracasso. Em outra entrevista, um pastor, ex-trafficante de drogas, que hoje viaja o Brasil montando e desmontando uma “tenda de milagres” itinerante, assim o caracteriza:

Esse é o voluntário. Ele vai, vende o DVD e ganha a oferta da igreja. Ele tem uma igreja, que o pastor dele é presidente, mas não dá nada para ele, porque ele vai voluntariamente, porque ele ganha mais, tem mais público para ele atingir, ele ganha mais. Por que ele ganha mais? Porque ele anuncia mais, ganha mais alma e o objetivo dele de alcançar mais pessoas é mais do que esse que é enviado pela igreja.

Diferenciando-se do missionário tradicional, que é enviado e mantido por uma igreja específica, o *missionário voluntário* ou *pregador-itinerante* não presta contas a nenhuma denominação, ele prega onde quer que receba convites, em igrejas e eventos variados, à troca de possíveis, mas não garantidas, ofertas, e da possibilidade de vender seus CDs e DVDs.

O desenvolvimento de uma carreira itinerante de pregação tem conexão direta com o processo de autonomização de um mercado de pregações. De um lado, a carreira de *pregador-itinerante* não teria possibilidades sociais de existência se não houvesse um mercado de pregações, ou seja, uma zona aberta, sem marcadores institucionais e identitários rígidos, no qual sujeitos – eles mesmos *desterritorializados* e *nômades* – transitam, cada qual ofertando uma

moeda simbólica de troca específica e disputando entre si espaços de legitimação no campo religioso. De outro, um mercado de pregações seria igualmente impensável se a carreira de pregação não tivesse se livrado de suas amarras institucionais e constrangimentos morais, desvinculada do pertencimento formal a uma igreja específica e operando fora da rotina regular dos templos.

No mercado de pregações, a concorrência é grande. Sem a segurança institucional das igrejas, o *pregador-itinerante* está por sua própria conta, e por isso, investe ao máximo no potencial de sedução de sua *performance de pregação*, cujo resultado obtido no público de adeptos das igrejas e eventos determinará, em grande medida, sua manutenção ou não na rede de contatos dos agentes intermediários e promotores de evento. Assim, uma clivagem logo se anuncia. Uns farão sucesso, serão presenças obrigatórias nos grandes eventos-massivos do calendário anual evangélico, venderão altas tiragens de seus CDs e DVDs e seus exemplares se esgotarão nas lojas e estandes da Rua Conde de Sarzedas; outros apostarão todas suas fichas na carreira de pregador, juntarão suas economias e tentarão gravar seus CDs e DVDs em uma das tantas gravadoras da “Conde”, contudo, por serem desconhecidos, dificilmente conseguirão convencê-las a realizar um trabalho de divulgação, contarão então com o efeito do boca a boca, circularão pela rua, pelas igrejas, pelos eventos, oferecerão seus trabalhos, dirão que têm um testemunho “bom”, “forte”, “arreatador”, solicitarão convites para pregar, e muitos destes, a esmagadora maioria, não farão sucesso e nem arreatarão multidões nos grandes shows evangélicos, permanecerão, o mais das vezes, na margem do mercado, nas franjas do campo religioso. Circulando pela Rua Conde de Sarzedas, é possível observar os dois tipos: “o pregador-executivo” e o “pregador-mendicante”.

2. O “pregador-executivo” e o “pregador-mendicante”

O “pregador-executivo” é bem vestido, com uma pasta de couro a tira-colo, tem ares de empresário, congrega ao seu redor um séquito de outros pregadores ou aspirantes a pregadores, que ouvem atentos ao que tem a dizer, talvez – suspeitamos – conselhos empresariais e dicas de como se tornar bem-sucedido. Esses, provavelmente, são consumidores atentos dos produtos da indústria editorial evangélica, como as revistas “Igreja: estratégia e recursos para o seu

ministério”, “Equipar Igreja: Soluções de sonorização, vídeo, mobiliário e tecnologia para igrejas” ou “Consumidor cristão: A revista de produtos e serviços do cristão”. E talvez participantes ativos e/ou espectadores interessados das mega-exposições de produtos e serviços evangélicos como a Expocristã, “a maior feira de produtos e serviços para cristãos da América Latina”, que se realiza anualmente na cidade de São Paulo, “focada no mercado de produtos e serviços para cristãos e, por isso, atrai um público especializado, realmente interessado no setor”. No *folder* que faz propaganda dos periódicos e da feira se encontram os seguintes escritos:

Diversos eventos paralelos à Expocristã direcionam o público em nichos como indústria de música, livreiros, mídias, ministérios, responsabilidade social. É possível, através da Expocristã, direcionar suas campanhas de marketing a cada um deles. O bom desempenho da feira pode ser observado pelo seu crescimento contínuo, seja em número de visitantes, expositores, área de exposição ou em volume de negócios fechados. Os eventos paralelos realizados durante a feira são um dos maiores trunfos da Expocristã para atrair o público especializado e fomentar o mercado cristão. Temas atuais, que visam à qualificação, atualização e aperfeiçoamento dos livreiros, lojistas, pastores e líderes são discutidos por grandes nomes do setor.

Ao que parece, os resultados de tais exposições se tornaram visíveis na Rua Conde de Sarzedas. De fato, durante o período em que pude observar o desenvolvimento da rua, de 2002 a 2010, os livreiros e lojistas se tornaram mais “qualificados, atualizados e aperfeiçoados”, incorporaram pouco a pouco a *hélix* corporal e o *habitus* de classe e de grupo (Bourdieu, 1999) dos empreendedores, empresários, executivos do mundo secular. Eles, como o “pregador executivo” descrito de forma “típica-ideal”⁷⁰ acima, se opõem aos que operam nas margens do campo religioso, evangélicos pauperizados, que vendem cartazes com salmos bíblicos nas portas das lojas e que, ao menor sinal de interesse, oferecem seus CDs e DVDs e se apresentam prontos para “dar seu testemunho”, na expectativa de “receber convites” para “pregar”, na esperança de, quem sabe, emplacar na carreira de “missionário”, “evangelista”, “conferencista”. Dificilmente o “pregador-mendicante” seria um empresário a expor seus bens e serviços na próxima “feira de negócios cristãos”, ou seria considerado um exemplo a seguir, atraindo à sua volta epígonos

⁷⁰ O recurso metodológico do “tipo-ideal” é interessante porque permite “ênfatar determinados traços da realidade (...) até concebê-los na sua expressão mais pura e conseqüente, que jamais se encontra assim nas situações efetivamente observáveis” (Cohn, 1991: 8). Ainda segundo Cohn, o conceito de “tipo-ideal” faz parte da premissa weberiana que só se conhece a realidade social exagerando-a, no sentido de que “a realidade social só pode ser conhecida quando aqueles traços seus que interessam intensamente ao pesquisador são metodicamente exagerados, para em seguida se poder formular com clareza as questões relevantes sobre as relações entre os fenômenos observados”. Cf. Introdução. In: *Coleção Grandes Cientistas Sociais - Max Weber*. São Paulo: Editora Ática, 1991, p. 8.

interessados em ouvir e anotar receitas de sucesso. O que ele tem para vender, e que logo se dispõe a vender com uma prontidão impressionante, é apenas a sua própria história, que, rapidamente, como quem dá uma amostra do produto que tem à mão, começa a contar a quem empresta os ouvidos. O seu nome pode ser José, João, Paulo, Waldemir, Robson, Geraldo, Edivaldo ou Vilson, cuja história ouvimos, em meio ao turbilhão de gentes e mercadorias circulando na Rua Conde de Sarzedas, nas calçadas tumultuadas e concorridas por pedestres e camelôs evangélicos que vendem CDs e DVDs com as versões piratas das mais “quentes” novidades do mercado de canções, conferências e testemunhos. Tomando-me por “crente”, Vilson contou sua história, referindo-se o tempo todo ao meu companheiro como “varão”, com certeza acreditando ser ele um pastor bem-situado no campo evangélico, sempre uma chance de fazer contatos, de impressionar, de ser convidado para “pregar” na igreja que, supostamente, o então “varão” poderia pertencer ou, melhor ainda, poderia ser o responsável.

Antes de “aceitar Jesus”, Vilson foi muitas coisas. Para prová-las, tirou a carteira do bolso e mostrou fotos que confirmavam, em registro visual, a veracidade de suas identidades progressas. Em uma delas, vestido de *cover* de James Brown, vê-se uma figura magra, quase esquelética, de talco no rosto e cabelo amarelo espetado, provavelmente simulando um estilo “*black power*” um tanto atrapalhado. Diz que se apresentava assim, dublando as músicas de James Brown e imitando suas acrobacias dançantes. Em outra foto, está de novo customizado como James Brown. Do seu lado, duas outras figuras aparecem, que ele nos conta ser seu empresário, vestido de Sérgio Mallandro, e um companheiro, vestido de Hulck. Atrás deles, uma Kombi pintada de cima a baixo com chamadas e propagandas dos shows e performances que a inusitada trupe apresentaria. Depois de ter se aventurado como “*show man*”, e provavelmente por não ter dado muito certo, foi tentar a vida como segurança de carro forte. Na nova fase, mais uma foto para documentar: ele, vestido de segurança, com arma na mão e um tom ameaçador no rosto. Narrando os episódios de sua trajetória biográfica, disse que esteve o tempo todo “enganado”. Quando conseguia ganhar algum dinheiro, gastava tudo em bebidas alcoólicas. Cansado da “vida mundana” que levava, “eu estava no mundo”, decidiu procurar uma igreja e converteu-se num culto da *Igreja Universal do Reino de Deus*. Não ficou por lá muito tempo, por desconfiança do pastor que demandava “ofertas” exorbitantes, chegando ao ponto de pedir que o novo converso oferecesse a Deus o seu carro. Considerando a proposta ultrajante, saiu da

Universal e foi para a igreja *Deus é Amor*. Também lá não permaneceu, porque, em sua justificativa simples, gostava de tomar banho de mar e assistir televisão, práticas proibidas na referida denominação. Foi então para a *Igreja Jesus Cristo é a Resposta*, em que se encontra até hoje. Mora em Sapopemba, bairro na zona leste de São Paulo, numa favela. Vive de vender os cartazes de salmos bíblicos, transitando pela “Conde”, mas também pregando e “dando testemunho” em metrô, ônibus e pontos de ônibus. Se tiver oportunidade de “ministrar” em igrejas, cruzadas, vigílias, reuniões ao ar livre, congressos, grandes encontros, narrando sua história, não hesita em pegá-la, tanto que, rapidamente, nos ofereceu seu telefone de contato e o de outro colega, de “testemunho bom”.

Assim, observamos uma segmentação no mercado de pregações. Os *pregadores-itinerantes* se situam num espectro de legitimidade que vai dos *pregadores-mendicantes*, pauperizados, marginais, operando nas bordas do mercado, até os *pregadores-executivos*, verdadeiras celebridades, que viajam pelo Brasil e o mundo pregando, cobram cachês altíssimos, têm acesso aos meios de comunicação de massa da indústria simbólica pentecostal, como programas de rádio e televisão, possuem estandes e lojas exclusivas na Rua Conde de Sarzedas, onde expõem seus CDs e DVDs e exibem suas trajetórias de *pregador-vencedor*. Motivados pelo sucesso dos segundos, os primeiros também resolvem apostar na carreira de pregador. Como Wilson, são sujeitos que trazem em suas trajetórias precárias de vida uma sucessão de obstáculos e dificuldades, como desemprego, desagregação familiar, mendicância, abandono, abusos físico-morais, alcoolismo, dependência química, identidades portadoras de estigmas sociais, envolvimento em expedientes violentos, todos carregados de eventos dolorosos e desesperos recorrentes, experiências que apelam para sua *estranheza*, seu *absurdo*, sua *imponderabilidade*.

Com chances reduzidas de ingressar no mercado formal de trabalho e muitas vezes sem os atributos considerados necessários para engajar nas carreiras tradicionais de pregação, esses sujeitos vislumbram, em meio às possibilidades abertas por um mercado religioso emergente, ainda em vias de se consolidar, mas saturados de promessas de sucesso e fórmulas de vitória, a possibilidade de vender o que lhes sobrou para vender, que ainda parece não ter sido desapossado por nenhuma das formas possíveis de expropriação, aquilo que ainda é seu e, acredita-se, somente seu, um bem supostamente inalienável por excelência, mas agora transformado em valor cambiável para a mercadoria: sua própria *história*. Desse modo, a venda

do *testemunho*, narrativa em que se relata a trajetória de transformação radical de vida, da condição de desapossamento total à conquista da vitória de Jesus Cristo, torna-se uma opção possível de existência no mercado religioso para estes sujeitos vindos de experiências trágicas de quase-morte e humilhação. Em seus testemunhos, definem-se como *ex-alguma coisa*: *ex-trafficantes*, *ex-assaltantes*, *ex-assassinos*, *ex-mendigos*, *ex-feiticeiros*, *ex-deficientes físicos*, *ex-mudos*, *ex-homossexuais*, *ex-travestis*, *ex-transsexuais* e uma infinidade de outros *ex*. Marcados por trajetórias de vida em tudo dramáticas, esses sujeitos vislumbraram uma brecha para entrar no mercado de pregações que se forma e se expande hoje no Brasil: vender sua própria *história*, sua *estranheza*, sua *diferença*.

3. A história de vida como mercadoria

Andando pela rua, é comum, como no encontro com Vilso, ser abordado por algum *pregador-mendicante*, pronto para oferecer seus CDs e DVDs de *testemunho*. Em uma das idas ao trabalho de campo, eu tentava mais uma vez falar com o Tony Silva, um cantor evangélico de sucesso e dono da loja, estúdio e gravadora *Recanto dos Evangélicos*, mais conhecida como RDE, o segundo comércio que se instalou na rua, um pouco depois que a gravadora *Deus é Amor* havia firmado lá seu lugar. Em outras ocasiões, já havia tentado falar com ele, sem êxito. Passei em frente à loja da RDE e vi que ela estava em reforma. Bati na porta assim mesmo, uma moça me atendeu e disse que o Tony estava lá em cima, no segundo andar, gravando no estúdio. Ela me indicou a porta que dava acesso ao segundo pavimento. Sentado na beira da pequena escada que dava passagem à porta, estava um homem, de uns quarenta e poucos anos, negro, com alguns DVDs à mão. Assim como eu havia percebido a sua presença, ele também havia notado a minha, quando, minutos antes, circulava ali em meio ao burburinho da rua, sem um rumo preciso. Ao seu lado, dividindo o espaço contíguo da pequena escada, estava uma moça, um pouco desacorçada, em posição melancólica, braço apoiado no joelho, rosto apoiado no punho. O homem ao seu lado havia tentado puxar conversa com ela, seguindo a prerrogativa evangélica de “dar uma palavra”, como os crentes pentecostais costumam chamar a atitude evangelizadora, sempre ativa, de conversar, orientar, pregar e oferecer uma insuflação de ânimo àqueles que se encontram em situações de descrença, angústia ou desespero. A moça, no entanto, continuava

resoluta em sua indiferença e ensimesmamento. Pedi licença e passei no meio dos dois, no espaço geográfico, mas também social, onde a cena anterior de tentativa de evangelização/recusa havia se desenrolado. Abri a porta lateral e subi as escadas que davam acesso ao estúdio no segundo andar. Um moço prestativo disse-me que Tony Silva ocupado com o processo de gravação. Perguntei-lhe então a que horas seria possível falar com ele. A resposta foi que seria muito difícil encontrá-lo disponível, uma vez que costumava trabalhar até meia-noite, envolvido no expediente de gravação de hinos, louvores e pregações, produzindo as próximas novidades da indústria fonográfica pentecostal.

Frustrada com o fracasso da minha segunda tentativa de contatá-lo, eu descí as escadas e voltei à rua, passando mais uma vez pela moça melancólica e o homem com os DVDs em mão. Quando ia descendo a rua, o homem me abordou: “Pastora!”. Voltei-me e respondi: “Não sou pastora”. “Não? Não mesmo? Mas você teria tudo para ser!” – ele me disse. Não querendo perder a oportunidade de angariar mais uma possível cliente, ele logo emendou: “Irmã, você conhece os meus DVDs?”. Aproximei-me. A isca tinha sido lançada e o peixe capturado. Mal sabia ele que, em se tratando de meu ofício de pesquisadora, igualmente à caça, não de futuros clientes, mas de possíveis informantes e entrevistados, a frase anterior valia para os dois lados. Ele mostrou-me dois DVDs. Na capa do primeiro, sua foto com as mãos em posição de oração e, anunciando o conteúdo do que o consumidor irá encontrar no produto, os seguintes escritos: “Testemunho do Evangelista Santy Marreta. Não tem pudim nem arroz doce: Marreta neles! O tráfico e as matanças continuam, quem vai ganhar mais um bandido para Jesus?”. Na contracapa, um foto constando a data de 1982, em que ele aparece moço, trajando apenas shorts, ao lado de um homem, vestido da mesma maneira. Embaixo da foto: “16 anos de idade. Eu como traficante junto com o meu parceiro”. Ao lado da foto, os escritos: “Ex-trabalho como defunto, carneiro e bode. Morei com Moacir e Eugênio. Eram 2 travesti. E tenho prova diante de Deus. Na cidade do Rio de Janeiro”. Mais embaixo: “Ex-candomblé, ex-umbanda, ex-ogan, ex-traficante, ex-puxador de samba, ex-negrão do pó”. Na capa do segundo DVD, sua foto com as mãos dentro dos bolsos da jaqueta, uma cachoeira e o céu com nuvens brancas ao fundo. Nesse, apareciam os anúncios: “Testemunho do Evangelista Santydoria. Testemunho, pregação e louvores: Não desista dos seus sonhos, o que você vai assistir neste DVD, meu testemunho que sai da umbanda, da quimbanda e do candomblé, do homossexualismo e da prisão do diabo hoje sou livre para

louvar e bem dizer ao Senhor”. Na contracapa, ao invés de registros em imagem da violência da sua identidade pregressa, havia uma foto de uma paisagem rural bucólica e idílica e os escritos: “Crente Mentiroso, Crente Capa, Você que Compra e Não Paga. Assista Este DVD”. Mais abaixo: “Ex Maconha – Ex Cocaína – O homem que esticava os cabelos com pente de ferro quente – São mais de 500 hinos que Deus me deu, após abandonar as escolas de samba do rio”. Enquanto me mostrava os DVDs, contava-me pequenos estratos de sua história, oferecendo algumas amostras do que o cliente veria se adquirisse o produto. Narrava-me que havia sido do crime, que tinha sido traficante no Rio de Janeiro, que frequentara “o candomblé, umbanda e toda sorte de macumbaria”, que tinha sido homossexual e morado com dois homens, que vivera “sob o jugo do diabo” muitos anos, mas que tinha aceitado Jesus e, apesar de algumas “recaídas e desvios”, havia dois meses que voltara à igreja e encontrava-se “firme no evangelho” de novo. Precavia-me que o testemunho era “muito forte” e que talvez eu me “chocasse” com algumas partes, mas que era “tremendo” e que iria “edificar” a minha vida. Por fim, acrescentou: “se você levar e sentir no seu coração que eu sou de Deus, você pode me convidar para eu dar o testemunho na sua igreja”.

Nesse momento, um senhor, vestindo terno e gravata, com os olhos encharcados de lágrimas e a voz balbuciante, interrompeu a conversa e perguntou ao homem com os DVDs: “Você é pastor?”. Ele respondeu: “Não”. Ainda que um pouco decepcionado com a resposta, o senhor começou a narrar o motivo pelo qual estava naquele estado: “Eu fui expulso, não querem me deixar mais ir, eu fui expulso”. O homem perguntou: “Expulso da onde?”. “Eu fui expulso da igreja”, dizia ele em penúria extrema. “Que igreja?”. “Da *Assembleia de Deus*, não querem me deixar mais entrar”. “Mas por que fizeram isso?”. “Por causa de adultério”, falava com a boca trêmula, enquanto enxugava os olhos. “Eu era presbítero, eu era presbítero, olha minha carteirinha”, afirmava enquanto retirava a carteira do bolso e mostrava o documento que provava sua filiação à *Assembleia de Deus*, com sua foto estampada e o ano de sua inscrição como adepto da congregação. “Eles me expulsaram, me expulsaram, não querem me deixar mais entrar, hoje eu bebi”, confessou num misto de vergonha e raiva. Em prantos, continuava a repetir: “Eles me expulsaram, eles me expulsaram”. Olhou-me em súplica e perguntou: “Você é crente?”. Sem me dar tempo de responder, sentenciou: “Os crente é mau, os crente é mau”. E saiu cambaleante pela “Conde”, misturando-se às pessoas que subiam e desciam a calçada em busca das novidades do

comércio, perdendo-se no burburinho da rua e desse mercado onde se compra e se vende, se perde e se ganha, onde estrondosos sucessos ocorrem no passo de silenciosos fracassos, onde milagrosas conversões e poderosos livramentos podem tomar a cena no mesmo espaço onde trôpegos crentes se deparam com os limites de sua fé.

Essa pequena crônica sugere, em um episódio aparentemente banal, a multiplicidade de sentidos que os *encontros* e os *desencontros* na Rua Conde de Sarzedas podem ser portadores. Em uma mesma cena, conjugam-se uma diversidade de atores, com posições sociais, trajetórias, experiências e interesses variados: uma jovem vendedora evangélica de uma loja especializada em hinos, louvores, canções, pregações e testemunhos, uma das pioneiras no processo de formação da rua hoje conhecida como “rua dos evangélicos”; um jovem funcionário evangélico que trabalha na gravadora da mesma loja; um cantor e produtor musical, conhecido e respeitado na “Conde”; uma moça melancólica sentada no beiral da porta de um estúdio evangélico; uma pesquisadora não-crente, estranha ao universo social pesquisado; um crente desiludido com sua própria crença, humilhado e expulso da comunidade de irmãos na qual congregava há anos, perdido na roda-vida de gentes e mercadorias da rua; e um *pregador-mendicante*, *ex-traficante*, *ex-homossexual*, *ex-macumbeiro*, morador da cidade do Rio de Janeiro, transeunte recorrente da Rua Conde de Sarzedas, vivendo do expediente de ofertar a mercadoria que, num mercado altamente dinâmico, pujante e competitivo, lhe restou para vender: sua própria *história*, sua *estranheza*, sua *diferença*.

No encontro – e desencontro – dos dois últimos personagens, observa-se uma oposição. O primeiro, por conta de um desvio moral, no caso um adultério, recebe uma punição rígida e implacável, a expulsão da igreja. Desenraizado da rede comunitária que lhe dava segurança e lhe oferecia uma sólida identidade⁷¹, perambula sem rumo na “rua dos evangélicos” à procura do apoio fraternal que antes encontrava nos laços congregacionais agora destruídos. Na rua, no

⁷¹ A igreja pentecostal *Assembleia de Deus*, da qual fazia parte o crente desiludido, é a maior igreja evangélica do Brasil em número de adeptos. Compondo a primeira onda do momento pentecostal no Brasil, juntamente com a *Congregação Cristã no Brasil*, a *Assembleia de Deus* mantém a exigência de rigidez moral aos seus membros, vigiando e punindo condutas consideradas irregulares, como o adultério. Como mostra Ronaldo de Almeida, “de forma geral, os templos nesta igreja (assim como entre batistas, presbiterianos, metodistas, Igreja do Evangelho Quadrangular e Deus é Amor, entre outras) geram um tipo de sociabilidade “congregacional”, definida em torno de um grupo de pessoas organizadas, de um nome (a denominação), de um conjunto de idéias e práticas religiosas (Fernandes, 1992:257), de algumas lideranças tradicionais e/ou carismáticas e de fortes vínculos afetivos e sociais de longa duração”. Cf. Ronaldo de Almeida. Pluralismo religioso e espaço metropolitano. In: *Religião e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. Ronaldo de Almeida & Clara Mafra (orgs.). São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009, p. 46.

entanto, depara-se com o espaço aberto e sem fronteiras do mercado, destituído de vínculos, regido por relações a-fraternais, sem considerações à *pessoa* e suas privadas aflições. Sem vislumbrar qualquer saída e descrente com seu próprio pertencimento religioso, declara a sentença lógica que lhe sobrou para sentenciar: “os crente é mau”. O segundo, diferentemente do primeiro, não poderia narrar apenas um processo trágico de desenraizamento social, ele foi, desde-já e desde sempre, desenraizado, *cronicamente desenraizado*. Despregado de vinculações comunitária-congregacionais, opera no espaço aberto do mercado, cujas prerrogativas internas e “legalidades intrínsecas”⁷² (Weber, 1982) já foram-lhe duramente apresentadas. Nos interstícios do campo religioso, tenta cavar uma brecha de entrada, um lugar possível de atuação. Descobre que, no mercado diverso e em expansão de bens evangélicos, existe algo que ele pode vender. Sua história de vida *despedaçada, indigna, impura*, desvalorizada e rejeitada no mercado formal de trabalho secular, ganha um inesperado valor de troca no mercado religioso; nesse, ela pode ser produzida, gravada, comercializada, vendida e comprada. Sua identidade estranha e suas extravagâncias de comportamento são capitalizadas na fabricação do seu produto à venda: seu passado mundano como *estranho, diferente, anormal*. Sob o crente desiludido e o pregador-mendicante, vemos dois agenciamentos que se opõem: no primeiro, o desvio de conduta é rigorosamente punido com a expulsão da congregação estável de fiéis; no segundo, ele é *fomentado, expandido, exagerado* na produção de uma mercadoria específica. No primeiro, ainda estamos no círculo fechado e vigilante da comunidade soteriológica de adeptos de uma denominação específica; no segundo, no universo ilimitado e difuso do mercado religioso.

No mercado de pregações, há segmentações e submercados. De um lado, encontram-se, como vimos, os pregadores de renome, os *pregadores-executivos, pastores-celebridades*, os que têm a agenda cheia e ministram em vários congressos, cruzadas, vigílias, templos. Muitas vezes se denominando “conferencistas”, esses pregadores produzem uma sucessão de CDs e DVDs com temáticas variadas de pregação, geralmente intituladas “conferências”, “mensagens” ou “pregações”, em que assuntos diversos são abordados, sendo, na maioria dos casos, *discursos performáticos*, que tomam como mote passagens-chaves do evangelho e que dissertam sobre a

⁷² “Legalidades intrínsecas” é o termo usado por Weber para designar a lógica interna que cada esfera social/cultural adquire quando se torna uma esfera autônoma das demais. No caso do processo de autonomização da esfera econômica, tem-se a formação das “legalidades intrínsecas” da economia racionalizada: “Uma economia racional é uma organização funcional orientada para os preços monetários que se originam nas lutas de interesses dos homens no mercado”. Cf. *Ensaio de Sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982, p. 379.

necessidade de superação de dificuldades e obstáculos, como a descrença, a humilhação, a inveja, a perseguição de inimigos, e oferecem fórmulas para a realização pessoal, profissional, financeira e para a conquista de “livramentos”, “bênçãos” e “glórias”. Na indústria simbólica pentecostal, gravações de “pregações” tornaram-se uma produção seriada e recorrente, com uma diversidade impressionante de ofertas, cujos exemplares são constantemente procurados – e rapidamente esgotados – nas lojas, shoppings e estandes da Rua Conde de Sarzedas. “Tinha menos gravação, hoje o pregador tá lá pregando na igreja e já tá gravando a sua pregação, então sai uma atrás da outra, você vê, a gente aqui para vender e ter todos esses, é difícil, porque o povo quer, né?” – relata uma dona de gravadora, ao explicar a diferença do mercado hoje em relação ao que havia há 30 anos, no início da “Conde”. Alguns desses pregadores produzem também CDs e DVDs em que relatam seus *testemunhos* de “transformações radicais de vida”, enfatizam a superação de um passado difícil e a concretização de suas “vitórias” pessoais como “ungidos do Espírito Santo”, “pregadores internacionais”, “conferencistas mundiais”, que ministram nos principais eventos-massivos, pregam em vários países, empreendem “viagens missionárias” em inúmeras cidades e “arrebata milhões de almas para Jesus”.

Os testemunhos compõem uma parte do repertório de pregações possíveis, mas estão longe de esgotá-las. Os *pastores-celebridades*, para se manterem no mercado de pregações, precisam contar bem mais do que apenas com seus testemunhos, fazendo uso normalmente de uma variedade grande de temáticas e estratégias de sedução do público, que exigem tanto talento retórico como capacidade de mobilização emocional da platéia, provocando os resultados que se espera de uma pregação pentecostal bem-sucedida: manifestações corpóreas e sensíveis do Espírito Santo nos fiéis que, sob “a chama e o fogo do Espírito”, dançam, pulam, rodam, gritam, choram, em êxtases prolongados e intensos.

Durante o trabalho de campo, acompanhei algumas vigílias pentecostais, que são eventos em igrejas, escolas, ginásios, galpões, que começam à noite e se estendem por toda a madrugada, nos quais vários pregadores sobem ao palco e tomam o microfone, alternando entre si uma sucessão ininterrupta de pregações vociferantes, aguerridas e fortemente emocionais. No clímax das pregações, alguns pregadores usam uma técnica de repetição, esgoelando, com a boca bem próxima ao microfone, até a voz atingir um estado de quase exaustão, alguns jargões de pregação que se revestem de um potencial mágico-místico, como, por exemplo, o imperativo “Receba!”.

repetido exaustivamente em referência à recepção da unção do Espírito Santo pelo público, via mediação da fala “ungida” do pregador. O estudo linguístico do discurso das pregações tem que levar em conta não só o conteúdo das mensagens, mas também o ritmo da linguagem, isto é, a cadência, o andamento, o passo, o movimento, a pausa, a respiração, o sopro, enfim, o ritmo e a regência das pregações. O uso da “ritmização” nas pregações constitui uma das principais estratégias de sedução da plateia, pois consegue produzir, na maior parte dos casos, o efeito desejado, qual seja, os êxtases coletivos, em que é comum ver homens, mulheres, crianças, de olhos fechados e braços abertos, dançando, pulando e rodando⁷³. Em torno das pessoas “tomadas pelo Espírito”, normalmente ficam outras pessoas apoiando e protegendo contra possíveis quedas ou tombos. Esses podem tanto ser fiéis comuns como equipes designadas justamente para a tarefa. A observação do uso do ritmo na linguagem das pregações sugere analogias com trabalhos importantes que investigaram a relação entre ritmo, linguagem e política. No trabalho de Pascal Michon (2005), por exemplo, há uma análise interessante sobre “a natureza fundamentalmente rítmica” da propaganda nazista. Segundo ele, a técnica nazista continha, em comparação com as técnicas de gestão e manipulação das massas do século XIX, procedimentos inéditos: “a sujeição não é mais obtida pelo sonho e pela erotização do político, mas por uma mistura de entusiasmo e medo fundada sobre uma verdadeira histerização dos indivíduos (tradução minha)”⁷⁴. A analogia das técnicas discursivas da propaganda nazista com as táticas discursivas da pregação pentecostal não deixa de ser interessante. Afinal, ambas utilizam o recurso de ritmização do discurso como estratégia de sedução do público, engendrando, via a composição combinada de “entusiasmo e medo”, estados estáticos e “histerização dos indivíduos”.

No mercado de pregações, há um espectro que vai dos pregadores que fazem uso de sua capacidade de persuasão retórica e de construção de um discurso ético-racional até aqueles que se especializaram na constituição de uma pregação fortemente emocional, de apelos fundamentalmente mágicos e/ou emocionais, visando à produção de estados de arrebatamento afetivo na plateia. Desprovidos dos meios de aquisição da competência simbólico-teológica dos

⁷³ A ação de rodar, sob o efeito da crença que se está pleno da unção do Espírito Santo, faz eco à dança rodante dos orixás nas umbandas e nos candomblés.

⁷⁴ No original: “l’assujettissement n’est plus obtenu par le revê et l’érotisation du politique, mais par un mélange d’enthousiasme et de peur fondé sur une véritable hystérisation des individus”. Cf. Pascal Michon. *Rythmes, pouvoir, mondialisation*. 1ª. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2005, pg. 310.

primeiros, os *pregadores-mendicantes* pretendem situar-se na categoria dos segundos, investindo, muitas vezes, no seu único trunfo de pregação: a *aberração*, a *anormalidade*, o *estranhamento* de seus testemunhos de vidas pregressas. É interessante observar que os testemunhos performáticos dos hoje *pregadores-mendicantes* têm uma espécie de precursor numa técnica de conversão denominada “banco dos angustiados”, praticada durante o “Segundo Avivamento” ou “Segundo Grande Despertar”, o movimento de *revival* evangélico que aconteceu nos Estados Unidos no século XIX, cujo principal teorizador foi o pregador e jurista Charles G. Finney (1792-1875).

4. Do “banco dos angustiados” ao testemunho performático

Avesso ao rigor intelectualista da teologia calvinista, Charles G. Finney propõe novos métodos de conversão, fundados na concepção de que o recebimento da graça se dá pela fé, argumentando que a aquisição da salvação pode ser mediada – conduzida – por técnicas focadas na dramatização e na emoção. Finney inventa então uma técnica de conversão denominada “banco dos angustiados”⁷⁵, em que “pecadores” ainda não convertidos eram conclamados pelo pastor a dirigirem-se para frente do púlpito e sentarem-se numa cadeira de braços de madeira, de onde confessariam em boa voz, para toda a congregação presente, seus pecados pregressos, assumiriam sua culpa e, embargados numa onda crescente de enlevação emocional, declarariam seu arrependimento. Os “angustiados” eram, um após outro, chamados pelo pregador para testemunharem seus erros e arrependem-se de seus pecados, configurando-se uma tática que fazia uso da dramatização da conversão e da manipulação das emoções, tanto do “réu-pecador” quanto do “público”, ávido pelo espetáculo da exposição de “autoflagelação em viva voz” e “torturante desnudamento retrospectivo da alma” (Pierucci, 2007: 14). Segundo Pierucci (2007), a experiência subjetiva, interiorizada e profundamente afetiva da conversão dramatizada do “bando dos angustiados”, ou “*anxious bench*”, em inglês, passou a ser considerada mais importante que o próprio sacramento do batismo: “Era como se a almejada salvação da sua alma

⁷⁵ Devo a Flávio Pierucci o conhecimento da referência histórica ao “banco dos angustiados”. Na apresentação ao meu livro *O bandido que virou pregador*, Pierucci empreende uma interessante conexão, mostrando também a diferença, entre os testemunhos atuais dos *pregadores-itinerantes* e os testemunhos dos “angustiados” do “banco”. Cf. Flávio Pierucci. Salvando almas, driblando a culpa: Um prefácio para Mariana. In: *O bandido que virou pregador*. São Paulo: Aderaldo & Hothschild; Anpocs, 2007.

já tivesse chegado antes de qualquer sacramento, uma vez que antes dela, bem lá dentro, já se instalara a certeza da salvação, só lhe restando então testemunhar: “mudei”; noutras palavras, “eis-me aqui salvo de mim”. Não foi algo assim que prometeu Jesus de Nazaré quando disse “Quem perder a sua alma, salvá-la-á?” (2007: 14). Salvar-se de si mesmo, romper completamente com a identidade anterior, fazer desaparecer o antigo eu e criar, nu, lavado e purificado, um novo eu – estas pareciam ser as exigências que a conversão religiosa impunha aos novos conversos. Veremos, depois, como os conteúdos da conversão religiosa se alteraram na configuração contemporânea do campo religioso brasileiro. No entanto, para a discussão presente, é interessante mostrar como o “banco dos angustiados”, esta espécie de precursor do *testemunho performático* dos *pregadores-itinerantes*, foi objeto de intensa discussão teológica na época do “Segundo Grande Despertar”. Um dos críticos mais importantes e severos de Charles Finney foi o teólogo e educador Jonh Williamson Nevin (1803-1886), que publicou em 1843, o livro *The Anxious Bench – A Tract for the Times* (O Banco dos Angustiados – Um Tratado para os Tempos), no qual ataca o método evangelista do “banco dos angustiados”, considerando-o o exemplo último dos erros e perigos do revivalismo finiano. Para Nevin, o uso do “*anxious bench*” não podia ser justificado por sua popularidade ou por seu aparente sucesso em converter pecadores. Segundo ele, sua suposta eficácia devia-se puramente a “fatores naturais”, não exigindo nenhuma “pregação espiritual da verdade”, mas apenas “a habilidade de incitar e manipular as emoções do vulnerável”. Num dos trechos do livro, ele faz uma crítica feroz ao apelo fortemente emocional das estratégias de conversão do “banco dos angustiados”:

O que há de ser feito então? Ele [o pregador] deve apelar ao charlatanismo; não com clara consciência, evidentemente; mas instintivamente, como se fosse pela pressão de um desejo íntimo. Ele procurará fazer pela carne o que ele se considera muito fraco para realizar pelo espírito. Então torna-se possível para ele fazer com que sintam a si próprio. As novas medidas ajustam-se com exatidão ao seu gosto e tornam-se, pelo seu fervor, um recurso frutífero. Ele se torna teatral; faz apelo a truques impressionantes; grita alto; toma atitudes estranhas; relata histórias excitantes: conclama os ansiosos, etc. Dessa maneira, é bem possível que ele fique conhecido como um revivalista e seja considerado entre aqueles que pregam o Evangelho “com demonstração do Espírito e seu poder”. E, mesmo com tudo isso, ele permanece como antes, desprovido de verdadeira força espiritual. As novas medidas são o refúgio da fraqueza (tradução minha)⁷⁶.

⁷⁶ No original: “What then is to be done? He [o pregador] must resort to quackery; not with clear consciousness, of course; but instinctively, as it were, by the pressure of inward want. He will seek to do by the flesh what he finds himself too weak to effect by the spirit. Thus it becomes possible for him to make himself felt. New measures fall in exactly with his taste, and are turned to fruitful account by his zeal. He becomes theatrical; has recourse to solemn tricks; cries aloud; takes strange attitudes; tells exciting stories: calls out the anxious, etc. In this way possibly he comes to be known as a revivalist, and is counted among those who preach the Gospel ‘with demonstration of the

Para Nevin, o “banco dos angustiados” faz uso do charlatanismo, isto é, o pregador tem a pretensão de possuir uma espécie de poder imanente simplesmente porque é capaz de produzir um *efeito* externo, ao incitar nos “angustiados” um *efeito* na “carne”, mas não no “espírito”. Para a produção desse *efeito*, o pregador investe numa verdadeira *performance* teatral, apela para “truques impressionantes”, grita “alto”, assume “estranhas atitudes”, relata “histórias excitantes”, convocando os “ansiosos” ao arrebatamento emotivo. Sobre o tipo de pregação perpetrada durante a encenação do “bando dos angustiados”, ele continua:

Ele [o banco dos angustiados] promove um estilo de pregação que é frequentemente rude e grosseiro, além de notavelmente enfadonho; e cria um apetite para esta espécie de falso alimento, ainda que produza um desejo correspondente por verdade e instrução sólida. Tudo é feito para a conquista do único objetivo do *efeito*. O púlpito é transformado, mais ou menos, num palco. As coisas divinas são tão popularizadas que chegam a ser arrancadas de sua dignidade e mistério. Anedotas e histórias são abundantemente recontadas, muitas vezes num estilo baixo, familiar, frívolo. A grosseria substitui a força, e o paradoxo, a decisão. O pregador sente a si mesmo e é inclinado também pela congregação em fazer sentir-se a si mesmo; mas Deus não é sentido na mesma proporção. Em muitos casos, força de vontade e mera paixão humana, muito mais do que fé e verdadeiro zelo pela conversão de almas, presidem toda a ocasião. Personalidades vulgares e denúncias desagradáveis, e suas alterações, permearam as coisas mais sagradas e mais solenes, tudo trai o espírito errado que prevalece (tradução minha)⁷⁷.

Nevin acusa o “bando dos angustiados” de promover uma vulgarização da religião, por empobrecer a mensagem religiosa e praticar uma pregação “rude” e “grosseira”, às vezes até mesmo “enfadonha”, cujo fim último é a produção de um “efeito”. Ao transformar o púlpito num palco, o ensino do evangelho dá lugar a “anedotas” e “histórias”, repetidas, em estilo tosco, à exaustão. O poder é transferido do Deus todo onipotente para o pregador, que atribui a si mesmo, com a concordância e reforço da congregação de fiéis, toda a potência do fomento da libertação e salvação dos indivíduos. No palco dos “angustiados”, a *vontade de potência* parece prevalecer sobre a *verdade da revelação*, a *paixão dos homens* suplanta o *rigor da doutrina* – denuncia

Spirit and with power’. And yet when all is done he remains as before without true spiritual strength. New measures are the refuge of weakness”. Cf. Jonh Williamson Nevin, *The anxious bench*, Capítulo 3, 1843.

⁷⁷ No original: “It gives rise to a style of preaching which is often rude and coarse, as well as uncommonly vapid; and creates an appetite for such false aliment, with a corresponding want of taste for true and solid instruction. All is made to tell upon the one single object of *effect*. The pulpit is transformed, more or less, into a stage. Divine things are so popularised as to be at last shorn of their dignity as well as their mystery. Anecdotes and stories are plentifully retailed, often in low, familiar, flippant style. Roughness is substituted for strength, and paradox for point. The preacher feels *himself* and is bent on making himself felt also by the congregation; but God is not felt in the same proportion. In many cases self-will and mere human passion, far more than faith or true zeal for the conversion of souls, preside over the whole occasion. Coarse personalities and harsh denunciations, and changes rung rudely on terms the most sacred and things the most solemn, all betray the wrong spirit that prevails”. Cf. Jonh Williamson Nevin, *The anxious bench*, Capítulo 5, 1843.

Nevin. A vulgaridade toma a cena no passo em que as coisas vão sendo desvestidas de sua sacralidade e mistério.

O texto límpido, fluente e agudo de Nevin impressiona por sua atualidade. Muito antes do movimento pentecostal se instalar e ser difundido no Brasil, o revivalismo norte-americano, desde a primeira metade do século XIX, empregava técnicas de sedução do público muito parecidas com as práticas que hoje vemos encenadas nos templos e eventos massivos neopentecostais. Os “angustiados” dos Estados Unidos dos oitocentos, sujeitos provavelmente vindos de situações de migrações forçadas e violentas, sob a experiência dramática de desterritorializações extremas, iam para frente do púlpito desnudar suas trajetórias dilaceradas. Sob o clima geral de efervescência mística e transe emocional habilmente orquestrado pelos “pregadores-circenses” que vociferam, encenavam “truques impressionantes”, simulavam “atitudes estranhas” e narravam “histórias excitantes”; os “angustiados” confessavam seus erros, equívocos, desacertos e, após intensa descarga psicológica, esperavam ansiosamente pela redenção dos seus pecados e salvação da sua alma. Os pregadores, percebendo-se investidos de um poder todo novo, propagandeavam então o sucesso da libertação de mais um pecador e o nascimento de mais um novo converso. Do “Grande Despertar” finiano ao neopentecostalismo brasileiro, muitas mudanças certamente ocorreram.

No campo religioso da sociedade brasileira contemporânea, vimos a emergência e a constituição de um mercado de pregações. Nesse mercado, os “angustiados” se levantam do banco de “réus-pecadores” e ganham o púlpito, tomam a cena, agarram o microfone e proclamam-se os novos pregadores. São os “ex-tudo”, os “angustiados” dos nossos tempos, *ex-bandidos*, *ex-mendigos*, *ex-prostitutas*, *ex-homossexuais*, *ex-travestis*, *ex-transsexuais*, *ex-deficientes físicos*, *ex-bruxos*, que trazem em suas biografias espedaçadas, um sem-número de dramas, como privação material extrema, fome, frio, violência doméstica, abusos sexuais, mendicância, desemprego, humilhações e agressões cometidos por outras classes e grupos, engajamento na criminalidade violenta, prostituição, vitimização por doenças crônicas e incapacitantes, adesão a religiosidades esotéricas, além de inúmeras outras experiências desqualificadas por eles próprios. Assim, no segmento de mercado da pregação *performática-emocional*, os *pregadores-mendicantes* operam em um nicho mais específico: o nicho dos “ex-

tudo”, isto é, o nicho daqueles cuja acumulação de capital simbólico se resume a suas identidades precedentes, marcadas pelos signos da *estranheza*, da *anormalidade* e da *diferença*.

5. “Mancos”, “bastardos” e “ambíguos”

Operando nas margens e ocupando posições subalternas no mercado religioso, os *pregadores-mendicantes*, em seus testemunhos/pregações, frequentemente utilizam sua condição precária como estratégia performática, escancarando os conteúdos das lutas no campo e denunciando a desigualdade da distribuição de capital simbólico no mercado de pregações. Ao fazerem isso, afirmam sua diferença social – seu caráter limítrofe e ambivalente. Em um dos DVDs de testemunhos adquiridos dos pregadores de rua da “Conde”, observa-se uma produção caseira, provavelmente realizada no fundo do quintal da casa do pregador, que improvisou um púlpito com uma cadeira e uma mesinha, cenário que diz ser sua própria igreja. Não há equipes de filmagem ou som, apenas alguém que precariamente filma, numa câmera não profissional, a fala do *pregador-mendicante*, que aparece de calça, camisa social e paletó, debaixo de palmeiras tropicais, suando em bicas no calor opressivo do Rio de Janeiro. O pregador narra, de forma desorganizada e interrompida, fragmentos de sua carreira de ex-trafficante de drogas, ex-macumbeiro, ex-homossexual. Relata episódios anedóticos, estapafúrdios ou esdrúxulos sobre sua vivência no mundo do crime, sua experiência nas religiões afro-brasileiras ou sua condição de homossexual como resultado de trabalhos de feitiçaria dirigidos contra ele. Em meio à narrativa fragmentada, justifica porque destacará apenas alguns fatos de sua vida:

Então a minha vida foi essa, tá, irmão, eu tô contando assim, não tô contando tudo que é para você me convidar, porque se eu contar tudo, tu vai assistir todo o testemunho, e vai dizer: “Negão, assisti tudo, então eu não preciso te convidar”. Então, meu irmão, minha vida foi essa, hoje eu sou casado, vocês vão ver no decorrer do tempo desse DVD minha família [ele não cumpre o prometido], que é para vocês não pensarem que eu tô aqui enganando, que eu tô aqui querendo ganhar dinheiro, não tô, irmão, eu espero que esse DVD não me traga dinheiro, mas que traga a felicidade, a paz e o amor na sua vida (Trecho do testemunho do Evangelista Santydoria).

Fica claro que o pregador não poderia narrar toda sua história de vida em apenas um DVD porque esgotaria, de uma só vez, a única fonte de capital simbólico que possui: seu *testemunho*. Possuidor de uma única moeda de troca, o pregador deve preservá-la ao máximo, ofertando apenas algumas amostras, fragmentos de sua vida dramática, como se assim pudesse

seduzir o consumidor para adquirir futuramente novas porções, novos episódios, novos relatos. O testemunho revela assim sua fragilidade como mercadoria. Como um palito de fósforo que só se risca uma vez, o testemunho é um artigo simbólico efêmero que perde seu brilho tão logo é consumido. Os pregadores inventam subterfúgios para contornar a precariedade constitutiva do testemunho como mercadoria, quando afirmam que não disseram tudo, que ainda há muito mais. Por isso, gravam sequências dos testemunhos, em que são indefinidamente acrescidos novos episódios extravagantes à narrativa original, como se a memória pessoal fosse uma fértil *terra de ninguém*, onde sempre se pode retornar e buscar novas passagens ou potencializar antigas. Mas todo este esforço venal não contém o fato cabal de que há um limite para o testemunho – ele se esgota. Com a produção incessante da narrativa de vida, infatigavelmente *requentada*, *incrementada*, *exagerada*, esta começa a produzir refugos de si mesma, cujo resultado final é um produto, que de tão usado, exprimido, fustigado, apresenta-se, então, esmaecido e frouxo, caindo aos pedaços, como uma *bricolage* mal costurada, com linhas soltas, um Frankenstein, composto de pedaços em frangalhos, custando para se manter em pé e superar a fatalidade de sua aparência espicaçada.

Em outro momento do testemunho, o mesmo pregador define sua posição social no mercado religioso:

Irmão, eu vou louvar a Deus daqui a pouco com mais um hino, tá? Nós tentamo louvar a Deus com o “Olha o varão aí!”... Vocês já viram que é uma bença, mas não deu aqui, tá? Na sua igreja aí, eu vou louvar com o “Olha o varão aí!” e vocês vão ver que bença que é. “Olha o varão aí, igreja!”. Desemborca os vasos, que tem muito vaso emborcado, que Deus quer encher, que Deus quer dar, que Deus quer usar, que Deus quer trabalhar, que Deus quer movimentar e ele não dá lugar, ah é? (ri). Eu não sou pregador não, irmão, mas abro a boca também para pregar, hein? Mas só que eu não faço apostilas, “estudos”, que eu não sou conferencista. Eu sou anunciador do evangelho, quem é conferencista é pobrema. Eu não sou, sou anunciador do evangelho. Então, irmãos, eu não sei pregar, mas abro a minha boca, amém igreja? Então você receba a hora que eu abri e Deus encher minha boca (Trecho do testemunho do Evangelista Santydoria).

Quando começa a pregar sobre o imperativo de “desemborcar” os “vasos”, isto é, desobstruir os canais de comunicação dos fiéis com o Espírito Santo, encena uma das estratégias de sedução dos pregadores que visam o arrebatamento emocional da plateia, imitando suas entonações beligerantes de voz e empregando a técnica de gritar acelerado, forte e sofregamente, levando a garganta à extenuação. Logo depois, ele ri, denunciando o próprio pastiche. Distinguindo-se dos *pregadores-conferencistas-celebridades*, diz que não é pregador, mas que

“também abre a boca para pregar”, como se pregasse *por usurpação*, apossando-se de uma *práxis* que não é sua por direito, mas da qual se apossa de forma irregular e bastarda, ao mesmo tempo irreverente e envergonhada, posse dos *ilegítimos*, dos que não podem nem devem, dos que “abrem a boca”, mas não deveriam. Diz que não faz “apostilas” nem “estudos”, impostando a voz ao falar “estudos”, palavra e prática distantes, não familiares, que não se acomodam nos lábios, propriedade exclusiva dos que fizeram cursos, dos que se formaram em teologia, daqueles que sabem.

De sua condição estruturalmente ambígua no campo religioso, ele narra sua experiência na Rua Conde de Sarzedas, relata as humilhações sofridas e a decepção com suas tentativas frustradas de inserção na rede de eventos e contatos do mercado de pregações:

Eu ali na Conde de Sarzedas, que daqui do Rio foi um lugar onde Deus me levou, que era para mim poder, irmãos, ganhar meu pão ali, e fui julgado por muitos, fui julgado por muitos ali, me meteram o pau, por que me meteram o pau? Porque, irmãos, eu fui trabalhar na rua... A minha bronca não me dá direito d’eu arrumar um emprego, os pobrema que eu passei, eu não tenho como arrumar um emprego de carteira assinada. Então o que que acontece? Deus me colocou ali, né, eu estava preso na prisão do diabo, passei doze anos na prisão do inimigo. Quando eu fui solto na prisão do inimigo, Deus foi e me deu essa oportunidade de trabalhar ali (...). Então Deus me deu essa oportunidade, então muita gente, irmãos, não me aceitaram (...). Então, irmão, eu quero deixar bem claro para você, Deus me colocou ali, tá, me botou ali, e eu fiquei ali sem entender, mas puxa, como Deus me coloca num lugar desse, ali vai vários tipo de crente, tá, irmão? Vai crente mundano, vai crente sincero, vai crente mentiroso, crente que compra não paga, crente que compra CD, DVD, e não paga... (...). Olha, irmãos, quantas pregações que nós temos ouvido e visto, quantas? Quanta gente pregando, quanta gente falando, muitos até quebrando mármore, batendo com bíblia, pregando, mas irmãos, na prática, você vê que estas pessoas não fazem nada, pregar é muito fácil, eu quero ver é viver, irmãos. A gente ali, quando Deus me colocou ali, porque eu não tinha condições de conseguir coisa melhor, pelo que eu já contei para vocês o que eu passei na vida. E fui criticado, fui julgado, me meteram o pau, sabe, irmão, judiaram de mim ali, muitos irmãos me agradaram e me tratam bem até hoje, mas muitos: “Eu, convidar esse cara? Não, isso aí não tem nome, não tá na mídia, não tá nada, esse testemunho dele aí é mentira. Não, eu não vou te convidar não, tá doido?”. Quantas vezes, irmão, eu fui julgado ali, amassado, humilhado, e o meu coração se encontra partido até hoje (Trecho do testemunho do Evangelista Santydoria).

Em sua narrativa de sofrimentos passados, soma-se o relato das humilhações sofridas na Rua Conde de Sarzedas, a desconfiança dos outros crentes e o descrédito de alguns agentes intermediários da indústria simbólica de testemunhos, que lhe recusaram a oportunidade de pregar em igrejas e eventos. Vive pela rua, oferecendo seus DVDs e, quando aparece oportunidade de pregar em algum lugar, não hesita em pegá-la. Oferece prontamente, e sem vacilação, a mercadoria que tem a tiracolo: sua história “aberrante” e “monstruosa”, seu passado

“grotesco” e “nulo”, do qual não pode abrir mão, sob pena de perder o único trunfo que possui num mercado religioso que premia justamente o que o mercado secular repudia.

Em outro DVD de testemunho adquirido na Rua Conde de Sarzedas, há a seguinte narrativa de transformação de vida, conforme anunciado na capa: “O homem que foi macumbeiro e logo após ter saído do seu lar, morou nas ruas de São Paulo como mendigo na praça da Sé. Sobrevivendo com os restos de comida e água de córregos, por esse motivo chegou a pesar 35 kilos. Teve em seu estômago o bixo do lixo (Tapurú). Após ser resgatado por Cristo Jesus, hoje é casado, sua esposa faleceu, mas através de sua oração Deus a ressuscitou. Você não pode deixar de adquirir este DVD”. No DVD, tem-se a pregação de um moço, em torno dos seus vinte anos, mulato, esguio e alto, vestindo um terno cor de laranja aberrante e calçando um sapato também laranja. A apresentação foi realizada ao vivo durante uma vigília evangélica, provavelmente em alguma escola pública, lotada, com a presença de vários outros pregadores ao fundo do púlpito, aguardando sua vez de pegar o microfone e tomar a palavra. Em meio ao seu testemunho do *mendigo que virou pregador*, ele fala, em uma *performance* altamente teatralizada – quase circense –, sobre o mercado de pregações, posicionando-se no campo religioso contra aqueles que, de um lado, acusa perseguirem apenas a “fama”, o “dinheiro” e a “glória”, de outro, contra aqueles que se investem de legitimidade teológica desprezando os que carecem de formação pastoral:

É muito bom pregar para multidão? É. Mas quem quer pregar lá na Praça da Sé de madrugada? Ninguém. Chicote vai estralar lindo agora. É muito bom pregar para duas mil pessoas? É. É muito bom pregar em vinte estados do Brasil e dois países? É. Já preguei. Mas quero ver quem quer estar lá três horas da manhã no frio pregando pra trinta mendigos. Ninguém quer. Porque isso não dá fama, isso ninguém ouve dizer, isso ninguém fala: “Fulano pregou e foi mistério”. A bíblia diz: Ide e pregai o evangelho. Não é querer fama não. A fama é de Jesus. Tem uns bobinho que pega uma malinha e diz: “Eu sou pregador. Eu sou cantor”. Você não é nada! Quem é, é Jesus na sua vida, e pronto e acabou. Quero ver quem vai lá comigo pregar na praça da Sé. Pegar... colocar canivete aqui na tua garganta e dizer: “Tu vai dizer o que diz em João 1: 37. Se tu não disser, eu vou cortar tua garganta”. Quero ver quem é missionário, pregar para a multidão ficar... (Trecho do testemunho do Wellington Bispo).

Nesse momento, ele sai sapateando em cima do palco, imitando uma prática recorrente dos “pastores-celebridades”, quando estes pretendem produzir um clima de efervescência na plateia e provocar a sensação extática na multidão. E continua:

É muito fácil, porque isso dá nome, dá fama, isso aqui para muitos é um palco, para mim é púlpito, lugar de oração, lugar de lágrima. Aqui ninguém é estrela, todo mundo é servo, todo mundo é servo, só quem é servo levanta a mão para adorar! (Trecho do testemunho do Wellington Bispo).

Após os gritos de “aleluia” e “glória” do público, ele dá uma pausa e começa a imitar um pregador supostamente arrogante, de postura altiva, que olha com desprezo, por cima do nariz, as pessoas a sua volta. De repente, interrompe a encenação e começa a gritar violentamente no microfone:

É pó, é pó!!!! E tá assim. Quando não tá com o microfone na mão, tá assim. Ele só sente a glória quando o microfone tá na mão dele. Quero ver dar glória, dá glória aí, crente! Dá glória, dá glória, dá glória! Porque a teologia diz... Não, não tá na teologia o que o missionário diz...” (imitando o pastor arrogante). Eu não tô nem aí para a teologia, rapaz! Da onde Deus me tirou não foi um teólogo lá me buscar não, foi um pastor que mal sabia ler bíblia, mas que tinha Deus. Deus. Eu não tô aqui para brincar nem para disputar. Foi Deus que me colocou aqui. Ele falou: “Vai lá e entrega tudo”. Eu vou entregar tudo, hoje eu tenho uma mensagem de Deus. “Porque a teologia diz que o pastor, pela homilética⁷⁸...” (imitando de novo o pastor arrogante). Tem que pregar pregado, não pode sair! “Porque pela teologia...”. Eu conheço um pregador de longe, ele prega com o diafragma! Dá licença, rapaz, eu pulo, eu grito, eu salto, porque antigamente eu comia lixo, hoje eu tô comendo na mesa com o rei, é com o rei, hoje eu tô com o rei! Porque quando você não tem nome, ninguém te procura (Trecho do testemunho do Wellington Bispo).

Em outro momento da pregação, volta a ridicularizar os pregadores que fazem qualquer coisa para participar dos eventos notórios do calendário anual da indústria simbólica pentecostal, os que se promovem como integrantes exclusivos da seleta rede de influências dos agentes intermediários do mercado de pregações e gabam-se de terem pregado em “grandes congressos” e “operado milagres”:

Varão, para mim tá do jeito que eu tô eu já sofri muito. Não queira o que é meu, o que é meu é meu. Vai pagar o teu preço para você ter o seu. “Olha o carro do missionário, olha a vigília do pastor Rubens (pastor que organizou a vigília em que ele estava pregando) como é que tá...”. Quantas vezes fez vigília só apareceu Sadraque, Mesaque e Abidineco. Tô mentindo? Agora... “porque o telefone dele não pára”. “Oh, pastor, meu amigo”. Amigo? Amigo da onça!. “Vou lá ver meu pastor”. Quando vê o pastor andando por aí, nem olha para ele. Aí quando vê, ouve, pega o panfleto, o pôster... “Oh, pastor Rubens, oh, reverendo...”. Chama até de reverendo. “Reverendo”. “Porque meu amigo missionário...”. Para você ter uma ideia, me deram 700 reais para pregar no meu lugar aqui hoje. Foi. Eu não ia dizer não. Eu vou dizer, Jeová! (olha e aponta para cima). Só não vou citar o nome. “Missionário?”. “Oi”. “Tá na bença?”. “Tô”. Oh, na bença? Tô no reprepé! “Missionário, eu sei que o senhor tem bíblia, pois eu vi você pregar num grande congresso lá no Madureira, lá no Rio de Janeiro”. “Sim”. “Eu vi o senhor desafiar, quebrar cadeira de roda, correr que nem um doido. O senhor tem algum compromisso aqui hoje?”. “Eu tenho, a vigília do pastor, vai ser uma bença...”. “Vc sabe quantas pessoas vai aparecer?”. “Ah, em torno de umas 300, 400...

⁷⁸ O termo “homilética” deriva dos termos gregos *homilus* (multidão, assembleia do povo) e *homilia* (um discurso com a finalidade de convencer e agradar), e designa, no campo do evangelismo, a arte de pregar e fazer sermão.

Não, eu estimo em torno de umas 2 mil. Se aparecer, amém. Mas se aparecer Mesaque, Sedraque, Abidíneu, nós prega do mesmo jeito!” (...). “Oh bença, eu senti de Deus, e eu tenho 700 reais aqui, oh, irmão, dá para eu ir lá para a vigília?” (...). Eu falei: “É manto do satanás”. “Vamo almoçar?”. Almoçou comigo hoje à tarde. Eu falei: “Tá bom, fala, abençoado”. “Eu dou uns 700 reais, eu dou para o senhor, o senhor me dá o endereço, telefona para o pastor Rubens, e fala que eu vou pregar no teu lugar”. A fila tá andando, a minha vez chegou! (dá risada). A sua vez chegou! A sua vez também vai chegar! Pessoas que não têm compromisso com o joelho, pessoas que comem arroz, feijão e ovo, e arrotam caviar. “Estive pregando em grandes congressos”. Mentira! Mentiroso! “Porque eu preguei e Deus operou milagres!”. Mentiroso! Deus não tem compromisso com crente mentiroso, desculpe a expressão, sem-vergonha! (...) Precisei falar, pastor, porque estava engasgado aqui. E vai aparecer mais tranqueira, viu? Vai! Vai aparecer mais amigos. Toma cuidado com amigos! Amigos que batem as mãos nas costas: “Oh, pastor! Senti de Deus uma oferta de 500 mas deixa eu pregar...” (teatraliza um pastor com a perna levantada, pronta para pisar). Se vendendo... Não precisa se vender. A fila vai andar, vai chegar a sua vez! (Trecho do testemunho do Wellington Bispo).

Imbuído de sua trajetória de conquista pessoal, *o mendigo que virou pregador* escancara, em sua *performance*, as lutas do campo religioso, mais especificamente, as disputas do mercado de pregações, quando denuncia os que pregam pela motivação única da obtenção de “glória” e ridiculariza os que são seduzidos pela promessa de torna-se um “grande pregador”, aqueles que, em seu juízo, se investem, dos pés à cabeça, das disposições do corpo próprias dos *pregadores-celebridades*, compondo a *héxis* corporal dos pastores de renome, acreditando-se também potenciais candidatos a percorrer uma carreira de sucesso, “pegando uma malinha” e se proclamando “eu sou pregador”, “eu sou cantor”. De sua posição ambivalente e incerta no campo religioso, *o mendigo que virou pregador* põe a nu o jogo social próprio do mercado de pregações, como se de sua condição desterritorializada e nômade, sem vínculos institucionais com nenhuma denominação e sem contas para prestar para quaisquer lideranças eclesiais, pudesse encenar-se *iconoclasta – herege e contestador* –, acusando tanto os que perseguem a “glória” como os que se ancoram na legitimidade da teologia. Como um *mendigo que virou pregador*, cuja transformação de vida foi inteiramente mediada, segundo sua própria narrativa, por intervenções místicas, ele nega a teologia, pois repudia sua pretensão teórica e afirma sua incompetência mágica, ou seja, sua incapacidade de produção dos efeitos desejáveis: *milagres, bênçãos, libertações e conversões*. Ao rejeitar o caráter intelectualista e cerebral da prédica teológica, declara o poder corpóreo e visceral da prédica emocional: “Porque a teologia diz que o pastor, pela homilética... Tem que pregar pregado, não pode sair! Porque pela teologia... Eu conheço um pregador de longe, ele prega com o diafragma!”. Como o pregador revivalista descrito por Nevin nos Estados Unidos do século XIX, *o pregador-itinerante* neopentecostal no

Brasil do século XXI também procura “fazer pela carne” ao invés de “realizar pelo espírito”: “Ele se torna teatral; faz apelo a truques impressionantes; grita alto; toma atitudes estranhas; relata histórias excitantes: conclama os ansiosos, etc”. Nevin descrevia, há quase 170 anos, a prática e a retórica da pregação revivalista como se fosse o espectador atual das inúmeras e entusiásticas pregações que tomam cena nas muitas vigílias que inundam de um clima absorvente de fervor e êxtase as igrejas, escolas públicas, ginásios e praças das periferias das metrópoles brasileiras.

Em seu texto *Gênese e Estrutura do Campo Religioso*, Pierre Bourdieu (2000) empreende a célebre crítica à caracterização típica-ideal do profeta realizada por Weber, que, segundo ele, ao focar demasiadamente o caráter pessoal do carisma do profeta, como se houvesse uma “criação ex-nihilo de capital religioso” (Bourdieu, 2000: 73), não teria levado suficientemente em conta as condições sociais da emergência da figura do profeta. Assim, o profeta não existiria, por dotado que fosse de um carisma pessoal misterioso e intangível, se não houvesse condições que predispuessem seu aparecimento, e estas são justamente as situações dramáticas de *crise social*, “períodos em que as transformações econômicas ou morfológicas determinam, nesta ou naquela parte da sociedade, a dissolução, o enfraquecimento ou a obsolescência das tradições ou dos sistemas simbólicos que forneciam os princípios da visão de mundo e da orientação da vida” (2000: 74). Ao destacar a necessidade das situações de crise, fossem elas resultados de “fomes”, “guerras” ou “mestiçagens de sociedades inteiras” (Mauss, citado por Bourdieu, 2000: 74), para a compreensão do surgimento do discurso profético, Bourdieu argumenta que, ainda assim, seria preciso investigar quais são as “características sociologicamente pertinentes” que tornam certas biografias singulares e não outras, socialmente predispostas a assumirem o lugar do profeta, sendo capazes de expressar, com “uma força e uma coerência particulares” (2000: 74), certas demandas não formuladas que se encontram implícitas, esperando uma tradução, entre membros de classe ou de grupo para os quais se destina a mensagem profética. Bourdieu descreve, então, a caracterização sociológica do profeta:

Em particular, seria preciso analisar os fatores que predis põem as categorias e os grupos estruturalmente ambíguos, mancos ou bastardos (palavras escolhidas por sua virtude evocatória), ocupando lugares de grande tensão estrutural, posições inconsistentes e pontos de Arquimedes (por exemplo, os forjadores em inúmeras sociedades primitivas, a *intelligentsia* proletaróide nos movimentos milenaristas ou, em nível psicossociológico, os indivíduos com status demasiado oscilante) a cumprirem a função que lhes cabe tanto no estado normal de funcionamento das

sociedades (manipulação de forças perigosas e incontroláveis) como nas situações de crise (formulação do informulado) (2000: 74-75).

Na história da religião evangélica no Brasil, tem-se, a partir do pentecostalismo e sua posterior radicalização com o movimento neopentecostal, uma espécie de “democratização” da profecia. A profecia, a cura, o falar em línguas estranhas, o discernimento de espíritos compõem os dons do Espírito Santo, que encharcam os homens de novos e acrescidos poderes: milagres, revelações e pronunciamento de inauditas palavras. A possibilidade da profecia, desde que mediada pela unção do Espírito Santo, está dada a todos. *In potentia*, todos podem, quando “ungidos”, se tornarem profetas, podendo falar por Deus, “profetizando”, “revelando” e “anunciando” mensagens do divino. Assim, multiplicaram-se os profetas e as profecias. Não estamos mais nos tempos de isolados profetas do deserto. No pujante mercado evangélico de bens simbólicos, novos “profetas” se anunciam e são também anunciados, o tempo todo. Segundo a sociologia weberiana da religião, o profeta é o grande agente da mudança. Contestador da estrutura sacerdotal vigente e crítico do discurso religioso corrente, o profeta propõe uma reforma da religião instituída ou a destruição da velha religião e a inauguração de uma religião inteiramente nova. No entanto, no universo evangélico da sociedade brasileira contemporânea, a radicalidade da palavra instituinte e inaugural do profeta, que dissolve o que existe para proclamar o nascimento do inédito, “desmanchando os sólidos” e “profanando os sagrados”, diluiu-se num mercado onde todos se investem da profecia e todos se dizem anunciadores das mensagens de Deus. Se todos são profetas, no limite, ninguém mais pode ser.

Contudo, se houve uma espécie de *banalização da profecia* e o profeta parece ter perdido o seu papel de grande contestador da ordem e mobilizador das massas, existe, no mercado evangélico, uma segmentação, um lugar, um nicho destinado àqueles grupos de onde historicamente provinham os profetas: os “grupos estruturalmente ambíguos, mancos ou bastardos”. São os “ex-tudo”, *ex-mendigos*, *ex-moradores de rua*, *ex-prostitutas*, *ex-travestis*, *ex-traficantes*, *ex-ladrões*, *ex-assassinos*, *ex-bandidos*, *ex-paralíticos*, *ex-mudos*, *ex-deficientes*, os sujeitos que ocupam, segundo a caracterização de Bourdieu, “lugares de grande tensão estrutural” e “posições inconsistentes” (2000: 75). Quando decidem se aventurar no mercado religioso, os “ex-tudo” arriscarão a carreira de “pregador-itinerante”, vivendo do expediente de pregar em igrejas e eventos, expondo, em suas performances de pregação, suas biografias

“mancas” e suas identidades “bastardas”, vendendo, como a mais última novidade do mercado, suas narrativas de vida espedaçadas, limítrofes, liminares. Compartilham com os profetas da história das religiões monoteístas a mesma condição: o profeta é o personagem que pode falar tudo porque na maioria dos casos não tem nada a perder. Geralmente exterior à camada sacerdotal burocraticamente organizada, o profeta, como também os atuais *pregadores-mendicantes*, provém justamente daqueles grupos que não têm contas para prestar nem nomes para zelar, que são simbolicamente destituídos de qualquer signo de distinção e reconhecimento social, e que não possuem, justamente por isso, qualquer obrigação de fidelidade dignatária à reputação de estamentos, classes ou grupos particulares. Ambos, os profetas clássicos e os *pregadores-mendicantes*, se vêem livres das amarras da tradição e da honra, e podem propor, por isso, um discurso instável e arrebatador – um discurso ele mesmo *bastardo*. Mas se o profeta clássico formula um discurso racionalmente coerente, realizando, “através de sua pessoa e de seu discurso como palavras exemplares, o encontro de um significante e um significado que lhe era pré-existente, mas somente em estado potencial e implícito” (Bourdieu, 2000: 75), os *pregadores-mendicantes* não elaboram um discurso sistematicamente coeso e se vêem, no mais das vezes, enredados em falas que são, como sua condição social, “ambíguas” e “mancas”, em pregações forjadas a partir da combinação desorganizada de passagens do Velho e do Novo Testamento com os episódios dramáticos de suas trajetórias pessoais, improvisadamente costuradas numa *bricolagem* onde tudo vale, tudo é permitido.

Manipulando “forças perigosas e incontrolláveis” ou formulando “o informulado”, “no estado normal de funcionamento das sociedades” ou “nas situações de crise” (2000: 75), fronteira cada vez mais difícil de determinar de antemão, os *pregadores-mendicantes* se situam nas franjas do campo, posição subalterna cujo “status demasiado oscilante” (2000: 75) é constantemente posta em questão pelos agentes intermediários do mercado de pregações, como os donos de gravadoras e os promotores de eventos. Numa das entrevistas realizadas com uma das donas de gravadoras da Rua Conde de Sarzedas, ela relata, em alguns trechos, como vê os pregadores de rua da “Conde” e o comércio de “testemunhos”:

Tem os que mentem. Os coitadinho, que não conhece a Conde, vêm iludido. Vê esses pregadorzinhos que ficam aí na rua oferecendo DVD, essas coisas, isso daí é mentira para arrancar dinheiro dos coitado (...). Tem uns que fala que já foram até do PCC, já foram da época do massacre do Carandiru, essas coisas. Eles contam isso, agora a vida lá dentro deles no Carandiru, eu não sei se é mesmo. Não dá para saber. Ninguém sabe. Agora essas coisas que vive aí na rua, isso daí é tudo

mentira, não é ninguém, tudo para ganhar dinheiro (...). Tem muito tempo que se grava, só que agora tem muitos, né? Agora virou carne de vaca. Todo mundo quer gravar testemunhos. Virou moda (Sobre a história do mercado de testemunhos) (...). Eles (os *pregadores-mendicantes*) falam que se eles não mentirem, eles não vendem. Se não mentir, não vendem (...). Que é, que não acontece. Que Deus mandou falar isso, que Deus mandou falar aquilo, fica orando. Eles passam assim, me puxam, eu falo: “Me solta, que eu já te conheço”.

Em outra entrevista, um empresário da “Conde” comenta sobre a autenticidade dos testemunhos:

Teve uma época aqui que teve uma avalanche de testemunho. Então, quer dizer, às vezes a pessoa contava um testemunho de que ele era um ex-drogado, ex-bandido, ex-mendigo, entendeu? Ou quase morreu num acidente, então tem muitas pessoas que contam essas histórias, e às vezes assim nem são histórias verídicas, entendeu? Então às vezes acontece alguma coisa pequena com ela, ela dá uma amplitude naquilo lá que fica, né? Então quer dizer, fica um negócio um pouco complicado. Que nem eu mesmo, eu vou contar um fato para você que eu acho interessante isso, quando a parte de honestidade das coisas, como gira... Eu tive um caso aqui de um cara aqui que contou que ele fez um testemunho, e o caso dele ele era um ex-detento, ele matou não sei quantas pessoas, eu não sei a história dele, eu sei que ele veio da detenção por um motivo muito forte, né? E aí veio fazer o trabalho dele aqui comigo, aí fez o trabalho, pagou a metade, e depois não veio buscar o trabalho. Um dia eu encontrei ele aqui na rua e falei: “Oi, o teu trabalho tá pronto lá? Você não via buscar?”. “Não, eu não vou buscar porque eu não tenho dinheiro agora. E como eu não peguei o trabalho eu não estou te devendo nada”. Aí eu falei: “Não, mas eu já paguei a gráfica, eu já paguei o material todo, só falta você tirar o trabalho”. “Eu não tenho dinheiro agora”. Eu sei que isso gerou um problema mais forte entre a gente e ele me ameaçou. Ele falou: “Eu já estive lá dentro, não me custa voltar” (...). Então o que eu vejo nisso na parte de testemunho, tem pessoas que querem vender uma coisa que realmente não fazem.

Nas falas dos agentes intermediários da indústria simbólica de testemunhos e pregações, observa-se a elaboração de juízos morais sobre a condição ambivalente, de pujante estranheza dos “ex-tudo”, cujo “*status* demasiado oscilante” perturba o esforço classificatório de ordenar o mundo e colocar as coisas em seu devido lugar, discriminando os *puros* e os *impuros*. Os “ex-tudo” trazem em suas trajetórias liminares, numa indecisão permanente entre o que foram e o que dizem ser agora, um insuportável sentimento de incerteza, pois, lembrando as palavras de Bauman (1998), deixam, por sua simples presença, “turvo o que deve ser transparente, confuso o que deve ser uma coerente receita para a ação”; impedem “a satisfação de ser totalmente satisfatória”; “poluem a alegria com a angústia ao mesmo tempo que fazem atraente o fruto proibido”, obscurecendo e tornando “tênuas as fronteiras que devem ser claramente vistas” (1998: 27). Nos julgamentos morais dos empresários da “Conde”, os “ex-tudo”, ao menos uma parcela deles, mentem sobre suas histórias de vida; inventam acontecimentos ou exageram fatos; forjam para os transeuntes da rua falsas mensagens enviadas do divino; e, alguns deles, até usam

o capital violento e amedrontador de suas condutas passadas para ameaçá-los de morte. Contudo, por “bastardas”, “mancas” e “ambíguas” que suas identidades pareçam ser, confundido o que deve ser claro, sujando o que deve ser límpido, introduzindo o caos onde deveria imperar a ordem, os “ex-tudo” não são objetos de programas estatais ou de instituições totais que visam eliminar sua “diferença”, dissipar sua “estranheza” ou corrigir sua “anormalidade”. Observa-se, no mercado de testemunhos e pregações, um novo agenciamento da diferença e do diferente.

6. A fabricação da diferença

Como vimos, em seu testemunho, o *pregador-mendicante* utiliza sua identidade passada, “estranha”, repleta da narrativa de experiências que apelam para o *grotesco* e o *infame*, como suporte do espetáculo de sua *performance*. Sua condição ambivalente aparece na maneira como, ao mesmo tempo pregador e depoente, ele constrói sua história de vida falando no presente de um passado do qual ele não pode se desembaraçar, sob pena de perder a única moeda que ele tem para se inserir no mercado. Ele precisa, para se legitimar como pregador, de se referir, continuamente, a seu passado profano, às coisas que ele fez, em uma época na qual ele vivia *sem deus*, submetido ao *diabo*. É como se o sujeito se situasse num não-lugar, entre um passado que ele não pode se livrar de forma completa e um presente que ele não pode agarrar inteiro, tendo em vista que ele só existe socialmente enquanto faz referência ao que foi. Ele é sempre alguém que foi *algum outro*. E é a identidade passada que permite que ele tenha um lugar, ainda que precário e instável, no campo religioso. Sua história torna-se a mercadoria simbólica que ele vende no mercado, seja através das apresentações ao vivo, seja através dos registros disponíveis no comércio, sob forma de CD’s e DVD’s. E quanto mais sua narrativa for *forte*, *escandalosa*, *bizarra*, maior é a chance de ser vendida.

Estamos, assim, diante de outra forma de resposta à diferença. Os desvios de conduta, as experiências aberrantes, as identidades estranhas, os comportamentos anormais, as transgressões das ordens instituídas e dominantes, que antes seriam objeto de uma intervenção dos poderes reguladores, seja dos mecanismos disciplinares, dos programas da biopolítica, dos esforços assimilatórios ou da exclusão racista, não são aqui negados em sua *diferença*, em sua *estranheza* e *anormalidade*. Ao contrário, é sobre a diferença mesma que é colocado o acento. Para os “ex-

tudo”, sua “diferença” não é somente tolerável, como indispensável. Não é que ele pode ser diferente. Ele deve ser. Sua “diferença” é a condição para que ele tenha um lugar no mercado religioso informal, ainda em construção, ainda por ser expandido. Para ser convincente, o *pregador-mendicante* tem que fazer uso de seu passado como criminoso, mendigo, prostituta. Ele deve fazer uso da liminaridade de sua posição, na qual ele não é nem totalmente o que ele diz ser agora, nem deixou de ser completamente o que ele diz não ser mais. Se ele foi um criminoso, ele deve se mostrar, na sua performance, *cruel e agressivo*. Se ele foi um mendigo, ele deve se apresentar *miserável e humilhado*. Se foi uma prostituta, deve encenar-se *imoral e indigna*⁷⁹.

Assim, para qualquer desses sujeitos, sua diferença não será combatida, corrigida, domesticada, normalizada por qualquer mecanismo de imposição de uma ordem reguladora, seja esta vigilante, disciplinar, assimilacionista ou racista. Sua diferença não será recusada. Sua *ambivalência*, sua *desordem*, seu *desespero* não serão rejeitados. Ao contrário, são condições requisitadas, que se tornam autorizadas e até impostas para a retórica de toda espécie de sujeito aflito. A narrativa de transformação de vida do *pregador-mendicante* não responde à necessidade de reposição de uma ordem pura, transparente e previsível, pois informa uma transformação ainda em curso, que não aponta precisamente para a felicidade neste ou no outro mundo, conforme discussão fundamental na sociologia weberiana. Para usar as palavras de Michel Foucault (2002), essa transformação não responde ao imperativo de produção de um corpo “politicamente dócil e economicamente útil”, pois ela trata de outras necessidades, outras demandas, outras exigências.

Observam-se aqui outras formas de gestão da diferença. Não se trata de *negação da diferença*, disposição que, como nós vimos na primeira parte deste trabalho, foi uma das marcas mais centrais da formação da sociedade moderna. Não se trata de *recusa da diferença*. Trata-se, ao contrário, da produção da diferença, da afirmação da diferença, da transformação da diferença em espetáculo. A diferença *exagerada, multiplicada, mercantilizada*: a diferença à venda. A diferença, enfim, transformada em mercadoria simbólica. O *pregador-mendicante*, vindo de

⁷⁹ Como comenta um dos donos de gravadoras sobre o que é e o que não é venal no mercado de testemunhos e pregações: “Porque parece que para a maioria do pessoal quanto mais tem desgraça, mais eles gostam, né? Quanto mais fala do diabo, mais.... Você entendeu? A pessoa tá pregando na igreja, a pessoa tá lendo a bíblia lá, né? Jesus, meu pai, não sei o quê, né? Aí o pessoal tá todo mundo calmo, né? Aí quando fala: ‘O diabo, irmão!’, o povo fica agitado!”.

trajetórias de vida extremamente difíceis, plenas de episódios dramáticos, tenta entrar na brecha que ele encontrou no mercado. Sem educação sólida, sem formação profissional qualificada, sem possibilidades seguras de inclusão no mercado formal de trabalho, sem a competência teológica para se tornar um pastor regular de templos, o *pregador-mendicante* aposta na inserção em um mercado emergente no qual ele tem alguma coisa para vender, a única coisa que tem para vender: sua *diferença*.

Ao compor sua narrativa de vida como *diferente, estranho, anormal*, os “ex-tudo” quase sempre se referem ao seu passado mundano como período em que se encontravam completamente submetidos aos imperativos da natureza física e biológica, como se toda sua constituição humana se reduzisse a um corpo: um corpo que sofre; um corpo que sente frio, calor, fome, sede, dor; um corpo marcado, supliciado, maltratado, machucado, ferido, queimado, violado, perfurado, mutilado, cirurgicamente afetado. Como veremos no próximo tópico, quase toda a composição do testemunho se assenta numa única dimensão da vida humana: a *vida nua* – a vida do *homo sacer*.

7. A vida nua como mercadoria

Em um dos testemunhos vendidos na “Conde”, comentado acima, tem-se uma narrativa exemplar da existência como pura *vida nua*. Wellington Bispo conta que, desde os seis anos de idade, juntamente com sua mãe e seus irmãos, realizava práticas como “satanista”. Consagrado “pai-de-santo” aos doze anos de idade, auxiliado por “Exu caveira, Tranca-rua, Sete-facada, Maria Padilha, Preta véia, Nego veio”, chegou a trabalhar no “subsolo da Rede Globo de Televisão”, fazendo “trabalhos para atores famosos”, “pulando muros de cemitérios”, “praticando sexos com mortos” e “comendo defuntos”, “da carne da cabeça até as unhas do pé e deixava só pelo e osso”. Narrando a própria história em terceira pessoa, relata que falavam “que ele *parecia bicho* porque ele chupava até o osso do defunto”. Nesta mesma época, decidiu fugir da casa da mãe e ir morar com o pai, em Aracaju, Sergipe. Como a tentativa de viver com o pai também fracassou, voltou para São Paulo, mas, sem poder retornar à casa da mãe, foi morar na Praça da Sé:

Chegando lá, ele começa, primeiro, segundo, terceiro, quarto, quinto mês, para reduzir, esse jovem ficou quatro anos lá, comendo lixo, bebendo água de córrego. O seu primeiro ano foi muito bem, agora imagina uma pessoa sentar do seu lado e ficar quatro anos sem tomar um banho. Quatro anos sem tomar um banho, ele que chegou pesando 49 quilos, chegou a pesar 33 quilos de peso. Ele chegou a procriar bolas de pus no seu corpo, que quando ela estourava, andava aquele mesmo bicho da carne do porco, andava sobre a carne dele. Ele fedia mais do que carniça. Ele descia para o mercado da Cantareira, chegando lá embaixo, ele disputava alimentos, e não eram alimentos saudáveis. Sabe aquela carne, aquela sobra de carne que sobra? Você joga fora? Ele disputava com cães, aquela carne... Pessoas olhavam para ele e diziam: “Esse rapaz vai morrer. Olha, parece que eu conheço esse rapaz ele é chamado de Pai Dindinho, que por onde ele passava, ele fazia terror”. Agora ele é mendigo, 33 quilos de peso, ele começa a usar vários tipos de droga, craque, mesclado, heroína, maconha, começa a usar drogas injetáveis na veia. De tanto ele usar drogas injetável, ele pega o primeiro estágio da Aids. Além disso, ele começa a disputar alimento com cães, carne... Ele contrai um bicho no seu corpo que se chama bicho da lepra. O bicho da lepra, de tudo que a pessoa come, é ele que come. Ele começou assim, desse tamaninho, ele chegou a ter 14 centímetros. Aquele jovem com 49 quilos agora está com 32 quilos. Aquele bicho da lepra come seu rim esquerdo (Trecho do testemunho do Wellington Bispo).

Prossegue no testemunho e narra que um pastor abnegado começou a pregar para ele na Praça da Sé. No princípio, recusou as tentativas de sua conversão pelo pastor, afastou-o e o rejeitou com sucessivas agressões físicas. Um dia, ameaçado de morte, decidiu “aceitar Jesus” e, em gesto conversor, ajoelhou-se durante a madrugada e “entregou sua vida para Deus”. Após “a aceitação de Jesus”, começou a descrever o surgimento de uma sucessão de bênçãos e milagres, a maioria deles ligados à conquista da desforra – ressentida – da prosperidade⁸⁰. Depois de narrar algumas “provações”, como a quase morte de sua esposa e sua filha que posteriormente voltaram à vida, fecha a narrativa da vitória pessoal do mendigo que se tornou pregador: “Não despreze um mendigo que o mendigo pode ser um pregador do evangelho como eu sou hoje para a glória de Deus. Estava lá deitado, fedendo, 32 quilos de peso, uma lepra, sem um rim, ninguém queria saber de mim, ninguém. Eu tô andando bonito assim hoje porque já um dia atrás, já pisei em espinho”.

⁸⁰ “Ele colocou o terno. Pessoas que vinham ele andar na rua, inclusive um funcionário do banco Bradesco que todo dia ia lá e humilhava ele: ‘Você vai morrer desse jeito, mendigo, fedendo, e com enfermidade’. O funcionário do Bradesco está lá no metrô da Sé, quando ele vê o mendigo com aquele *black power* claro, com as unhas..., mas com aquele ternão! Diga comigo: ‘Ternão...’. Ele olha para ele e diz: ‘Não acredito’. Ele foi subindo a escada rolante e o funcionário foi subindo a escada. Terminou. Chegando lá, ele olhou para mim. O outro rapaz (o funcionário) estava com um terninho, porque o Bradesco naquela época usava terno. Aí eu olhei para o rapaz: Dorinhos (marca popular de terno que o funcionário estava usando). Ele olhou para mim: Pierre Cardin... Eu olhei para ele e falei: ‘Seu sapato R\$ 22,50, o meu R\$ 150,00. Sua gravata R\$ 2,99, a minha R\$ 59,90. Seu prendedor já está enferrujado, o meu banhado a ouro’. Porque a glória dele é ouro, é ouro, é ouro!!!!” (Trecho do testemunho de Wellington Bispo).

Em outro testemunho, tem-se a narrativa de um pregador que foi baleado com sete tiros, morreu e ressuscitou. Relata as sequelas físicas dos tiros tomados, inventariadas e pormenorizadas numa topografia biológica que beira à exaustão:

O meu corpo inteiro está baleado com sete tiros de pistola 380 que eu tomei. Eu tenho dois órgãos que trabalha para fora da minha barriga (...). Eu tenho um órgão aqui que está do lado direito, está para fora, e o esquerdo também (...). A minha cabeça é furada de bala, a mão que eu seguro o microfone é quebrada de bala, a minha perna direita ela também foi quebrada na bala. Eu tenho cirurgia aberta até hoje, fazem cinco anos e sete meses, esse buraco no osso não fecha (mostra o curativo na perna). A minha perna esquerda é quebrada de bala. A minha coluna vertebral é quebrada de bala. Eu tomei um tiro na lateral esquerda do meu abdômen, a bala perfurou baço, fígado, intestino fino, grosso, delgado, pâncrea, colo esquerdo, transverso, colo ascendente, descendente e retal (...). Eu já fui um tetraplégico, irmãos. Está aqui, cinco anos e sete meses atrás, eu era esse usuário de fralda (mostra uma foto) (...). Eu não tinha mais esperança de ser um homem normal, em cima dessa cama, eu comia, vegetava, e via passar os dias, não mexia perna, não mexia braço. Tomei muito banho em colchão de água, já fui carregado muito em tripas de lençóis, passei pelo funil dessa vida. Desprezado por tudo, por todos, alguns amigos esqueceram de mim, meus dias foram passando, entra e sai, entra e sai de internação. A última vez que eu saí, eu saí com o vírus da septicemia, eu tinha a barriga toda aberta, baleado com sete tiro, tetraplégico, agora tinha septicemia. A septicemia abriu as portas da meningite, eu peguei meningite bacteriana meningocócica, agudizada no caso C (...). O meu corpo definhou, os meus pés criaram casca, a minha mão entortou para baixo, naquele quarto o mau cheiro me tomou, naquele quarto eu tive quatro crises. Na primeira crise, eu perdi a visão; na segunda, eu perdi a audição; na terceira, eu perdi a voz; na quarta crise, os aparelhos respiratórios pararam de trabalhar.

Num momento à frente do testemunho, narra a sucessão de cirurgias a que foi submetido:

Deram muito tiro em mim, erraram alguns, pegou sete de cheio. Fiquei abandonado na Avenida do Estado, esartejado deste jeito, *igual um animal*, perdi todo o sangue do meu corpo (...). Os médico viu que era grave, três paredes dentro da minha barriga havia estourado, já tinha fezes nadando fazia trinta e seis horas. Eles me rasgaram *igual um animal*, cortaram minha barriga em forma de T, me mandaram para a UTI. Na UTI peguei outra infecção, cinco dias começou a estourar desse lado. Fui para o centro cirúrgico, abriram a minha barriga em forma de L, me mandaram para a UTI. Na UTI passei sete dias, de novo minha barriga estourou. Fui para o centro cirúrgico, eles abriram agora minha barriga e colocam o separador de órgão. Fui para a UTI, na UTI estourou de novo. Voltei para o centro cirúrgico, agora eles colocaram parte dos órgãos fora. Fui para UTI, na UTI estourou, e agora parte dos meus órgãos tinha que viver para fora.

Nos dois testemunhos, como em inúmeros outros testemunhos, o sujeito que narra é despido de qualquer atributo qualificado para se tornar apenas um corpo, pura *natureza premente*, um corpo que, subnutrido de lixo, emagrece e mirra; um corpo em cuja superfície “bolas de pus” descobrem um novo território de germinação e bichos estrangeiros um novo mapa de ocupação; um corpo que se alimenta de outros corpos “da carne da cabeça até as unhas do pé”; um corpo que, destituído de todo qualificativo humano, disputa com cães as carnes jogadas

fora, refugio do consumo alucinante das classes médias e abastadas da progressista capital paulistana; um corpo que, se não bastassem as batalhas travadas por fora, encontra imprevistas pelejas por dentro, disputando os restos de comida que ingere com bichos que se proliferam em seu interior, silenciosa e insidiosamente roubando-lhe seu exíguo sustento e devorando seus órgãos; um corpo picado, perfurado, agulhado de drogas injetáveis de todo tipo, cujo uso promíscuo o contagia com a doença mais infame de todas as doenças⁸¹, a doença dos ilegítimos, dos “sem glória”. No segundo testemunho, é o corpo furado, quebrado, cortado, rasgado, aberto que aparece; um corpo cujos órgãos internos foram estilhaçados, adulterados, estraçalhados; um corpo que vegeta imobilizado, paralisado, um corpo inerte e inútil, corpo carregado, transportado, higienizado; um corpo assolado por inflamações, infecções, contaminações, objeto de secretas operações de microorganismos; um corpo definhado e mal-cheiroso, de pés que endurecem as cascas e mãos que entortam para baixo; um corpo submetido a sucessivas crises, cujas funções operacionais e vitais vão aos poucos se esvaindo; um corpo esquartejado, no qual o sangue minguia e a barriga estoura, embaralhando os lugares dos órgãos e liberando impróprios dejetos; um corpo ininterruptamente rasgado, cortado a bisturi, depois costurado, apenas para ser novamente aberto, exposto, violado por novos e vigorosos bisturis, que desenham na barriga estranhos cortes, de diferentes formatos; um corpo que de tão retalhado, remediado, consertado, torna-se irremediavelmente mutilado, com órgãos para sempre desabrigados, obrigados a viverem desconcertantemente para fora, chegando literalmente no estado esquizóide anunciado por Deleuze e Guattari (1995; 1996; 1997^a; 1997^b; 1997^c), “um corpo sem órgãos”.

Os testemunhos impressionam pela quantidade e pelo detalhamento das narrativas em que a vida como *pura vida nua* é exposta em toda sua crueza bruta, em seu desnudamento de todo e qualquer revestimento qualificativo, apresentando-se em sua materialidade estritamente biológica. Em seu livro *O que resta de Aushwitz*⁸², Giorgio Agamben (2008) faz uma análise sobre o significado linguístico e ético do testemunho, partindo da investigação dos sentidos e não sentidos dos testemunhos dos sobreviventes dos campos de concentração e extermínio nazistas,

⁸¹ É recorrente nos testemunhos a referência ao contágio da AIDS. Não se pode determinar ao certo até que ponto essas referências são verossímeis ou até que ponto fazem estrategicamente alusão ao caráter evocativo que a AIDS, apesar dos esforços dos movimentos sociais para a sua desestigmatização, mantém no imaginário coletivo como doença imoral, dos “excluídos”, dos “rejeitados”, dos “de vida desregrada”.

⁸² O livro *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha* compõe o terceiro livro da trilogia *Homo Sacer*, precedidos pelos *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua (Homo sacer I)* e *Estado de exceção (Homo Sacer II)*.

que deixam no rastro de suas narrativas sempre algum *resto*, uma sobra, uma lacuna entre o que dizem e o que não é possível dizer, entre o dizível e o não dizível. Para Agamben, essa lacuna constitui a aporia de todo testemunho, que só narra algo que não pode testemunhar, mas que, a despeito desta impossibilidade, testemunha mesmo assim. Essa aporia torna-se especialmente clara na formulação de Primo Levi, uma das principais testemunhas da vida e cotidiano dos campos:

Repito, não somos nós, os sobreviventes, as autênticas testemunhas [...] Nós, sobreviventes, somos uma minoria anômala, além de exígua: somos aqueles que, por prevaricação, habilidade ou sorte, não tocamos o fundo. Quem o fez, quem fitou a górgona, não voltou para contar, ou voltou mudo; mas são eles, os “muçulmanos”, os que submergiram – são eles as testemunhas integrais, cujo depoimento teria significado geral. Eles são a regra, nós, a exceção... (Primo Levi, citado por Agamben, 2008: 42).

Ao denominar essa formulação de “paradoxo de Levi”, Agamben apresenta, então, o jogo de possibilidades e impossibilidades do testemunho: quem pode falar não pode narrar a experiência até o seu limite máximo; e quem “tocou o fundo”, vivenciando o horror até o paroxismo do não-vivenciável, não pode mais falar, pois foi destituído da fala. Esses são os “muçulmanos”, expressão do jargão do *Lager* que designava os prisioneiros que haviam perdido qualquer centelha de vontade, sensibilidade e disposição de vida, quando vagavam pelos campos como “cadáveres ambulantes”, “um feixe de funções físicas já em agonia”⁸³ (J. Améry, citado por Agamben, 2008: 49); “homens-múmia”, “mortos-vivos”, seres “imbecilizados e sem vontade”, “indiferentes a tudo o que acontecia ao seu redor”; os “submersos”, uma “multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não-homens que marcham e se esforçam em silêncio”; “um homem macilento, cabisbaixo, de ombros curvados, em cujo rosto, em cujo olhar, não se pode ler o menor pensamento”⁸⁴ (Levi, citado por Agamben, 2008: 49, 51, 52).

Ao analisar a figura estranha e inaudita do “muçulmano”, Agamben argumenta que ele é uma espécie de “substância biopolítica absoluta”, algo como a “última substância biopolítica isolável no continuum biológico” (2008: 90). Agamben revê, então, a distinção que Foucault faz entre o poder soberano do velho Estado territorial e o biopoder moderno. Como vimos na primeira parte deste trabalho, enquanto o primeiro era caracterizado pelo imperativo de “fazer

⁸³ J. Améry, *Un intellectuelle a Auschwitz*, cit., p. 39.

⁸⁴ P. Levi, *É isto um homem?*, cit. p. 91.

morrer e deixar viver”, espetacularizando, nos suplícios públicos, o brilho da autoridade do rei; o segundo se exerce segundo a premissa inversa, “fazer viver e deixar morrer”, com o Estado tomando como seu encargo a produção da vida de um *povo* que se torna a partir daí *população*. A partir da experiência politicamente inédita dos totalitarismos, Agamben introduz uma terceira fórmula, que define a especificidade da biopolítica do século XX: não se trata mais de *fazer morrer* ou *fazer viver*, mas *fazer sobreviver*. Em suas palavras, “nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder no nosso tempo” (2008: 155). Para Agamben, o “muçulmano” representa a fabricação desta *sobre-vida* absoluta, resultado-limite dos sucessivas cesuras biopolíticas que o Terceiro Reich inaugura desde a legislação de 1933, que arbitra sobre a “proteção da saúde hereditária do povo alemão”. A partir desta legislação, iniciam-se progressivos cortes biológicos na população, separando, primeiramente, os cidadãos de “ascendência ariana” dos de “ascendência não-ariana”; depois, os *Volljuden* (judeus) dos *Mischlinge* (pessoas com parentesco judeu distante, mas que não professam a fé judaica); transmutando assim, numa roda-viva contínua de desapropriação social e simbólica, o nãoariano em judeu, “o judeu em deportado (*umgesiedelt, ausgesiedelt*), o deportado em internado (*Häftling*), até que, no campo, as cesuras biopolíticas alcancem o seu limite ultimo” (Agamben, 2008: 90): o “muçulmano”. O “muçulmano” foi o experimento biopolítico máximo do nazismo, sua figura esquelética, nauseabunda e vagante revela, em sua visibilidade insuportável que faz turvar os olhos de quem o fita, “a ambição suprema do biopoder”: “produzir em um corpo humano a separação absoluta entre o ser vivo e o ser que fala, entre a *zoé* e a *bios*, o não-homem e o homem: a sobrevivência” (2008: 156).

Da oposição entre o sobrevivente que pode falar, mas não viveu até o fundo, e do muçulmano que “submergiu”, mas não pode falar, Agamben deriva a ontologia do ser humano. O homem contém no interior de si mesmo tanto o *sobrevivente* como o *muçulmano*, inextricavelmente ligados e, ao mesmo tempo, inexoravelmente separados, pois entre o *ser que vive* e o *ser que fala*, entre a pura *zoé* e a qualificada *bios*, entre o *não-homem* e o *homem* não há comunicação possível. Partindo da experiência única e limite de Auschwitz, Agamben empreende uma investigação sobre a ontologia do ser humano, sobre sua condição desde partida *cindida*, marcada por uma fratura irremediável, entre o ser que simplesmente vive, “fluxo contínuo das funções vitais”, e o ser dotado de linguagem e de *logos*, capaz de discernir o justo

do injusto, o moralmente condenável do eticamente valorizável. Apesar da lacuna que os separa, não é possível arrancar do *ser vivo* o *ser que fala*, nem o *ser que fala* do *ser vivo*. No entanto, essa foi a pretensão dos campos, esse foi o intento secreto de Auschwitz: extirpar do ser vivente toda linguagem, toda capacidade de apreensão do mundo, destituí-lo da palavra, privá-lo do mundo comum, para se tornar apenas *sobrevida*, feixe mal arranjado de funções precariamente vitais, equilibrando nos cambaleantes membros o que lhe restava de fôlego, autômato sem rosto, substrato da máquina biopolítica nazista.

Para Agamben, a lacuna entre o *ser vivo* e o *ser falante*, entre *zoé* e *bios*, entre *phoné* e *logos*, é o lugar do testemunho, por isso que testemunhar é sempre testemunhar sobre a impossibilidade de testemunhar – daí derivando a sua aporia. Todo testemunho deixa então, por debaixo e aquém de suas palavras, um *resto*, alguma coisa que não pode ser expressa pela linguagem, alguma coisa inexpressável e intestemunhável. No rastro das narrativas dos que escaparam aos campos, vemos então, na própria impotência dos que dizem, a sombra temerária daquele que não pode mais dizer porque perdeu a fala – ele, o muçulmano, permanece existindo ali, no testemunho dos sobreviventes, no lugar mesmo em que a palavra deve provar sua força diante da negação da palavra. Segundo Agamben, isso não significa corroborar a tese de que Auschwitz permanecerá para sempre incompreensível, um enigma histórico permanente e irreduzível, sobre o qual nunca poderemos afirmar nada, mas apenas contemplá-lo em silêncio, como se deve fazer em respeito a um deus transcendente e imperscrutável. Acreditar nisso é compactuar com o desejo de silêncio dos nazistas, mostrando-se “secretamente solidário” (2008: 157) com o seu *arcanum imperii*, a face oculta da estrutura do poder – o que não pode nem deve ser nomeado. E ainda que a ambição dos campos tivesse sido a produção deste silêncio na figura triste do muçulmano, cuja voz só podia ser traduzida em um murmúrio sem sentido, ser vivente do qual foi amputado o ser falante, o *arcanum imperii* é negado nos testemunhos dos sobreviventes, que dizem justamente através da impossibilidade de dizer, atestando “o fato que só através de uma impotência tem lugar uma potência de dizer” (2008: 157).

Para destrinchar o motor próprio do testemunho, caracterizado por “um processo ou um campo de forças percorrido sem cessar por correntes de subjetivação e de dessubjetivação” (2008: 124), entre o dizível e o não dizível, Agamben pretende investigar o problema anterior e fundamental da própria fundação da linguagem: como o ser vivo torna-se um ser que fala? Como

se dá o devir-falante do sujeito que vive? E, inversamente, o devir-vivente do sujeito que fala? Sem conseguir responder o enigma da emergência da palavra na constituição do ser humano, o autor, contudo, mostra que o ser vivo, ao converter-se em falante, ao dizer *eu*, torna-se “constitutivamente dividido” (131), deixando suas duas dimensões constitutivas, a *zoé* e o *bios*, para sempre afastadas. Sobre essa questão, Agamben cita um estudo do psiquiatra Ludwig Binswanger, de 1928, intitulado *Função vital e história interna da vida*. No estudo, Binswanger se interroga sobre a possibilidade de conexão entre o “fluxo contínuo das funções vitais: respiração, circulação de sangue, digestão, homeotermia – mas também sensação, movimento muscular, irritação etc” e a dimensão “da linguagem e do eu consciente, em que as vivências se organizam em uma história individual” (2008: 128). Partindo da questão de Binswanger sobre a articulação entre os dois fluxos, Agamben pergunta: “Onde e como pode ocorrer a introdução de um sujeito no fluxo biológico?” (2008: 128). Sua resposta é cabal: não pode. Ao adquirir a linguagem, o ser humano tornou-se para sempre apartado da sua dimensão como simples ser vivente, como corrente ininterrupta de sangue, linfa, nervos, células, tecidos, órgãos, movimentados por incansáveis contrações, descontrações, circulações, pulsações, ingestões, defecções. *A vida como história; a vida como função*: duas dimensões apartadas e ao mesmo tempo indissociáveis. Nesta lacuna, neste espaço insondável, neste *resto*, reside o lugar do testemunho.

Assim, ao partir das narrativas dos sobreviventes dos campos de concentração e extermínio do Terceiro Reich, Agamben empreende uma investigação sobre a estrutura do testemunho em geral. Se transferirmos sua análise para o testemunho dos *ex-tudo* que testemunham suas histórias de vida pregressas marcadas pelos signos do *estigma* e da *vergonha*, um estranhamento se coloca. Sobre o que testemunham os *pregadores-mendicantes* em suas narrativas? Em seu passado mundano, sob o impacto de agressões e sofrimentos recorrentes, viviam segundo um único e soberano imperativo: a *sobrevivência*. Sobrevivem à fome, à sede, ao frio, à indiferença, à humilhação, à violência, aos tiros, às drogas, aos vícios, à cadeia, aos massacres perpetrados pela polícia⁸⁵, à doença, às intervenções cirúrgicas e, algumas vezes, à morte. Nos tempos em que se encontravam sem deus, submetidos às armadilhas do diabo e seu

⁸⁵ Entre os testemunhos dos ex-bandidos, há os que fazem referência à sobrevivência ao assassinato em massa na Casa de Detenção em São Paulo, mais conhecido como o “massacre do Carandiru”, no qual 111 presos foram assassinados pela Polícia Militar do Estado de São Paulo, em 2 de outubro de 1992.

séquito de demônios, meros fantoches das maquinações diabólicas, os *ex-tudo* narram a si mesmos como um *corpo aflito*, que sofre, míngua e padece – um corpo fraco, esquelético, macilento, carente, contaminado, enfermo, violado, agulhado, cortado, mutilado, estourado, esquartejado, cirurgicamente retalhado. Um corpo no qual só é possível reconhecer a pura *zoé*, a *vida nua*, a *sobrevida* do muçulmano, a vida do *homo-sacer* – *zoé* destituída de *bios*, *phoné* desprovida de *logos*, *ser que vive* desapropriado do *ser que fala*.

Contudo, surpreendentemente, no mercado de testemunhos e pregações, a *vida nua* toma a palavra e a *zoé* reivindica a linguagem. Mas o que significaria isso e quais seriam suas consequências? O sujeito teria finalmente se introduzido no fluxo biológico? O sujeito que fala teria se apropriado do sujeito que vive? E o sujeito que vive, identificado com o sujeito que fala? Será que os testemunhos dos *ex-tudo* teriam realizado a impossível façanha de unir o ser como puro fluxo de funções (e disfunções) vitais e o ser como linguagem? Nada indica que são esses os processos sociais em curso. Como argumenta Agamben, a fratura entre o não-homem e o homem, entre natureza biológica e qualificativo político, é constitutivo da condição humana – o testemunho sendo a expressão viva e permanentemente atualizada desta fratura original. Nos testemunhos dos *pregadores-mendicantes*, a lacuna permanece presente, mas de uma maneira inédita – e talvez ainda mais radical. Enquanto os testemunhos dos sobreviventes do campo desafiavam o inaudito e o indizível do horror de Auschwitz e submetiam “toda sua palavra à prova de uma impossibilidade de dizer” (Agamben, 2008: 156), como se a palavra só pudesse nascer e vir à tona diante da imponderabilidade da não-palavra; os testemunhos dos pregadores, ao contrário, acomodam-se ao inaudito e ao indizível de suas próprias experiências – elas também expressões brutas de horrores, *outros horrores* –, anulando-se como sujeitos políticos que questionam seu posicionamento ético no mundo para se tornarem apenas corpo, um corpo que *não age, mas é agido*, refém de fluxos constantes de dessubjetivações permanentes, submetido a forças naturais e sociais que escapam ao seu controle, objeto de violências que o enfraquecem, retalham e mutilam, transmutando-se num corpo que à pena pode-se continuar denominando corpo: um conjunto mal articulado de pele, osso e membros – um “corpo sem órgãos”.

Ao invés de tentar romper com a fratura entre o não-homem e o homem, entre *zoé* e *bios*, entre *phoné* e *logos*, aproximando as duas dimensões ontologicamente cindidas, os testemunhos

dos *ex-tudo* radicalizam o abismo entre elas. Sem superar a *phoné*, nossa balbuciante voz, propriedade que compartilhamos com os demais animais e cujo único atributo é discriminar o prazer da dor, para conquistar o *logos*, propriedade propriamente humana que nos permite distinguir o justo do injusto, o ser do dever ser, os testemunhos dos pregadores aprofundam a distância entre as duas dimensões. E o fazem, paradoxalmente, justamente quando insinuem que é a própria *zoé* que deve agora falar, que a *phoné* – e sua economia do prazer e da dor – deve ocupar o lugar outrora designado à linguagem, tomando-a de assalto, fazendo-se ela mesma a nova linguagem; transmutando a *vida nua*, em toda sua crueza biológica e espiral infinita de detalhes morfológicos, na nova mensagem; colonizando a narrativa de vida com a exposição exaustiva e insinuante da vida como natureza, a vida pulsante e sôfrega da condição humana como pura animalidade.

Na primeira parte do trabalho, empreendeu-se uma análise sobre a gestão moderna da diferença e do diferente: as ofertas de assimilações e/ou as soluções de genocídio (Bauman); a formação de uma sociedade disciplinar e bio-reguladora (Foucault); e o assentamento da política moderna na vida nua, transformando o paradigma do político no campo e não na pólis (Agamben). Na guerra moderna contra a diferença, vimos o diferente configurar-se em *estranho*, *anormal* e *homo sacer*. Em relação ao último, quando tomado em sua configuração última, o muçulmano, vislumbra-se uma nova tecnologia de gestão da diferença, distinta da assimilação, da disciplina e até mesmo do genocídio. Aqui não se trata de tornar o diferente igual, ofertando-lhe uma saída – ardilosa – para sua situação ambivalente (assimilação), nem corrigir, numa máquina panóptica de punições e recompensas, os indisciplináveis (disciplina); nem mesmo exterminar pura e simplesmente o odiosamente *outro* (genocídio). Trata-se aqui da extirpação de toda e qualquer diferença, aquilo que define os sujeitos como alguém social e simbolicamente qualificado, no intuito de fabricar uma *sobrevida*, arrancando o homem do não homem, separando a *zoé* da *bios*, enfim, confeccionando o produto mais assombroso das experimentações nazistas: o *muçulmano*, membro invisível de uma “multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual” (Levi, citado por Agamben, 2008: 52). A produção do muçulmano nos campos de concentração e extermínio talvez tenha sido o máximo de sofisticação que a guerra moderna contra a diferença e o diferente, iniciada desde o século XVII com a formação da sociedade disciplinar, tenha atingido.

Ao observarmos o mercado de testemunhos da indústria simbólica pentecostal brasileira, vemos, contudo, uma estranha inversão. Aquilo que havia sido a suprema ambição da biopolítica, a produção de uma *sobrevida*, o *arcanum imperii* da máquina de guerra nazista, torna-se, nos testemunhos dos ex-tudo, uma mercadoria a ser vendida no mercado de testemunhos, transformando a *zoé* na nova moeda de troca do comércio religioso. Na configuração contemporânea, os novos mecanismos de dessubjetivação produzem hoje a *vida nua* não como resultado de um experimento tecnicamente planejado de engenharia social, mas como meros “efeitos colaterais” da máquina de aceleração capitalista. Os ex-tudo, “efeitos colaterais” dos novos modelos de acumulação capitalista, ao vislumbrarem uma brecha no mercado religioso, decidem vender suas trajetórias de vida, mercantilizando o substrato das sucessivas desapropriações sofridas: sua vida nua, sua vida de *homo sacer*. Em suas narrativas de vida, não vemos o jogo da impossibilidade e da possibilidade de dizer que Agamben observou nos testemunhos dos sobreviventes dos campos. Mas, ao contrário, observamos uma rejeição do *indizível* e uma afirmação do *visível*, do escancaradamente visível da natureza biológica, dos corpos expostos em suas vicissitudes e precariedades morfológicas e fisiológicas, corpos invadidos, violentados, machucados, despedaçados. Quando a *phoné* parece tomar o lugar do *logos*, e a *zoé*, o lugar da *bios*, encontramos-nos no plano da imanência total.

A “produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita” (Agamben: 2008: 155), outrora o plano secreto dos campos de concentração e extermínio do Estado nazista, torna-se um agenciamento do mercado, que oferece, como um dos segmentos, a vida nua como mercadoria, pronta para ser consumida nos inúmeros testemunhos disponíveis nas prateleiras das lojas da Rua Conde de Sarzedas e dos outros estabelecimentos de comércio evangélicos espalhados pelo país. Quanto mais nua a vida, mais chance possui de tornar sua narrativa venal. Assim, uma inversão se processa: as figuras do *diferente*, do *estranho*, do *anormal*, do *homo sacer*, que foram alvos de intensos programas políticos de intervenção e combate na maior parte da história da modernidade, são hoje agenciadas no mercado religioso, positivando o que era negativo; produz-se como mercadoria o que antes era perseguido como desordem.

Foram analisados, até o momento, o mercado de pregações e testemunhos e as carreiras dos *pregadores-itinerantes*. Discutiu-se também os processos de segmentação do mercado de pregações, que criou, entre outros, um nicho voltado para os “ex-tudo”, especializado na venda

da estranheza e da vida nua. Analisaremos, no próximo capítulo, a emergência de um padrão flexível de arregimentação de fiéis nas igrejas e associações neopentecostais, que provocou mudanças nos conteúdos da conversão religiosa. Essa deixa cada vez mais de representar uma ruptura com a identidade anterior para se tornar um veículo de afirmação de diferenças sociais, étnicas e culturais.

CAPÍTULO VI

A religião contra o Um

1. Uma igreja para cada freguês

Em seu texto *A religião como solvente*, Flávio Pierucci (2006) analisa os dados sobre o pertencimento religioso, publicados no Censo Demográfico de 2000, à luz da sociologia weberiana da religião. As estatísticas do IBGE mostram que três das religiões consideradas tradicionais, o catolicismo, o luteranismo e a umbanda, sofreram um declínio considerável, sinalizando que as religiões que se caracterizam pela identificação a um grupo étnico específico, local ou nacional, tendem a sair perdendo no “processo predatório de seleção cultural” (2006: 113), próprio da situação de concorrência aberta do mercado religioso do Brasil desde as últimas décadas do século XX. Inversamente, mostra Pierucci, as chamadas religiões universais, despregadas de conteúdos étnico-culturais, abertas à conversão de todos, “independentemente de tribo, etnia ou nacionalidade” (2006: 114), tendem a obter “vantagem concorrencial” e expandir-se no mercado religioso, cujos exemplos mais notórios são as igrejas protestantes, principalmente as de orientação pentecostal e neopentecostal.

Apoiado na sociologia weberiana, Pierucci caracteriza o protestantismo como uma “religião universal de salvação individual”, ou seja, uma religião “ativamente universalista”, “cujo dinamismo constitutivo está fundado na crença em uma missão divinamente revelada, que outra não é senão a missão de propagação universal da própria revelação emissária” (2006: 119).

Orientada para a redenção de todos os homens, a religião universal transforma a conversão num imperativo, conclamando os indivíduos, um a um, à aceitação da mensagem revelada por Deus. Como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, as chamadas “religiões universais” ou “religiões de conversão”, segundo a argumentação de Pierucci, têm como característica central sua disposição intrinsecamente “solvente”, isto é, operam com uma lógica “especialmente disruptiva, efetivamente destrutiva” (2006: 122), pois interpelam as *pessoas* como *indivíduos*, convidando-as à aceitação da mensagem divinamente revelada ao preço do abandono de seus antigos pertencimentos identitários, arrancando-as, de maneira “predatória, extrativista” (2006: 122), de suas redes comunitárias prévias. Convidando-as a renunciarem à sua vida anterior, desqualificando seu passado e desprezando suas trajetórias biográficas prévias, a religião de conversão “destaca partes e desata nós, despedaça relações sociais herdadas e desmembra coletividades já constituídas” (2006: 122). Orientadas para a formação de novas congregações, as religiões universais recrutam seus novos adeptos “desenraizando, desterritorializando-os de seus assentamentos convencionais desviando-os de suas rotas convencionais, desqualificando sistematicamente outros sistemas religiosos de crença e vida prática, criticando ou condenando sem pedir licença outras condutas de vida e pautas de comportamento, religiosas ou não, coletivas ou não, significantes ou não” (2006: 122). Segundo Pierucci, as religiões de salvação são produtoras de indivíduos, transformando *pessoas*, antes enredadas numa trama absorvente e impregnante de relações sociais já constituídas, em *indivíduos*. Sob o impacto “solvente” do anúncio militante e aguerridamente proselitista da nova prédica, os “convertíveis” tornam-se estruturalmente desacomodados, socialmente disponíveis para assumirem a nova identidade revelada e compor a nova congregação de fiéis *born again* – nascidos de novo. Nas palavras de Pierucci:

O que uma religião universal visa e quer é o indivíduo, e para isso os produz, produz indivíduos. O indivíduo destituído de laços é a unidade que lhe interessa coletar (re-legere), coisa que vai fazer interpelando-o diretamente na segunda pessoa do singular. Não a pessoa enquanto cortejo pulsante de relações já prontas, feixe complexo de posições sociais com suas injunções convencionais, parte integrante de uma unidade coletiva integral, holística, não a pessoa, mas o indivíduo como unidade (2006: 123-124).

Assim, na análise de Pierucci sobre a dinâmica religiosa na sociedade brasileira nas últimas décadas, são as religiões que interpelam os sujeitos sociais como *indivíduos*, entidades *deslocalizadas* e *abstratas*, cujo pertencimento identitário anterior é ativamente desvalorizado

como tal, e não como integrantes de um patrimônio étnico-cultural que deve a todo custo ser preservado, que tendem a obter sucesso competitivo no campo religioso aberto e em expansão, ganhando a disputa por novos adeptos no disputado mercado de almas aflitas. Deixando para trás, em ritmo de crescimento, religiosidades tradicionais como o catolicismo, o luteranismo e a umbanda, as igrejas pentecostais e neopentecostais, diz Pierucci, seguem à frente no processo de concorrência religiosa, expondo sua impressionante capacidade de “dissolver” os pertencimentos sociais anteriores e arregimentar os novos conversos, previamente “cortados” dos seus antigos universos de vida. Para corroborar seu argumento, Pierucci buscou nos textos weberianos uma passagem exemplar, retirada do seu ensaio teórico-reflexivo *Considerações intermediárias*, em que Weber, em direção oposta à de Durkheim – que via na religião uma metonímia da sociedade, fundando, e não corroendo, o elo entre o indivíduo e o coletivo, almagamando-os numa efervescência ritual e extática –, expõe a tensão incurável entre a *profecia* e a *comunitas*, citando a fala peremptória de Jesus, em Mateus 10,34, na qual ele conclama seus discípulos a abandonarem os seus e abraçar a nova revelação. Está dada a disposição corrosiva das religiões proféticas, “sem nenhum compromisso com o passado e tensionada de futuro” (Pierucci: 2006: 122), anunciando o germe de destruição criativa da história que depois veremos, com toda sua exuberante “vontade de potência”, nos tempos modernos.

A análise de Pierucci é extremamente interessante para a compreensão da especificidade do funcionamento particular das religiões monoteístas proféticas e de como historicamente se deram suas relações de tensão com o mundo. Contudo, quando aplicada à dinâmica do campo religioso contemporâneo da sociedade brasileira, algumas considerações críticas e acréscimos poderiam ser feitos. Se a *religião universal de salvação individual* é dotada de um alto poder solvente, no entanto, é preciso acrescentar que ela só é capaz de dissolver, muitas vezes, o que já se encontra de alguma forma em ruína. Ela só parece capaz de dismantelar o que de alguma maneira já começou a apodrecer por dentro. Como vimos anteriormente, Bourdieu argumenta que a profecia não tem um poder transformador em si, afirmando que a revelação profética só é ouvida em períodos em que as sociedades se encontram em situações de abalo social, quando a linguagem tradicional perde sua capacidade significativa e uma nova linguagem deve ser inventada. Assim, se na sociedade brasileira contemporânea as igrejas pentecostais e neopentecostais interpelam seus futuros conversos como indivíduos, elas não estão, ao fazerem

isso, solvendo uma *comunitas autorreferenciada*, ou redes comunitárias altamente sólidas e encerradas em si mesmas, cujos valores, permanentemente atualizados, adensam o cimento social que liga seus adeptos. Ao contrário, as denominações pentecostais e neopentecostais abordam, na maior parte das vezes, sujeitos que se encontram provavelmente destituídos de qualquer *comunitas auto-referenciada*, sujeitos que se encontram, na maioria dos casos, em situações de crise pessoal, previamente e cronicamente desacomodados, com “amarras comunitárias” frágeis, ou quase nenhuma. Quando conclamam os novos adeptos a abandonarem seus passados e suas antigas redes de pertencimento, as igrejas pentecostais e neopentecostais estão, na maioria das vezes, chutando um cachorro morto ou moribundo.

Em seu artigo *Distância territorial, desgaste cultural e conversão pentecostal*, Clara Mafra (2009) mostra que, para o contexto da região metropolitana do Rio de Janeiro, o pentecostalismo tende a crescer em bairros periféricos, distantes do centro, onde as relações interclasse se tornaram escassas e onde há conseqüentemente um predomínio de relações intraclasse, entre indivíduos e famílias de baixa renda. Segundo a autora, o distanciamento territorial em relação às classes médias e abastadas supõe também um distanciamento com os padrões de sociabilidade próprios da tradição coronelista e católica, que mediavam as relações entre superiores e subordinados, patrões e empregados, segundo o princípio hierárquico, que naturaliza a desigualdade ao passo que pessoaliza as relações de poder. Neste contexto de declínio do modelo holista/hierárquico de mediação das relações sociais, o pentecostalismo se afirma como uma alternativa cultural, fornecendo uma nova gramática social, que rejeita os padrões de subordinação interclasse para afirmar uma nova hierarquia, fundamentada nas variações de grau de recepção dos dons do Espírito Santo entre os humanos, separando os “ungidos” dos poucos ou nada familiarizados com o “Espírito”. Em suas palavras: “Nesse sentido, não afirmo que o pentecostalismo dissolve relações herdadas e desmembra coletividades constituídas, mas exatamente o oposto: porque o esforço de reposição de representações e práticas tradicionais se mostra infrutífero, o pentecostalismo passa a se colocar como uma alternativa cultural admissível, mesmo que isso implique num esforço monumental de reinvenção dos vínculos inter e intra-classe” (Mafra, 2009: 87).

Assim, o pentecostalismo parece crescer justamente em contextos de vulnerabilidade social, em que os sujeitos se encontram estruturalmente disponíveis para a aceitação de uma

nova prédica e um novo princípio de estruturação do mundo. É esta a condição daqueles que se tornarão “pregadores-mendicantes”, que, como vimos, trazem em suas trajetórias de vida, no período anterior à conversão, as sucessivas marcas da perda ou da total ausência de qualquer horizonte *coletivo, holístico, integral*. Se, de um lado, o poder “solvente” do pentecostalismo tem maior eficácia em situações e biografias previamente “dissolvidas”; de outro, as estratégias de conversão de alguns segmentos do pentecostalismo, principalmente em suas vertentes neopentecostais, parecem seguir uma direção diferente da das “éticas de negação do mundo”, próprias das *religiões universais de salvação individual* em sua caracterização típica-ideal.

Inversamente às teorias que insistem no “efeito de ruptura do pentecostalismo” (Mafrá, 2009: 71), existem as hipóteses que procuram compreender a expansão pentecostal, especialmente neopentecostal, pela “capacidade sincrética, de hibridização, de mestiçagem do novo culto” (2009: 73). Na maioria dos trabalhos que tratam da “capacidade sincrética” das igrejas neopentecostais, a ênfase se dá nas estratégias de incorporação de elementos simbólicos das religiões inimigas para fins de guerra religiosa e desvalorização das demais alternativas sacrais disponíveis no mercado religioso. Seguindo esta direção argumentativa, alguns pesquisadores vêm apontando para a capacidade plástica e flexível das denominações neopentecostais, principalmente se tomarmos o exemplo paradigmático da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), de incorporar e transformar práticas, rituais, crenças e símbolos de outras religiões (do catolicismo popular, do espiritismo, do candomblé e da umbanda). Ari Pedro Oro denomina a Universal de “igreja religiofágica”, isto é, “comedora de religião”, por sua capacidade de “engolir” elementos das outras crenças e “vomita-los” atribuídos de novos sentidos: “ela não somente “engole” as crenças apreendidas de outros segmentos religiosos. Ela também as “digere” e transforma de acordo com seu próprio “aparelho digestivo”” (2007: 37). Ronaldo de Almeida fala em “fagocitose religiosa”, argumentando que a Universal, “no seu processo de constituição, elaborou, pela guerra, uma antropofagia da fé inimiga” (2003: 341). Completa Oro: “Isto é, uma igreja que construiu seu repertório simbólico, suas crenças e ritualística incorporando e ressemantizando pedaços de crenças de outras religiões, mesmo de seus adversários” (2007: 33). Neste tipo específico de antropofagia religiosa, os elementos da religião inimiga são assimilados no culto como encarnações do mal, como se dá nos rituais de exorcismo da Igreja Universal, quando os orixás das religiões afro-brasileiras são identificados

com o diabo e o seu séquito de demônios. Contudo, em outras táticas de ressemantização, símbolos da religião concorrente podem ser incorporados como elementos positivos, desde que a referência à sua “origem” seja apagada e um novo signo de primordialidade seja inventado em seu lugar, no caso, a própria divindade monoteísta⁸⁶.

Quando se observa o modelo de operação das igrejas neopentecostais, percebe-se que sua máquina de “fagocitose” não se restringe apenas aos universos simbólicos das religiões que compõem o vasto e sincrético quadro mágico-religioso brasileiro, mas estende-se a elementos de universos não-religiosos, disponíveis no amplo e diversificado mercado secular de bens simbólicos, em escala globalizada. Nesse sentido, não só as denominações específicas, mas toda a indústria simbólica evangélica transdenominacional opera segundo essa lógica. Incorporam estratégias de marketing e propaganda da indústria editorial de livros de autoajuda, copiando, com pequenas modificações, a apresentação e a diagramação da capa de *best-sellers* do gênero⁸⁷. Produzem filmes de ficção com temas evangélicos que fazem alusão direta a *block-busters* da indústria cinematográfica norte-americana. “Fagocitam” gêneros musicais da indústria fonográfica, sendo possível encontrar canções evangélicas musicadas com todos os tipos de ritmo: forró, samba, rock, heavy-metal, funk, rap, sertanejo, entre outros. Pode-se dizer então que algumas denominações neopentecostais (o exemplo da IURD é o mais citado) e grande parte da indústria simbólica de bens evangélicos estabeleceram uma cultura de “predação”, no sentido em que “predam” todos e quaisquer símbolos que possam contribuir no seu projeto de expansão,

⁸⁶ Wagner Gonçalves da Silva chama a atenção para o fato de que uma das estratégias de rejeição das religiões afro-brasileiras é a “desqualificação de seus símbolos” via sua incorporação. Diz ele: “Uma outra face da desqualificação de tais símbolos é, paradoxalmente, a sua “incorporação” nas práticas religiosas, porém dissociando-os de sua relação com as religiões afro-brasileiras”. Como exemplo, ele cita “a capoeira de Cristo, evangélica ou gospel, em cujas letras não há referência aos orixás ou santos católicos”. Cita ainda que o “I Encontro Nacional de Capoeiristas Evangélicos aconteceu em 2005, em Goiânia, e o tema escolhido foi “Deus – o verdadeiro ancestral da capoeira”. “Nesse contexto”, diz ele, “há uma refutação da contribuição da ancestralidade ou da espiritualidade africana na formação da capoeira, como se vê na menção à “Deus” como o “verdadeiro ancestral” dessa prática que, na sua origem, esteve intimamente relacionada ao candomblé” (2007: 15-16). Wagner Gonçalves da Silva também cita o exemplo do “acarajé do Senhor”, “feito por mulheres evangélicas que querem dissociar esse alimento das religiões afro-brasileiras (o acarajé é uma comida votiva de Iansã) e da imagem das baianas que tradicionalmente o comercializam vestidas com suas saias brancas e colares de conta (guias), uma indumentária típica dos terreiros e conhecida nacionalmente” (2007: 16).

⁸⁷ Na Rua Conde de Sarzedas, encontrei livros evangélicos que ofereciam guias de orientação sobre relações amorosas e conjugais, oferecendo conselhos matrimoniais, que copiavam a capa de *best-sellers* de auto-ajuda como o livro “Homens são de Marte, mulheres são de Vênus”, com pequenas alterações no título, numa clara tentativa de que o consumidor evangélico fizesse uma alusão imediata ao conhecido livro.

atraindo a maior quantidade de novos adeptos possível, vindo de origens e experiências sociais as mais diversas, alargando assim o mercado de consumo para futuros clientes.

Se algumas das igrejas neopentecostais “predam”, “fagocitam”, “incorporam” elementos de outros universos simbólicos, religiosos ou não, é preciso considerar, contudo, que isso não se trata de “hibridização” no sentido estrito. Falar em “hibridização” supõe uma barganha entre dois universos culturais distintos, que negociam entre si, num contexto hierárquico e num processo politicamente tenso, possíveis trocas, empréstimos, justaposições e sínteses, sendo que os resultados negociados nunca são inteiramente definitivos. Não é disso que se trata o processo em curso, pois na “incorporação” que a indústria evangélica de bens simbólicos faz em relação aos demais bens culturais, religiosos ou não, não há qualquer negociação com os portadores desses bens – a absorção se dá em apenas uma direção.

Paralelo à formação desta “cultura de predação” dos símbolos disponíveis nos universos simbólicos sacrais ou profanos, emergem, no mercado religioso, igrejas e/ou associações religiosas voltadas para segmentações particulares no mercado de adeptos, como as que se dirigem para jogadores de futebol⁸⁸, celebridades⁸⁹, rockeiros, skatistas, surfistas⁹⁰, homens de negócios⁹¹ e, até mesmo “igrejas inclusivas”, que surgiram recentemente dirigidas

⁸⁸ A associação *Ministérios dos Atletas em Cristo* é uma associação voltada para a associação de atletas cristãos de várias denominações, sem possuir vinculação institucional com nenhuma em particular. O presidente da organização é o atual auxiliar técnico da seleção brasileira de futebol Jorginho. Dos 23 jogadores que compunham a seleção brasileira na Copa do Mundo de 2010, sete faziam parte do *Ministério dos Atletas em Cristo*: Lúcio, Kaká, Felipe Melo, Gilberto Silva, Luisão, Juan e Josué. Ou seja, mais de 30% dos jogadores da equipe brasileira de futebol eram ativamente evangélicos e membros da associação.

⁸⁹ A Igreja *Apostólica Renascer em Cristo*, denominação neopentecostal fundada em São Paulo, em 1986, por Estevan Hernandez e Sônia Hernandez, tornou-se conhecida por ter uma membresia predominante das classes médias e abastadas e por ter conseguido atrair para seus cultos artistas e celebridades, cujas adesões contribuíram para o incremento de visibilidade e notoriedade da denominação. A Igreja Renascer possui uma rede de TV, uma gravadora, uma rede de rádio, uma editora e uma linha de confecções. Segundo os dados divulgados pela própria denominação, no Brasil há cerca de 600 templos e mais de dois milhões de seguidores.

⁹⁰ A Igreja *Bola de Neve* ou *Bola de Neve Church* é uma denominação neopentecostal fundada no ano 2000 pelo “apóstolo” Rinaldo Luís de Seixas Pereira (“Apóstolo Rina”). O Pastor Rinaldo Luís era originalmente o responsável pelo ministério de evangelismo da Igreja Renascer. Após quatro anos e meio liderando esse ministério, ele decidiu abrir sua própria igreja, denominando-a com o mesmo nome do ministério do qual era encarregado, *Bola de Neve*. Sua idéia era abrir uma igreja cujo “público-alvo” seriam jovens na faixa etária entre 20 e 35 anos, composto preferencialmente por pessoais de “estilo alternativo”, universitários, adeptos de esportes radicais e artistas. A Igreja *Bola de Neve* possui um selo fonográfico, chamado *Bola Music*, um programa de TV, denominado *Bola TV*, uma revista de divulgação, *Revista Cristã*, uma estação de rádio, *Bola Rádio*, e uma estação de televisão na internet.

⁹¹ Entre as associações voltadas para os homens de negócio tem-se a *Associação de Homens de Negócio do Evangelho Pleno*, fundada em 1952 pelo empresário Demos Shakarian, americano descendente de armênios. No Brasil começou em 1982, sob a liderança do empresário e presidente internacional Custódio Rangel Pires. No anúncio da associação em seu site na *web*, encontram-se os seguintes dizeres: “Os melhores hotéis e restaurantes

majoritariamente para o público de gays, lésbicas, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros⁹². O movimento de segmentação do mercado religioso no Brasil acompanha – e é também acompanhado por – tendências análogas no processo global de expansão evangélica, principalmente de orientação pentecostal. Em seu livro *L'offensive évangélique: Voyage au coeur des réseaux militants de Jeunesse en Mission*, Yannick Fer analisa a origem, formação e atuação da rede missionária global *Youth with a Mission* (YWAM) ou *Jovens com uma Missão* (JOCUM), como é conhecida no Brasil, criada pelo norte-americano Loren Cunningham em 1968. O YWAM propõe, como uma de suas estratégias de ofensiva missionária, a criação de ministérios temáticos voltados para crianças ou jovens. Nos centros de treinamento dos novos missionários, existem as *Escolas de Formação dos Discípulos* (EFD), os programas de “focos especiais” (*special focus*), voltados para públicos-alvo específicos: “escolas de ‘football’ na Argentina, ‘First Nations’ ou ‘cow-boys e ruralidade’ em Wyoming, ‘missões urbanas’ em Nova York e ‘surfistas’ na Nova-Zelândia, sem esquecer as escolas *Crossroads* (“cruzamentos”) dedicadas às vocações tardias (35 anos ou mais)”⁹³ (2010: 37).

Na rede do YWAM, há um movimento denominado *Island Breeze*, fundado no Hawaí pelo casal Becky e Sosene Le’au, em 1979, dedicado à “redenção das culturas não-ocidentais”, que se utiliza de táticas diferentes de conversão, procurando distinguir-se da conduta historicamente assumida pelos missionários europeus ao longo do século XIX e boa parte do XX em relação às culturas autóctones. Ao invés da recusa explícita dos rituais, símbolos e modos pagãos, *o Island Breeze* prega a incorporação das culturas locais na teologia cristã, apresentando

abrem seus espaços para eventos da Associação, sempre repletos de atrativos. Porque a Adhonep é “Classe A”. Programações de alto nível para pessoas de grande estilo, sempre num ambiente saudável e relevante, com requinte e muito bom gosto, preparado para pessoas especiais como você”. Em todo o anúncio que informa sobre a origem da instituição, o seu público e seus objetivos, não há uma única menção a Deus ou ao Evangelho. In: <http://www.adhonep.org.br/br/>. Além da Adhonep, tem-se também o *Comitê Cristão de Homens de Negócio* (CCHN).

⁹² Entre as igrejas inclusivas voltadas para a comunidade LGBTQTTT, tem-se a *Igreja da Comunidade Metropolitana*, fundada em 1968, pelo Reverendo Troy Perry e liderada no Brasil pelo Reverendo Cristiano Valeriano; a *Comunidade Betel, Igreja Cristã Protestante, Reformada e Inclusiva*, fundada em 2006, no Rio de Janeiro, sob a liderança do Pastor Márcio Retameiro, e filiada, a partir de 2010, às *Igrejas da Comunidade Metropolitana*; a *Igreja Cristã Contemporânea*, fundada em 2006, no Rio de Janeiro, pelo Pastor Marcos Gladstone; a *Igreja Cristã Evangelho Para Todos*, fundada em 2004 pela Pastora Indira Valença em São Paulo; a *Comunidade Cristã Nova Esperança*, fundada em São Paulo pelo Pastor Justino Luiz.

⁹³ No original: « ...des écoles ‘football’ en Argentine, ‘First nations’ ou ‘cow-boys et ruralité’ dans le Wyoming, ‘missions urbaines’ à New York et ‘surfeurs’ en Nouvelle-Zélande, sans oublier les écoles *Crossroads* (‘carrefours’) dédiées aux vocations tardives (35 ans e plus) ». Cf. Yannick Fer. *L'offensive évangélique : Voyage au coeur des réseaux militants de Jeunesse en Mission*. Genève: Editions Labor et Fides, 2010, p. 37.

espetáculos públicos nos quais, por exemplo, dança-se a “tradicional” dança havaiana, a *hula*, para Deus, apagando a referência aos deuses pagãos e controlando os movimentos demasiadamente sensuais⁹⁴. Segundo Yannick Fer, o projeto do *Island Breeze* colocou, no seio do movimento evangélico, uma série de problemas. Afinal, seria possível conciliar a exigência do universalismo individualizante e anti-cultural da graça e a afirmação das culturais locais? O dilema foi sinteticamente expresso na frase de June Mataia, uma samoana que participou por dezessete anos do *Island Breeze*: “Não se pode liberar uma cultura, pode-se liberar uma pessoa”⁹⁵ (tradução minha) (citado por Fer, 2010: 111). Afirmando a produção do indivíduo via conversão, June critica o processo de naturalização das identidades em curso, que torna indistinguíveis a *pele* e a *cultura*, aprisionando os “nativos” numa “cultura” à qual se vêm obrigados a portar para onde quer que vão. Em sentido inverso ao da crítica sobre a condenação à particularização, o *Island Breeze* vê-se obrigado a defender-se também das reprovações que acusam as missões protestantes de fomentar, em sua hostilidade às culturas pré-cristãs e na sua afirmação do credo individualista, o projeto secreto de preparação do terreno para a exploração da mão-de-obra autóctone pelos empreendedores da globalização econômica. Procurando contornar essas denúncias, no best-seller *Eternity in Their Hearts*, de Don Richardson, de 1981, “referência incontornável” e o “fundamento científico” para o programa da “redenção das culturas” do *Island Breeze*, apresenta-se uma tese sobre o “cristianismo enterrado”. Segundo essa tese, “todos estes povos guardariam de fato, enterrados no seu passado, os traços de uma sorte de cristianismo antigo atestando a presença imemorial do Deus cristão em todas as culturas”⁹⁶ (2010: 113). As missões evangélicas não estariam então destruindo a diversidade cultural, mas apenas “desenterrando” a referência central dessas culturas – a divindade cristã –, tornando-a visível a elas próprias. Procurando encontrar uma resolução para o dilema “universalismo da graça” versus “particularismo das culturas”, o *Island Breeze* busca desenvolver um novo *modus*

⁹⁴ Incorporações como a formulação de uma “teologia do coco” ou uma “teologia da terra”, bem como a substituição no ritual da Santa-ceia do tradicional pão e vinho pela fruta-pão, a noz e o leite-de-coco, são algumas das outras iniciativas do *Island Breeze*.

⁹⁵ No original : « On ne peut pas racheter une culture, on peut racheter une personne ». Cf. Yannick Fer. *L’offensive évangélique : Voyage au coeurs des réseaux militants de Jeunesse en Mission*. Genève : Editions Labor et Fides, 2010, p. 111.

⁹⁶ No original: « ...tous ces peuples gardaient en fait, enfouies dans leur passé, les traces d’une sorte de christianisme ancien attestant de la présence immémoriale du Dieu chrétien dans toutes les cultures ? ». Cf. Yannick Fer. *L’offensive évangélique : Voyage au coeurs des réseaux militants de Jeunesse en Mission*. Genève : Editions Labor et Fides, 2010, p. 113.

operandi para o militantismo missionário, em que a diferença do *outro* é agenciada como veículo de arregimentação de novos conversos:

Com efeito, a liberdade de expressão finalmente concedida pelo YWAM aos polinésios testemunha antes de tudo um sólido pragmatismo missionário (Island Breeze tornou-se uma “ferramenta de recrutamento”, diz, por exemplo B. Ogilvy, “é segundo este objetivo que nós o utilizamos”) e de uma aceitação benevolente da diversidade cultural oriunda do modelo multicultural californiano. Deste ponto de vista, é natural que cada um exprima “o que é” e torna-se útil que, por meio desta auto-expressão, a mensagem evangélica possa penetrar todas as culturas, incluindo aquelas que são estrangeiras ao cristianismo⁹⁷ (tradução minha) (2010: 111).

Assim, observa-se no universo evangélico uma *segmentação do mercado*, ora voltando-se para clientela específicas, ora incorporando elementos de culturais locais, sejam eles religiosos ou não. Mais do que interpelar os indivíduos como *entidades abstratas e deslocalizadas*, arrancando-os de um feixe cultural simbolicamente autorreferente, parte das igrejas neopentecostais estão abordando seus futuros conversos como *clientes*, claramente orientadas por uma lógica empresarial voltada para o *cliente*, seus *interesses*, suas *aspirações*, seus *desejos*, suas *identidades*, sua *psicologia*. Se no processo de conversão clássico das religiões universais de salvação individual, transmutavam-se *pessoas* em *indivíduos*, no processo de conversão das *religiões-empresendimentos*, *religiões-rede*, *religiões-flexíveis*, transformam-se *indivíduos* em *clientes*. Num mercado religioso altamente competitivo, algumas denominações neopentecostais implantam técnicas inspiradas no universo da gestão, como a *fidelização do cliente*, atraindo potenciais adeptos com a seguinte promessa: “Aqui você não precisa renunciar ao que é. Aqui você pode ser você mesmo!”. “Venha como você é!” – diz a publicidade do Mc Donald’s⁹⁸. “Venha como você é!” – parecem anunciar também as novas denominações e associações dirigidas para nichos particulares do mercado de clientes.

⁹⁷ No original : « Em effet, la liberté d’expression finalement accordée par YWAM aux Polynésiens témoigne avant tout d’un solide pragmatisme missionnaire (Island Breeze est devenue un « outil de recrutement », dit par exemple B. Ogilvy, « c’est dans ce but que nous l’avons utilisé ») et d’une acceptation bienveillante de la diversité culturelle issue du modèle multiculturel californien. De ce point de vue, il est naturel que chacun exprime « ce qu’il est » et utile que par ce biais le message évangélique puisse pénétrer toutes les cultures, y compris celles qui sont étrangères au christianisme ». Cf. Yannick Fer. *L’offensive évangélique : Voyage au coeur des réseaux militants de Jeunesse en Mission*. Genève: Editions Labor et Fides, 2010, p. 111.

⁹⁸ Utilizo aqui o *slogan* de uma campanha publicitária televisiva do Mc Donald’s na França, no ano de 2009, em que personagens portando distintos marcadores de diferença, referentes à raça, à idade, ao pertencimento religioso, à orientação sexual, à estilos de vida, eram mostrados como sendo bem-vindos na famosa empresa de fast-food: “Venez comme vous êtes!” – anunciava a propaganda.

É interessante pensar o exemplo das chamadas igrejas inclusivas. Tradicionalmente, as religiões cristãs, incluindo o catolicismo e o protestantismo, rejeitaram a homossexualidade, condenado-a como pecado ou, em alguns casos, designando-a como obra do demônio. Segundo Marcelo Natividade (2006), dentro do universo evangélico, há três representações sobre a homossexualidade que se complementam: a homossexualidade como um comportamento aprendido, como uma antinatureza⁹⁹ e como problema espiritual. Em relação a esta “diferença”, a lógica de operação das igrejas evangélicas foi historicamente a da recusa absoluta e peremptória. Contudo, recentemente, a despeito do histórico de condenações, patologizações e demonizações das “práticas homossexuais”, igrejas pentecostais e neopentecostais dissidentes fundaram congregações que recebem gays, lésbicas, simpatizantes, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros. Durante o trabalho de campo, fui conhecer uma destas igrejas, denominada *Comunidade Cristã Nova Esperança* (CCNE). Em seu folder de divulgação, aparecem os seguintes escritos: “CCNE, Comunidade Cristã Nova Esperança: Uma igreja a Serviço da Diversidade Humana. Você é nosso convidado para conhecer uma nova comunidade feita para você, onde todos são bem vindos!”. No pano de fundo do folder, as cores do arco-íris, símbolo do Movimento LGBTTT. Embaixo, uma discreta sigla do Movimento LGBTTT em vermelho.

A sede da denominação se localiza no centro de São Paulo, a algumas quadras da Praça da República, na Avenida Amaral Gurgel, sob a via expressa elevada conhecida como “Minhocão”, uma das áreas de maior degradação urbanística da capital. No saguão do templo, não se pode identificar nada que não fosse esperado numa igreja evangélica comum: cadeiras brancas de plástico enfileiradas; o palco, ao fundo, decorado com flores de plástico e, atrás do púlpito, uma grande janela com vista para o Minhocão. Observando o saguão, fiquei pensando sobre a novidade sociológica daquela igreja, no sentido de que explícita e deliberadamente recebia grupos tradicionalmente rejeitados e condenados pelo *status quo* evangélico. De forma inusitada, era possível ao mesmo tempo ser evangélico e gay, “crente” e lésbica, “servo do senhor” e travesti, identidades estas que, até então, dificilmente veríamos justapostas, ligadas por

⁹⁹ Sobre a representação da homossexualidade como antinatureza, diz Natividade: “A carga moral presente nos argumentos desenvolvidos em torno do enunciado antinatureza postula que a homossexualidade é “impureza”, comportamento que contamina e contagia, de forma que tratar o homossexualismo – levar conversão a esta população – é produzir saúde social” (2006: 8). Para ilustrar essa concepção, Natividade cita um pastor, autor do livro *O movimento homossexual*: “as práticas sexuais dos homens homossexuais, envolvendo copulação oral após a sodomia retal assim como a contaminação dos dedos e das mãos durante os atos homossexuais, estão fazendo espalhar uma variedade de parasitas, bactérias e vírus pela sociedade” (Severo, citado por Natividade, 2006: 8).

um “e” e não por um “ou”. Até muito recentemente, quando se ouviam representações destas duas “identidades” combinadas numa mesma frase ou numa mesma história de vida, elas estavam separadas por um corte, distanciadas por um antes e um depois, corte dramatizado pela experiência extraordinária da conversão religiosa e da “aceitação de Jesus como único salvador”. Assim, se uma pessoa fosse gay, lésbica, travesti ou transexual, e se tornasse evangélica, ela necessariamente se tornaria um ex-gay, uma ex-lésbica, um ex-travesti ou um ex-transexual. Mas na CCNE ela pode ser as duas coisas ao mesmo tempo. Essa é sua promessa. Essa é sua mensagem, sua boa-nova¹⁰⁰. Contudo, percebe-se que a aceitação da diferença e a produção da diferença nas denominações inclusivas não acontecem sem o surgimento de contradições. Em uma entrevista realizada com um presbítero e ministro do louvor da CNEE, ele comentou que a diversificação, a dispersão e a segmentação das igrejas no campo evangélico hoje era tão grandes que “daqui a pouco iria surgir uma igreja para prostitutas”. Comentando sobre o problema da promiscuidade e a prostituição, ele fala sobre a relação da igreja com travestis, transexuais e transgêneros:

É um grande desafio, mas eu vejo que é o mesmo desafio para a igreja fundamentalista ou outra igreja, que é o desafio do social. Por que? Você pregar que Jesus é bom, que Jesus salva, cura e liberta, bacana, mas o cara hetero ou homo, precisa de um trabalho, precisa de uma casa para morar, precisa de tantas outras coisas. Precisa ter um relacionamento estável com uma pessoa, e no caso dos transgêneros, transexuais, tal, a maior dificuldade deles é essa, porque são homens ou mulheres que não se aceitam no corpo deles, aí já tem uma situação meio psicológica. E às vezes a pessoa até frequenta a igreja, mas a única maneira dela conseguir o dinheiro é vendendo o corpo. É igreja inclusiva, a gente tem que aceitar (...) O que vai poder fazer? (...) Tem a parábola do joio e do trigo, já ouviu falar? Que o joio cresce junto com o trigo, se eu tirar o joio o trigo morre. Aí voltando dentro daquele assunto de uma igreja para prostitutas, eu entendo que dentro de toda igreja, tem duas igrejas (...) Tem aquelas pessoas que estavam levando as coisas a sério, e que vão mudar de vida, e vão deixar o evangelho entrar nelas, para trazer mudanças, tanto no campo espiritual, como social. Porque Jesus veio não é só para mudar o espírito, não, Jesus veio para trazer dignidade para mulher prostituta, trazer dignidade para quem não tinha valor naquela época (...). Então dentro de

¹⁰⁰ A história de Lanna Holder é expressiva deste deslocamento. Lanna Holder é uma pregadora de grande talento retórico que fez uma longa carreira de sucesso como evangelista internacional. Seus DVDs de testemunhos de ex-lésbica, ex-drogada, ex-alcólatra estavam entre os mais vendidos no mercado de pregações. Recentemente, depois de anos narrando “o milagre de transformação de vida que Jesus havia operado em sua vida”, purgando-a da homossexualidade e concedendo-a benção do casamento heterossexual e da maternidade, Lanna Holder e sua atual companheira inauguraram a primeira igreja inclusiva brasileira voltada prioritariamente para o público de lésbicas. A igreja se chama *Comunidade Cidade do Refúgio* e se localiza na Avenida São João, na região de Santa Cecília, na capital paulistana. Aberta para “todos os que foram escorraçados pela intolerância”, a igreja atraiu 300 pessoas no primeiro dia da inauguração. Cf. *Mulheres homossexuais criam igreja evangélica no centro de São Paulo*. Reportagem publicada na Folha de São Paulo *on line*, no dia 16 de junho de 2011. <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/930854-mulheres-homossexuais-criam-igreja-evangelica-no-centro-de-sp.shtml>.

toda a igreja, *que seja uma igreja de prostituta, uma igreja para prostituta, uma igreja de gay, uma igreja de bi, uma igreja de motoboy, uma igreja de surfista*, que tem, a Bola de Neve, ali vão ter duas igrejas, vão ter aquelas pessoas que vão levar aquela coisa a sério (...) e um outro grupo que não vai levar as coisas a sério e que a vida vai ficar parada, não vai mudar. Então o fato de ter uma igreja de prostituta, eu não estou fazendo nenhuma apologia da prostituição porque eu sei que isso não é tão legal, não é bacana a pessoa vender o corpo, mas se a pessoa chegou naquela situação, por que, para que, como que foi, como que é isso? Será que tem pessoas ali que podem ser recuperadas? Então se eles querem se aglomerar, querem fazer uma igreja assim, vai ter pessoas ali que vão melhorar de vida, que vão se resolver, assim como dentro da igreja inclusiva, tem pessoas que crescem, que mudam, que melhoram, que tinham um relacionamento com 10, 15, 20 pessoas numa noite, hoje só tem com uma, um por noite (risos). Ou depois pára de ter com um monte de gente, e tem com um e pronto (...) Tem uns que não, que não adianta, eles são extremamente religiosos, eles ficam ali, eles fazem a reza, a oração deles, eles leiam a bíblia, eles dobram o joelho, eles até cantam, eles andam como crente, eles falam como crente, mas não tem nenhum tipo de envolvimento. Tem pessoas ali que não querem mudar de vida, não querem, não querem melhorar.

Em relação à homossexualidade, há, no campo evangélico, duas possibilidades. De um lado, a intolerância declarada e explícita, de armas na mão e prontidão para a guerra: os outros não valem como sujeitos, pois aquilo que os torna *outros* é repugnante e inadmissível e não pode permanecer como tal. São “sujos”, “feios”, “impuros”, “nojentos”: “as típicas práticas sexuais dos homossexuais são histórias de terror: eles trocam saliva, fezes, sêmen e sangue com dezenas de homens por ano. Eles bebem urina, ingerem fezes e experimentam trauma retal regularmente. Muitas vezes, nesses encontros, os participantes se encontram bêbados, drogados ou em ambientes de orgia” – afirma o discurso evangélico anti-homossexualismo (Severo, citado por Natividade, 2006: 8). De outro lado, uma promessa: “Você é nosso convidado para conhecer uma nova comunidade feita para você, onde todos são bem vindos!” – anuncia o folder de divulgação da CNEE. Em outras palavras, “não há nada que impeça você ser quem você é. Aqui você é acolhido e reconhecido”¹⁰¹.

Contudo, na fundação de uma igreja cuja promessa é a inclusão, aberta para todos, sem distinções, vê-se logo a necessidade de enfrentamento de outros dilemas, principalmente quando torna-se imperativo, na própria *inclusão diferencialista*, “separar o joio do trigo”. No mecanismo de transformar o *impuro* de ontem no *puro* de hoje, outras impurezas permanecem; e sua presença incômoda passa a demandar intervenções. O problema da distinção entre a pureza e a impureza, a definição de quem é puro e quem não é, torna-se então um jogo perigoso, em que o

¹⁰¹ O Pastor Silas Malafaia, líder da *Assembléia de Deus* e responsável por um dos programas televisivos evangélicos de maior audiência no Brasil, protagonizou vários debates públicos em programas de rádio e televisão, em que se posicionou veemente contra pastores das igrejas inclusivas e militantes do movimento LBGTTT, que lutam pela aprovação do projeto de lei PL-122, que propõe a criminalização da homofobia.

impuro é sempre jogado para um lugar social indeterminado, habitando os interstícios de uma fronteira fluída, cuja existência insuportavelmente próxima não deixa esquecer ao *novo puro* sua condição precariamente instável – e o *resto* de sua persistente estranheza. Assim, no processo de dispersão, diversificação e segmentação das igrejas evangélicas – “igreja para prostituta, igreja de gay, uma igreja de bi, uma igreja de motoboy, uma igreja de surfista”¹⁰² –, percebe-se, juntamente com a *flexibilização* e *privatização* do mercado religioso, a emergência de novos marcadores de diferença, numa tentativa – ao mesmo tempo precária e ambígua – de continuar “separando o joio do trigo”, sem a qual os planos do sagrado e do profano, do puro e do impuro, se tornariam totalmente indistinguíveis e o próprio processo de conversão, como delimitação de uma diferença entre o *converso* e o *não converso*, tenderá, como veremos no próximo tópico, a perder seu sentido de *ruptura*, como historicamente foi sua marca nas *religiões universais de conversão individual*¹⁰³.

2. Os novos conteúdos da conversão

Observa-se na configuração do mercado religioso contemporâneo mudanças nos conteúdos das conversões. Na história das religiões universais de salvação individual, a conversão implicava numa guerra à *diferença*. Aceitar a boa-nova e inserir-se na nova congregação eleita de irmãos de fé significava quebrar os laços com a rede comunitária de origem e abandonar os antigos pertencimentos identitários. Converter-se era estabelecer um corte radical na trajetória biográfica, separando de forma definitiva a vida anterior e posterior à conversão. Significava romper com o antigo eu e abraçar um novo eu; recusar o eu aprisionado no círculo vicioso do pecado e adotar o eu que escutou a revelação profética e incorporou à sua própria história de vida a expectativa escatológica do devir-salvação. Representava, enfim, a rejeição do eu atolado em uma *diferença* localizada e equivocada e o investimento em um eu

¹⁰² Sobre a proliferação de novas denominações no mercado religioso, o presbítero da CNEE com quem conversei, comenta: “... porque a moda agora é abrir igreja para as pessoas (...) Moda hoje é abrir uma igreja, você tem que ter uma igreja”.

¹⁰³ Sobre o risco que o processo de “mundanização” do pentecostalismo leve a uma indistinção entre o que é propriamente evangélico e o que não é, o presbítero da CNEE comentou que a Gretchen, após ter se convertido à religião evangélica, teria afirmado que fez filme pornô, mas que não tinha qualquer problema moral, porque era filme pornô evangélico: “Qual o filme pornô evangélico? É aquele que você faz com seu marido, é aquele que você faz com sua mulher. Para você ter uma idéia de como é, a que ponto você chegou aí... você levar o evangélico... Eu sou evangélico. Então, tudo quanto é tipo de gente é evangélico”.

livre de toda diferença, entidade deslocalizada que habita o território universal da graça. Converter-se supunha renúncia – renúncia ao mundo sensível, lugar da ilusão, da aparência e do equívoco, em nome do reconhecimento da superioridade e inviolabilidade do espírito; renúncia da fruição imediata dos bens mundanos da *cidade dos homens*, em nome da espera paciente pelos bens extramundanos da *cidade de deus*. Converter-se significava um intenso, prolongado e, na maioria das vezes, doloroso *trabalho sobre si*. Cada eu desejante de redenção encenava –, num palco onde se travava diariamente a difícil batalha entre a impureza e a pureza, o profano e o sagrado, o pecado e a purgação, o erro e a expiação –, a experiência constante e nunca definitiva da *construção de si mesmo*, em que arestas da subjetividade deveriam ser cuidadosamente aparadas e espaços obscuros da intimidade, devidamente domesticados.

Nas religiões universais de salvação individual, formula-se uma ética de *negação ou rejeição do mundo*, dividindo, até que se realize a promessa escatológica, “este mundo”, reduto do sofrimento, do pecado e do erro, e o “outro mundo”, morada do divino. Com a separação entre os dois mundos, não se pode mais obter a salvação por meios mágicos, apelando aos deuses através de rituais, sacrifícios, êxtases místicos, holocaustos. O “outro mundo” torna-se indiferente às manipulações e artifícios humanos. A partir da separação entre os mundos, a salvação só pode ser obtida através da internalização de uma conduta reta e santificada, conforme os mandamentos e a vontade do Deus agora único. Como argumenta Pierucci:

Os homens se tornam conscientes, como nunca, da obrigação de conduzir sua vida diferentemente do que ela sempre foi, de moldá-la de acordo com um modelo ideal de perfeição divinamente revelado, sancionado e cobrado. A distinção que emerge entre o mundo das criaturas e a absoluta transcendência divina, o dualismo dos mundos, desdobra-se nesta outra, a distinção entre o que os homens “fazem de fato” individual ou coletivamente e o que o Deus único “quer que eles façam e eles, portanto, devem fazer”. Eis aí a gênese da cisão intelectualizada e racionalizadora entre o “ser” e o “dever ser”. É a emergência histórica do comportamento moral reflexivo, e de início ele é só isto mesmo, não pode ser muito mais do que isso em sua heteronomia essencial: a condução de uma vida tendencialmente homogênea em obediência a uma norma religiosa revelada, dotada pela pregação profética de especial vigência e rigor e abraçada interiormente pelo indivíduo num misto de abandono e responsabilidade (cf. Fahey, 1982; Roshwald, 1991)” (Pierucci, 2003: 182).

O processo de *desmagificação da religião e racionalização da ética* alcançará seu máximo de radicalidade com a Reforma Protestante, a partir da qual a “condução de uma vida tendencialmente homogênea”, presente como imperativo desde a anunciação da revelação dos profetas de Israel, se transformará numa obsessão diária com todos os minúsculos detalhes da composição de uma disciplina cotidiana em que as futilidades deveriam ser meticulosamente

cortadas e os gestos otimizados para o acréscimo de eficiência do exercício profissional da profissão. Retirando a ascese do espaço fechado dos monastérios, a ética protestante transfere a disciplina dos monges para as práticas ordinárias dos homens comuns, transformando todo o cuidado com a fabricação regrada e metódica da vida pessoal e profissional num signo externo da conversão e da obtenção – sempre incerta – da graça. Assim, converter-se supunha, desde a origem do monoteísmo anunciado pela profecia israelita e suas reformulações, uma rígida separação entre o *ser* e o *dever ser*, entre aquilo que é simplesmente e aquilo que deve ser produzido, fabricado, realizado.

No campo evangélico contemporâneo, observa-se uma ruptura com a imposição da divisão entre o *ser* e o *dever ser*, a recusa do imperativo de tornar-se algo diferente do que se é. Nos templos e eventos promovidos pelas igrejas evangélicas, conversões em série são anunciadas. Novos e entusiastas conversos declaram, na frente do púlpito, perante toda a congregação, em efervescentes êxtases emocionais, sob a orquestração habilidosa do pastor, que “aceitam Jesus como seu único e pessoal salvador”. Contudo, a despeito disso, na nova configuração da conversão promovida pelas igrejas neopentecostais, não se demanda dos futuros conversos o trabalho de *transformação de si mesmo* próprio das religiões de negação do mundo, trabalho de interiorização em que o novo adepto deveria neutralizar dentro si quaisquer resquícios do seu passado mundano, purgando os erros e expiando os pecados, numa fabricação interna, profunda e às vezes dolorosa de *purificação* da trajetória biográfica. Um trabalho longo, demorado, no limite, ininterrupto, que não se esgotava no momento crítico de declaração da conversão, mas que deveria se estender por toda a vida, na afirmação cotidiana, constantemente submetida a provações, do ato de fé primeiro que representava a decisão da conversão. A busca ardorosa pela constituição do “deve ser” era diretamente proporcional à recusa do “ser”.

Como argumenta Alberto da Silva Moreira (1998), a tradição profética bíblica era caracterizada por sua “capacidade de perceber a realidade como negatividade” (1998: 149) – marca das *religiões de negação do mundo*, acrescentaríamos. As profecias de Israel não deixam espaço para equívocos: “Deus significa um juízo negativo sobre o estado da sociedade humana, devido à insuportável iniquidade que ela contém” (1998: 15). Negando o mundo como palco do sofrimento, a convocação profética conclamava os homens a tomarem uma posição frente ao mundo, reorientando sua vida pessoal em torno de uma nova construção ética de si mesmo. Nas

igrejas neopentecostais, observa-se o inverso. O mundo não é negado como espaço da iniquidade. Ao contrário, o mundo é afirmado como tal. Os bens desse mundo – saúde, amor, emprego, dinheiro, prosperidade, notoriedade, sucesso, glória – são barganhados nos cultos diretamente com Deus, numa negociação mediada pelo pastor, em que ganha mais quem mais se arrisca, como se tratasse de um perigoso jogo de cartas em que os maiores rendimentos premiassem os mais ousados apostadores. Nas portas das igrejas e nos suas propagandas publicitárias, agencia-se uma nova “profecia”. Não mais uma profecia de negação do mundo, mas uma “profecia” – na verdade, uma anti-profecia – de aceitação do mundo. “Venha como você é” – anunciam as novas denominações voltadas para segmentos específicos do mercado de clientes. Todos os *diferentes* são bem-vindos, há uma igreja para cada um, uma igreja para cada freguês, uma igreja onde cada um pode ser, finalmente, o que já é – *ser o que é* –, alardeia o mercado evangélico.

Ao invés da construção da transcendência do *dever ser*, vê-se uma injunção à imanência do *ser*; rejeita-se o *ser realizado* e agarra-se ao *ser empírico*; despreza-se o *desejável* e acomoda-se ao *dado*. Como uma religião de serviços, voltado para a lógica do cliente, a operação das denominações e organizações neopentecostais não é a da negação do mundo e rejeição da diferença dos futuros adeptos, mas a produção da “maior adaptação possível ao sistema” (Moreira, 1998: 151), afirmando o mundo e otimizando as diferenças dos conversos, numa nova e invertida espécie de conclamação profética: “Venha como você é!”. Em outras palavras: “Venha tornar-se o que se é”.

Mesmo quando se observa o mercado de testemunhos, toda a espetacularização da narrativa está no passado mundano, que apela para o grotesco, a estranheza, a anormalidade das experiências pregressas, passado do qual os depoentes não podem escapar posto que é permanentemente presentificado nas performances de pregação. Constata-se então que a legitimidade do testemunho comercializado não tem como fonte o corte na trajetória biográfica, separando rigidamente o antes e o depois da conversão, o *ser* e o *dever ser*, e glorificando o milagre da transformação radical de vida perpetrado pelo poder de Jesus Cristo. Ao contrário, o testemunho tem como trunfo justamente o espaço intermediário entre o que a pessoa foi e o que pessoa diz ser agora, espaço liminar no qual as duas identidades, a identidade mundana e a identidade de crente, trocam constantemente de lugar, num jogo em que é agenciada, como

mercadoria simbólica, a condição ambígua e bastarda dos “ex-tudo”¹⁰⁴. No agenciamento de “tornar-se o que se é”, cada um fica destinado à parte que lhe cabe. No caso dos ex-tudo, eles se veem condenados à repetição compulsiva e inesgotável do horror de suas experiências e o inaudito de seus dramas, aprisionando-os numa narrativa em que se veem obrigados a encenarem, nas performances no palco, perpetuamente o que são – suas identidades estranhas, suas condutas anormais, sua sobrevida de *homo sacer* –, num círculo vicioso e inescapável, encerrado na tautologia da definição imanente do ser o que se é.

Em seu livro *O que resta d'Auschwitz*, Giorgio Agamben comenta que Auschwitz representa uma “ruptura decisiva” em relação à possibilidade do “eterno retorno” como “superação nietzschiana do ressentimento”. Como crítica da moral judaico-cristã, Nietzsche propõe que o passado não deve ser negado e enterrado sob o peso da culpa e da crise de consciência, mas, ao contrário, deveríamos ser capazes de assumi-lo totalmente, desejando que ele sempre volte e seja dotado da potência de se repetir. Como diz Agamben, “o eterno retorno é, antes de tudo, vitória sobre o ressentimento, possibilidade de querer o que foi, de transformar todo ‘assim foi’ em um ‘assim quis que fosse’ – *amor fati*” (2008: 104). Para Agamben, Auschwitz marca, contudo, um corte brutal em relação à proposição ética do “eterno retorno”. Não apenas porque é demasiado absurdo desejar a repetição da experiência atroz dos campos, amando-a “como um destino”, mas também porque, de forma ainda mais grave, desejar o “eterno retorno” de Auschwitz é redundante uma vez que, como intui a percepção fina de Primo Levi, Auschwitz “nunca deixou de acontecer, já se está repetindo sempre” (2008: 106). Nas narrativas dos testemunhos dos “ex-tudo”, percebe-se uma injunção ao “eterno retorno” das experiências passadas, não como possibilidade ética de superar o ressentimento ou como uma decisão de armar o próprio destino, mas como uma injunção à eterna repetição do mesmo, acrescido, conforme as exigências de um mercado altamente rotativo e competitivo, de novos eventos, numa roda-viva de episódios fragmentados nos quais o que se comercializa são os sofrimentos, os dramas e os horrores da história de vida: a doença, a privação, a violência, a violação, os abusos, a humilhação reproduzidos à exaustão. Se depois de Auschwitz, propor o “eterno retorno” ora tornou-se um ultraje, ora tornou-se uma redundância; no mercado evangélico de

¹⁰⁴ Para uma análise sobre a liminaridade dos testemunhos, ver meu livro *O bandido que virou pregador: A conversão de criminosos ao pentecostalismo e suas carreiras de pregadores*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild; Anpocs, 2007.

bens simbólicos, o “etermo retorno” é o próprio *modus operandi* do comércio de testemunhos, em que sujeitos sociais como os “ex-tudo” se veem arremessados numa repetição infinita de suas próprias dores, reafirmando indefinidamente um destino que dificilmente poderíamos dizer que amam.

Assim, as igrejas, associações, organizações, eventos neopentecostais parecem sugerir um deslocamento das *religiões de negação do mundo* para as *religiões de acomodação do mundo*, transmutando, através desse deslocamento, os conteúdos historicamente associados à conversão. Cada vez mais, a conversão religiosa deixa de representar um *vir-a-ser* em direção a um processo de produção de transcendência de si mesmo para induzir a um *tornar-se o que se é*, ou seja, um processo de produção de imanência de si mesmo através do qual a tensão diferencial entre o *ser* e o *dever ser*, o *ser empírico* e o *ser realizado* esvazia-se em grande parte de sentido. Isso se dá na medida em que emerge no campo religioso um novo modelo organizacional das igrejas evangélicas, no qual a dispersão, a diversificação, a segmentação e a flexibilização se tornam os novos veículos de arregimentação de fiéis e de expansão da ofensiva missionária.

3. A acumulação flexível na expansão neopentecostal

Em seu livro *A condição pós-moderna*, David Harvey (2003) forja o termo “acumulação flexível” para descrever o novo regime de acumulação do capitalismo que surgiu como resposta à crise do regime fordista na década de 70. O fordismo consolidou-se, no período do pós-guerra, como uma nova configuração societária, caracterizado por um equilíbrio tenso, mas relativamente estável, entre força de trabalho sindicalizada, empresas capitalistas corporativas e Estado do Bem-Estar Social. Diante da crise de superacumulação do capitalismo na década de 70 e os sinais de esgotamento do modelo fordista, uma série de inovações tecnológicas e organizacionais no âmbito das empresas e dos governos leva à configuração de um novo regime societário, que rompe com o compromisso fordista e instaura um padrão de acumulação flexível. Em oposição à rigidez do fordismo, a acumulação flexível “se apóia na flexibilidade dos processos de trabalho, dos mercados de trabalho, dos produtos e padrões de consumo” (Harvey, 2003: 140). Neste novo regime, a produção deixa, em larga medida, de se voltar para a oferta em massa de produtos homogeneizados e passa a se dirigir para a demanda, acelerando “o ritmo de

inovação do produto, ao lado da exploração de nichos de mercado altamente especializados e de pequena escala” (2003: 148). No plano da organização do trabalho, os sindicatos perdem em força política e capacidade de barganha, desmobilizando a classe trabalhadora que se torna cada vez mais refém de contratos de trabalho flexíveis, instáveis, precários, diminuindo a porcentagem da força de trabalho estável e aumentando a rede horizontal de subcontratações e trabalhadores temporários, muitos deles empregados no crescente setor de serviços. No plano do consumo, investe-se na obsolescência dos produtos e na criação de novas necessidades, introduzindo técnicas de marketing, publicidade e propaganda que se encarregam da construção de propriedades imaginárias associadas à mercadoria e sua marca, que vão muito além do valor de uso, criando mercados segmentados voltados para públicos-alvo específicos, especialmente receptivos a uma sedução mercadológica estrategicamente concebida para eles.

Assim como o regime fordista consolidou durante seu período de expansão mundial no pós-guerra um novo padrão societário¹⁰⁵, o regime de “acumulação flexível” institui, mais do que um novo arranjo das relações de produção, uma nova configuração societária, na qual se produz uma inversão em relação às categorias ordenadoras do mundo próprias do modelo fordista. Ao invés da centralização da gestão industrial e social, a descentralização dos fluxos de decisão e de informação; ao invés da verticalização hierárquica das grandes e volumosas fábricas, a horizontalização dispersa das empresas-rede espalhadas pelo mundo em redes abrangentes de contratações, subcontratações e terceirizações; ao invés da rigidez da economia de escala, da gestão taylorista do trabalho e do consumo de massa, a flexibilidade da produção *just-in-time*, da gestão toyotista do trabalho e do consumo segmentado; ao invés da estabilidade das carreiras, rotinas e papéis sociais, a instabilidade das trajetórias profissionais e pessoais; ao invés da solidez dos horizontes de construção do progresso, a liquidez de um “eterno presente” encerrado em si mesmo; ao invés da regulamentação societária promovida pela obsessão totalizadora do Estado-nação, a desregulamentação societária fomentada pela pulsão desterritorializante do mercado. Para além das mudanças técnicas, econômicas e organizacionais das relações de produção, a “acumulação flexível” fundamenta uma nova configuração societária, que produz uma transformação das relações sociais em várias esferas da vida: as relações de

¹⁰⁵ Como mostra Bauman, o modelo fordista era mais do que um novo regime de produção, ele era “um local epistemológico de construção sobre o qual se erigia toda uma visão de mundo e a partir da qual ele se sobrepunha majestaticamente à totalidade da experiência vivida”. Cf. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p. 68.

governamentalidade e poder, as relações de trabalho, as relações no âmbito familiar e conjugal, as relações de amizade, afeto e sexualidade, as relações que os indivíduos estabelecem com o espaço e tempo, as relações de si para consigo, como também as relações sociais no campo das religiões.

Quando se observa os emergentes modelos organizacionais das denominações e associações neopentecostais, percebe-se o surgimento, no próprio âmbito das religiões universais de salvação, de padrões de crescimento e arregimentação de novos adeptos que poderíamos caracterizar como “flexíveis”. Se, historicamente, o cristianismo orientava-se por uma missão salvífica de conversão de todos os não crentes do mundo que permaneciam ignorantes da verdade revelada, convocando os futuros conversos em diversas regiões do mundo a varrerem seus pertencimentos identitários primários e assumirem uma fé em um deus único e abstrato, as novas denominações neopentecostais e as associações neopentecostais transdenominacionais mantêm, talvez mais do que nunca, o militantismo proselitista original, mas o fazem segundo novas estratégias, introduzindo padrões flexíveis de expansão dos empreendimentos sacrais e sedução dos novos conversos. Diversos aspectos sobre a “acumulação flexível” da ofensiva neopentecostal podem ser abordados.

No plano organizacional das igrejas e associações, duas direções possíveis de flexibilização podem ser apontadas. De um lado, tem-se o surgimento de associações evangélicas que recusam o modelo fechado e verticalizado das instituições eclesiais e propõem, no seu lugar, a formação de redes de missões espalhadas pelo mundo inteiro, horizontalmente dispostas. No seu trabalho sobre a rede missionária global *Youth With a Mission* (YWAM), Yannick Fer mostra como o YWAM, rejeitando a rigidez das igrejas autoreferenciadas, institui uma rede horizontal, potencialmente aberta e infinitamente extensível, através da qual jovens do mundo inteiro são atraídos, treinados e equipados com os instrumentais transculturais necessários para se engajarem na carreira internacional de missionário, na qual o empreendedorismo individual, a capacidade de captação de recursos e a iniciativa de formação de novas redes são pré-requisitos fundamentais. Orientando-se por uma “lógica anti-institucional”, o YWAM organiza-se formando “redes flexíveis e interdependentes, inspiradas na Web” (Fer, 2010: 52). Nas palavras do autor: “Como a rede das redes, o YWAM será, a partir de então, organizado prioritariamente em torno dos ministérios temáticos, a partir dos quais se agregam e se dispersam outros

ministérios que suscitam eles mesmos novas iniciativas individuais, cada uma estabelecendo suas próprias conexões no seio deste espaço de relações por afinidade, fundadas sobre “valores” comuns” (2010: 52)¹⁰⁶. Organizando-se em torno de redes e não de instituições fechadas, vários movimentos de missões evangélicas¹⁰⁷ surgem tanto na sociedade brasileira como nos outros países onde a religião evangélica tem tradição ou que conheceram recentemente um surto de expansão evangélica.

De outro lado, além da formação de redes missionárias globais, observa-se, no campo religioso brasileiro, o surgimento, a proliferação e a diversificação quase infinita de novas denominações. Até meados da década de 70, haviam no Brasil as igrejas protestantes históricas (Luterana, Presbiteriana, Congregacional, Anglicana, Metodista, Batista, Adventista), as igrejas pentecostais da primeira onda (Assembléia de Deus e Congregação Cristã no Brasil) e as igrejas pentecostais da segunda onda (Brasil para Cristo, Casa da Bênção, Deus é Amor, Igreja do Evangelho Quadrangular). Contabilizava-se, portanto, sete denominações históricas e seis denominações pentecostais, totalizando treze denominações evangélicas no Brasil. A partir da década de 70, com o movimento neopentecostal, surgem, além das denominações mais conhecidas, como a Igreja Universal do Reino de Deus (1977, RJ), a Internacional da Graça de Deus (1980, RJ), a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976, GO) e a Renascer em Cristo (1986, SP), incontáveis novas denominações, que abrem e fecham todos os dias, numa rotatividade impressionante, em pequenos pontos comerciais nas periferias das cidades brasileiras¹⁰⁸. Autores como Ricardo Mariano argumentam que, a despeito da pluralidade do universo pentecostal, a “fragmentação denominacional” e o “divisionismo organizacional” do movimento pentecostal têm que ser relativizados, uma vez que os dados do Censo do IBGE de 2000 mostram que a Assembléia de Deus, a Congregação Cristã no Brasil e a Universal do Reino de Deus perfazem, juntas, 74% dos pentecostais, revelando um elevada “concentração

¹⁰⁶ No original: « Comme le réseau des réseaux, YWAM sera donc désormais organisée prioritairement autour des ministères thématiques, à partir desquels s’agrègent et se dispersent d’autres ministères qui eux-mêmes suscitent de nouvelles initiatives individuelles, chacun établissant ses propres connections au sein de cet espace de relations affinitaires fondées sur des ‘valeurs’ communes ». Cf. Yannick Fer. *L’offensive évangélique: Voyage au cœur des réseaux militants de Jeunesse en Mission*. Genève: Editions Labor et Fides, 2010, p. 52.

¹⁰⁷ Uma das mais conhecidas redes missionárias evangélicas no Brasil é a organização “Gideões Missionários da Última Hora”. A organização é também responsável por promover o maior evento popular-massivo evangélico do Brasil: o *Congresso Internacional de Missões*, mais conhecido como *Congresso dos Gideões*, que acontece a 28 anos, no mês de abril, na cidade de Camboriú-SC.

¹⁰⁸ Em anexo, encontra-se um quadro com os nomes de algumas das novas denominações surgidas a partir da década de 70 (Quadro 1).

institucional do pentecostalismo brasileiro” (2004: 122). Contudo, ainda que haja uma concentração numérica de adeptos nas três maiores denominações pentecostais no Brasil, é preciso considerar que a maior igreja pentecostal brasileira em número de membros, a Assembléia de Deus, segue o modelo de organização congregacional que confere autonomia administrativa para cada templo e possibilita a fundação ilimitada de novos ministérios de evangelização. Além disso, a dispersão denominacional é um dado importante em si mesmo, independentemente do fato de que as inúmeras denominações que compõem esta vasta multiplicidade de igrejas não cheguem a apresentar uma relevância estatística em número de fiéis. A multiplicação denominacional sugere que abrir uma igreja tornou-se um empreendimento viável para alguns convertidos, missionários, pregadores, sujeitos aventureiros e entusiastas, que, estumados por uma revelação ou uma profecia, decidem abandonar a igreja que frequentavam ou trabalhavam e montar ou fundar sua própria igreja, dotada supostamente de alguma qualidade mais extraordinária que as demais, especialmente insuflada pelo “sopro do Espírito Santo”, provavelmente mais “reavivada” que suas concorrentes, onde “a chama do Espírito” arde mais forte, onde bênçãos e milagres se pronunciam intempestuosamente, onde a “unção” derrama sobre os fiéis que, inflamados pela palavra vociferante do pastor, pulam, dançam, rodam e tombam por terra em frenéticos êxtases. Todas as mais novas igrejas neopentecostais, incluindo as mais singelas, aquelas inauguradas na mesma pequena sala comercial onde na semana passada funcionava um dos botecos do bairro, outorgam a si próprias a mesma exclusividade, a mesma extraordinariedade. No campo religioso, disputam entre si pela permanência no mercado, numa guerra entre denominações, onde muitas, inúmeras, verão, muito mais cedo do que imaginavam, suas portas fechadas, apenas para que outras, igualmente *ungidas e reveladas*, possam também apostar suas fichas nesta incerta roleta onde, na *cidade dos homens*, barganha-se os bens da *cidade de Deus*.

Nestas duas direções – formação de redes missionárias mundiais e multiplicação de denominações –, observa-se um processo de “acumulação flexível” da expansão evangélica, ora recusando a lógica institucional das instituições eclesiais verticalizadas e fechadas, ora rejeitando a concentração do capital religioso em igrejas centrais. A proliferação de denominações, que transforma o ato de fundar uma igreja num empreendimento privado, estimula, numa situação de alta concorrência, a formação de templos que buscam nichos de mercado específicos,

segmentando sua oferta para públicos-alvos específicos e orientando as estratégias de arregimentação de fiéis, como vimos, em torno da lógica do cliente. Sem abandonar a produção massificada da fé em grande escala, as igrejas e associações neopentecostais voltam-se cada vez mais para o consumo específico da fé segmentada, acompanhando uma das tendências da “acumulação flexível”.

Em relação ao trabalho religioso, estruturam-se também padrões flexíveis de organização. Sem vínculos institucionais com denominações específicas, o *pregador-itinerante*, como vimos, é um trabalhador por conta própria, que opera no mercado informal de pregações, prestando seus serviços performáticos onde receber convites para tal. Se, de um lado, o descolamento das obrigações morais e sacrais, que o vínculo regular de trabalho com uma denominação particular exige, pode ser vantajoso para alguns, que operarão no espaço aberto do mercado e se engajarão em carreiras de sucesso, tornado-se *pregadores-celebridades*; de outro, a ausência de vínculos eclesiais e profissionais com igrejas instituídas pode desapropriar os aspirantes a pregadores de qualquer rede de apoio e segurança, lançando-os num jogo de azar incerto e perigoso, fomentando a formação das carreiras marginais e instáveis dos *pregadores-mendicantes*. Desse modo, o processo de desregulamentação e de precarização do trabalho, próprio do regime de acumulação flexível do capitalismo contemporâneo, instaura suas consequências também no trabalho religioso, cada vez mais refém das oscilações e flutuações do mercado religioso, espaço sem fronteiras que não hesita em hierarquizar os destinos dos seus empreendedores, clivando os pregadores em vencedores e perdedores. A introdução de modelos flexíveis nos processos de produção e consumo dos bens religiosos e nos processos de organização do trabalho religioso sugere uma profunda transformação nos conteúdos organizacionais e significativos das religiões universais de salvação.

No primeiro capítulo deste trabalho, exploramos as analogias entre a religião monoteísta e o Estado-nação moderno. Ambos funcionavam segundo o mesmo *modus operandi*: 1) o desenraizamento das redes comunitárias primárias; 2) a negação da diferença; 3) a produção do indivíduo com entidade abstrata. Ambos orientavam-se segundo a mesma obsessão: a fabricação do Um – seja o sentido unitário de explicação do mundo das religiões monoteístas, seja a confecção da ordem totalizante e homogeneizante do Estado-nação moderno. Na constituição da modernidade, o problema do Um foi colocado pela Reforma Protestante e pela Revolução

Burguesa. Com a Reforma Protestante, observou-se um esforço de purificação da religião monoteísta, “purgando-a” de toda sorte de contaminações com as coisas humanas permitidas e fomentadas pelo “monoteísmo politeísta” da Igreja Católica. Rejeitando a mediação entre Deus e os homens, os intelectuais da Reforma radicalizaram a instituição do Um do Deus único, absolutamente transcendente e indiferente aos homens. Com a Revolução Burguesa, instituiu-se também um trabalho de purificação contra o complexo e absorvente jogo de hierarquias, distinções, etiquetas, medidas, papéis e condutas que caracterizam o Antigo Regime. Recusaram-se as intrincadas e ritualísticas mediações da sociedade de corte¹⁰⁹ e perseguiram-se os vícios e excessos do modo de vida aristocrático, culminando na produção do terror generalizado e sangrento da instauração da nova ordem burguesa¹¹⁰. O novo Um era o Um da nação, o Um dos direitos do homem e sua insidiosa relação com a afirmação da natureza, natureza biológica, natureza abstrata e desdiferenciada, natureza da vida nua. Entre a Reforma Protestante e a Revolução Burguesa, vislumbra-se a mesma obsessão, a mesma sina, o mesmo destino. Não é à toa, como observa com acuidade o filósofo político Pierre Manent (2010), que os países que passaram pela Reforma Protestante não precisaram fazer a Revolução Burguesa; e, inversamente, as nações que promoveram a Revolução Burguesa foram justamente aquelas que não haviam passado pela experiência da internalização da ética protestante. Premidas pela compulsão com o Um e do sonho de fabricação da Pureza, tanto a Reforma Protestante como a Revolução Burguesa clivaram a humanidade em duas. Na primeira, com sua expressão mais radical na teologia da predestinação, os homens são peremptória e irremediavelmente divididos em *danados* e *eleitos*. Na segunda, com a formação da nação moderna, os homens foram separados em *cidadãos* e *não cidadãos*, *normais* e *estranhos* (Bauman, 1999), *raças puras* e *raças degeneradas* (Foucault, 1999, 2001), *homens* e *homo sacer*, *seres humanos* e *muçulmanos* (Agamben, 20008). A decisão do deus que predestina sobre a salvação e a danação é análoga à decisão do soberano que decide sobre a vida do homo sacer. Em ambos, seja o deus calvinista, desde o século XVI, seja o Leviatã hobbesiano, desde o século XVII, decide-se sobre o estado de

¹⁰⁹ Sobre a sociogênese dos rituais de etiqueta e de civilidade da sociedade de corte, ver os trabalhos fundamentais de Norbert Elias, *A sociedade de corte e O Processo civilizador*, vol. 1 e 2. Cf. *O Processo civilizador*, vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994a. Cf. *O Processo civilizador*, vol. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993. Cf. *A sociedade de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

¹¹⁰ Sobre a gênese da questão social a partir do império do terror da Revolução Burguesa, ver a análise brilhante de Hannah Arendt no capítulo intitulado *A questão social* do seu livro *Da Revolução*. Cf. *Da Revolução*. São Paulo: Ática-UNB, 1990.

exceção e o destino da vida e da não vida dos homens¹¹¹. Como muitas vezes formulou Max Weber (1982; 2000; 2004) sobre o papel central da esfera religiosa no fomento à racionalização do mundo, a ética protestante, com a teologia da predestinação, ao anunciar a decisão soberana e arbitrária de deus sobre o destino dos homens, também no campo da política, parece ter antecipado mudanças sócio-históricas posteriormente instituídas pela Revolução Burguesa.

A partir da reconfiguração da religião protestante com o movimento pentecostal e mais radicalmente com o movimento neopentecostal, tem-se uma inflexão neste processo histórico. No início deste capítulo, acompanhamos a transformação por que passou o monoteísmo cristão: da lei à graça, depois, da graça à predestinação. Vislumbramos, na sociedade contemporânea, um terceiro deslocamento: da predestinação à flexibilização. Quais seriam os sentidos deste novo deslocamento? No primeiro sentido, com o deslocamento da predestinação à flexibilização, não há mais uma separação absoluta e irredutível entre danados e eleitos. Contudo, isto não significa que não haja mais a separação entre danados e eleitos, que todos somos danados, ou, inversamente, que todos somos eleitos. Os danados e os eleitos não são mais autoritariamente pré-selecionados, seus lugares não são mais determinados de antemão e de uma vez por todas. Seus lugares estão em disputa. Abriu-se o campo para a concorrência. Como tudo o mais nos novos padrões societários da “acumulação flexível”, até mesmo a divisão binária entre *danados* e *eleitos* sofreu um processo de *privatização* e *desregulamentação*. Suas posições não são previamente decididas, elas devem ser encarniçadamente disputadas. Num clima instaurado de “salve-se quem puder”, é na esfera do mercado que se decidem os danados e os eleitos. Cada um fará o possível para salvar-se, disputando, no palco diário da luta pela vida e no palco dos cultos neopentecostais, quem é o mais “ungido”, que “tem mais fé”, quem é dotado de “mais poder”, quem “recebeu mais bênçãos”, quem pode falar em “línguas estranhas”, quem tem os dons da “revelação” e da “cura”, ou, ainda, quem é o pregador que possui a melhor performance, a maior capacidade de sedução da plateia e de derramamento do “fogo do espírito”, quem, finalmente, possui o testemunho “mais arrebatador”, o “mais tremendo”. No mercado de fiéis ou no mercado de pregadores, vale o mesmo imperativo: “salve-se quem puder”.

No segundo sentido, o monoteísmo cristão passou, da predestinação à flexibilização, por uma transformação radical, tornando cada vez mais difícil sustentar que o neopentecostalismo

¹¹¹ João Calvino publica o seu *Institutio religionis Christianae*, tratado no qual formula a “teologia da predestinação”, em 1536. Thomas Hobbes publica o seu *Leviatã* em 1651, 115 anos depois.

mantém a idéia de um deus único, transcendente e absolutamente igual a si mesmo. O monoteísmo impõe um modelo excessivamente rígido e engessado para as novas exigências de uma religião de serviços, voltada para o atendimento mágico-utilitário de sua membresia de adeptos. Numa sociedade do “salve-se quem puder”, as demandas são múltiplas, variadas, diversas. O monoteísmo não pode então sobreviver impunemente à lógica organizacional e societária dos novos padrões flexíveis de arregimentação dos futuros conversos. O monoteísmo é rígido. As novas demandas exigem flexibilidade. Assim, os cultos neopentecostais, ainda que mantenham a afirmação de um deus único e salvador e afirme sua guerra implacável aos deuses pagãos, na prática, instituem estratégias de sedução de futuros conversos, que incluem ofertas, campanhas, sacrifícios, rituais, que visam atender a demandas múltiplas, multiplicando o deus unitário em infinitos “deuses”, infinitamente mutáveis e maleáveis, conforme exige a vontade específica de cada cliente. Em uma pregação realizada em seu programa de televisão via internet¹¹², o Pastor Caio Fábio¹¹³, fundador do movimento *O Caminho da Graça*, ex-presidente da *Associação Evangélica Brasileira* e crítico contumaz do movimento neopentecostal, afirma a necessidade da permanência do monoteísmo como reconhecimento do Deus absoluto doador da graça e acusa os cultos neopentecostais de serem politeístas e pagãos. A passagem é longa, mas vale a pena aqui reproduzi-la pela sua acuidade na descrição das estratégias flexíveis do neopentecostalismo:

Caio Fábio: Porque eles são pagãos, eles batem na mesma matriz espiritual que é o paganismo, então a diferença é de nomenclaturas, mas as mecânicas são absolutamente idênticas, barganhas, são deuses que mudam de opinião conforme a intensidade ou a impulsividade do ofertante. Na realidade

¹¹² O vídeo foi obtido no site do *youtube*: <http://www.youtube.com/watch?v=NeMawx9Akzc&feature=related>.

¹¹³ Caio Fábio d’Araújo Filho converteu-se ao evangelho em 1973 e ordenou-se pastor da Igreja Presbiteriana em 1977. Em 1978, no Rio de Janeiro, fundou a *VINDE, Visão Nacional de Evangelização*, organização evangélica através da qual realizou por muito tempo seu ministério de evangelização, promovendo cruzadas e congressos pelo país. Durante os anos 80, ganhou notoriedade como preletor, participando de importantes congressos evangélicos no cenário mundial. Foi um dos fundadores do Movimento “Viva Rio”, criou a “Casa da Paz” em Vigário Geral e fundou a “Fábrica de Esperança” em Acari, no Rio de Janeiro. Foi fundador e presidente da Associação Evangélica Brasileira (AEVB). Em meados da década de 90, Caio Fábio sofreu um abalo em sua vida profissional e pessoal quando foi processado por calúnia pelo então Presidente Fernando Henrique Cardoso e indiciado pela polícia federal por ter sido supostamente o principal “corretor” da negociação envolvendo os documentos do “Dossiê Cayman”. Em 2005, foi inocentado das acusações. Em 2003, desligou-se da Igreja Presbiteriana. A partir do *Café com Graça*, projeto iniciado no Rio de Janeiro, ele fundou em 2004, em Brasília, o movimento *O Caminho da Graça*. Em 2008, Caio Fábio abriu um canal de televisão via internet, onde transmite pregações ao vivo direto das reuniões realizada no *Caminho da Graça*. Caio Fábio é também piscinista e escritor, tendo escrito mais de 100 livros.

o mundo evangélico não percebe, apenas porque ele se declara monoteísta. E a declaração monoteísta é o melhor alibi para permanência da existência dos pequenos deuses na alma e na mente das pessoas, é a declaração do monoteísmo teórico, porque aí você diz: “Não, eu creio que há um só deus”. É legal, há um só deus, mas esse deus vai mudar conforme os deuses gregos, de acordo com o interesse do buscante, do necessitado que dele se aproxima. Aí quando ele está precisando de misericórdia, ele recorre ao Deus que é misericordioso, quando ele está com raiva de alguém, ele recorre ao Senhor dos Exércitos, que é vingador, quando ele está precisando de grana, ele recorre ao Deus de Abraão, que dá terras e propriedades, quando ele está precisando de uma auto-indulgência depois de ter comido a mulher do próximo e matado o marido dela, ele lê o Salmo 51 e diz: “Senhor, tens que ser assim”. *Então ele vai mudando o Deus conforme o humor dele, o estado dele* (grifo meu). Nesse sentido, os gregos que não criam em monoteísmo, mas em muitos deuses, em politeísmo, eram mais honestos, porque diziam: “Não, esse deus aqui não serve para essa minha demanda”. Recorriam pelo menos ao deus da demanda, da hora, ao deus especializado naquele tipo de coisa, de modo que o monoteísmo cristão é apenas em tese um único deus, na prática quase todo cristão é politeísta, porque o deus dele é feito à imagem e semelhança da necessidade dele projetada sobre o monoteísmo momentâneo. Aí ele procura, você vê um cara que tá indo tudo bem, aí ele vem e freqüenta uma reunião aqui como a minha aqui que a gente faz, ensinando o evangelho para ele. Se passa seis meses, ele ainda tem aquela mente religiosa e não houve nem uma promoção dele no trabalho, coisa assim. Você não tá ali sabendo. Você tá desconstruindo esse engano, ensinando o cara a guardar tesouros no céu onde a traça enferruja e não destrói. Isso, mas ele ainda tá com a cabeça enterrada no chão da terra. Aí seis meses depois ele não recebeu uma promoção. Alguém diz: “Ó, cadê o fulano?”. “Rapaz, ele disse que está indo agora toda quarta-feira, mais isso, aquilo, num lugar que tem uma oração forte, que o pessoal bate muito o pé e clama, e grita, porque ele tá precisando de uma promoção, aí ele foi para lá”. E eu vejo por exemplo gente boa, boa, boa, boa demais, que tá aqui perto da gente, aí começa a ter duas enfermidades seguidas na família, aí o cara já vai para o Valdomiro¹¹⁴, coloca o copo d’água na televisão, bebe, dá para o filho, faz isso, faz aquilo, e tal. Por que? Porque quando ele tá bem o Deus do Caio, que, do ponto de vista dele, ensina a gente a viver, a uma vida equilibrada, mansa e light, serve para ele, quando ele não entendeu ainda o evangelho, quando o bicho pega, ele corre para o Valdomiro, ele corre não sei para onde. Mas se esses caras e eu temos o mesmo Deus, o nosso Deus é uma legião, porque são muitos, porque o que eu ouço esses indivíduos ensinando sobre Deus desensina Jesus e desensina o evangelho. O que eu ouço um bucado de gente falando em nome de Jesus cairia como uma luva como descrição do diabo, mas tudo isso está feito sob o emblema monoteísta, que é um emblema interessante para dar aquela sensação de supremacia, de superioridade sobre o primitivismo pagão, mas na prática para cada cem evangélicos, especialmente os pentecostais e neopentecostais que eu conheço, noventa são politeístas do ponto de vista psicológico, praticam politeísmo psicológico. É a *igreja do momento*, é o *Deus da hora* (grifo meu), todos têm o mesmo apelido, Jesus, mas a eles não corresponde a natureza do Jesus do evangelho, e sim a divindade necessária naquele momento. Se for preciso um Jesus que precise tirar a espada, eu vou procurar a igreja do Jesus armado. Se for preciso um Jesus que tira pecado porque eu estou comendo a minha secretária ou a minha vizinha, e eu estou me sentindo muito culpado, eu vou procurar a igreja do Jesus manso e suave “Jesus tá chamando”. Se eu tiver numa obra de corrupção do governo eu vou procurar a igreja do pastor fulano de tal que qualquer dinheiro de corrupção deitado no altar será santificado... São Malaquias. Então ele vai, eles são todos politeístas, só que não tem a coragem de admitir que o Jesus deles não existe como realidade absoluta e sim como realidade relativa que transfere o apelido Jesus para a projeção de divindade que o cara necessita na hora conforme a sua carência. Os gregos tinham a honestidade de

¹¹⁴ Aqui ele se refere ao Apóstolo Valdomiro Santiago, fundador da *Igreja Mundial do Poder de Deus*. Valdomiro Santiago foi integrante da *Igreja Universal do Reino de Deus* por quase 20 anos. Em 1997, após desentendimentos com a liderança da igreja, decidiu desligar-se da *Universal* e fundar, alguns dias depois, sua própria igreja. A *Igreja Mundial do Poder de Deus* absorveu parte da clientela corrente da *Universal* e conta hoje com mais de 1400 templos espalhados pelo Brasil. Através de uma parceria com a TV Bandeirantes e a Rede 21, Valdomiro inaugurou, em 2001, um programa televisivo com pregações diárias com duração de 22 horas. Em seu programa, faz propaganda das realizações seriadas de milagres da sua igreja, fortemente centrada na cura divina.

dizer que aqueles deuses eram assim. A desonestidade cristã é profunda, eles dizem que é um Deus só, *mas o fazem tornar-se ao modo e à moda do seu desejo, do seu capricho, da sua necessidade particular conforme a hora* (grifo meu). Então eles estão em juízo muito pior do que os gregos politeístas de Atenas passada. Haverá menos rigor para os gregos de Atenas do passado do que para esses evangélicos que usam *o nome de um único Deus mas o fazem ser milhares de deuses* (grifo meu), inclusive ficar com a cara do diabo se for necessário (...). Jesus vai dizer: “Nunca vos conheci, não sei donde sois, nunca vos conheci, nunca vi nem mais gordo nem mais magro”. “Mas era em seu nome que nós fazíamos”. “Era em meu nome mas não tinha nada a ver comigo”.

Pergunta: Culto de Caim, culto de Abel...

Caio Fábio: É a maquete, é o arquétipo, é a semente, é a mesma mecânica, é a mesma semente, mesma natureza (comparando os cultos pagãos e os cultos neopentecostais), tanto faz se é lá Oxossi ou se é Jesus, se as descrições desses deuses correspondem um ao outro, tanto faz o nome, se está cultuando o mesmo Deus com um outro nome, outro apelido circunstancial. E se o cara não fizer a viagem da graça, não fizer a viagem do Abel, não fizer a viagem da justificação pelo sangue, não fizer a viagem da justiça imputada por Deus a nós, da fé, tudo o mais é culto de Caim, não tem apelo, é culto de Caim, como eu digo lá no enigma da graça, *é religião da terra* (grifo meu).

Pergunta: É deus a nosso serviço, não sou eu a serviço de Deus.

Caio Fábio: É Deus a nosso serviço, não sou eu a serviço de Deus.

Pergunta: Como Jesus é um só, eles recorrem ao passado, e vão dando nome, para cada situação da vida ou para cada necessidade humana que eles estão vivendo naquele momento, Jeová (trecho incompreensivo) é dos provedores, Jeová do Sabaó é senhor dos exércitos, Jeová (trecho incompreensivo) é Deus que te sare, aí vai...

Caio Fábio: As campanhas, você nunca vê, tem campanha da sogra de Pedro, é Gideão, aí eles vão lá para o Velho Testamento, só não vi a campanha de Jessité que imolou a própria filha, né? Essa aí... ainda não chegaram lá. Mas o prato cheio é o Velho Testamento. Aí eles elegem um tema e Deus fica exatamente do mesmo tamanho, conforme aquela historinha, tudo o mais que se sabe sobre Deus, que Deus revelou de si mesmo, dizendo que em Cristo a revelação estava plena e acabada, Jesus diz: “Quem vê a mim, vê o pai”. E tudo o que não parecer com Jesus daqui para frente não é Deus para nós, não é prática de Deus para vida, não é mandamento de Deus para vida, se não parecer com Jesus e com o evangelho, tudo isso é esquecido. Aí eles ficam com o Deus do Velho Testamento, de um momento, de uma circunstância, transforma aquilo num absoluto que de fato cria um outro Deus, aquela particularidade é a construção de um ídolo de Jeová como um Baau para a cabeça apequenada dos indivíduos que, como diz Paulo, dado ao costume e a familiaridade com a idolatria, pegam aquilo e jogam no mesmo pacote do Oxossi. É o sincretismo que as religiões afro-ameríndias fizeram com o catolicismo, pegando os santos e as divindades católicas e dando nomes dos cultos africanos. Os evangélicos fazem a mesma coisa com Jesus. Todas as outras divindades, o Deus que Tranca-Rua, o Deus que amarra trabalho de mau olhado, o Deus disso, o Deus daquilo, todas essas outras divindades são trazidas para dentro do culto cristão, estão todas batizadas em nome de Jesus conforme a semana da campanha, então Jesus naquela semana *muda de personalidade* (grifo meu) e se torna a pombagira se for o caso. E se for na mão de um profeta, de uma profetisa, a moça chega lá deita uma oferenda em grana, porque não vai ser com cachaça, nem com pipoca nem com a receitinha da mãe mainha que nem cobrou pela receita. Se fosse aí no meio de alguns lugares tudo ia ser cobrado, deu até a receita de graça. No entanto, no nosso meio o que acontece é o oposto, o cara chega lá, ele já saiu desses lugares onde havia muitas divindades, diz que se converteu ao evangelho, só que a mente dele continua pagã, politeísta, mas como ele diz que não é mais, que agora só tem um Deus e é Jesus, Jesus que tem que se tornar de acordo com a necessidade o Jesus da hora. *São Jesusis das muitas necessidades, circunstâncias e contingências de cada um* (grifo meu). E o cristianismo vai explorando esse sincretismo inverso, então agora é a inversão. Antes era: colocando nome de santos cristãos, do Deus cristão, de Jesus, nas divindades do panteão africano e ameríndio, hoje é pegando todas as divindades do panteão africano, ameríndio, batizando todas em nome de Jesus, com o nome Jesus. Para segunda-feira é o Jesus da prosperidade, terça é o Jesus de não sei do quê, quarta é o Jesus da... De fato são vários Jesusis, de fato são vários deuses, eles nem se falam, eles nem se combinam, entre eles não pode haver diálogo. Com o Jesus do evangelho então não tem diálogo porque o Jesus do evangelho é na verdade o anti-Jesus em relação a esses *jesusis da barganha* (grifo meu). Então infelizmente esse é o nível do paganismo respondendo a essa pergunta.

Ao defender o monoteísmo cristão contra o “paganismo primitivo” e afirmar o poder de redenção da graça e a radicalidade do Novo Testamento, como a revelação do amor de Jesus Cristo, Caio Fábio situa-se no campo religioso evangélico tanto contra o “puritanismo presbiteriano, que também nega a graça”¹¹⁵, como contra o movimento neopentecostal que, para ele, subverteu a crença evangélica, produzindo uma “esquizofrenia do evangelho”¹¹⁶, expandindo-se na sociedade brasileira às custas de uma “arrogância carismática pentecostal macumbada, bruxificada e perversa que transforma a fé de Jesus nesse cristianismo de feiticeiro”¹¹⁷. Na sua avaliação, a partir do final da década de 1980 e ao longo da década de 1990, o neopentecostalismo se tornou uma “cultura prevalente” no meio evangélico brasileiro, culminando numa “deterioração crescente e horrível”¹¹⁸ da fé evangélica¹¹⁹. Representando uma categoria hoje minoritária no evangelismo brasileiro, Caio Fábio frequentemente protagoniza ataques e participa de conflitos públicos contra lideranças de denominações pentecostais e neopentecostais¹²⁰. Em seu ataque, acima transcrito, às práticas “politeístas” e “pagãs” dos cultos neopentecostais, Caio Fábio descreve em minúcias as estratégias de arregimentação de fiéis destas *igrejas-empendimento* especializadas no oferecimento de serviços mágico-utilitários. No emprego de uma das táticas de acumulação flexível do neopentecostalismo, Deus, supostamente único e igual a si mesmo, é *segmentado* em múltiplas facetas, podendo encenar então múltiplos deuses. Para Caio Fábio, um dos recursos utilizados – dado que eu pude confirmar durante a observação das pregações dos *pregadores-itinerantes* – é a referência exaustiva, nas pregações, ao Velho Testamento, que possui, segundo a diversidade de suas profecias, um repertório mais variado de referências divinas, em oposição ao Novo Testamento, centrado na trajetória emissária de Jesus Cristo. Como descreve com propriedade Caio Fábio,

¹¹⁵ <http://www.youtube.com/watch?v=Mp7E7LDATMM>.

¹¹⁶ Cf. <http://www.youtube.com/watch?v=1uozTCAAxgQ&feature=related>.

¹¹⁷ <http://www.youtube.com/watch?v=Mp7E7LDATMM>.

¹¹⁸ Cf. <http://www.youtube.com/watch?v=4g19Bz4ZIMQ&feature=related>.

¹¹⁹ Segundo ele, antes da década de 80, os evangélicos eram um segmento minoritário na sociedade brasileira e se encontravam, em sua grande maioria, com a exceção de algumas iniciativas setorializadas que anunciavam o que depois se tornaria o movimento neopentecostal, “presos nas suas estruturas denominacionais pesadas e nos seus moralismos antitéticos em relação ao espírito da ética libertária do evangelho de Jesus”. Cf. <http://www.youtube.com/watch?v=4g19Bz4ZIMQ&feature=related>.

¹²⁰ Em diversas ocasiões, o Pastor Caio Fábio trocou acusações com o Pastor Silas Malafaia, um dos líderes da *Assembléia de Deus*. O primeiro acusa o segundo de estar envolvido em um projeto mercadológico da fé e o segundo acusa o primeiro de ser “imoral”, “libertino” e “degenerado”.

quando se busca compaixão, pode-se recorrer ao Deus da Misericórdia; quando se quer vingança e a motivação é a raiva, conclama-se o Deus da Guerra, o “Senhor dos Exércitos”; quando o desejo é por “terra” e “propriedades”, conjura-se o “Deus de Abrão”. E assim por diante, solicitam-se quantas figuras divinas as referências contidas nos textos bíblicos possam oferecer.

Em seu livro *Les méthamorphoses de la cité*, o filósofo político francês Pierre Manent (2010) argumenta que os filósofos gregos e os teólogos cristãos, ao procurarem formular uma ideia mais justa e coerente do divino, recusaram a religião pagã como uma religião de transformação e metamorfose dos deuses, deuses que falam por sinais, por sonhos e por aparições, deuses que aparecem e desaparecem. Eles viam na ideia da mutabilidade dos deuses algo indigno à verdadeira natureza de deus, uma vez que a excelência implicava na estabilidade da forma e não na instabilidade das figurações. Séculos depois, Caio Fábio acusa os rituais neopentecostais de portarem a mesma “mutabilidade” dos deuses própria das religiões politeístas e pagãs: os “deuses mudam de opinião conforme a intensidade ou a impulsividade do ofertante”. Conclamando ora um deus benevolente, “manso e suave”, ora um deus guerreiro, do “Jesus armado”, ora um deus corrupto, que santifica “qualquer dinheiro de corrupção”, o fiel muda “o Deus conforme o humor dele, o estado dele”, transmutando o deus monoteísta numa matéria plástica, maleável e flexível que pode ser moldada conforme a contingência dos interesses localizados e particulares dos conclamantes. Conforme a campanha de fé em questão ou a ênfase específica que se dá para cada dia no calendário semanal dos templos, Deus pode ser vários: “segunda-feira é o Jesus da prosperidade, terça é o Jesus de não sei o quê, quarta é o Jesus da...”. Produzindo um sincretismo às avessas, os cultos neopentecostais também se apropriam das divindades do “panteão africano e ameríndio”, conferindo a Jesus os poderes mágicos outrora atribuídos aos orixás e outras divindades do universo simbólico das religiões afro-ameríndias-brasileiras: “o Deus que Tranca-Rua, o Deus que amarra trabalho de mau olhado” (...) ..então naquela semana Jesus muda de personalidade e se torna a pomba-gira se for o caso”. Assim, os empreendimentos neopentecostais empregam, dirigindo sua lógica para a demanda dos clientes, padrões flexíveis de acumulação do capital religioso, *flexibilizando* Deus conforme os interesses, desejos e urgências dos adeptos, multiplicando-o em vários, fragmentando-o e segmentando-o em facetas e figurações variadas: “Jesus tem que se tornar de acordo com a necessidade o Jesus da hora, são Jesusis das muitas necessidades, circunstâncias e contingências de cada um”.

Poderia se argumentar que as práticas politeístas e sincréticas não são novidade no universo religioso da sociedade brasileira, uma vez que o hibridismo religioso tem uma história rica e complexa nos processos de interações, empréstimos, trocas, negociações entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras e ameríndias¹²¹. Contudo, no modo de atuação de algumas das igrejas e associações neopentecostais, há um planejamento racional e sistemático inédito do uso dos símbolos e rituais das religiões adversárias para fins de sedução dos fiéis, empregando, adaptados à sociedade brasileira, padrões flexíveis de capitalização e otimização da ofensiva proselitista. Assim, não se pode afirmar que o movimento neopentecostal simplesmente dá continuidade a uma longa tradição brasileira de sincretismo religioso, pois dizer isto é desconsiderar a novidade da aplicação da gestão “flexível”, “toyotista”, “just-in-time” nos empreendimentos sacrais, cujas estratégias, entre outras, passa pelo uso programado, unilateral e utilitário¹²² de certos elementos do universo simbólico religioso brasileiro, dirigindo a oferta de bens mágico-religiosos para as demandas específicas de cada clientela. Voltando-se para a lógica do cliente, deslocando-se da predestinação à flexibilização, o movimento neopentecostal insinua uma inversão: não são os homens que precisam se transformar, incorporando em sua conduta diária a exigência ética de um *dever ser*, mas são os deuses que se veem constrangidos a mudar, metamorfoseando-se e adequando-se às necessidades, vontades, idiossincrasias e diferenças dos indivíduos. Quando o imperativo da mudança desloca-se dos homens para Deus, estes não

¹²¹ Sobre o hibridismo na configuração religiosa da sociedade brasileira, ver o artigo de Pierre Sanchis, *As religiões dos brasileiros*. Cf. *As religiões dos brasileiros*. In: Horizonte, vol. 1, no. 2, 2º Sem. 1997.

¹²² Em outra pregação, Caio Fábio narra o encontro que teve com o Bispo Edir Macedo, fundador da *Igreja Universal do Reino de Deus*, para discutir os rumos da religião evangélica no Brasil. Caio Fábio relata então o que ele afirma ter sido a resposta de Edir Macedo quando interrogado sobre as práticas da “Universal” e a deturpação do evangelho: “Até que ele começou a dizer para o bispo Robert McAlister que o Robert McAlister estava pouco agressivo, porque ele tinha aprendido com o McAlister a pedir dinheiro, abrir igreja rápido no sistema de franquia, um monte de coisa, mas que o Maclister tinha ficado muito parado e que ele ia partir para fazer uma coisa, a maior franquia da história, e foi me contando isso. Eu falei: ‘Escuta, mas o que isso tem a ver com o evangelho? O evangelho não é assim’. Ele virou para mim e falou: ‘Olha, cada um pesca como pode, você é um abençoado, você pode tirar assim do seu bolso e dizer: Vamos pescar com pão, vamos pescar com minhoca, vamos pescar com camarão, vamos pescar com peixe. Mas eu só pesco com coco, e o pessoal que eu quero atingir gosta é disso, e eu dou, e eu dou mesmo, porque eles gostam. Aí eu falei: ‘Mas desde quando o evangelho é um conteúdo que a gente pode mudar para qualquer lado, fazendo dele o que a gente desejar, o evangelho não é camarão, não é nada, o evangelho é pão, e é só este o pão, não existe outra alquimia. Qualquer outra alquimia é superstição’. Mas ele disse: ‘Não, mas esse é um povo supersticioso e eu fiz uma coisa que combina tudo que eles gostam e quem não gostar saia da frente porque eu vou passar por cima’”. Cf. <http://www.youtube.com/watch?v=8v9JvpBmpCE&feature=related>.

precisam se tornar, como vimos anteriormente, nada além do que já são, amplificando assim o plano da imanência do mundo dos homens.

Na nova configuração flexível das religiões evangélicas, o Evangelho, como protesta Alberto da Silva Moreira, perde “sua força normativa numa polivalência anárquica e sincrética, que se torna afinal funcional a qualquer projeto mercadológico que aparece” (1998: 151). O monoteísmo de um deus único, radicalmente transcendente e inacessível, revela a sua rigidez morosa e sua pesada intransigência, tornando-se inadequado, obsoleto, anacrônico diante das exigências de uma religião orientada por uma lógica flexível, na qual os processos de produção, consumo e trabalho religiosos se alteraram profundamente. A busca por “Deus como um *absoluto*” (1998: 153) vai desvelando sua inutilidade e inadequação. A profecia como formulação de um sentido para um mundo sem sentido revela o fracasso de sua pretensão totalizante, sendo rotinizada em pequenas, minúsculas, milhares de profecias alardeadas, seriadamente confeccionadas, nos efervescentes cultos neopentecostais. O *absoluto* de Deus, o seu sonho de fabricação do Um, inviolável e irredutível em seu sentido absolutamente último, vai sendo pulverizado em vários, num politeísmo de serviços. Na *cidade dos homens* que barganham com os bens da *cidade de Deus*, Deus também é apenas *mais um* – e muitos.

TERCEIRA PARTE

Depressão e diferença

CAPÍTULO VII

Do panóptico à pílula

“Dois mil especialistas em farmacologia e em biologia foram contratados pelo Estado no ano 17 de N. F (...) Seis anos mais tarde, foi produzido comercialmente o medicamento perfeito (...). Todas as vantagens do cristianismo e do álcool; nenhum dos seus defeitos (...) Podem obter uma fuga da realidade cada vez que disso sentirem necessidade e voltar a ela sem a menor dor de cabeça nem vestígios de mitologia. A estabilidade estava, assim, assegurada (...) Com um centicubo, curados dez sentimentos”.

(Aldous Huxley, *Admirável Mundo Novo*, p. 62)

“Não é mau definir épocas históricas pelo tipo de ‘demônios íntimos’ que as assombram e atormentam”.

(Zygmunt Bauman, *Modernidade Líquida*, 2001, p. 35)

“Assim os ingleses, para quem ‘tudo’ é ‘insuportável’, são infelizes ‘com tanto esforço de não o serem’”¹²³.

(Pierre Manent, citando Montesquieu, *La cité de l’homme*, 1994, pgs. 68-69)

1. Um mal ronda a sociedade

Nas últimas três décadas do século XX e no início do século XXI, observou-se uma surpreendente explosão discursiva em torno da depressão¹²⁴. Se, até a década de 40 do século passado, não representava mais do que um conjunto de sintomas presente na maioria das doenças mentais, ela se torna, a partir da década de 1970, o distúrbio mental mais espalhado pelo mundo

¹²³ No original: « Aussi les Anglais, à qui ‘tout’ est ‘insupportable’, sont-ils malheureux ‘avec tant de sujets de ne l’être pas’ ».

¹²⁴ Além da evidência do enorme interesse despertado pela depressão na quantidade de livros e artigos publicados sobre o assunto, é significativo o número de referências na internet. Segundo Moacir Scliar, em novembro de 2002, as referências chegavam perto de 4 milhões e meio, sendo que a melancolia, termo antigo, não recebia mais do que 450 mil referências. Cf. Moacir Scliar. *Saturnos nos Trópicos. A melancolia européia chega ao Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 62. Hoje, nove anos depois, as referências chegam a aproximadamente 5 milhões e meio. Se a pesquisa for feita com o termo em inglês, *depression*, o resultado alcança 141 milhões de referências ao passo que o termo *melancholia* apresenta apenas, em comparação, 5 milhões e meio de resultados.

(Ehrenberg, 2008). Surge um novo e massivo investimento do saber psiquiátrico sobre o alarmante fenômeno, enquanto a prática clínica da medicina generalista se apressava em se informar e reconhecer o problema no atendimento público e privado dos hospitais, postos de saúde e clínicas particulares, inundadas de pacientes que chegavam todos os dias apresentando queixas, dores e sofrimentos difusos e clinicamente não identificáveis. Paralelamente, os meios de comunicação, televisão, rádio, revistas de variedades, encarregam-se de alertar a população em geral sobre a gravidade da afecção. Divulgam instruções sobre os sinais e sintomas mais perceptíveis, sugerem precauções para possíveis acometidos e familiares sobre a importância de reconhecer com antecedência o distúrbio e a necessidade de procurar assistência médica e/ou psicoterapêutica. Os dados da Organização Mundial de Saúde (OMS) anunciam a gravidade do problema. Cerca de 400 milhões de pessoas no mundo sofrem de desordens neurológicas e mentais ou problemas psicossociais, como os relacionados a abuso de drogas e álcool. Dessas, 121 milhões sofrem de depressão. Reconhecida como uma das causas mais importantes do suicídio, a depressão insere-se no quadro fatalista de perda de 850 mil vidas a cada ano. A depressão é também considerada a maior causa de incapacitação e a quarta maior contribuinte para o *global burden of disease*, o custo global devido a doenças, mensurado pelo *DALYs-Disability-Adjusted Live Years*, que calcula os anos de vida perdidos, somando quantos anos a menos os habitantes de um país viveram por causa da doença em relação à expectativa de vida da população e quantos anos as pessoas que têm a doença viveram incapacitadas por causa dela. Segundo a OMS, para o ano de 2020, estima-se que a depressão atingirá o segundo lugar no ranking do *DALYs*, em todas as idades e ambos os sexos. Hoje, a depressão já é a segunda causa do *DALYs* na categoria de idade de 15 a 44 anos, ambos os sexos combinados¹²⁵. Como uma das causas centrais da incapacitação para o trabalho, a depressão representa elevados custos tanto em perda produtiva quanto em tratamento. No começo dos anos 1990, nos Estados Unidos, os custos eram avaliados em 44 bilhões de dólares anuais¹²⁶.

No Brasil, os dados são expressivos das estatísticas mundiais. Segundo uma série de estudos sobre a sociedade brasileira publicado no período médico “Lancet” e divulgados pelo

¹²⁵ Cf. http://www.who.int/mental_health/management/depression/definition/en/.

¹²⁶ Cf. Greenberg; P.E.; Stiglin, L.E.; Finkelstein, S.N. & Berndt, E. A. *The Economic Burden of Depression in 1990*. J.Clin. Psychiatry, 54: 405-418, 1993.

jornal *Folha de S. Paulo*¹²⁷, as doenças mentais são as principais responsáveis pela maior parte de anos de vida perdidos (*DALYs - Disability-Adjusted Live Years*) no país devido a doenças crônicas. Por anos perdidos, entende-se tanto a mortalidade causada pelas doenças quanto a incapacidade delas resultante para o trabalho e realização de tarefas cotidianas. Conforme os números apresentados, problemas psiquiátricos foram responsáveis por 19% dos anos perdidos. A depressão, seguida por psicoses e dependência de álcool, foi a principal causa. Ainda segundo o mesmo estudo, 18 a 30% dos brasileiros já apresentam sintomas da depressão. Para a região metropolitana de São Paulo, uma pesquisa, com dados de 2004 a 2007, mostrou que a depressão atinge 10,4% dos adultos. Um número significativamente alto comparado ao percentual de 1,1% dos paulistanos que apresentaram psicoses ou transtornos bipolares.

Em um quadro epidemiológico que se torna e se veicula como agravante, a depressão tornou-se objeto de um combate político-médico intenso, levando ao desenvolvimento de programas internacionais, regionais e nacionais de extensão da prevenção, intervenção e tratamento. Em novembro de 1999, foi lançada, em Beijing, China, a nova política e estratégia global da Organização Mundial de Saúde para o trabalho na área de saúde mental. Segundo o Dr. Gro Harlem Brundtland, diretor-geral da Organização Mundial de Saúde, a política enfatiza três áreas prioritárias de trabalho: 1) Elevar o perfil da saúde mental e combater a discriminação; 2) Integrar a saúde mental no setor geral de saúde; 3) Implementar intervenções efetivas para tratamento e prevenção e fomentar sua disseminação. A política global de saúde mental da OMS pretende atingir áreas onde o tratamento contra os distúrbios mentais encontra-se ainda deficitário, como é o caso da região do sudoeste asiático¹²⁸. Num dossiê intitulado *Conquering Depression: You can get out of the blues*, tem-se um documento de divulgação sobre a necessidade de intensificar o tratamento contra a depressão na região do sudoeste asiático, atendendo às diretrizes específicas do programa da OMS. Se, atualmente, no mundo, apenas 30% dos casos de depressão recebem tratamento apropriado¹²⁹, na região, a situação, segundo o documento, é ainda pior:

¹²⁷ A reportagem, intitulada *Doenças psiquiátricas roubam mais anos de vida do brasileiro*, foi publicada dia 10 de maio de 2011. Cf. <http://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/913536-doencas-psiquiatricas-roubam-mais-anos-de-vida-do-brasileiro.shtml>.

¹²⁸ Cf. *Conquering Depression: You can get out of the blues*. Cf. *World Health Organisation*, 2001, pg. 4.

¹²⁹ Dados da OMS. Cf. http://www.who.int/mental_health/management/depression/definition/en/.

Com a disponibilidade de novas medicações, terapias não-farmacológicas como psicoterapia e terapia cognitiva, e o apoio social e familiar abundante disponível para pacientes em nossa Região, não há absolutamente nenhuma razão para que qualquer pessoa continue a sofrer de depressão. Este documento, preparado como um painel pelos *experts* da Região fornece informação válida sobre o estado corrente do nosso conhecimento sobre a depressão. Mais importante, ele descreve caminhos e meios através dos quais qualquer um “pode sair do blues”¹³⁰ (tradução minha).

A construção de um estado de urgência em relação à gravidade da depressão, associada aos seus altos custos de incapacitação e o seu perigoso risco de suicídio, contrasta com a anunciação da relativa *facilidade e leveza* do seu tratamento, seguindo a esteira da propalada eficácia terapêutica dos medicamentos disponíveis no mercado de psicotrópicos. Nesse contexto, a indústria farmacêutica, em particular a indústria psicofarmacêutica, ganhou um novo e promissor nicho de mercado, recebendo um influxo extraordinário de crescimento. Lançado em 1987, o Prozac, nome comercial para a fluoxetina, um dos principais antidepressivos, havia sido consumido, em menos de cinco anos depois do seu lançamento, por 8 milhões de pessoas, mais da metade apenas nos Estados Unidos (Kramer, 1994). Em 2001, cerca de oito anos depois, 60 milhões de pessoas em todo o mundo já haviam usado a droga, com as vendas disparando a 2,2 bilhões de dólares ao ano (Scliar, 2003). No Brasil, a venda do ansiolítico clonazepan, receitado para estados de ansiedade frequentemente associado ao humor depressivo, disparou nos últimos quatro anos, fazendo do Rivotril, seu nome comercial, o segundo remédio mais comercializado entre as vendas de medicamentos sob prescrição. Entre 2006 e 2010, o número de caixas vendidas pulou de 13,57 milhões para 18,45 milhões, representando um aumento de 36%¹³¹.

Até a década de 1940, a depressão era considerada uma síndrome presente na maioria das doenças mentais, mas não se configurava como um distúrbio mental qualitativamente isolado. A partir da década de 1970, ela se torna o distúrbio mental mais diagnosticado pela medicina e um verdadeiro *boom* discursivo começa a ser construído em torno dela. Sintomas como humor deprimido, interesse ou prazer acentuadamente diminuídos, perda ou ganho significativo de peso,

¹³⁰ No original: “With the availability of newer medications, non-pharmacological therapies like psychotherapy and cognitive therapy, and the abundant social and family support available to patients in our Region, there is absolutely no reason why any one should continue to suffer from depression. This document, prepared by a panel of experts from the Region, provides valuable information on the current state of knowledge about depression. More importantly, it describes ways and means by which any one “can get out of the blues”. Cf. *Conquering Depression: You can get out of the blues*. Cf. *World Health Organisation*, 2001, pg. 5. In: http://www.searo.who.int/LinkFiles/Conquering_Depression_ment-120.pdf

¹³¹ Dados obtidos na reportagem intitulada “Venda de calmante dispara no Brasil”, publicada no dia 17 de janeiro de 2011 no jornal Folha de S. Paulo. Cf. <http://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/861768-venda-de-calmante-dispara-no-brasil.shtml>.

insônia ou hipersonia, agitação ou retardo psicomotor, sentimento de inutilidade ou culpa excessiva ou inadequada, capacidade diminuída de pensar ou concentrar-se, indecisão, pensamentos de morte recorrentes e ideação suicida tornaram-se sinais iminentes da potencial proximidade ou da efetiva instalação, conforme a intensidade, a duração ou a gravidade dos sintomas, de um episódio depressivo. Emoções ou estados que em outro contexto histórico-social poderiam ter sido interpretados como normais e considerados como partes integrantes da vida, como humor abatido, desinteresse, falta de ânimo, perda de sono ou sono excessivo, baixa autoestima, perda da autoconfiança, indecisão recorrente, passaram a receber uma nova e redobrada atenção, instalando uma nova relação dos indivíduos consigo mesmos e com os outros, que passou a traduzir certa experiência de estar no mundo em um novo vocabulário, inscritos em uma nova classificação patológica. A inquirição cotidiana sobre a própria condição afetiva, expressa nas preocupações sobre as oscilações misteriosas do humor, as alterações no fluxo das funções vitais do corpo como sono e apetite, as mudanças na disposição de enfrentamento diário da vida e no interesse pelas coisas e pelo mundo, introduziram silenciosamente, quase imperceptivelmente, uma nova relação dos sujeitos com a experiência afetiva. Nesta nova relação, os indivíduos se tornam cada vez mais predispostos a se sentirem cronicamente inquietos com sua posição cambiante e permanentemente incerta no agora fluído espectro normal-patológico. Esta mudança, insidiosa, subterrânea, instituiu uma *nova configuração do normal e do patológico* e permitiu que declarações oficiais das organizações mundiais de saúde informando o dado alarmante da existência de 121 milhões de deprimidos no mundo fossem recebidas com naturalidade, uma evidência objetiva, sem suscitar qualquer questionamento sobre a inexistência da depressão como distúrbio psiquiátrico independente há pelo menos 50 anos atrás. A depressão tornou-se, em poucas décadas, no senso comum coletivamente construído, um objeto a ser combatido, um mal a ser extirpado, um estado afetivo incômodo e indesejável, um inimigo interno que deve ser “conquistado”. “Conquistar a depressão” (*Conquering Depression*) tornou-se um objetivo político oficial, um *affaire* dos interesses dos Estados e das organizações de saúde supraestatais. Observando esse estranho percurso, uma pergunta torna-se inevitável: afinal, o que esconde a depressão? O que esconde tanto alerta midiático sobre a necessidade do seu reconhecimento e tratamento, tanta multiplicação bibliográfica de novos textos, artigos, livros, manuais e receitas práticas de

soluções rápidas para o problema, tanta disponibilização de recursos para pesquisas que procuram desvendar o funcionamento neuroquímico do cérebro deprimido e rastrear o oculto e fugidio sinal de sua predisposição genética, tanto investimento da indústria farmacêutica para a descoberta de novas, mais sofisticadas, menos arriscadas, pílulas milagrosas de neutralização da angústia e de elevação do humor?

Para compreender o processo histórico-social que instituiu a depressão como uma ameaça a ser confrontada, é preciso retomar, ainda que de forma resumida, a história dos saberes produzidos sobre a questão do sofrimento humano e a história da formação do saber psiquiátrico, que, passando pela *melancolia*, pela *loucura*, pela *alienação mental*, pela *doença mental*, chegou ao que hoje se convencionou denominar *transtornos mentais*, dentre eles, a depressão.

2. Ambivalências da melancolia e loucura

O antecedente histórico mais antigo da depressão é a melancolia. A literatura existente sobre a melancolia é vastíssima, comportando desde os textos médicos e filosóficos clássicos da Grécia Antiga, a tradição da teologia cristã e do pensamento árabe durante a Idade Média, os numerosos tratados médicos-filosóficos a ela dedicados e sua prolífica expressão na literatura e nas artes durante o período do Renascimento e dos seiscentos, sua inclusão na nosografia psiquiátrica nascente do século XIX, até os importantes estudos mais recentes que retomaram o tema, cuja problemática, longe de dar mostras de exaustão, permanece instigada por esta enigmática experiência humana e social¹³². Para os fins do presente trabalho, não retomarei todo o processo de construção dos saberes que se ocuparam com a temática da melancolia, apenas apontarei alguns pontos relevantes desse percurso.

Surgido na Grécia antiga, o termo melancolia era compreendido no quadro da teoria dos humores, que explicava as variações no comportamento como resultado de um desequilíbrio

¹³² São algumas referências centrais para o estudo da melancolia a obra agora já clássica e referência obrigatória para os estudos posteriores *Saturn and Melancholy (Saturne et Mélancolie*, na edição francesa, 2004. Não há traduções desta obra para o português), de Raymond Klibansky, Erwin Panofsky e Fritz Saxl, um exaustivo panorama sobre a melancolia da Grécia Antiga ao Renascimento; o livro de Júlia Kristeva, *Sol Negro Depressão e Melancolia* (1989); o trabalho de Wolf Lepenies, *Melancholy and Society* (1992), também sem tradução para o português; e o livro de Walter Benjamin *A origem do drama barroco alemão*, em que ele, entre outros temas, trata da melancolia na dramaturgia alemã dos seiscentos. Sobre a melancolia em contexto brasileiro, o livro de Moacyr Scliar, *Saturno nos Trópicos: A melancolia européia chega ao Brasil* (2003), também é uma referência importante.

entre os quatro humores básicos do corpo: o sangue, a linfa, a bile amarela e a bile negra; associados, respectivamente, a quatro temperamentos: sanguíneo, fleugmático, colérico e melancólico (Scliar, 2003). O temperamento melancólico, considerado o mais patológico, teria como causa, na explicação de Hipócrates e de seus seguidores, um acúmulo da bile negra no baço, considerado um órgão particularmente vulnerável à tristeza. Tratada como uma patologia, a melancolia, no entanto, será também tematizada como um estado particular próprio de alguns homens extraordinários, nos quais o isolamento, a solidão, a dor moral, a tristeza, a misantropia viriam associados com a capacidade profética, a excelência, a inteligência, a aptidão intelectual, a genialidade e a inclinação para a filosofia, a poesia e as artes¹³³. No horizonte simbólico da tradição clássica, a melancolia guardará uma ambivalência constitutiva: será considerada uma doença quando acometer os homens comuns, mas poderá vir revestida de qualidades metafóricas e inspiradoras quando moldar o temperamento dos homens de exceção (Scliar, 2003; Klibansky, Panofsky e Saxl, 2004).

No início da Idade Média Ocidental, a melancolia perde seu sentido de ambivalência e torna-se apenas negatividade. Um novo termo, identificado à melancolia, marcará esta ressignificação: a acédia ou acídia (do grego *akedia*, indiferença), que designava o estado “de abatimento do corpo e do espírito, enfraquecimento da vontade, inércia, tibieza, moleza, frouxidão, ou ainda melancolia profunda” (Scliar, 2003: 75). A acédia era considerada um mal que acometia, particularmente, monges que, levando uma existência duramente ascética de trabalho e preces diários, tornaram-se desgostosos, inquietos, sonolentos, indolentes, negligentes, ociosos, rejeitando os deveres e a rotina disciplinar dos mosteiros (Scliar, 2003: 75). Na constelação moral e religiosa da Idade Média, a acédia era vista como um pecado grave cometido por homens que, influenciados por espíritos malignos, perderam o gosto pela vida e por Deus e tornaram-se intoleravelmente insatisfeitos e ansiosos, recusando o compromisso vocacional que haviam assumido.

Durante o período do Renascimento e com o enfraquecimento relativo da Igreja Católica como sistema de avaliação do mundo, a acédia vai perdendo seu poder enunciativo e a

¹³³ A dúvida em relação ao estatuto oscilante da melancolia, deslizando entre a doença e o gênio, ganha expressão na famosa questão levantada por Aristóteles, o Problema XXX: “Por que razão todos os que foram homens de excelência no que concerne à filosofia, à poesia ou às artes, são manifestamente melancólicos?”. Cf. Aristóteles. *O Homem de gênio e a melancolia*. Introdução e notas: Jackie Pigeaud. Trad. Alexei Bueno. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1998, p. 81.

melancolia volta à cena, renovando o seu caráter ambivalente e misterioso, oscilando entre sua correspondência com a inspiração intelectual e artística e as considerações sobre seu componente patológico, muitas vezes tematizado como um preço a se pagar pela intensa vida interior e contemplativa dos homens excepcionais. Figurando tanto em tratados médicos-filosóficos como nas artes, na literatura, na pintura¹³⁴, no teatro, a melancolia será então objeto de um intenso e renovado interesse, compondo uma verdadeira “epidemia de melancolia” (Skultans, 1979) renascentista. Nos tratados médicos-filosóficos¹³⁵, a reflexão sobre a melancolia implicava numa ampla e sistêmica análise sobre o ser humano, compreendido como um microcosmo que refletia, e ao mesmo tempo continha em si mesmo, o macrocosmo: os quatro humores¹³⁶ eram associados aos quatro elementos, e os planetas influenciavam tanto os temperamentos como os órgãos específicos a eles referidos (Scliar, 2003: 78). Assim, o temperamento melancólico, causado pela saturação de bile negra no baço, era baseado no elemento terra, derivando daí sua natureza fria e seca. O caráter dual dos melancólicos, por sua vez, era associado ao planeta Saturno, que podia fazer os homens sob sua influência migrar da mais profunda prostração ao brilho intelectual e artístico mais arrebatador, fazendo-os cair posteriormente mais uma vez em um abatimento devastador¹³⁷.

A multiplicação discursiva que a melancolia conheceu durante o Renascimento, estendendo-se ao século XVII, recebeu esforços diferentes de interpretação. Para Moacir Scliar

¹³⁴ A pintura mais famosa referente à melancolia é o quadro *Melancholia I* (1514), de Albrecht Dürer. O quadro com uma figura de uma mulher alada sentada, submergida em seus próprios demônios interiores, envolta de uma série de objetos e instrumentos científicos também prostrados em sua inutilidade e inércia, suscitou, por sua potência alegórica e evocativa, inúmeras interpretações dos trabalhos dedicados à melancolia, recebendo especial atenção na obra *Saturno e Melancholia*, de Klibansky, Panofsky e Saxl, e no livro *Origem do Drama Barroco Alemão*, de Walter Benjamin.

¹³⁵ O mais conhecido deles é o tratado do inglês Robert Burton (1577-1640), *A Anatomia da Melancholia (The Anatomy of Melancholy)*, publicado em 1621. A obra conheceu um enorme sucesso na época, recebendo seis edições, incluindo uma avantajada edição de bolso de 1417 páginas (Scliar, 2003: 8).

¹³⁶ A teoria dos humores permaneceu em vigor durante toda a Idade Média e durante o período do Renascimento. Sua persistência ao longo de catorze séculos deve-se em parte à sua capacidade de integrar uma explicação racional para as doenças em um sistema global, holista e unitário de classificação do mundo, amarrando em um mesmo todo indiviso os órgãos, os temperamentos, as doenças, a dieta, os elementos, as estações do ano, as etapas da vida dos indivíduos, os planetas, etc.

¹³⁷ Em *Origem do Drama Barroco Alemão*, Walter Benjamin cita Panofsky e Saxl a respeito do dualismo saturnino: “Como a melancolia, também Saturno, esse demônio das antíteses, investe as almas, por um lado, com preguiça e apatia, por outro, com a força da inteligência e da contemplação; como a melancolia, ele ameaça sempre os que lhe estão sujeitos, por mais ilustres que sejam, com os perigos da depressão ou do êxtase delirante... Para citar Ficino, Saturno raramente influencia temperamentos e destinos vulgares, mas pessoas diferentes das outras, divinas ou bestiais, felizes ou acabrunhadas pela mais profunda miséria”. Cf. Walter Benjamin. *Origem do Drama Barroco Alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 172.

(2003), a melancolia refletia o clima da época, agitada por intensas transformações sociais, em que ao mesmo em que a promessa de um mundo emergente era anunciada, engajando os homens em entusiasmantes projetos de fabricação do novo, um sentimento de destruição do mundo conhecido e perda do universo familiar também acometia os indivíduos que, assolados pela culpa e pela ruminação do passado, quedavam-se na apatia melancólica: “Em suma: um mundo de crescente riqueza e de abjeta pobreza, de idealismo, corrupção, períodos do mais delirante otimismo alternando-se com fases do mais sombrio desespero, a atividade maníaca dando lugar à lassitude melancólica e vice-versa” (Scliar, 2003: 22). Segundo Scliar, o impulso maníaco era observado na nascente possibilidade de especulação financeira com o surgimento da bolsa de valores e o aumento da riqueza, do luxo, da ostentação e da luxúria permitido pelo relaxamento dos costumes. Em outras manifestações de cunho místico-religioso, ele irrompia-se nas danças profano-sacrais frenéticas, na caça às bruxas, nas perseguições inquisitoriais. Via-se nos movimentos milenaristas, nas visões apocalípticas, na imaginação que especulava a existência de monstros de variadas feições, mas via-se também na criação de utopias, na fantasia especulativa de mundos melhores e mais perfeitos, na atração pelo mar, pelo desconhecido, pelas terras não exploradas, pelo Novo Mundo, pelo gosto nas aventuras marítimas e comerciais. No entanto, para o autor, na estreita dialética entre mania e melancolia, o furor maníaco vinha irremediavelmente acompanhado do seu contrário: o abatimento melancólico, mergulhando os indivíduos num mundo interior de sofrimento moral, sentimento de culpa e rememoração do passado.

Em *Origem do Drama Barroco Alemão*, Walter Benjamin (1984) oferece outra compreensão da melancolia, circunscrevendo-a no contexto sócio-histórico particular da dramaturgia barroca alemã do século XVII, período posterior ao florescimento renascentista. Ao contrário do teatro barroco espanhol, ligado ao movimento da Contra-Reforma, a produção teatral alemã era criada e encenada por luteranos. Nesse contexto, a Reforma Protestante desempenhou um papel central. Ao radicalizar a alteridade divina e separar o mundo dos homens do mundo de Deus, a iconoclastia luterana esvazia o mundo, dessacralizando-o das mediações que permitiam as trocas simbólicas entre os fiéis e o divino. Pelo efeito de um estranho paradoxo, a dessacralização do mundo permitiu, como resposta, a estetização do profano. O sentido de exagero do barroco, o seu gosto pelas alegorias, o seu interesse pelo mundo das

coisas, a sua relação intensa com a morte, é a resposta compensatória para um mundo esvaziado, um mundo onde as ações humanas demonstram sua irrelevância na obtenção da salvação. Para Benjamin, a melancolia é a experiência subjetiva que guarda “afinidades eletivas” com a perda da escatologia e com a constatação da insignificância das realizações humanas diante da inacessibilidade dos desígnios de Deus: “Enquanto a Idade Média mostra a fragilidade da história e a precibilidade da criatura como etapas no caminho da redenção, o drama alemão mergulha inteiramente na desesperança da condição terrena. Se existe redenção ela está mais no abismo desse destino fatal que na realização de um plano divino, de caráter soteriológico” (Benjamin, 1984: 104). A experiência melancólica da ética protestante, radicalizada na doutrina calvinista da predestinação, profundamente “melancólica” para Max Weber (1997: 89), marcará o outro lado da moeda do impulso de “dominação do mundo” (Weber, 1997), própria da disposição ascética puritana, cuja sistematização austera e disciplinar da conduta de vida *neste mundo* produzirá as “afinidades eletivas” com o capitalismo racional então nascente.

A ambivalência da *melancolia*, seu estatuto “indecidível” (Bauman, 1999) entre a constatação de uma condição patológica e a constituição de uma *poiésis* da existência, entre o estigma da doença e a identidade com o cosmos, entre o vazio deixado pela consciência da transcendência divina e a saturação barroca do mundo profano das coisas, não se manterá na construção simbólica contemporânea da *depressão*, marcada, como veremos, por um achatamento da apreensão da condição do sofrimento humano à configuração biologicamente fundamentada. Se a *melancolia*, nas concepções renascentista e barroca, é caracterizada pela marca da ambivalência, o mesmo pode-se dizer sobre as apreensões da civilização europeia sobre a *loucura*, muitas vezes identificada à *melancolia*, no final da Idade Média e durante o Renascimento.

Em *História da loucura na idade clássica* (1997), Foucault empreende uma arqueologia dos saberes sobre a loucura, desconstruindo a evidência social que naturaliza a oposição entre a *razão* e a *loucura*, responsável por fabricar a figura do louco como a *alteridade-limite*, signo da eclosão do racional e do banimento da existência para os confins do humano. Nem sempre foi assim – é o que revela o empreendimento arqueológico de Foucault, desenterrando camadas da aparente transparência do presente. No fim da Idade Média, os “loucos” não eram objeto de uma intervenção político-médica específica, nem eram confinados em estabelecimentos especiais

destinados à sua repreensão ou cura. A resposta místico-religiosa à loucura na época foi a invenção da “nau dos loucos”, uma embarcação que levava os “loucos” de uma cidade para outra – concretização imagética da metáfora da loucura como experiência da *desterritorialização*, da *errância*, do *nomadismo*. A nau era a metáfora viva da experiência da travessia que representava a loucura, experiência liminar e perigosa que encharcava a imaginação europeia de sentimentos ambíguos de temor e fascínio. Dotada de uma posição singular, a loucura cumpria o papel de lembrar aos homens sua condição provisória, precária, ridícula, denunciando a efemeridade das coisas humanas diante da fatalidade do fim do mundo e da necessidade da redenção extramundana. O mundo da loucura não era um mundo esvaziado da razão, mas um mundo habitado por outras linguagens, inacessíveis aos demais, um mundo que continha um saber esotérico, misterioso, portador de presságios, anunciador de profecias: “Saber que revelava o reino das trevas e o fim do mundo, seu poder sobre a terra e o castigo supremo. Anunciando por meio de fantasias as ameaças, os segredos e o destino, a loucura instaurava-se como uma experiência trágica” (Andrade, 2011: 3).

A concepção ambivalente da loucura, situada no espaço liminar entre a experiência radical da errância existencial e o acesso privilegiado à *verdade-revelação*, será substituída gradualmente pela concepção, iniciada nos seiscentos e consolidada no século das Luzes, que oporá a loucura à razão, concebendo-a como pura negatividade, lugar do erro, do equívoco e da desordem, antítese inadmissível da busca metódico-racional pela *verdade-evidência*.

3. A invenção do manicômio

No século XVII, tem-se o marco da fundação do Hospital Geral de Paris¹³⁸, um grande depositário da desordem com fins puramente punitivos, para onde eram levadas e enclausuradas figuras da desrazão de todos os tipos, comportando uma variedade enorme de sujeitos: pobres, miseráveis, mendigos, vagabundos, indigentes, prostitutas, baderneiros, blasfemadores, alquimistas, criminosos, devassos, libertinos, doentes, loucos (Andrade, 2011). Os séculos XVII e XVIII marcarão o deslocamento da “nau dos loucos” para o “Grande Fechamento”, introduzindo um novo dispositivo político de apreensão do louco, em que a loucura perde sua

¹³⁸ O Hospital Geral de Paris é fundado em 1656.

qualidade de metáfora da travessia e passa a ser vista como alteridade absoluta, tendo no espetáculo público do louco enjaulado a imagem patética da degradação da razão, que se fazia então triunfante.

No fim do século XVIII e na primeira metade do século XIX, com a eclosão da Revolução Burguesa, a loucura se transformará em um problema a ser resolvido, uma desordem a ser administrada, uma patologia a ser curada. Em seu livro *L'ordre psychiatrique: L'âge d'or de l'aliénisme*, Robert Castel (1976) mostra que a loucura representou um desafio para a nova ordem social fundada sob o contrato. Ela é ao mesmo tempo a antítese e o limite da sociedade contratual, pois, ao contrário do criminoso, cujo crime é motivado por um interesse e orientado por um cálculo, portanto compreensível pela ordem liberal, o louco não é movido por nenhum motor racional-utilitário. Ele não respeita nem transgride nenhuma lei específica, e, por isto mesmo, solapa todas. O louco “representa assim um pólo de desmedida sem reciprocidade no qual a racionalidade da sanção não pode se agarrar” (Castel, 1976: 48). Sua imagem é a de um nômade que entra numa terra de ninguém jurídica, ameaçando o próprio fundamento sob o qual é erigido o contrato social da sociedade burguesa. Sua desconcertante presença exigirá a imposição de uma nova forma de gestão da loucura sob a égide do regime liberal em vias de consolidação.

No dia 27 de março de 1790, a Assembléia Constituinte decreta a abolição das *lettres de cachet*, dispositivo político que, sob o Antigo Regime, permitia, como vimos na primeira parte do trabalho, que qualquer um, incluindo membros da família, acusasse um indivíduo considerado demasiado estranho, imoral ou perturbador e solicitasse a sua sequestração para submissão a julgamento pelos aparelhos administrativos do rei. A nova ordem social e política, ao recusar o caráter arbitrário do Absolutismo vencido, rejeita também sua estratégia de combate à loucura, à estranheza, à diferença, impugnando as *lettres de cachet*. Estava aberta, então, a problemática moderna da loucura e a nova questão que ela colocava: qual autoridade se encarregará de gerir a loucura? Se, no Antigo Regime, a administração real, a justiça e a família partilhavam, não sem conflitos e confusões, o controle dos comportamentos desregrados, na sociedade do contrato novos sujeitos reivindicarão o monopólio de gestão da loucura: os alienistas.

Em seu livro, Castel empreende uma extensa e detalhada análise sobre a ascensão e declínio da escola alienista durante o século XIX, na França, procurando compreender a própria “genealogia da instância do controle psiquiátrico” (1976: 55), como uma nova modalidade de

poder que funciona – e só pode funcionar – nos interstícios da legalidade jurídica. Castel mostra que “a importância crucial da questão da loucura no momento da instauração da sociedade burguesa foi a de revelar concretamente uma lacuna na ordem contratual: o formalismo jurídico não pode controlar tudo, e existe pelo menos uma categoria de indivíduos que deve ser neutralizada por outros meios que aqueles de que dispõe o aparelho jurídico-policia” (1976: 56). Diante da imponderabilidade da loucura, a lei denuncia sua incompetência. Não há reconhecimento possível para a loucura num mundo de indivíduos que, premidos por seus interesses, fundaram a *sociedade sob contrato*. Operando nos bastidores da lei, aquém e além de sua (im) potência, a ciência psiquiátrica emergente colocou em prática um novo “modelo de manipulação” cujo mecanismo de ação dobra a rigidez e intransigência da ordem legal, revelando uma “plasticidade quase infinita” (1976: 56). Acompanhando as análises de Foucault (2008), vistas na primeira parte do trabalho, sobre a complementaridade tácita entre regime liberal e dispositivo disciplinar, Castel mostra que a nova ordem burguesa dificilmente se sustentaria apoiada apenas na repressão punitiva da lei. Paralelamente ao regulamento jurídico, instituem-se novos poderes, multiplicados e capilares, imiscuindo-se na vida privada, íntima, familiar, estendendo-se seus olhares, suas vontades, seus saberes no espaço cotidiano que havia permanecido incólume – por não despertar nenhum interesse até então – durante o Antigo Regime. Em suas palavras:

Esta “inspeção sobre a conduta moral” – este controle interior – escapa ao formalismo da lei ao mesmo tempo em que se torna necessária para que esta assuma realmente sua tarefa de conservação da ordem social. A não ser que corra o risco de cair no arbitrário do despotismo – mas a condenação do despotismo não é somente inspirada por princípios morais, ela é a condição necessária para o estabelecimento da nova sociedade burguesa – o legalismo, suas pompas e suas obras, suas declamações verborrágicas e seus efeitos de grandiloquência, seu cerimonial ridículo ou sangrento, exigem a contrapartida discreta de tecnologias doces e de receitas prosaicas de assujeitamento: a clandestinidade das domesticações nos bastidores do teatro da justiça. O aparelho da medicina mental vai fornecê-las. Ele nasce na sombra do legalismo¹³⁹ (tradução minha).

¹³⁹No original: « Cette ‘inspection sur la conduite morale’ - ce contrôle intérieur – échape au formalisme de la loi tout en étant exigé pour qu’elle assume réellement sa tâche de conservation de l’ordre social. Sauf à retomber dans l’arbitraire du despotisme – mais la condamnation du despotisme n’est pas seulement inspirée par des principes moraux, elle est la condition nécessaire pour l’établissement de la nouvelle société bouregoise – le légalisme, ses pompes e ses oeuvres, ses déclamations verbeuses et ses effets de manches, son cérémonial ridicule ou sanglant, exige sa contrapartie discrète de technologies douces et recettes prosaïques d’assujettissement : la clandestinité des dressages dans les coulisses du théâtre de la justice. L’appareil de la médecine mentale va les lui fournir. Il est né dans l’ombre du légalisme ». Cf. Robert Castel. *L’ordre psychiatrique: L’âge d’or de l’alienisme*. Paris: Minuit, 1976, p. 57.

A medicina mental, desde o seu nascimento, revela, então, sua aporia constitutiva: nascida da fissura da sociedade contratual, ela torna-se, paradoxalmente, uma das condições necessárias, talvez a menos celebrada delas, para a sustentabilidade do contrato. Em outros termos, na psiquiatria contemporânea, encontraremos ainda, como veremos, a mesma aporia, denunciando o estreito e secreto vínculo que a une com o liberalismo, seja o liberalismo do século XIX, seja o neoliberalismo das últimas décadas do século XX e início do século XXI. Entrando na brecha deixada pelo legalismo e conquistando os poderes outrora atribuídos à instância jurídica e ao aparelho administrativo, ergue-se então uma nova e inédita instituição especializada na loucura, que adquire gradualmente a hegemonia na gestão dos loucos: trata-se do manicômio. Castel escreve *L'ordre psychiatrique* no calor dos movimentos antimanicomiais dos anos 1970, que, ao denunciarem o horror dos manicômios, trouxeram à baila a persistência de uma estrutura que se manteve, de forma surpreendente, praticamente intocada, por mais de 150 anos. Daí o interesse de Castel na investigação dos sentidos políticos que permitiram tamanha longevidade da forma manicomial.

Ao investigar um período histórico que vai do fim do século XVIII à década de 60 do século XIX, o autor analisa a constituição do que ele denomina “síntese manicomial”, isto é, a articulação no âmbito do manicômio de três dimensões distintas: “classificação do espaço institucional, ordenação nosográfica das doenças mentais, imposição de uma relação específica de poder entre o médico e o doente, o ‘tratamento moral’” (1976: 87). Na primeira, tem-se o empreendimento inaugural de Pinel, o qual propõe a classificação da população heterogênea que habitava miseravelmente o Hospital Geral, isolando em estabelecimentos distintos os miseráveis, os mendigos, os criminosos, os velhos, as crianças abandonadas, os homens, as mulheres, os acometidos de doenças diversas. Destacados desta massa confusa e desordenada, os loucos, pinçados em sua especificidade e individualidade, ganham novo atributo e são investidos de um novo saber – a *loucura* torna-se, enfim, *doença*. Apartada dos demais, a loucura pode dar-se a ver; seu isolamento no espaço hospitalar permite a observação de seus sintomas e o seu “reagrupamento-distinção” em “grandes síndromes comportamentais” (1876: 87), distinguindo as espécies diferentes do que se denomina a partir de então “alienação”. O “insensato” definitivamente já não se prestava mais a nenhuma metáfora da *travessia*. Arrancado do fluxo inconstante e sinuoso da “nau dos loucos”, ele é forçado a se sedentarizar. Fixado na célula a ele

destinada pelo novo esquadramento hospitalar, imobiliza-se sob os olhos atentos de uma ciência que vislumbra seu objeto enquanto se entusiasma com seu próprio e promissor nascimento.

O manicômio não apenas fornecerá um observatório privilegiado para a constituição de um *saber*, como também possibilitará a experimentação de um *tratamento*: o que Pinel nomeou *tratamento moral*. Para que fosse efetivo, duas condições anteriores precisavam antes ser preenchidas. Primeira condição – *o paradigma do internamento*, marca de toda a medicina mental por mais de um século e meio: o louco deveria ser arrancando do seu meio familiar e social, isolado do mundo exterior, lugar da desordem, e transplantado para a instituição manicomial, onde se reproduzia, a portas fechadas, o sonho utópico de uma sociedade perfeitamente ordenada, palco do transcorrer límpido do “desenvolvimento harmonioso da lei” (1976: 93). Daí a segunda condição – *a constituição disciplinar da ordem manicomial*, “o agenciamento rigoroso dos lugares, das ocupações, do emprego do tempo, das hierarquias, que costura a vida cotidiana do doente em uma rede de regras imutáveis” (1976: 93), transformando o manicômio em um verdadeiro “laboratório social, no qual toda a existência humana poderia ser reprogramada” (1976: 93). Com a realização dessas condições, artificialmente projetadas – *o isolamento e a disciplina* –, a tecnologia pineliana do *tratamento moral* poderia ser aplicada. O *tratamento moral*, mostra Castel, consistia em um jogo em que o alienista, pólo da razão, visava a subjugar o alienado, pólo da desrazão, tentando arrancar-lhe do seu mundo interior de delírio e forçá-lo a reconhecer a evidência incontestável do pólo vencedor. Para Pinel, o manicômio e o médico encarnavam, em suas figurações límpidas e transparentes, um permanente centro irradiador da ordem, cuja onipresença deveria impedir as constantes recaídas dos alienados no seu mundo de “divagações sem cessar renascentes” (Pinel, citado por Castel, 1976: 95): “Um centro único de autoridade deve estar sempre presente na sua imaginação para que eles (os alienados) aprendam a se reprimir eles próprios e a submeter seu fogo impetuoso” (Pinel, citado por Castel, 1976: 95)¹⁴⁰. O *tratamento moral*, e sua violência simbólica revestida do mais bem

¹⁴⁰ Em seu *Rapport sur le service médical de l'asile des aliénés de Saint-Yon*, em Rouen, na França, M. Parchappe assim descreve a atmosfera dos manicômios: “A ordem e a regularidade em todos os atos da vida comum e privada, a repressão imediata e incessante dos erros de toda espécie, e da desordem sob todas suas formas, o assujeitamento ao silêncio e ao repouso durante tempos determinados, a imposição ao trabalho para todos os indivíduos que são capazes, a comunitarização da refeição, as recreações em horas determinadas e com duração determinada, a interdição de jogos que excitam as paixões e estimulam a preguiça, e acima de tudo isso toda ação do médico impondo a submissão, a afeição e o respeito por sua intervenção incessante em tudo o que toca a vida moral dos

intencionado dever humanista de assistência social, continha, em si, surpreendentemente, um vigoroso otimismo – os alienistas partilhavam da crença inabalável de que era possível curar os loucos, ao domesticar seu ímpeto intempestivo e sua desmedida selvagem, reconduzindo-os aos trilhos da razão outrora perdidos. O otimismo da escola alienista será abalado com a ascensão da escola organicista, a partir da segunda metade do século XIX, cujo marco é a publicação do *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles e morales de l'espèce humaine*, de B. Morel, em 1865.

4. A ascensão do anormal

O *Tratado das degenerescências* de Morel orientará uma série de estudos que explicarão a doença mental por sua etiologia orgânica, levando a um aumento dos prognósticos pessimistas sobre o crescimento do número dos irremediavelmente *ineducáveis*, constitucionalmente *incuráveis*. Contudo, paradoxalmente, antes da consolidação da teoria das degenerescências, é no interior da própria escola alienista que se abre a brecha para o surgimento de diagnósticos que se deslocam da problemática do *retorno à razão* para a persistência de uma *natureza perversa*. A brecha se dará nos interstícios da relação entre a medicina mental e o aparelho judiciário, com o aparecimento de crimes inclassificáveis pelo código penal vigente, situados num não-lugar jurídico e psiquiátrico: nem podiam ser desresponsabilizados uma vez que não manifestavam a presença de delírio, signo máximo da alienação mental, nem podiam ser responsabilizados tendo em vista que não eram motivados por um interesse racional. Crimes “monstruosos”, que inundavam os relatos sensacionalistas da imprensa da época, causavam uma extrema perplexidade, pois sua ausência de cálculo vinha acompanhada, por vezes, por uma capacidade

alienados: tais são os meios de tratamento da loucura, que dão ao tratamento aplicado nestas casas uma superioridade incontestável relativamente ao tratamento aplicado a domicílio” (tradução minha). No original: « L'ordre et la régularité dans tous les actes de la vie commune et privée, la répression immédiate et incessante des fautes de toute espèce, et du désordre sous toutes ses formes, l'assujettissement au silence et au repos pendant certains temps déterminés, l'imposition du travail à tous les individus qui en sont capables, la communauté du repas, les récréations à heure fixe et à durée déterminée, l'interdiction des jeux qui excitent les passions et entretiennent la paresse, et par-dessus tout l'action du médecin imposant la soumission, l'affection et le respect par son intervention incessante dans tous ce qui touche à la vie morale des aliénés: tels sont les moyens de traitement de la folie, qui donnent au traitement appliqué dans ces maison une supériorité incontestable relativement au traitement appliqué à domicile ». (M. Parchappe, citado por Castel, 1976: 124).

racional prodigiosa¹⁴¹, representando uma verdadeira heresia para a ordem liberal burguesa, pois escancarava aos olhos assustados dos parceiros do contrato social a existência de uma perturbadora racionalidade fora do pragmatismo do interesse. A necessidade de cumprir a demanda por uma nova classificação para o constrangedor problema dos crimes sem cálculo nem delírio leva à criação de uma nova categoria de doença mental.

Esquirol, discípulo e colega de Pinel, tenta preencher a lacuna com a invenção da noção de “monomania”, abrindo as portas para uma “extensão do patológico” (Castel, 1976: 177) que chegará à beira do paroxismo, como veremos, com a multiplicação tendencialmente infinita de novos distúrbios nos atuais manuais de diagnóstico psiquiátrico. Os monomaniacos agiriam por um impulso cego e incontrolável, automático, instantâneo, revelando uma nova patologia, não mais uma *patologia do entendimento*, mas uma *patologia da vontade*, que se fará compreensível pela categoria explicativa que substitui a noção de *colapso da razão*: a noção de *instinto*. A ideia de instinto caracterizava uma pulsão ao mesmo tempo arrebatadora e silenciosa que levava os monomaniacos a cometerem atos horrendos e ininteligíveis. Ao contrário dos tradicionais loucos “furiosos”, cuja selvagem agitação os faziam objetos fáceis de identificar, os monomaniacos nutriam seus “projetos em silêncio”¹⁴², escondendo uma impulsão indetectável, e, por isso mesmo, completamente imprevisível. Portando uma ameaça invisível e, como tal, ainda mais perigosa, a invenção da monomania inaugura uma “era de suspeita generalizada” (1976: 187). Sua ameaça difusa – o monomaniaco podia ser qualquer um – leva ao colapso da definição objetiva da loucura: “procuram-se signos escondidos de desordem atrás das aparências de um comportamento razoável” (1976: 188). Para Castel, tem-se, a partir daí, “o início de uma inversão da qual não paramos ainda de sofrer as conseqüências: é a normalidade que é suspeita de ser uma “aparência” e que deverá demonstrar suas provas diante de um tribunal de especialistas do patológico” (1976: 188). Esta inversão entre o normal e o patológico marcará

¹⁴¹ Um dos “crimes monstruosos” que ganhou mais notoriedade na época foi o cometido por Pierre Rivière, cujo caso foi minuciosamente detalhado por Michel Foucault. Cf. *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

¹⁴² Na citação completa: “O melhor é frequentemente apenas aparente; nenhum fenômeno anuncia o retorno das ideias delirantes; a explosão é quase sempre rápida; o indivíduo medita seus projetos em silêncio, e ele explode no meio da calma mais perfeita”. No original: « *Le mieux n'est souvent qu'apparent; aucun phénomène n'annonce souvent le retour des idées délirantes; l'explosion est presque toujours rapide; l'individu médite ses projets dans le silence, et il frappe au milieu du calme le plus parfait* » (H. Aubanel, « *Rapports judiciaires et considérations médico-légales sur quelques cas de folie homicide* », *Annales médico-psychologiques*, 1845, II, p. 383, citado por Castel, 1976: 185).

toda a história futura da psiquiatria, mas nunca atingirá uma expressão tão radical quanto no seu desenvolvimento-limite pela psiquiatria biológica contemporânea, cuja invenção incansável de novas patologias, recheando cada vez mais, a cada nova edição, os manuais de classificação de distúrbios mentais, praticamente não deixa nenhum indivíduo fora, por mais normal que ilusoriamente pareça, de alguma síndrome psiquiátrica. Dos monomaníacos aos contemporâneos deprimidos, distímicos, bipolares, maníacos, obsessivos-compulsivos, ansiosos, vítimas da síndrome de pânico, anoréxicos, bulímicos, esquizofrênicos, possuidores de distúrbios de personalidade *boderline*, e uma infinidade de outras síndromes, da segunda metade do século XIX até as últimas décadas do século XX e início do século XXI, observa-se o surgimento de novas tecnologias políticas de gestão dos desvios dos indivíduos. Do dispositivo disciplinar do tratamento moral da primeira metade do século XIX, passando pela constatação da incurabilidade dos monomaníacos na segunda metade do mesmo século, até chegar à proliferação atual de distúrbios psiquiátricos, o que se vê encenado, como discutiremos posteriormente, é sempre um jogo entre a sociedade liberal e as formas de gestão dos riscos criados por ela mesma.

Com a teoria das degenerescências de Morel, os esboços de estudos sobre a monomania de Esquirol ganham sistematicidade teórica e coerência política. O termo monomaníaco vai aos poucos saindo de cena, ao passo que vai ganhando legitimidade semântica o termo “anormal” – este “degenerado” cuja “lacunas cerebrais congênitas não permitem a adaptação ao meio social” (P. Sérieux, citado por Castel, 1976: 189). A *etiologia orgânica* da tese da degenerescência, que localiza agora a doença mental numa lesão no órgão, suplanta a *etiologia social* forjada pela escola alienista, com o papel central que esta imputava à desordem causada pelas transformações do avanço da civilização na gênese dos distúrbios mentais. Apesar da formulação explícita da explicação organicista só ter ganhado corpo com os trabalhos de Morel, foi Esquirol quem abriu, sem se dar conta, o caminho para o diagnóstico da incurabilidade que solapara o próprio princípio da síntese manicomial. Ao definir o monomaníaco homicida como premido “por alguma coisa indefinida que o leva a matar” (Esquirol, citado por Castel, 1976: 189), o continuador de Pinel deu, sem querer, um tiro que saiu pela culatra. Com a proposição da monomania, tem-se a negação do próprio fundamento do “tratamento moral”. Afinal, como seria possível submeter alguma coisa indefinível, misteriosa, estumada pelo instinto, resistente a todo

tratamento, aos constrangimentos disciplinares da máquina panóptica do manicômio? À maleabilidade da perda momentânea da razão do alienado, opõe-se a intransigência da natureza perversa do monomaníaco. À turbulência da nova ordem civilizacional, opõe-se agora a persistência da deformação orgânica. O percurso estava aberto para a emergência do anormal.

O avanço da escola organicista, durante a segunda metade do século XIX, se dá paralelamente à crise do alienismo. A partir dos anos 1860, a medicina alienista passa a ser atacada por todos os lados – o paradigma do internamento, condição fundamental para o funcionamento do manicômio, começa a ser criticado por impor uma divisão normal/patológico demasiadamente rígida. Atividades como a prevenção, a vigilância do doente pós-internação, a intervenção no seio das famílias, não tem possibilidades de realização no interior da engrenagem dicotômica. Na profilaxia preventiva e preservadora proposta por Morel, não se trata mais de domesticar, via mecanismos disciplinares, no isolamento de um espaço fechado, um corpo rebelde, mas “recobrir o conjunto da sociedade” (Castel, 1976: 280), desvendar “as causas de aumento dos alienados” e aplicar “os meios higiênicos e profiláticos os mais adequados para prevenir uma tão grande enfermidade” (Morel, citado por Castel, 1976: 281).

A medicina mental não tem mais como objeto apenas um “homem isolado”, mas a “sociedade” como um todo, que se vê ameaçada, minada em seu interior, por linhas de fraqueza e fluxos de desordem que devem ser duramente combatidas: “Tudo nos convida a sair da falsa posição que nos é imputada e deixar de sermos os contempladores inativos de tantas causas destruidoras da espécie humana” (Morel, citado por Castel, 1976: 281). Se pouco ou nada poderia ser feito a respeito dos “idiotas”, “imbecis”, “epilépticos”, “alienados”, uma “multidão de não-valores sociais” (Morel, citado por Castel, 1976: 272) que abarrotavam os manicômios, tornando-o um reservatório para os “anormais” – estes irremediavelmente “incuráveis” –, a medicina mental não deveria esmorecer em seu novo papel social: sair dos muros do manicômio e agir nas linhas de prevenção, nas escolas, no exército, na família, cortando o mal pela raiz, modificando o meio e interrompendo os fluxos sociais, genéticos e higiênicos que predisõem ao nascimento das doenças mentais. Nos termos de Foucault (2000), poderíamos dizer que se produz, nesse período, um deslocamento da *disciplina* para a *biopolítica*. Ainda que o regime disciplinar permaneça atuante, na crítica do *organicismo* ao *alienismo*, a ênfase sai do corpo individual em vias de domesticação e recai sobre o conjunto social inteiro, cujo patrimônio

biológico devia ser preservado, “em defesa da sociedade” (Foucault, 2000), contra a ameaça de sua degeneração. A guerra contra os “anormais” estava declarada: “ainda hoje, estes anormais são um fluxo contra o qual a Sociedade continua relativamente desarmada”, alertava P. Sérieux conclamando os médicos alienistas à ação (P. Sérieux, citado por Castel, 1976: 189).

A crítica à rigidez do manicômio e sua separação absoluta entre o normal e o patológico produz uma *explosão do patológico* – o patológico não está mais confortavelmente encerrado atrás dos muros das instituições totais, mas foi libertado e, qual uma caixa de pandora, faz-se presente em todos os lugares, espraia-se para todos os lados, habita secretamente as condutas supostamente mais insuspeitas e os indivíduos mais incólumes. A função médica se multiplica: o especialista atua em todas as frentes. Antecipando uma crítica que bem poderia ser aplicada à psiquiatria contemporânea, um alienista clássico assim descreve o recém-acrécimo de poder da medicina mental:

Sonha-se com uma Federação de repúblicas psiquiátricas onde o comum dos cidadãos será examinado em cadeia, desde o início de suas principais atividades, pelo exército de profiláticos, dos grandes e pequenos orientadores, dos sexólogos de todo pêlo, de especialistas do suicídio, da coriza, da conduta automatizada e de estatística, em suma, por todos os subprodutos da “Noologia” nascidos ou ainda por nascer de sua imaginação criadora (*tradução minha*)¹⁴³ (Dr. Gouriou, citado por Castel, 1976: 286).

Do *tratamento moral à teoria da degenerescência*, da *disciplina à biopolítica*, a medicina mental rompe com os limites do espaço fechado do manicômio e ganha o espaço aberto dos interstícios da sociedade. Se a sociedade ficava antes fora do manicômio, agora é a própria sociedade que se torna o manicômio, imenso laboratório social disponível às novas experimentações biopolíticas: a instituição manicomial implodiu suas fronteiras e tornou-se ela mesma a sociedade toda – a extensão de seu sonho panóptico havia, de certa forma, sido conquistada.

A biopolítica da segunda metade do século XIX foi marcada pela perseguição ao anormal e pelo agonismo das raças. Mas, ao analisarmos as últimas décadas do século XX, observaremos a emergência um novo tipo de biopolítica, cujo objetivo não é mais a defesa da espécie contra a

¹⁴³ No original: « Il rêve d'une Fédération des républiques psychiatriques où le commun des citoyens serait examiné à la chaîne au commencement de ses principales activités par l'armée des prophylacteurs, des grands et des petits orientateurs, des sexologues de tout poil, des spécialistes du suicide, du rhume de cerveau, de la conduite automobile et de la statistique, bref par tous les sous-produits de la 'Noologie' nés ou à naître de son imagination créatrice ».

ameaça da degeneração orgânica, mas a manipulação neuroquímica do cérebro dos indivíduos via ingestão de psicotrópicos – como horizonte último, a eliminação de estados psíquicos indesejáveis e a produção de condutas quimicamente moduláveis. Nesse contexto, não se trata mais da guerra entre as raças, nem da luta entre as classes, cujas soluções foram os totalitarismos da primeira metade do século XX. Encontramo-nos em outro contexto histórico-social, no qual a nova máquina de guerra econômica não se traduz no antagonismo *entre raças ou classes* e sim na concorrência *entre indivíduos*, que se vêem obrigados a competir entre si, em situações intraclasse ou intragrupo, constrangidos a responder a demandas crônicas de *pró-atividade* e a desempenhar *performances de adaptabilidade* a situações permanentes de risco e ameaça.

Refizemos o processo histórico da ascensão do alienismo e seu declínio com o triunfo do organicismo. Para reconstruir o percurso que leva à formação da psiquiatria farmacologicamente orientada – seu deslocamento *do panóptico à pílula* –, é preciso compreender como as noções de sofrimento, afeto e humor, principalmente a partir do fim do século XIX, se tornaram centrais para o saber psiquiátrico em vias de consolidação, por constituírem categorias novas no jogo antes dominado pelas concepções de falência da razão e de anomalia causada por lesão orgânica.

5. A descoberta do afeto

Em seu livro *La fatigue d'être soi: Dépression et société*, Alain Ehrenberg (2008) retrança as transformações no campo da saúde mental que permitiram a identificação, hoje evidente, entre patologia mental e sofrimento psíquico, que levou ao questionamento do paradigma intelectualista que opõe a loucura à razão e do paradigma degenerativo que a localiza em uma deformação congênita. Dentre os elementos que ele destaca como importantes para a “genealogia de um sofrimento sem outro objeto que si mesmo” (2008: 30), retomarei aqui, brevemente, três: 1) a descoberta que o alienado sofre; 2) a configuração do nervoso; 3) a reelaboração da noção de neurose.

Com o primeiro, o reconhecimento do sofrimento do alienado, há o início da crítica à psiquiatria intelectualista, que se dá, surpreendentemente, no interior da própria escola alienista. Ainda que essa tivesse como premissa central a idéia de que a alienação era causada por uma perda temporária da razão e que esta última podia ser restaurada através dos meios judiciosos do

tratamento moral, na década de 1830, com os escritos de Esquirol, surge a hipótese de que patologias sem delírio ou obstinadas com um delírio monotemático poderiam ter como fatores desencadeadores não os distúrbios de entendimento, mas a desordem das afecções morais (Castel, 1976; Ehrenberg, 2008), provocando estados de tristeza, abatimento ou desgosto pela vida, por vezes identificados à melancolia¹⁴⁴. Com Joseph Guislain (1817-1860), na Bélgica, e Wilhelm Griesinger (1817-1868), na Alemanha, a reformulação vai mais longe: toda loucura tem origem numa alteração do humor e existem loucuras sem perturbação da inteligência – apenas a emoção, o afeto e o humor seriam afetados (Ehrenberg, 2008). À medida que a identificação até então obrigatória entre loucura e delírio enfraquece, entra em cena a concepção de patologia mental associada a um sofrimento sem explicação, uma dor moral atravessada por um sentimento de impotência, sobre o qual, a despeito da vontade, nada se pode fazer (Ehrenberg, 2008). Para Ehrenberg, a partir daí, “começa a se fixar um dos futuros beabás da psiquiatria: a distinção entre o humor ou o afeto e o julgamento ou a representação (2008: 36).

A partir da observação cotidiana dos alienados, tem início as considerações sobre a existência de espécies de alienação mental causadas por problemas do afeto e não pela ruína do intelecto. No entanto, será no fim do século XIX, com a constituição de uma medicina liberal voltada para uma clientela burguesa, que se consolidarão as noções de distúrbios mentais menores, que não são explicados nem por um esgotamento do juízo, nem por uma mácula orgânica clinicamente observável. A nomeação de anormal se aplicava aos membros das classes perigosas ou das raças inferiores, estes “não-valores sociais” (Morel, citado por Castel, 1976) que abarrotavam miseravelmente os manicômios, cuja compleição física e constituição biológica, seus traços grosseiros e formas perturbadoras, revelavam, na evidência incontestável de seus signos exteriores, a tenacidade de uma natureza perversa, intransigente a qualquer tratamento, persistente em sua incurabilidade. A “questão social” que se formava durante o século XIX recebia aqui seu agenciamento médico-político. Contudo, não podiam ser marcados com o estigma da anormalidade e da degeneração os membros das classes médias e abastadas que

¹⁴⁴ Essa identificação nem sempre foi unívoca. O próprio Esquirol se mostrava relutante em conservar o termo melancolia para designar o que ele entendia ser um delírio triste e depressivo, justificando sua reserva por duas razões: “O nome foi aplicado, por vezes, à mania e é corrente na linguagem dos poetas, artistas e todas as gentes do mundo” (Esquirol, citado por Klibansky, Panofsky & Saxl, 1989: 9). A aura construída em torno da melancolia tornava desconcertante sua patologização. Em seu lugar, Esquirol chegou a propor o termo “lipemania” para nomear tudo que concernia ao que ele denominava “loucura melancólica” (1989: 9).

corriam para os *cabinets* dos psiquiatras e psicólogos liberais para queixar de um sofrimento obscuro, impactados com o novo padrão civilizacional que se instituía nas cidades industriais, frenéticas, inconstantes, impulsionadas pela sanha obstinada de construção do progresso.

Estava aberto o caminho para toda a tematização sobre os *nervos*, o *nervoso*, o *nervosismo*, que fornecerá a linguagem médica para narrar as novas patologias do espírito dos homens e mulheres “normais”, reagrupadas agora sobre a noção de “neurastenia”; a primeira, quase um século antes da depressão, “doença da moda, uma doença que mobiliza tanto os cientistas (Charcot, Freud, Janet, Ribot, entre outros, escreveram sobre ela) quanto a grande imprensa, a opinião pública e os artistas ou escritores (Ehrenberg, 2008: 38). Em oposição à etiologia orgânica da teoria das degenerescências, a neurastenia será considerada um “distúrbio funcional”, de origem exógena: a velocidade das máquinas, a vida inebriante nas cidades, os excessos do consumo e do luxo, a liberalização dos costumes provocam uma irritabilidade do nervoso e um esgotamento físico e mental – é através dos nervos que os espíritos são afetados, tornando-os permeáveis e, conseqüentemente, vulneráveis aos impactos da modernidade. Aos integrantes das camadas superiores, era concedida a benevolência da genealogia social e da afetação da vibração nervosa dos pequenos distúrbios; aos *miseráveis*, *estranhos*, *anormais*, portadores de desordem e causas maiores da degeneração da sociedade, a implacabilidade da dano biológica. Para uns, o *cabinet*. Para outros, o manicômio.

A configuração do nervoso, contudo, deixava vaga a relação entre o cérebro, o espírito e a sociedade. Essa lacuna será preenchida com a noção, desenvolvida inicialmente por Charcot, de traumatismo, cujos desdobramentos serão fundamentais para o nascimento da psicanálise. A ideia de traumatismo surge a partir do estranho fenômeno das sequelas psicológicas das vítimas de acidentes de trem, que se queixavam de dores no crânio e nas costas, sofriam paralisias parciais e amnésias recorrentes, mas não possuíam, surpreendentemente, nenhuma lesão. Como os acidentados, os histéricos também podiam apresentar paralisias de algum membro ou cair em êxtases místicos, sem qualquer embasamento anatômico escondido. Charcot propõe, então, uma hipótese: estes sintomas sem explicação orgânica eram maneiras pelas quais os sujeitos reagiam patologicamente ao choque que haviam recebido. De ordem emocional, os sintomas respondiam às técnicas de hipnose, declinando tão longo os pacientes viam-se sob a autossugestão do médico hipnotizador. Estas novas patologias, com a manifestação de sintomas sem contrapartida numa

lesão corpórea identificável, passaram a ser reagrupadas sob o nome genérico de neurose, cujo reconhecimento levou ao declínio do paradigma degenerativo e à formulação de uma doença, que a despeito de ter uma origem exógena, possuía um desenvolvimento endógeno, no qual “o espírito é ao mesmo tempo a causa, o lugar onde ela age e o alvo de uma terapia” (Ehrenberg, 2008: 45).

Para Ehrenberg (2008), dois herdeiros e duas tradições diametralmente opostas se consolidam a partir da reformulação da noção de neurose: Sigmund Freud e Pierre Janet. Ambos contribuíram para fazer dos distúrbios do espírito não o que resta quando não se conseguiu encontrar nenhuma prova física, mas sim a própria fonte da desordem mental, o começo e o fim do sofrimento e da angústia do neurótico. Para Janet, cada pessoa possui uma quantidade determinada de energia psíquica, que constitui sua “força psicológica”; a patologia advirá da sua capacidade ou incapacidade – o que ele denomina de “tensão psicológica” – de empregar essa força. Seu modelo de interpretação é análogo ao da administração econômica:

É provável que um dia saberemos estabelecer a receita e a despeita de um espírito, como se estabelece aquelas de uma empresa. Nesse dia, o médico psiquiatra será capaz de utilizar convenientemente os fracos recursos evitando as despesas inúteis e conduzindo o esforço exatamente ao ponto necessário; ele fará melhor: ele ensinará a estes doentes a aumentarem seus recursos, a enriquecer o espírito (tradução minha) (Janet, citado por Ehrenberg, 2008: 47).

A hipnose deve apagar da memória do paciente o evento que suscitou a doença, limpando o espírito de tudo aquilo que esgota suas forças psíquicas: curar-se significa “esquecer a própria história”. O modelo de explicação de Janet é o do *déficit* e seu tratamento consiste numa “técnica do esquecimento”, visando uma reparação do “motor psíquico estragado do doente” (Ehrenberg, 2008: 47).

Em Freud, tem-se o princípio teórico oposto. Seu modelo de explicação não é o do *déficit*, mas o do *conflito*; e seu tratamento não é a produção de um esquecimento, mas a construção de uma lembrança. Os sintomas apresentados pelos neuróticos são manifestações de um conflito interno, originário de experiências na infância, que foi reprimido e tornou-se opaco para a consciência do sujeito. O conflito expressa um embate entre uma pulsão e uma regra, entre o desejo e a civilização, entre o *id* e o *superego*. A angústia do doente não advém, portanto, da exaustão de suas forças psíquicas, mas da culpa que experimenta por ter transgredido ou desejado transgredir os constrangimentos da ordem moral da civilização

burguesa. A psicanálise consiste então em reviver a intensidade do trauma que produziu o conflito, tornando-o consciente para o sujeito que sofre, que pode agora reapropriar sua própria história e construir um “compromisso de tolerância recíproca entre o são e o doente de cada paciente” (tradução minha) (Freud, citado por Ehrenberg, 2008: 49).

Duas heranças, dois modelos de apreensão da patologia psíquica que marcarão o desenvolvimento da psiquiatria e da psicologia ao longo do século XX. No primeiro, o doente possui um *déficit* que é preciso compensar através de uma arte da reparação, seja através da hipnose na passagem do século, seja através da intervenção farmacoterápica dos psicotrópicos nos tempos atuais. Para Ehrenberg, “na lógica reparadora, não há nada a aprender com a doença, porque não existe nem sujeito nem experiência, apenas um mal que atinge um doente, e pouco importa a causa, choque, lesão ou, segundo a psiquiatria biológica de hoje, dificuldade de transmissão neuroquímica” (2008: 52). No segundo, o paciente se angustia por ter transgredido uma proibição, encontra-se dividido e assolado pela culpa – a catarse produzida na relação entre terapeuta e paciente, mediada pela linguagem simbólica, permite ao sujeito encontrar seu lugar e retomar os trilhos de sua própria história. Na primeira, tem-se uma patologia da insuficiência, uma doença da responsabilidade; na segunda, tem-se uma patologia do conflito, uma doença da culpa (Ehrenberg, 2008).

Se Janet não conheceu nem de longe o reconhecimento e o impacto de Freud, seu modelo de sofrimento psíquico se tornará hegemônico a partir, principalmente, da década de 70 do século XX, enquanto o modelo freudiano será progressivamente rejeitado pela psiquiatria biológica em ascensão – o *déficit*, finalmente, suplantará o *conflito*; o sentimento de *responsabilidade* diante do horror da própria insuficiência tomará o lugar da então anacrônica *culpa*, peso inútil e sem sentido no “admirável mundo novo” neoliberal, no qual os dilemas dos indivíduos não podem ser mais traduzidos, como argumenta Ehrenberg (2008), pelo conflito permitido/proibido, e sim pela angústia perante a indefinição entre o possível e o impossível, o limitado e o ilimitado.

No percurso que fizemos até agora, observa-se um estranho deslocamento. Nos séculos XV e XVI, a melancolia e a loucura são apreendidas sob o signo da ambivalência. Na melancolia, as representações se alternam entre o reconhecimento de uma doença e o drama poético da existência. Na loucura, oscila-se entre a advertência sobre o perigo da

desterritorialização e a sedução do acesso sublime à verdade-revelada. O preço a se pagar para se atingir a revelação profética é o nomadismo sem medida dos loucos, que vagam em águas desconhecidas da condição humana, no caminho sinuoso e sem direção da nau dos insensatos. No século XVIII, não há mais espaço para a ambivalência. O império da razão rejeita os conteúdos obscuros da existência, remete para longe as figuras da desordem, então enclausuradas nas instituições totais, espetáculo grotesco que entretém e reafirma o olhar orgulhoso do sujeito pleno e triunfante das Luzes. No século XIX, o otimismo manicomial, herdeiro da promessa iluminista, cede à constatação da ameaça difusa do anormal, componente das raças inferiores e das classes perigosas que corroem a sociedade por dentro, minam suas forças e afronta seu projeto de fabricação de uma ordem una e indivisa. Se a luta entre as classes e a guerra entre as raças dividem a sociedade como um todo, expondo a ferida pública e violenta de seu conflito, no recém-descoberto plano da intimidade, outro conflito dilacera internamente os indivíduos, espremidos entre forças contrárias: a imposição da ordem e a desmedida das pulsões. Por todos os lados, a temática do conflito é a grande narrativa do século XIX: as espécies se engalfinham pela sobrevivência na perturbadora e nada idílica natureza de Darwin; as classes lutam entre si na dialética da história de Marx; as raças puras declaram sua guerra contra as raças degeneradas; e, no plano da insondável psique, o conflito interno entre o *superego* e o *id* enche de ansiedade a vida privada dos indivíduos.

No início do século XIX, loucura é sinônimo de desrazão, e o delírio é o seu signo máximo. Nos anos 1830, os alienistas identificam atos patológicos sem delírio e percebem o sofrimento do alienado. A partir da segunda metade do século, a *alienação mental*, uma entidade única com vários sintomas, começa a ser desmembrada em *doenças mentais* distintas. No fim do século, as queixas de exaustão da clientela burguesa, que procura as clínicas privadas de medicina mental, dão ensejo à cultura do nervoso: a irritabilidade dos nervos é a metáfora da pulsão de destruição criativa da sociedade moderna. Na passagem do século, a constatação da existência de patologias mentais sem etiologia orgânica e a noção de traumatismo suscitam a reelaboração da noção de neurose, ora ela é resultado de um esgotamento das forças psíquicas (Janet), ora ela é o produto de um conflito recalcado (Freud). Nos *cabinets* dos psiquiatras e psicólogos liberais, longe dos anormais que habitam os manicômios condenados à fatalidade da incurabilidade, são descobertas as “patologias do homem normal” (Ehrenberg, 2008: 53), mas

estas concernem apenas aos membros da burguesia. Será preciso esperar a segunda metade do século XX, com o processo de “socialização da depressão” (2008: 53), para que os membros das classes populares sejam também recobertos, indistintamente, pelo mesmo “mal do século”, antes privilégio das classes abastadas.

A reorganização da psiquiatria em torno do sofrimento teve início no interior da escola alienista, ganhou nova dimensão com a consolidação da psicologia na virada do século, mas só conheceu seu desenvolvimento definitivo a partir da invenção das novas tecnologias biológicas de tratamento das patologias mentais: as técnicas de choque e os medicamentos do espírito. No fim do século XX, a psiquiatria se encontrará completamente organizada em torno do sofrimento, tendo a depressão como “o principal vetor desta reorganização” (2008: 52). Nos próximos tópicos, serão discutidos os processos que conduziram ao surgimento da psiquiatria biológica contemporânea e sua relação com a emergência de uma nova configuração do normal e do patológico.

6. Das lesões às funções

Nas primeiras décadas do século XX, com a descoberta das patologias mentais cujos sintomas não podem ser associados a uma lesão orgânica, a teoria das degenerescências conheceu um lento declínio. Contudo, isso não significou um abandono definitivo das teses biológicas em proveito de hipóteses que valorizassem apenas os aspectos psicogênicos ou sociogênicos das doenças mentais. Depois da Primeira Guerra Mundial, tiveram início as experimentações sobre os efeitos terapêuticos de certas substâncias químicas¹⁴⁵ e das técnicas de choque¹⁴⁶, que visavam a produzir um coma ou uma convulsão conforme a terapêutica desejada. Em 1938, o psiquiatra italiano Ugo Cerletti, presidente do Departamento de Doenças Mentais e Neurológicas da Universidade de Roma, havia ensaiado, sem sucesso, experiências para induzir convulsões. Ao visitar um abatedouro, observou que os açougueiros, antes de cortarem a

¹⁴⁵ Antes da descoberta dos chamados “medicamentos do espírito”, na década de 50, o potencial terapêutico de algumas substâncias químicas como os barbitúricos, as anfetaminas, o ópio, a cocaína, entre outras, foi largamente testado pela psiquiatria.

¹⁴⁶ Antes da invenção do eletrochoque, algumas técnicas de choque eram empregadas, como a inoculação do germe da malária (a malarioterapia), a indução ao sono por meio de barbitúricos (com o intuito de liberar os esquizofrênicos de seus automatismos), o choque hipoglicêmico através da insulina e a convulsioterapia com o cardiazol. Cf. Alain Ehrenberg. *La Fatigue d'être soi: Dépression et société*. Paris: Odile Jacob, 2008: pgs. 67-68.

garganta dos porcos, colocavam eletrodos em suas cabeças para induzi-los ao coma. Decidiu, com a ajuda de seu assistente Lucio Bini, testar a nova descoberta em seres humanos, utilizando como cobaia um prisioneiro local. Estava inaugurada a era do eletrochoque na psiquiatria, recurso empregado até hoje, com o novo nome de eletroconvulsoterapia, em casos de depressões graves resistentes à psicoterapia e à farmacoterapia.

O eletrochoque tem uma importância central no desenvolvimento da psiquiatria biológica. Pela primeira vez, os psiquiatras dispunham de uma terapia, supostamente eficaz, que permitia ancorar as desordens mentais em uma perspectiva biologicamente orientada, propondo uma alternativa que, de uma só vez, atendia tanto à necessidade de identificação de uma lesão quanto à hipótese da origem psicogênica. A propalada eficácia do eletrochoque confirmava a tese de que as doenças mentais tinham sua origem no afeto doente: os “desregramentos do humor” seriam a causa primordial “dos desarranjos da razão, do esfacelamento do pensamento em fragmentos, da dissolução da identidade da pessoa” (Ehrenberg, 2008: 67). O afeto doente não é, necessariamente, compreendido como o resultado de um conflito recalcado, mas reconhecido em si mesmo como um afeto biologicamente afetado, constitucionalmente patológico, sem que contribuam para isso, obrigatoriamente, a ocorrência de eventos exógenos como traumas, decepções ou perdas.

Nesse período, dois grandes conjuntos de doenças são definidos: a psicose maníaco-depressiva e a esquizofrenia, ou grupo de esquizofrenias. Os distúrbios mentais ora eram identificados com uma, ora com outra. A primeira é formulada pelo psiquiatra alemão Emil Kraepelin (1856-1926), que formaliza um grupo nosográfico que já havia sido esboçado no interior da escola alienista, sob o nome de “loucura circular” ou “loucura à dupla forma”. A psicose maníaco-depressiva caracteriza-se pela alternância entre acessos maníacos e estados melancólicos, que poderia levar os sujeitos da mais inebriante euforia ao mais profundo abatimento, sendo a dor moral, o humor abatido e a inibição para a ação as manifestações centrais do estágio depressivo. A esquizofrenia é definida, em 1908, pelo psiquiatra suíço Eugen Bleuler (1857-1939), a partir do conceito de “demência precoce”, igualmente formulado por Kraepelin. Pela combinação de duas palavras de origem grega, *esquizo* (que significa divisão) e *frenia* (a parte do corpo responsável por ligar o corpo à alma), Bleuler forja o termo *esquizofrenia* para designar a *divisão do eu*, que caracteriza o conjunto das esquizofrenias. A

fragmentação das diferentes funções psíquicas levaria à perda da unidade da personalidade: a dissociação de ideias, o pensamento alucinatório, a ambivalência afetiva seriam seus principais sintomas.

Inicialmente, pensou-se que o eletrochoque seria útil para o tratamento da esquizofrenia, mas logo se descobriu que ele apresentava melhor resultado no combate à melancolia, então inscrita no conjunto das psicoses maníaco-depressivas. Ao entusiasmar-se com a capacidade dos choques de arrancar os pacientes de seu embotamento melancólico, Henry Ey (1900-1977), uma das figuras chaves da psiquiatria francesa do século XX, assim descreve o que por séculos denominou-se consciência moral do melancólico: “Aquele que conhece e se aprofundou na consciência melancólica admite como uma evidência que, por tão humana e moral que ela seja, esta consciência mórbida nos apresenta antes uma caricatura (aliás, sinistra e digna de pena) do que uma real situação de pecado”¹⁴⁷ (Henry Ey, citado por Ehrenberg, 2008: 268). O conteúdo moral da melancolia, que mobilizou, desde a Antiguidade, a literatura, o teatro, as artes; seu caráter de metáfora da modernidade, que narrava ora a culpa diante da perda do mundo conhecido, ora a imobilização da ação humana diante de um mundo esvaziado de mediações simbólicas (Benjamin, 1984), todo o potencial alegórico da melancolia, tudo isso se esvaía agora sob o impacto milagroso e higiênico de alguns choques, uma simples descarga elétrica no cérebro era capaz de eliminar, denunciando o seu ridículo, qualquer dilema moral ou angústia da existência. Afinal, o estado patológico nada tinha de distintivo ou nobre, reduzia-se a um achatado problema biológico, mero distúrbio neuro-funcional da *timia*, nome técnico que designava o afeto e revelava os centros nervosos mais automáticos e menos organizados, assim como revelava a inferioridade da nossa condição animal.

Desenvolveu-se, nessa época, um *organicismo* de tipo novo, que se opunha à fatalidade hereditária da teoria das degenerescências. Outras premissas se instituem. Os tratamentos com eletrochoques reparavam a condição afetiva dos indivíduos, mas eles não agiam sobre lesões. Havia um novo mecanismo biológico que precisa ser desvendado. As experimentações com as técnicas de choque e com o uso de substâncias químicas pela psicofarmacologia nascente tornavam possível a formulação de uma nova hipótese sobre a origem dos distúrbios mentais:

¹⁴⁷ No original: « Celui qui connaît et a tant soit peu approfondi la conscience mélancolique admet comme une évidence que, pour si humaine et morale qu'elle soit, cette conscience morbide nous présente plutôt une caricature (d'ailleurs sinistre et pitoyable) qu'il n'est une réelle situation de péché ». Cf. Alain Ehrenberg. *La Fatigue d'être soi: Dépression et société*. Paris: Odile Jacob, 2008, p. 268.

estes não são resultados de uma alteração localizável num espaço determinado do cérebro, mas de uma desordem nas funções do cérebro. Como argumenta Ehrenberg, a partir desta constatação, “a psiquiatria pode abandonar a concepção anatômica ao proveito de uma concepção neurobiológica: as lesões cedem o lugar às funções” (2008: 71). Não se trata de uma estática do dano, e sim de uma dinâmica das funções. O empreendimento psiquiátrico não consiste mais em desvendar o estrago escondido, mas em reparar um cérebro deficitário, cujas funções se tornaram desregradas e cuja organização tímica foi atingida.

Nas experimentações com os eletrochoques, várias hipóteses foram levantadas. Inicia-se um debate sobre a existência de *depressões endógenas* e *depressões neuróticas*, de tipo constitucional. Para alguns, as técnicas de choque seriam particularmente eficazes nas chamadas depressões endógenas, pois nelas a origem da doença não seria um conflito interno, e sim um afeto doente, quimicamente patológico e eletricamente restaurável. Para outros, os choques trariam resultados positivos também para as chamadas depressões neuróticas, pois a restauração da timia afetada contribuiria para o processo psicoterapêutico. De um jeito ou de outro, ainda que a psicoterapia continuasse sendo reconhecida como a parte mais importante do tratamento, a psiquiatria tinha em mãos, pela primeira vez, uma terapêutica biológica eficaz, que permitia o questionamento da exclusividade da explicação psicogênica das doenças mentais. Independentemente do conflito, existiria uma *afeto*, parte integrante da nossa condição mais primária e animal, ao mesmo tempo a mais *elementar* e a mais *geral*, parte que podia, então, ser elétrica e quimicamente manipulada.

A partir da década de 40 do século XX, o novo organicismo dinâmico começou a se impor, produzindo uma mudança radical na apreensão das emoções. Essas não seriam, necessariamente, resultado das relações das pessoas consigo mesmas, com os outros e com o mundo. Também não teriam, obrigatoriamente, origem na maneira como os sujeitos recebem o impacto da vida em sociedade (explicação sociogênica) ou como experimentaram sua história pessoal (explicação psicogênica). As reações emocionais – e seus desvios – podem ser consequência de *processos químicos*. Das lesões às funções, um campo inédito, de uma plasticidade infinita, se abre para as intervenções psiquiátricas. A inclusão da psiquiatria na medicina clínica se colocava no horizonte e uma nova promessa se anunciava. Com a ajuda de alguns choques e de algumas substâncias, o espectro afetivo dos indivíduos poderia ser alterado,

e a paralisante prostração do melancólico, combatida. Mas foi necessária a invenção dos medicamentos de espírito, na década de 1950, para que a psiquiatria de vertente biológica se tornasse, a partir da década de 1970, hegemônica no campo da saúde mental.

7. A invenção da pílula

O primeiro remédio psicoterapêutico moderno foi a clorpromazina (torazina), sintetizada em dezembro de 1950 e lançada em 1952. Se a depressão era combatida com os eletrochoques, ainda não havia nenhum tratamento biológico eficaz para a esquizofrenia – esta desordem psíquica marcada pela pulsão permanente à *desterritorialização total* (Deleuze & Guattari, 1972/1973; 1995), que afrontava, mais do que qualquer outra, as exigências de clareza, transparência e ordem da modernidade em sua fase sólida (Bauman, 1999). Descobriu-se que a clorpromazina, derivada de uma substância inicialmente testada contra a malária, possuía efeitos sedativos e podia ser empregada como auxiliadora nos processos pré-cirúrgicos, pois diminuía a ansiedade do pré-operatório e evitava o uso de uma quantidade exagerada de anestesia. O pesquisador responsável pelos experimentos que levaram à síntese da clorpromazina observou que um de seus efeitos era a produção de um “desinteresse do doente pelo que se passava em torno dele” (Rhône-Poulenc, citado por Ehrenberg, 2008: 87). Essa constatação deixava entrever uma possível indicação de seu emprego também em psiquiatria. E assim foi feito. Testada em pacientes esquizofrênicos, a substância deixou as impressões positivas que revelariam seu futuro sucesso. Mais do que apaziguar a agitação maníaca, ela produzia a ação neuropsíquica visada no tratamento contra a esquizofrenia, como descreve Jean Delay, um dos principais psiquiatras franceses da época: “A indiferença aparente ou o retardo na resposta aos estímulos externos, a diminuição da iniciativa e das preocupações sem alteração da função de vigília nem das funções intelectuais constituem a síndrome psíquica do medicamento” (Delay, citado por Ehrenberg, 2008: 88). Além de acalmar a ansiedade do esquizofrênico, a clorpromazina combatia seu impulso ao delírio e sua tendência à desordem simbólica. Anulava sua desorganização linguística e sua perturbadora apreensão do mundo, produzindo, no lugar, certo “desinteresse”, um estado de “indiferença” e alienação ao que se passava em seu entorno, *desinvestindo-o* do mundo. Surgiram, assim, os chamados “neurolépticos” ou “antipsicóticos”,

lançados no nascente e promissor mercado de “medicamentos do espírito”: a confusão do esquizofrênico podia ser destituída e a “paz de espírito” (ataraxia), enfim, conquistada.

Simultaneamente à descoberta do primeiro neuroléptico, foram descobertos, também na década de 50, os primeiros antidepressivos: a imipramina, cujos efeitos foram pesquisados pelo suíço Ronand Kühn; e a iproniazida, testada em pacientes depressivos pelo americano Nathan Kline. A partir da proposta de uma empresa suíça denominada Geigy, Ronand Kühn decidiu testar, em 1956, uma molécula, originalmente um anti-histamínico, denominada imipramina, em pacientes com distúrbios mentais diversos. Proveniente da tradição fenomenológica¹⁴⁸ em psiquiatria, Kühn acreditava que a análise clínica da experiência subjetiva dos pacientes deveria orientar a indicação dos medicamentos. Diferenciando a depressão endógena-biológica da depressão exógena-psicogenética, Kühn pressupôs que a imipramina seria particularmente eficaz nas depressões endógenas, nas quais o “sentimento vital” (*vital feeling*) estaria abalado, independentemente de motivos externos ou psíquicos; e menos operante nas depressões reacionais, caracterizadas pelo “sentimento emocional” (*emotional feeling*), no qual a depressão é sintoma de um conflito neurótico internalizado. Testada em pacientes acometidos pelo diagnóstico preciso de depressão endógena, Kühn divulgou os resultados positivos do novo medicamento, salientando, contudo, que o tratamento principal continuava sendo “o estudo fenomenológico da experiência subjetiva do paciente, no distúrbio depressivo vital e emocional” (Kühn, citado por Ehrenberg, 2008: 91).

Na mesma época, Nathan Kline testou os efeitos de outra droga: a imipramina. Desenvolvida como uma droga contra a tuberculose, descobriu-se que a imipramina não só combatia os bacilos da tuberculose, como proporcionava aos pacientes um acréscimo de energia e uma sensação de bem-estar¹⁴⁹. Os testes com os animais demonstravam o mesmo resultado: eles se tornavam “hiper-alertas” e “hiperativos”. Ao tomar conhecimento destes inusitados

¹⁴⁸ A grande referência para os psiquiatras de inspiração fenomenológica eram, nesta época, os trabalhos do psiquiatra e filósofo alemão Karl Jaspers (1883-1969). Influenciado pelo existencialismo, Jaspers via nas doenças mentais não o avesso da normalidade, mas uma determinada maneira de relacionamento do sujeito com o mundo. Nessa concepção, os distúrbios psíquicos são expressão de experiências particulares de estar-no-mundo e de ajustamentos singulares do ser em relação à temporalidade. Sua obra em dois volumes, *Psicopatologia geral*, tornou-se referência central para a psiquiatria fenomenológica.

¹⁴⁹ Segundo Peter Kramer, os efeitos terapêuticos da iproniazida foram imortalizados numa fotografia da *Associated Press* de 1953, “que mostra os internos do Sanatório Sea View, em Staten Island, atraentes mulheres negras em saias de algodão, sorrindo e batendo palmas, enquanto duas delas dançavam o que parecia ser o Lindy Hop. ‘Há alguns meses’, dizia a legenda, ‘aqui só se ouvia o som de vítimas de tuberculose tossindo até morrer’”. Cf. Peter Kramer. *Ouvindo o Prozac*. Rio de Janeiro: Record, 1994, p. 64.

efeitos, Kline decidiu, em 1956, testar a imipramina em pacientes deprimidos e constatou que o medicamento, mais do que regularizar o humor como a iproniazida fazia, funcionava como um “energizante” ou um “euforizante”, fornecia um *plus* de disposição: os pacientes não só saíam do entorpecimento depressivo, como se sentiam “muito bem”. Para Kline, não importava a origem da depressão, endógena ou neurótica, a constatação era a mesma: os distúrbios mentais são a manifestação visível de um desregramento das funções cerebrais. A psicofarmacologia nascente inaugurava “a era moderna de pesquisa da emoção humana” (Kramer, 1994: 68) e firmava as bases para o estabelecimento dos fundamentos de uma “biologia do humor”.

Kühn e Kline foram figuras-chaves na descoberta dos antidepressivos modernos. No entanto, os dois portavam visões antagônicas sobre a doença mental. Para Kühn, importava, antes de tudo, a investigação clínico-fenomenológica da patologia que se encontra subjacente aos sintomas aparentes. Para Kline, não interessava a etiologia dos distúrbios mentais, se estes são resultado de traumas, choques, conflitos ou afeto doente, e sim sua manifestação visível num cérebro quimicamente disfuncional. Para Kühn, a clínica deve guiar a prescrição dos medicamentos, enquanto para Kline, ao contrário, são os medicamentos que devem orientar a classificação psiquiátrica, em um processo denominado “dissecação farmacológica”. Para ele, as drogas e seus efeitos são as guias para a definição das doenças mentais. De Kühn para Kline, observa-se uma inversão que marcará todo o desenvolvimento futuro da psiquiatria: é a resposta à medicação que informa qual é o distúrbio mental que está acometendo o paciente, e não o transtorno psíquico, diagnosticado na clínica, que, em princípio, determinaria qual medicamento deve ser usado. O império da psicofarmacologia e a atenção aos efeitos das drogas tomariam o lugar, cada vez mais, da escuta paciente, profunda e demorada da experiência subjetiva do sujeito doente. Mais do que os doentes, são as drogas que passariam a falar. Não é outro sentido que possui o eloquente título da interessante obra do psiquiatra norte-americano, Peter Kramer, sobre o impacto do Prozac na nossa compreensão da natureza humana: *Listening to Prozac, Ouvindo o Prozac*. Como mostra Ehrenberg, na disputa entre Kühn e Kline, entre a perspectiva fenomenológica e a perspectiva biológica, entre a escuta da clínica e a escuta das drogas, entre a patologia latente e a síndrome aparente, entre o desvendamento da linguagem simbólica e a evidência da “dissecação farmacológica”, o segundo, como veremos, sairá ganhando: “O futuro assinalará a “vitória” de Kline sobre Kühn, isto é, a autonomização da síndrome depressiva em

relação à patologia subjacente que não é mais necessária diagnosticar para tratar” (2008: 94). Nesta nova configuração, “a psiquiatria abandonará o questionamento das relações entre o sujeito e a doença. A vitória de Kline sobre Kühn será igualmente a revanche póstuma de Janet sobre Freud” (2008: 94). Em suma, do *déficit* sobre o *conflito*.

Durante as décadas de 50 e 60 do século XX, apesar das importantes descobertas no campo da psicofarmacologia com a invenção dos medicamentos de espírito (neurolépticos, ansiolíticos e antidepressivos), a perspectiva biológica em psiquiatria ainda permanecia marginal perante a psicoterapia e a psicanálise. Essa se firmava como a referência central, tanto na explicação das patologias psíquicas, enfatizando sua origem psicogênica no conflito recalcado, como na orientação para o tratamento, pautado na relação intersubjetiva entre médico e paciente, nos procedimentos de construção da narrativa, escuta e interpretação. Se nos anos 1950 e 1960, as apreensões das doenças mentais oscilavam entre as explicações endógenas, psicogênicas e exógenas, tendo a psicanálise como o grande referencial teórico e terapêutico, o quadro mudará radicalmente a partir da década de 1970, ponto de inflexão na história da psiquiatria: observa-se um declínio da psicanálise e do paradigma do conflito em proveito de uma psiquiatria biológica e farmacologicamente orientada. Nesta reconfiguração do saber psiquiátrico, três processos, conectados entre si, podem ser observados: 1) *a biologização da psique*: as doenças mentais são resultado de uma disfunção na neurodinâmica de um cérebro *deficitário*, que pode ser corrigida por meio da administração dos remédios; 2) *a produção de um quadro classificatório exaustivo*: a explicação etiológica para os transtornos mentais é abandonada em nome de uma classificação semiológica, um extenso esquadrinhamento dos transtornos mentais, a partir de então agrupados em síndromes específicas, designando um conjunto de sintomas observáveis, cuja identificação torna-se independente da inquirição sobre suas possíveis causas; 3) *uma nova configuração do normal e do patológico*: a proliferação de novos transtornos mentais institui uma extensão inédita e sem pretendentes do patológico, borrando as fronteiras entre o normal e o patológico, sem que seja possível determinar com precisão onde começa um, onde termina o outro. O marco desta recomposição do saber psiquiátrico é a publicação da terceira edição do *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, o *Manual de Diagnóstico e Estatística das Perturbações*

*Mentais*¹⁵⁰, o DSM-III, em 1980, pela *American Psychiatric Association* (APA), a Associação Americana de Psiquiatria. No próximo tópico, discute-se o processo de fabricação do manual e seu impacto na consolidação da psiquiatria biológica e de uma nova figuração do normal e do patológico.

8. A explosão do patológico

Em 1974, Judd Marmor, então presidente-eleito da APA, convida o Dr. Robert L. Spitzer para dirigir uma “força-tarefa” estratégica, encarregada de atualizar o DSM, cuja última edição datava de 1968¹⁵¹. Naquele contexto, a psiquiatria norte-americana encontrava-se em crise, atravessada por conflitos insuperáveis entre vertentes antagônicas da psiquiatria, opondo, de um lado, neuropsiquiatras; de outro, psicanalistas. As divergências entre as escolas levavam a um verdadeiro caos diagnóstico, que dificultava o estabelecimento de um parâmetro universal e consensual na classificação das patologias mentais, além de representar gastos exorbitantes para as companhias privadas de saúde, que não podiam programar o seu orçamento em cima de diretrizes contraditórias, correndo ainda o risco de arcar com tratamentos psicanalíticos cujo fim não podia ser previsto. Diante desse quadro, que ameaçava a credibilidade da psiquiatria e dividia o campo da saúde mental, Melvin Sabshin, diretor-médico da APA, decide que o DSM precisava de uma nova edição, que fosse ancorada em “dados” ao invés de “ideologias” e “opiniões”. A escolha do então responsável pela reatualização do DSM era uma decisão politicamente delicada, pois deveria ser alguém comprometido com a busca por avaliações objetivas e resultados estandardizados, privilegiando assim os interesses dos neuropsiquiatras de linha biologizante, ao mesmo tempo em que deveria dar a impressão de imparcialidade, de alguém disposto a ouvir e considerar todas as escolas. Sabshin encoraja então Judd Marmor a

¹⁵⁰ A partir do DSM-III, o manual norte-americano de classificação dos transtornos mentais torna-se referência mundial, exercendo forte influência na confecção da sessão dedicada às doenças mentais do Código Internacional de Doenças (CID). No Brasil, as duas classificações são referências, ainda que nas estatísticas oficiais do Ministério da Saúde seja adotada a classificação do CID. O primeiro DSM foi concebido em 1952, para classificar as patologias mentais menos severas que as psicoses e incluir os transtornos psíquicos que emergiram como resultado dos traumas dos combatentes da Segunda Guerra Mundial, cuja novidade não encontrava expressão na nomenclatura então vigente. Em 1968, conjuntamente com a oitava revisão da Classificação de Doenças Mentais da Organização Mundial de Saúde (OMS), foi publicado o DSM-II.

¹⁵¹ Para essas referências, apoio-me no livro *Shyness: How normal behavior became a sickness*, de Christopher Lane, professor de literatura da Universidade Northwestern (EUA). Cf. *Shyness: How normal behavior became a sickness*. Yale University Press, 2007.

apontar Robert Spitzer, um professor carismático, com talentos diplomáticos, que havia acumulado experiências nos dois campos, na psicanálise e na psiquiatria biológica e, por isso, respondia à demanda de “neutralidade” desejada. Graças a esta decisão – fortuita e necessária, como são os dados atirados na roleta do jogo político –, Spitzer, embora um desconhecido fora do seu domínio, passou a ser considerado, tal qual anunciado pelo *New Yorker* em 2005, como “sem dúvida, um dos psiquiatras mais influentes do século XX”¹⁵².

De 1974 a 1980, durante seis anos, Spitzer e sua equipe entregaram-se à hercúlea tarefa de revisar o DSM, debruçando-se sobre cada tique ou traço inimaginável das patologias mentais. Num esforço de codificação das síndromes e discriminação dos sintomas dispersos, os pesquisadores desmembraram entidades psiquiátricas em outras entidades e definiram novos transtornos, processo cujo resultado foi a multiplicação dos 180 transtornos mentais do DSM-II nos 292 transtornos mentais do que será então apresentado como sua nova versão, o DSM-III¹⁵³. Em seu livro *Shyness: How normal behavior became a sickness*, o crítico literário inglês Christopher Lane (2007) empreendeu uma meticulosa pesquisa sobre os bastidores da fabricação do DSM-III. Em uma investigação quase detetivesca, o autor escarafunchou os numerosos memorandos, notas e cartas trocadas entre os membros da equipe, procurando os ditos, contraditos e os não ditos do processo de confecção do manual. Seu acesso aos arquivos da APA suscitou um rico trabalho de pesquisa, permitindo ver *em ato*, com todas suas vicissitudes, equívocos e arbitrariedades – além de expor as feridas abertas das lutas simbólicas dos agentes antagonistas no campo da saúde mental –, o processo de construção de um documento cuja publicação marcará não apenas o rumo do saber psiquiátrico, como também desempenhará um papel importante na constituição de uma nova relação dos indivíduos com sua condição afetiva, alterando o mapa objetivo e subjetivo onde se situam as categorias de saúde e doença, do normal e patológico. Como diz Lane, “como Spitzer obteve sucesso, tendo em vista que seu grupo

¹⁵² No original: “He is, without question, one of the most influential psychiatrists of the twentieth century”. Cf. Alix Spiegel. *The dictionary of disorder: How one man revolutionized psychiatry*. *New Yorker*, January 3, 2005, p. 56.

¹⁵³ A quarta e última edição do DSM, publicada em 1994, conta com uma lista de mais de 350 transtornos mentais. Da segunda edição à quarta, em apenas 26 anos, o número total de transtornos mentais que pode acometer a população praticamente dobrou. A quinta edição do DSM está prevista para maio de 2013. Neste momento, inúmeros debates, reuniões e deliberações preparam a confecção do DSM-V. Segundo Christopher Lane, “a tendência de incluir mais e mais problemas moderados no DSM é quase certo que irá continuar”. A inclusão dos “transtornos de apatia”, do “abuso de internet”, do “consumo excessivo”, bem como a formalização do “transtorno disfórico pré-menstrual” estaria prevista para o DSM-V. Cf. *A Pill for every mood: An interview with Christopher Lane*, 2007, p. 8.

redefiniu comportamentos normais como timidez, é uma fascinante, porém ainda não contada história”¹⁵⁴ (2008: 2).

É essa história que o livro *Shyness* pretende contar, focando sua atenção no processo de transformação da timidez¹⁵⁵ em doença, com a inclusão da “fobia social” na lista de novos transtornos mentais do DSM-III, cujos sintomas podem ir do “medo de comer sozinho em um restaurante” ao “medo de falar em público”. Lane mostra como os meios de comunicação de massa e os veículos de *marketing* dos laboratórios farmacêuticos¹⁵⁶ propagaram esta ideia nas mídias, procurando convencer o grande público de que um novo distúrbio ameaçava os indivíduos e era preciso combater uma “epidemia da timidez”. Não foi à toa que a revista *Psychology Today* (Psicologia Hoje) qualificou a “fobia social” como o “transtorno da década”. É quase impossível não compartilhar a perplexidade do autor diante deste estranho e vertiginoso processo de metamorfose de uma conduta até então ordinária em comportamento patológico, que passou a demandar a administração urgente de remédios: “Revendo o que aconteceu, eu fico espantado de ver como uma pequena prova científica permitiu criar uma nova doença, deixando ao mesmo tempo as pessoas impermeáveis à verdadeira tragédia que isso poderia ocasionar às pessoas”¹⁵⁷ (Lane, 2009).

Na pesquisa de Lane (2007), observa-se de perto, desconfortavelmente de perto, os pequenos eventos, muitas vezes comezinhos e patéticos, outras vezes chocantes em sua arbitrariedade, que compuseram o processo que transformou, praticamente “do dia para noite”, a timidez e muitos outros estados afetivos até então considerados comuns em transtornos mentais,

¹⁵⁴ No original: “Whether or how Spitzer succeeded, since his group redefined ordinary behaviors like shyness, is a fascinating but largely untold story”. Cf. www.world-news-research.com/makingmodpsychology.html, p. 2.

¹⁵⁵ Em seu livro anterior *Hatred and Civility: The Antisocial Life in Victorian England*, o autor estudou os sentidos culturais do comportamento antissocial na Inglaterra vitoriana. Os oitocentos ingleses fornecem um contraste interessante à patologização da timidez na contemporaneidade. Segundo o autor, no século XIX, os misantropos eram socialmente valorizados porque sua distância em relação ao engajamento na absorvente vida social os transformava numa fonte importante de crítica da sociedade. Em uma entrevista, Lane se pergunta o que teria acontecido com os misantropos nos séculos XX e XXI. Inquietado por essa questão, ele diz ter feito a mesma pergunta para um dos psiquiatras responsáveis pelo DSM-III, recebendo a inquietante resposta: “I suppose they all got medicated”, “Eu suponho que todos foram medicados”. Cf. *A Pill for every mood: An interview with Christopher Lane*, 2007, p. 4.

¹⁵⁶ Segundo Lane, apenas nos Estados Unidos, desde 1977, as empresas farmacêuticas gastaram cerca de 3 bilhões de dólares por ano com publicidade. Para a campanha contra a timidez, o slogan era: “*Imagine being allergique to people*”, “E se você fosse alérgico às pessoas?”. Para o Deroxat, remédio prescrito nesta campanha, a empresa GlaxoSmithKlien gastou 92,1 milhões de dólares em propaganda apenas para o ano 2000, 3 milhões de dólares a mais do que foi gasto para o marketing do Viagra. Cf. *Maladies à vendre*. Entrevista concedida à Laurant Lemire, em 5 de março de 2009.

¹⁵⁷ Cf. *Maladies à vendre*. Entrevista concedida à Laurant Lemire, em 5 de março de 2009.

responsável por fomentar uma inédita “explosão do patológico” e criar um emergente mercado de soluções farmacêuticas para as novas aflições recém-inventadas. A investigação do processo de construção do DSM-III revela também uma batalha surda entre neuropsiquiatras e psicanalistas, entre a afirmação da evidência biológica e o postulado da interpretação simbólica, entre o funcionamento do cérebro e o enigma da mente, entre o papel dos neurotransmissores e o papel da experiência existencial, entre a anulação da história pessoal do doente e a reconstrução da trajetória biográfica do paciente, batalha na qual os primeiros saíram ganhando e os segundos foram sistematicamente sendo relegados ao silêncio. Um dos resultados da disputa foi a exclusão definitiva do termo “neurose”, este símbolo quase totêmico da psicanálise, do quadro de classificações do DSM-III. O conceito “neurose de angústia” de Freud, presente no DSM-II, foi desmembrado em sete novos transtornos: agorafobia, síndrome do pânico, transtorno de stress pós-traumático, transtorno obsessivo-compulsivo, transtorno de ansiedade generalizada, fobia simples e fobia social. O termo “neurose” foi apagado e os sete novos transtornos passaram a designar somente um conjunto específico de sintomas, fazendo da referência às noções de *conflito*, *inconsciente*, *trauma*, *verdade*, *história pessoal* afirmações absolutamente supérfluas.

Embora Spitzer argumentasse vigorosamente que a força tarefa (*the task-force*) era absolutamente imparcial, uma vez que sua missão primordial era a catalogação de sintomas, evitando contendas contraproducentes sobre questões como causas ou tratamentos (Lane, 2007), estava claro que sua posição “a-teórica” e meramente “descritiva”, ancorada na legitimidade da neutralidade, era ela também uma posição claramente política, tanto mais eficazmente política quanto mais neutralidade alegava. Ao escolher sua equipe a dedo, entre colegas que compartilhavam a mesma orientação biológica em psiquiatria e buscavam a criação de parâmetros objetivos para os diagnósticos baseados em dados epidemiológicos, Spitzer de saída deixou clara sua posição no campo da saúde mental em favor dos neuropsiquiatras, contra as outras escolas, especialmente a terapia psicodinâmica e a psicanálise freudiana. A despeito disso, durante os processos de tomada de decisão, manteve a aura democrática, necessária à legitimidade da empreitada de ampla reforma do conhecimento psiquiátrico que se visava no momento¹⁵⁸, ao convidar grupos de consultores de outras correntes para formar grupos de

¹⁵⁸ A reivindicação de abertura, democracia e imparcialidade mantém-se no projeto em andamento de construção do DSM-V. No site oficial da Associação Americana de Psiquiatria (APA) destinado à exposição de informações sobre o desenvolvimento do DSM-V, há um espaço aberto para a submissão de comentários e sugestões a respeito das

trabalho e participar dos debates. Contudo, foi ficando evidente para eles, à medida que as decisões tendiam a “excluir a terminologia e os tratamentos que seus predecessores haviam usado por gerações”, que suas posições teóricas e terapêuticas não seriam levadas em conta e que o “destino de sua profissão encontrava-se injustamente na mão de poucos colegas empenhados em eliminar qualquer traço de seu trabalho” (Lane, 2007: 5). Não é outro o sentido do desabafo, em 1978, de Paul Fink, ocupante da cadeira de psiquiatria e comportamento humano na Universidade Thomas Jefferson de Filadélfia: “Eu não sei quem determinou que este pequeno grupo de pessoas deveria tentar reorganizar o pensamento psiquiátrico nos Estados Unidos, mas eu estou um tanto preocupado que eles tenham uma visão tão arrogante de sua missão que não estão dispostos a incorporar algumas das coisas sobre as quais nós vemos aprendendo nos últimos 70 anos¹⁵⁹” (Fink, citado por Lane, 2007: 5). No centro da batalha, estava a recusa dos argumentos psicanalíticos sobre a mente e a adoção dos argumentos neuroquímicos sobre o cérebro. Ao desviar a atenção para o que então começava a se formular como “desequilíbrio químico do cérebro”, “disfunção na transmissão neural” ou “baixas taxas de serotonina”, ao deslocar a atenção do *conflito* para o *déficit*, trocando um modelo baseado na *reação* (*reaction-based*) para um modelo orientado para o *transtorno* (*disorder-based*), Spitzer e sua equipe empreendiam um silencioso trabalho de “purgação da psicanálise”: “Spitzer e a força tarefa purgaram, de um só golpe, quase um século de pensamento”¹⁶⁰ (Lane, 2007: 5).

A luta simbólica em torno da noção “neurose” revela toda a força semântica do conceito, que carregava em si mesmo, com um extraordinário poder de síntese, o referencial teórico e terapêutico da psicanálise, designando a um só tempo a origem psicogênica do sofrimento psíquico, cujo palco é o conflito inconsciente entre forças antagônicas, como também o tratamento intersubjetivo, que tem na palavra – e seus segredos – a principal agência mediadora.

revisões propostas nos critérios de diagnóstico e na nova estrutura organizacional projetada para o DSM-V. No site, o atual diretor responsável pela força tarefa do DSM-V, David J. Kupfer, diz que os comentários submetidos (mais de 8000) estão, neste momento, sendo considerados pela força-tarefa e pelos grupos de trabalho: “Over the past year, members of the DSM-5 Task Force and Work Groups have updated draft DSM-5 diagnostic criteria to reflect the input received from the voluminous (8000+) comments you, as our viewers, submitted to this Web site during the February-April 2010 commenting period”. Enfatizando o processo dialógico e plural da fabricação do DSM-V, David J. Kupfer agradece as contribuições dos internautas: “On behalf of the entire DSM-5 Task Force and all of the DSM-5 Work Groups, we thank you for once again providing your valuable input and taking part in this historic process”. Cf. <http://www.dsm5.org/Pages/Default.aspx>.

¹⁵⁹ No original: “I do not know who determined that this small group of people should try to reorganize psychiatric thinking in the United States, but I am somewhat concerned that they have such an arrogant view of their mission and are not willing to incorporate some of the things we have learned over the past 70 years”.

¹⁶⁰ No original: “Spitzer and the task-force purged, at a stroke, almost a century of thought”.

Não foi à toa que toda a disputa simbólica – e, como tal, política – entre neuropsiquiatras e psicanalistas teve como objeto o termo “neurose”. Os últimos agarravam-se à sua manutenção como quem garante a própria sobrevivência profissional, enquanto os primeiros se empenhavam em “deletar” o incômodo termo do mapa lexical da saúde mental: “Nós temos que nos livrar da palavra neurose por causa de seu significado psicanalítico¹⁶¹” – Spitzer formula, com invejável transparência, sem dar margem a equívocos, um dos programas centrais do DSM-III: o apagamento das referências psicanalítica e psicodinâmica na classificação dos transtornos mentais. Segundo Lane, quando tomaram conhecimento de que a “força-tarefa” estava planejando eliminar a neurose do DSM-III, os analistas ficaram perplexos, porque, como admitiu o psiquiatra norte-americano Donald Klein, umas das figuras-chave na reestruturação do saber psiquiátrico: “(eles) acharam... que nós estávamos pondo em questão sua própria subsistência”¹⁶² (Klein, citado por Lane, 2007: 7). Colocada ou não em jogo a subsistência dos analistas, estava claro para os idealizadores do manual que expurgar a palavra neurose era combater a psicanálise, usurpando a posição hegemônica que ela havia conquistado durante as décadas de 1940 e 1950 nos Estados Unidos. Em resposta a uma pergunta sobre a retirada da neurose do DSM-III, após uma conferência pronunciada na Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro, em 24 de outubro de 1988, o psiquiatra brasileiro José Leme Lopes, ao falar sobre a tendência antipsicanalítica da psiquiatria norte-americana, afirma com afiada clareza: “Houve então um certo combate à psicanálise. E, como combater a psicanálise? Acabando com o nome neurose”¹⁶³.

A artimanha da “força-tarefa” do DSM-III foi anular a noção de neurose e as teses da psicanálise, sem que fosse necessário propor no seu lugar outra explicação etiológica. Ao reivindicar-se “totalmente neutro” e não-filiado a nenhuma “etiologia particular” (Spitzer, citado por Lane, 2007: 12), postulando que o novo manual deveria possuir “significado a-teórico” e “listar apenas os sintomas de cada doença e apresentar-se agnóstico em relação à suas prováveis causas” (Lane, 2007: 12), Spitzer não deixou margem para o desenvolvimento de contra-argumentos, pois não havia uma nova teoria a combater, apenas um quadro “teoricamente

¹⁶¹ No original: “We’ve got to get rid of the word neurosis because it has psychoanalytic meaning” (Spitzer, citado por Lane, 2007: 6).

¹⁶² No original: “(they) thought... we were calling into question their livelihood”.

¹⁶³ Cf. José Leme Lopes. *A psiquiatria na época de Freud: Evolução do conceito de psicose em psiquiatria*. In: *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 2001; 23 (1): 28-33.

neuro” de transtornos mentais, agrupados e diferenciados conforme suas manifestações fenomênicas, ou seja, seus sintomas. Seu silencioso empreendimento teve como resultado a fabricação ardilosa de um “consenso”, que, no plano da psiquiatria e no seu papel de gestão das desordens individuais, faz eco a outros “consensos” do nosso contexto societal, como são aqueles criados em torno do “fim da história” e da inevitabilidade do sistema capitalista, ou ainda os construídos a partir das necessidades e vicissitudes do mercado, esse novo demiurgo.

A publicação do DSM-III em 1980 representa um marco não apenas para a reformulação completa do saber psiquiátrico, mas também, como veremos, para a instituição de uma nova tecnologia de gestão dos indivíduos. Como chama a atenção Ehrenberg, “o DSM-III suscitou intensas controvérsias porque ele representou uma mudança na concepção das doenças mentais. O psiquiatra americano Mitchell Wilson a resume muito bem: a noção de inconsciente não tem mais a menor importância, a dimensão temporal é marginalizada (os sintomas não ganham sentido na história de uma pessoa), a personalidade desempenha um papel totalmente secundário”¹⁶⁴ (2008: 171). Mais do que isso, Ehrenberg cita Wilson: “a insistência na descrição cuidadosa (*careful description*) nutre a confusão entre o facilmente observável e o clinicamente pertinente”¹⁶⁵ (Wilson, citado Ehrenberg, 2008: 171). O reconhecimento da visibilidade translúcida dos sintomas toma a cena da inquirição incerta acerca da causalidade das invisíveis e cada vez mais invisibilizadas patologias subjacentes. A *semiologia* ocupa o lugar da *etiologia*. A escuta de um sujeito torna-se obsoleta diante da identificação dos sintomas de um cérebro doente e da prescrição dos medicamentos para a restauração de um funcionamento neural deficitário. O processo de *biologização da psique* alterou profundamente a maneira como passamos a conceber a experiência pessoal e social dos indivíduos e o modo como os próprios indivíduos passaram a elaborar sua condição afetiva. A partir da década de 70, vemos emergir, então, uma nova biopolítica, não mais a biopolítica da ameaça do anormal e da guerra entre as raças da segunda metade do século XIX e dos totalitarismos da primeira metade do século XX, mas uma biopolítica que se inscreve na vida emocional dos indivíduos. A ingerência da nova engenharia

¹⁶⁴ No original: « Le DSM-III a suscité d’intense controverses, car il a représenté un changement dans la conception des maladies mentales. Le psychiatre américain Mitchel Wilson le résume fort bien : la notion d’inconscient n’a plus aucune importance, la dimension temporelle est marginalisée (les symptômes ne prennent pas sens dans l’histoire d’une personne), la personnalité joue un rôle tout à fait secondaire ».

¹⁶⁵ No original : « l’insistance sur la description soignée (*careful description*) nourrit la confusion entre le facilement observable et le cliniquement pertinent ».

psiquiátrica não tem mais como pauta o problema eugênico da degeneração racial, e sim a produção de uma modulação neuroquímica infinita dos indivíduos.

9. O império da natureza

Em seu livro intitulado com o sugestivo nome *Listening to Prozac, Ouvindo o Prozac* (1994), o psiquiatra norte-americano Peter Kramer relata sua experiência com pacientes que tiveram suas vidas modificadas depois de tratamento com o Prozac. O autor coloca em questão os novos dilemas éticos surgidos a partir da hegemonia da biologia na concepção do humano e da prescrição de antidepressivos para comportamentos antes considerados normais. Ao narrar as transformações de vida dos seus pacientes com grande sensibilidade, Kramer confia aos seus leitores o quanto a observação clínica sobre os efeitos do Prozac impactou sua concepção sobre a natureza humana: afinal, o que era essencial e o que era contingente na natureza humana? O comportamento dos indivíduos é resultado de uma longa construção intersubjetiva da personalidade ou fruto de uma disfunção no estado biológico dos neurônios? Nossas empedernidas idiosincrasias são produto de nossa história pessoal ou revelam apenas um removível tique biológico? A vivência da clínica, no entanto, não deixou dúvidas: “O fato de passar muito tempo com pacientes que respondiam ao Prozac transformara minha concepção sobre o que torna as pessoas o que elas são. Passei a ver um temperamento inato, biologicamente determinado, onde antes via um caráter lentamente formado, carregado de história” (Kramer, 1994: 15).

O Prozac foi lançado em 1987, sete anos depois da publicação da terceira edição do DSM e mais de três décadas depois do lançamento dos primeiros antidepressivos, a imipramina e a iproniazida. Com a descoberta dos antidepressivos modernos, havia ganhado força uma teoria que marcou o desenvolvimento da psiquiatria biológica: a *teoria aminobiogênica da depressão*. Segundo esta hipótese, o humor é determinado pelo funcionamento das aminas biogênicas no cérebro, que desempenham uma função de neurotransmissão, isto é, permitem a comunicação entre os neurônios, realizando a sinapse entre as células. Verificou-se que os antidepressivos atuavam no modo como os neurônios concluíam as mensagens entre si, influenciando a dinâmica das aminas, os chamados neurotransmissores do cérebro. Enquanto a imipramina retarda a

retomada das aminas na sinapse, permitindo que estas circulem por mais tempo, a imipramina, por sua vez, envenena a enzima “zeladora” responsável por dirigir as aminas, deixando-as “soltas” por uma quantidade de tempo maior. Se os antidepressivos produzem um aumento na circulação dos neurotransmissores, concluiu-se automaticamente que a depressão era, portanto, resultado de uma deficiência nas aminas. Embora várias críticas¹⁶⁶ tenham sido feitas à influência obrigatória dos neurotransmissores nos estados afetivos, a teoria das aminas, por seu potencial explicativo altamente sedutor, permanece, com algumas ressalvas, aceita até os dias de hoje. Desde a descoberta dos primeiros antidepressivos, as pesquisas em psicofarmacologia têm experimentado o papel de várias substâncias químicas, muitas delas derivações ou aproximações da imipramina e da iproniazida, na dinâmica dos neurotransmissores, estudando sua influência nas três principais aminas que supostamente influenciam o humor: a norepinefrina, a serotonina e a dopamina. Sabia-se que a imipramina afetava a norepinefrina e a serotonina, enquanto a iproniazida afetava os três neurotransmissores ao mesmo tempo, mas, por pelo menos três décadas, os laboratórios farmacêuticos investiram em pesquisas que buscassem descobrir uma substância que tivesse atuação específica apenas na serotonina e que não provocasse os perigosos, por vezes letais, efeitos colaterais dos antidepressivos disponíveis então no mercado. O Prozac é o produto deste longo investimento, resultado da cooperação de esforços combinados de diferentes pesquisadores, atuantes em áreas que vão da experimentação com animais à biologia celular¹⁶⁷. Em dezembro de 1987, a indústria farmacêutica Eli Lilly lançou o Prozac, nome comercial para uma substância denominada *cloridrato de fluoxetina*, que funciona como um *inibidor seletivo de captação da serotonina*, pelo efeito de bloquear a retomada da serotonina pelas células receptoras, mantendo-a atuante no cérebro por períodos prolongados. Desde o seu lançamento, o Prozac conheceu uma carreira de “celebridade” (Kramer, 1994: 16). Ao ser alardeado nos veículos midiáticos e assunto privilegiado nas conversas cotidianas, o Prozac concentrava em sua cápsula verde e branca as expectativas de que o sofrimento psíquico poderia, enfim, após a ingestão de algumas doses, ser banido da existência humana.

¹⁶⁶ Para uma análise das críticas à teoria das aminas, ver o terceiro capítulo, intitulado *Antidepressivos*, do livro de Peter Kramer. Cf. Peter Kramer. *Ouvindo o Prozac*. Rio de Janeiro: Record, 1994.

¹⁶⁷ Para a descrição detalhada da combinação de descobertas científicas que levaram à fabricação do Prozac, ver o terceiro capítulo, intitulado *Antidepressivos*, do livro de Peter Kramer. Cf. Peter Kramer. *Ouvindo o Prozac*. Rio de Janeiro: Record, 1994.

Quando o Prozac foi anunciado como a mais nova e promissora novidade no mercado de medicamentos de espírito, o terreno para o seu difundido consumo¹⁶⁸ estava preparado: o DSM-III havia sido publicado e um sem-número de novos transtornos mentais encontrava-se disponível para a sua intensa exploração pela máquina de propaganda das empresas farmacêuticas e pelo mercado da saúde mental. Além da depressão, agora desmembrada em síndromes psiquiátricas específicas¹⁶⁹, o Prozac prometia ser eficaz no combate a outros transtornos mentais, como o transtorno obsessivo-compulsivo (TOC), a síndrome do pânico, os distúrbios alimentares como a anorexia e a bulimia, a síndrome pré-menstrual, o mau uso de substâncias, o distúrbio de déficit de atenção, entre outros.

Sob o impacto das experiências com o Prozac em sua clínica cotidiana, Peter Kramer conta como sua percepção sobre o que constitui a natureza humana foi progressivamente se transformando, na medida em que acompanhou de perto as mudanças no comportamento e na personalidade de seus pacientes:

Estava acostumado a ver as personalidades dos pacientes mudarem lentamente, através de uma compreensão penosamente adquirida e de uma dura prática no mundo. Mas recentemente eu vi personalidades se alterarem quase instantaneamente, pela medicação. Esta visão impressionante, muito próxima, do poder da biologia sobre um espectro inesperadamente amplo do comportamento humano – abrangendo traços que mesmo os mais empedernidos farmacólogos consideravam imunes à simples influência fisiológica – muito havia feito para mudar minhas suposições sobre como as pessoas são conduzidas na direção do *zeitgeist* contemporâneo (Kramer, 1994: 14).

A mudança de percepção em sua experiência clínica torna-se patente no relato sobre uma de suas pacientes, chamada Lucy. A jovem vai ao consultório de Kramer queixando-se de sua obsessão inexplicável por rapazes de comportamento um tanto desregrado e que não demonstram o menor interesse por ela. Lucy procura constantemente a atenção dos homens e pode se sentir completamente “desorganizada, paralisada, irremediavelmente triste” (1994: 85), quando qualquer sinal de desatenção do seu namorado, por mais banal que lhe pareça, dê a impressão de demonstração de desprezo ou indiferença. Sua história de vida é marcada por um evento dramático: quando tinha dez anos e morava em outro país, chegou em casa e encontrou sua mãe

¹⁶⁸ Segundo Peter Kramer, o Prozac “desfrutou da mais rápida aceitação que um remédio psicoterapêutico já teve – 650.000 receitas por mês na época em que surgiu na capa da *Newsweek*, somente dois após o Prozac ter sido lançado”. Cf. Peter Kramer. *Ouvindo o Prozac*. Rio de Janeiro: Record, 1994, p. 16.

¹⁶⁹ Tanto o DSM quando o CID agrupam os diversos diagnósticos da depressão sob o nome comum de *transtornos depressivos*. Em conjunto com os chamados transtornos bipolares, eles são classificados no quadro nosográfico geral como *transtornos de humor*.

morta, baleada por um jovem empregado da família. Naquele momento, não demonstrou nenhuma reação particular ao trágico acontecimento. Como filha mais velha, assumiu as responsabilidades decorrentes da perda da mãe, ajudando seu pai a criar os irmãos. Seu pai, por sua vez, embora preocupado e carinhoso, concentrou suas atenções no trabalho, tornando-se distante e inacessível – razão da profunda mágoa e da sensação de desamparo que Lucy diz sentir em relação a ele. Cada evento na trajetória biográfica de Lucy contribui para a formulação de um quadro coerente e histórico: “‘compreender’ o comportamento de Lucy é colocá-lo em relação a um passado traumático” (Kramer, 1994: 84). Contudo, a interrogação sobre a relação entre o presente e o passado e a busca pela inscrição do sujeito na experiência da temporalidade, lapidadas por anos no exercício do ofício de analista, podem se tornar absolutamente desnecessárias, quando certa abordagem da psiquiatria passa a ver a “fome de aprovação” e a “dor desorganizadora que sente com a rejeição” de Lucy como sintomas independentes de suas causas, numa “compreensão que separa inteiramente o presente do passado” (1994: 85). De um “ponto de vista não-histórico”, a “ânsia por aplauso” e a “sensibilidade à rejeição” passam a ser vistas como uma “síndrome autônoma”, um comportamento passível de correção com medicação: “A análise de uma história tão elucidativa quanto a de Lucy, será supérflua, um empreendimento interessante por si próprio, talvez, mas não crucial para a cura do paciente” (1994: 86).

O par “rejeição-sensibilidade” como a designação de uma “síndrome autônoma” é uma contribuição do psicofarmacólogo Donald Klein, uma das figuras-chaves da produção do DSM-III e um dos grandes expoentes da psiquiatria biológica nos Estados Unidos. Klein foi um dos pioneiros do emprego da “dissecação farmacológica” com técnica de construção de diagnósticos. No final da década de 50, no *Hillside Hospital*, Klein começou a investigar os efeitos dos antidepressivos. Na época, só existiam praticamente dois diagnósticos possíveis de doenças mentais: *neurose* ou *esquizofrenia*. Ao invés de compor primeiramente os diagnósticos e depois prescrever as poucas medicações disponíveis, Klein realizava o procedimento inverso: aceitava os pacientes internados que seus colegas lhe enviassem, medicava-os com o que tinha à mão e, conforme a resposta à medicação, criava uma nova categoria de diagnóstico, ampliando, desse modo, o quadro classificatório instituído. Partindo “da resposta à droga para o diagnóstico” (Kramer, 1994: 88), Klein observou que alguns dos pacientes considerados esquizofrênicos não

apresentavam uma desordem do pensamento ou da personalidade, mas pareciam sofrer de um “sério distúrbio de humor”. Klein promovia, assim, o deslocamento da *razão* ao *humor*, do *intelecto* ao *sofrimento*, uma das condições centrais da conquista posterior da hegemonia pela psiquiatria biológica no campo da saúde mental.

Em uma de suas experimentações, Klein separou um grupo de pacientes supostamente “histéricos” e os tratou com um inibidor da MAO (um parente da iproniazida), obtendo resultados positivos. Desta experiência, concluiu que os sintomas da aparente histeria dos pacientes não era a “expressão metafórica, quase poética, de conflitos psicológicos reprimidos” (1994: 88), mas “um problema de regulação biológica do humor” (1994: 89). Não se tratava, afinal, de sofisticadas e ardilosas artimanhas da mente como pensava Freud, mas apenas de uma deficiência, nada poética, do estado dos neurônios do *cérebro*. Para designar este conjunto de pacientes, que, diferentemente dos histéricos clássicos, não sofriam de paralisias ou ataques inesperados, nem eram necessariamente irritáveis ou compulsivos, Klein propõe a categoria de “disforia histeróide”, afirmando que o que distinguia esses indivíduos era uma “fome insaciável de atenção” e um “acentuado medo de rejeição” (1994: 89).

Ao deslocar o problema do *conflito da mente* para a *deficiência do cérebro*, Klein, no entanto, precisava ainda responder às interrogações sobre as causas: o que levaria algumas pessoas a apresentarem uma vulnerabilidade à perda mais acentuada do que as demais? A resposta de Klein é astuta: pouca importa a origem da “sensibilidade à rejeição”, se ela é resultado de uma predisposição genética ou de um evento traumático, o que interessa é que os sintomas, independentemente da causa, passam a ter vida própria e ganham “autonomia funcional”. Em uma formulação atraente por sua simplicidade, Klein elimina, de uma só vez, toda o edifício conceitual e terapêutico da psicanálise. O trabalho longo, intenso e doloroso da terapia psicanalítica supõe que a libertação do paciente acontece quando os sintomas são desvelados e denunciados em seu segredo: uma causa desencadeadora do sofrimento, soterrada por camadas e camadas de autojustificação e mecanismos de defesa, é descoberta em sua primordialidade, trazendo à tona, do obscuro inconsciente ao consciente enfim despertado, a revelação de sua verdade¹⁷⁰. Com o conceito de “autonomia funcional”, Klein mostra a

¹⁷⁰ Como diz Kramer: “A psicanálise é freqüentemente chamada de uma disciplina pessimista, mas gira em torno de uma visão atraente, humanitária dos sintomas e das pessoas que os apresentam: a de que a verdade pode libertar os homens”. Cf. *Ouvindo o Prozac*. Rio de Janeiro: Record, 1994, p. 91.

irrelevância do acesso à verdade como veículo de libertação dos homens: “A autonomia funcional implica que os sintomas se soltam das amarras que os atava à suas origens, de modo que deixa de existir qualquer razão para imaginar que a verdade terá o poder de curar” (Kramer, 1994: 91). Através da noção de “autonomia funcional”, Klein faz das concepções fundadoras da psicanálise, “conceitos como conflito, inconsciente, trauma e verdade” (1994: 91), ideias absolutamente supérfluas. Com a ironia própria de quem se encontra no lado dos que se autodeclararam vencedores da guerra “psiquiatria biológica *versus* psicanálise”, o psicofarmacologista desdenha, “em termos arrogantemente agnósticos” (Kramer, 1994: 91), o sistema teórico psicanalítico: “É difícil provar uma negativa, isto é, que não há nenhum caso em que o conflito intrapsíquico desempenha um papel necessário. (...) [Mas] como Laplace, não preciso dessas hipóteses” (Klein, citado por Kramer, 1994: 91).

A empreitada beligerante de Klein contra a psicanálise é clara. Ele não apenas foi responsável por tomar o conceito clássico de histeria de Freud e o transformar – *higienizado do conflito* – no conceito de “disforia histeróide”, como também cria, a partir da noção freudiana de “neurose de ansiedade”, o conceito que obteve um sucesso muito maior do que o de “disforia histeróide”: o de “síndrome do pânico”. Aplicando também aqui a noção de “autonomia funcional”, Klein afirma que os ataques de pânico acontecem sem que seja necessária uma causa desencadeadora: comum aos acessos incontroláveis de ansiedade, “é a ausência de qualquer necessidade de uma causa para as insidiosas experiências psicológicas da pessoa ansiosa”. Kramer acrescenta: “*Ligações defeituosas* são suficientes para provocar o pânico; origina-se então uma complexa elaboração psicológica em resposta aos ataques aleatórios de ansiedade” (grifo meu) (Kramer, 1994: 98). Ao reelaborar os conceitos freudianos de histeria e neurose de ansiedade em, respectivamente, *disforia histeróide* e *síndrome do pânico*, Klein minava a psicanálise por dentro, valendo-se de uma estratégia maliciosa: incorporava os conceitos clássicos, mantinha parte de seu quadro sintomático e os “desinfetava” da referência ao conflito.

Partindo da noção de “sensibilidade à perda” de Klein, Kramer decide tratar Lucy com o Prozac. Embora Lucy não correspondesse aos critérios de Klein para “disforia histeróide”¹⁷¹ –

¹⁷¹ A descrição de Klein para os “disfóricos histeróides” corresponde a uma verdadeira caricatura da feminilidade: “Estes pacientes são geralmente mulheres cujo estado psicopatológico geral é um humor extremamente superficial e instável, que vai do vertiginoso entusiasmo à desesperadora infelicidade (...). São inconstantes, emocionalmente instáveis, irresponsáveis, frívolas, inebriadas de paixão, estouvadas e insensatas. Tendem a ser egocêntricas, narcisistas, exibicionistas, vaidosas e fúteis. São sedutoras, manipuladoras, exploradoras, sexualmente provocadoras

Lucy “não era egocêntrica, narcisista, exibicionista, vaidosa nem obcecada por roupas, nem era sedutora, manipuladora, exploradora, sexualmente provocante ou histriônica e espalhafatosa” (Kramer, 1004: 115) –, Kramer achou que Lucy era particularmente sensível à rejeição, sofrendo uma dor demasiadamente desorganizadora quando submetida a experiências de desatenção, indiferença ou perda. A reação inicial de Lucy ao Prozac foi “promissora”. Quase que instantaneamente, Lucy parecia mais capaz de suportar os desagrvos, sentia-se mais imune às descomposturas alheias e começava a perceber sua conduta antes do Prozac como proveniente de uma apreensão desmedida. A evidência do papel da biologia na resposta de Lucy ao Prozac era, para Kramer, incontestável:

A resposta rápida, forte, de Lucy ao Prozac permitiu-me considerar a possibilidade de que grande parte de seu comportamento, apesar das raízes óbvias em sua reação ao assassinato da mãe, agora fundamentava-se em uma sensibilidade emocional funcionalmente autônoma cuja codificação biológica tinha algo a ver com neurônios serotoninérgicos” (Kramer, 1994: 115).

A eficácia do Prozac não deixava dúvidas. A experiência dramática do assassinato da mãe – trauma escondido que deveria ser revivido na *ab-reação* psicanalítica – subitamente perde sua importância definidora da trajetória biológica particular de um sujeito singular. Afinal, não importam os traumas, sejam eles relativos às experiências de privação, violência, humilhação, abusos, no repertório quase infinito das dores possíveis da nossa condição humana e social. Os seus efeitos, como descarga de traços funcionalmente autônomos, serão os mesmos de uma condição genética ruim, que pode proporcionar a alguns desafortunados, igualmente, um cérebro deficitário e um funcionamento insuficiente dos “neurônios serotoninérgicos”. Seja por conta da *natureza* ou do *azar* – recodificada posteriormente em *danações biológicas* –, alguns indivíduos, mais do que outros, desenvolverão uma “vulnerabilidade patológica à perda”, suas sinapses deixarão a desejar, seu “sistema excessivamente excitado” os impregnará de uma fraqueza constitutiva, seus rendimentos sociais estarão aquém do esperado. Como Lucy, serão candidatos fortes a se encaixar em alguns dos incontáveis transtornos mentais dos manuais de classificação

e raciocinam de forma ilógica e emocional. São presas fáceis de elogios e adulação. Seus modos em geral são hipócritas e extravagantes. Nas relações sexuais, são possessivas, dominadoras, exigentes, românticas e centradas em carícias prévias. Quando frustradas ou decepcionadas, tornam-se recriminadoras, chorosas, más e vingativas, geralmente refugiando-se no álcool” (Klein, citado por Kramer, 1994: 90).

psiquiátricos, sua “sensibilidade demasiada” não deixará margem para hesitações. Lucy, como muitos, deverão, ou ao menos deveriam, tomar Prozac.

No entanto, Lucy não pôde continuar o tratamento com o Prozac. Por efeitos não-previstos, misteriosos em seus caminhos, o Prozac, suspeitava Kramer, havia aumentando o “seu senso de urgência não-direcionada”. A “turbinada” em seus níveis de serotonina provocava-lhe anseios sem objeto, ansiava, mas não sabia por que ansiava, “precisava fazer alguma coisa, no entanto não sabia o quê” (Kramer, 1994: 115). Temendo as consequências desta espécie de “caixa de pandora” que Kramer havia supostamente ajudado a liberar com o auxílio do Prozac, o psiquiatra norte-americano resolve suspender a medicação. Na ausência da pílula, Lucy, apesar de não se sentir *demasiado bem*, dizia sentir-se *melhor* do que antes do medicamento, mas, ainda assim, *não bem*. A atenção a estas sutis gradações do *sentir-se bem* e *sentir-se mal*, amplificadas pela lente de aumento do saber psiquiátrico, debruçado sobre as mínimas, minúsculas, variações bioquímicas do espectro do humor, é uma das grandes marcas, em tudo inédita, da nova configuração do normal e do patológico da era psicofarmacológica. Sob o olhar da psiquiatria biológica, os estados afetivos de sentir-se *muito bem*, *mais do que bem*, *mais ou menos bem*, *nem tão bem*, *nem um pouco bem* têm menos relação com a qualidade do engajamento do sujeito em seus contatos intersubjetivos e sua relação com a sua própria história de vida e com o mundo, do que com o estado dos seus neurônios serotoninérgicos, cuja desativação ou ativação, incluindo a calibragem desejada, pode ser infinitamente modulável conforme o psiquiatra experimenta, em sua prática clínica, num jogo de tentativa e erro, a prescrição, a suspensão e a dosagem do medicamento.

Depois da interrupção do tratamento com o Prozac, quando Lucy voltou a queixar-se de problemas de relacionamento interpessoal com os amigos, sensações de pânico e falta de interesse no trabalho, Kramer decidiu tentar mais uma vez a terapia psicofarmacêutica. Dessa vez, resolveu ensaiar outro antidepressivo recém-lançado no mercado, o Zoloft – como o Prozac, um *inibidor seletivo de retomada de serotonina* (ISRS). Embora no início Lucy tenha conhecido melhoras, sentindo-se mais confiante e sociável, “menos frágil e mais disponível”, depois de algumas semanas tomando o Zoloft, voltou a ser acometida por uma “intensificação de seus anseios inexplicáveis” (Kramer, 1994: 119). Sem a necessidade de suspender a medicação, os anseios acabaram desaparecendo quando ela conseguiu enfrentar com desenvoltura uma situação

que antes havia lhe causado apreensões. Lucy concluiu que os anseios difusos não eram afinal efeitos colaterais do antidepressivo, mas parte constitutiva do seu processo terapêutico de autoconhecimento e autotransformação. Se Lucy estivesse certa – difícil saber –, Kramer, como ele mesmo admite, havia caído na armadilha do imperativo da “atenção ao biológico” (1994: 119), encarcerando seu olhar clínico no que insidiosamente se consolidava, em sua experiência cotidiana como terapeuta, como um “extraordinário imperialismo do aspecto biológico” (1994: 117).

Sob o “imperialismo do aspecto biológico”, Lucy e seus neurônios se transformam num palco onde se experimentam os efeitos de Prozac e Zoloft, onde os ínfimos traços da personalidade e as empedernidas idiosincrasias do comportamento prometem ser passíveis de uma inesgotável modulação: ora Lucy sente-se demasiadamente sensível à rejeição, ora tira de letra comentários maldosos, ora sente-se cheia de si, ora se vê assolada por estranhos desejos. Lucy, conforme seus neurônios reagem à deficiência ou insuflação de novos níveis de serotonina, parece ir de um extremo a outro no espectro que vai de uma personalidade socialmente retraída a uma personalidade socialmente flexível, de uma conduta insegura a uma disposição ousada, modelando e remodelando indefinidamente sua “natureza”. A era da psicofarmacologia moderna instituiu a ideia inédita de uma natureza humana neuroquimicamente modulável. Como diz Kramer:

A eficácia da medicação para a sensibilidade à rejeição torna interessante todo um corpo de literatura especulativa que enfatiza os suportes fisiológicos da natureza humana. O remédio igualmente afasta a atenção das *causas* da sensibilidade – quer inato ou adquirido, presume-se que o nível de sensibilidade de uma pessoa esteja codificado como um determinado estado de neurônios – e a concentra nos *efeitos* do que hoje, presume-se, seja um traço funcionalmente autônomo” (grifos meus) (Kramer, 1994: 110).

Não só a biografia de cada um deixa de importar, como a anulação do passado pessoal, a irrelevância das causas e a autonomização dos efeitos se tornam as condições necessárias para que o estado neural dos indivíduos seja, no presente, permanentemente modificado, conforme se alteram, via medicamento, suas ligações cerebrais. A *eliminação das causas* é a condição para a fabricação de uma *tecnologia dos efeitos*. Desconectados de sua história de vida singular, despregados dos eventos que constituem os dramas de suas trajetórias biográficas particulares, Lucy e os variados pacientes acometidos pelos transtornos mentais recém-saídos de cada última

edição dos manuais psiquiátricos se prestam – numa condição onde se empreende um *apagamento das causas* e vislumbra-se um *teatro dos efeitos* – a uma modulação infinita, disponíveis à plasticidade das ilimitadas intervenções no mundo invisível da microbiologia dos neurônios. Na nova engenharia psicofarmacêutica, os neurônios e seus movimentos são objeto de um universo enorme de possíveis intervenções, pois se alteram suas trocas, sinapses, comunicações, como também se produzem interrupções, bloqueios, *gaps* em suas relações. Preocupado com as implicações éticas de uma modulação química do cérebro humano, Kramer se pergunta: “Qual será o nosso constrangimento se os médicos puderem remodelar detalhadamente o comportamento social do paciente, através de substâncias químicas?” (1994: 110). A pergunta se mantém sem resposta.

10. Do manicômio ao Prozac

Neste capítulo, fez-se um esforço de síntese sobre os modos variados como a civilização ocidental, ao longo de sua história, lidou com o problema da desordem psíquica, desde as representações sobre a melancolia na Antiguidade e na Idade Média e as significações da melancolia e da loucura durante o Renascimento e a Época clássica, passando pela formação do manicômio e pela invenção da figura do alienado, pela escola organicista das degenerescências na segunda metade do século XIX, pela cultura do nervoso e a criação da psicanálise na virada do século, até chegar à criação das terapêuticas biológicas (o eletrochoque e os medicamentos de espírito) e à ascensão da psiquiatria biológica contemporânea. A partir da Revolução Burguesa e da imposição de uma nova problemática da loucura, a história moderna da doença mental pode ser traduzida como a passagem da *era do manicômio* para a *era do Prozac*: o deslocamento do *panóptico* à *pílula*. Os significados deste deslocamento ainda precisam ser mais bem compreendidos. No início da formação da sociedade liberal-burguesa, o manicômio é a resposta ao constrangedor problema da loucura. Um espaço total fechado, destinado a enclausurar os indivíduos que, por incompetência própria ou secreta resistência, haviam se recusado a jogar o jogo liberal, desdenhando, sob sua indiferença alienada ou seu intencional desprezo, a mecânica dos interesses, cuja compreensão estreita da racionalidade só reconhecia legitimidade nas ações motivadas pelo cálculo. Não reconhecível pelo aparelho jurídico, o louco torna-se objeto de uma

nova instância: os alienistas. Operando nas franjas da legalidade, a medicina mental nascente institui um “modelo de manipulação” (Castel, 1976: 56) que coloca em prática experimentações políticas de assujeitamento, que revelam uma plasticidade infinitamente maior do que a rigidez dicotômica da sanção legal. No espaço artificialmente ordenado do manicômio, os loucos são inseridos na máquina panóptica, seus corpos, suas disposições e seus gestos são permanentemente vigiados pelo olhar atento dos alienistas. A promessa manicomial de cura se assenta na confiança da eficácia do *tratamento moral*: a desordem mental dos alienados declinará, mais cedo ou mais tarde, diante da vontade superior e incontestável da razão. Sob a violência simbólica da tecnologia pineliana de sujeição dos alienados, residia um incontornável otimismo: a desmedida dos loucos pode ser domesticada e sua resistente alienação pode ser dobrada. Os loucos podem ser inseridos na dinâmica liberal dos interesses, transformando-se, eles também, em corpos “economicamente úteis” e “politicamente dóceis” (Foucault, 2002).

Na segunda metade do século XIX, como vimos, o otimismo manicomial não se sustentará. A crença de que os indivíduos são maleáveis e podem ser reformados cede ao pessimismo da escola organicista da tese das degenerescências, que vê no *alienado* um *anormal*, um degenerado incurável, uma ameaça potencial ao patrimônio biológico da sociedade. Do alienismo ao organicismo, da disciplina à biopolítica, a ênfase sai do indivíduo isolado e recai na sociedade como um todo. Antes de se *reformatar o indivíduo*, deve-se *defender a sociedade*. O patológico explode os limites do manicômio e se espalha por todo o tecido social; em princípio, o anormal está em toda parte, o anormal pode ser qualquer um. Contudo, a “democratização” da anormalidade logo dará lugar à sua identificação estigmatizante no membro das raças impuras e das classes perigosas. A concorrência entre as raças e a luta entre as classes dividem a sociedade numa guerra em que só deverá haver espaço para um vencedor. O caminho está aberto para a ascensão dos regimes totalitários da primeira metade do século XX e suas “soluções finais”, seja em nome da pureza da *natureza* (nazismo), seja em nome do determinismo da *história* (estalinismo).

A *disciplina* e a *biopolítica* são duas tecnologias de governabilidade dos indivíduos que conheceram um desenvolvimento paralelo ao longo da história da sociedade moderna. A partir da década de 70 do século XX, contudo, surge uma nova modalidade política de gestão das desordens dos indivíduos, que rompe com o regime disciplinar de fabricação de “corpos dóceis”

(Foucault, 2002) e com a biopolítica centrada na incurabilidade do anormal e na degeneração da raça. Trata-se da emergência e consolidação da psiquiatria biológica contemporânea. Dois processos, interdependentes entre si, conjugaram-se para torná-la possível: 1) a invenção das terapêuticas biológicas, o eletrochoque e os medicamentos de espírito, que contribuíram para o descrédito na existência de um conteúdo moral das patologias psíquicas, ao trazerem para o primeiro plano, através da manipulação de choques e substâncias, a constatação da insuficiência neural de um cérebro deficitário; 2) a criação de um quadro classificatório exaustivo, que rompeu com o problema da etiologia e afirmou a sistematização de uma semiologia, produzindo uma *explosão do patológico* sem precedentes, até o paroxismo de tornar praticamente impossível a determinação de uma separação inequívoca entre o normal e o patológico. Do manicômio ao Prozac, do panóptico à pílula, passando pelo horror do anormal, observa-se uma transformação profunda na história da psiquiatria e na história da modernidade, cujos sentidos ainda precisam ser mais bem investigados. De saída, algumas rupturas são anunciadas.

De um lado, a psiquiatria biológica contemporânea se insere num contexto de regulação pós-disciplinar. Enquanto a engrenagem panóptica do manicômio visava a fabricar corpos disciplinados, domesticados e dóceis, ela pretende produzir, ao contrário, uma modulação inesgotável dos indivíduos, uma modulação que os faça deslocar, num amplo espectro comportamental, na direção oposta dos corpos obedientes do regime disciplinar: da conduta socialmente retraída à conduta socialmente ousada, do embotamento depressivo ao engajamento agressivo, da sensibilidade excessiva ao desprendimento descomprometido, da rigidez compulsiva à adaptação flexível. De outro lado, se a tecnologia política do manicômio se apoiava na recriação de um espaço fechado perfeitamente ordenado, apartado do mundo, onde os alienados seriam fixados em células isoladas, submetidos a uma hierarquização dos papéis e a um esquadramento repetitivo de tarefas e horários; a tecnologia política da psiquiatria biológica atual rompe com os limites do manicômio. O sonho manicomial foi, de forma imprevista, conquistado: a sociedade inteira torna-se um grande manicômio. De alguma maneira, todos nos transformamos em potenciais “internos”. A ingerência psiquiátrica está presente não apenas no atendimento dos serviços públicos de saúde e das clínicas privadas, mas também nos meios de comunicação, nos veículos midiáticos, nas conversas cotidianas. Os variados novos transtornos mentais estão na pauta do dia. É praticamente impossível não conhecer alguém, no

círculo social imediato, entre parentes próximos, colegas de trabalho, amigos íntimos, que não esteja sob algum tratamento psiquiátrico, lutando diariamente contra algum transtorno, sob o efeito neuroquímico de alguma pílula. Ninguém está imune a uma possível medicalização psiquiátrica; a probabilidade de qualquer um ser classificado em algum ou alguns dos multiplicados transtornos mentais dos manuais de saúde mental é provavelmente mais alta do que a probabilidade de alguém ser diagnosticado com qualquer outra doença não psiquiátrica. Não há limites para o *patológico*, como também não há limites para a *normalidade*. Na era manicomial, estabelecia-se uma separação absoluta entre o normal e o patológico, tendo, na arquitetura imponente do manicômio “uma representação ao mesmo tempo discreta e espetacular do destino daqueles que fracassaram”, símbolo visível e inequívoco do preço que se paga por “transgredir as normas” (Castel, 1976: 248). Na era da psicofarmacologia contemporânea, normal e patológico se tornaram termos indiscerníveis, impondo uma ameaça permanente – talvez ainda mais dramática porque mais sutil – para todos os indivíduos: o perigo da impregnação do diagnóstico paira sobre todos, ninguém, *a priori*, pode-se se autoafirmar ileso, o patológico ronda todo mundo. A implosão dos limites do manicômio nos conduz à terceira ruptura.

A neuropsiquiatria biológica rompe tanto com a rigidez dicotômica do manicômio quanto com a cruzada da biopolítica organicista contra o anormal. Se a escola das degenerescências foi quem primeiro fez a crítica à separação demasiadamente intransigente entre normal e patológico imposta pela estrutura manicomial, alargando as fronteiras do patológico ao chamar a atenção para a ameaça difusa do anormal, sua atenção se voltava, contudo, preferencialmente, para aqueles que recebiam o estigma da anormalidade, os que, nos seus traços físicos aberrantes, traziam a marca da impureza da raça. A biopolítica nascida na segunda metade do século XIX, e levada à sua plena realização nos totalitarismos da primeira metade do século XX, empreendeu uma verdadeira guerra dos normais contra os anormais: a *caça ao anormal* era a condição de fabricação do sonho do Um e da criação de uma sociedade límpida, transparente e homogênea. Hoje, outra guerra se trava. O objeto a ser perseguido não é o anormal, que funcionava como um bode expiatório, condensando em sua figura desprezível os demônios que a sociedade precisava exorcizar para conseguir levar a cabo a sua profecia autorrealizada: o desejo do Um, a conjuração da diferença. A guerra da nova forma de gestão psiquiátrica não é contra os

anormais, mas contra os *normais*¹⁷². O que se visa na sociedade contemporânea é o empreendimento oposto da sociedade outrora obcecada com o Um: não a clareza da distinção entre o normal e o patológico, mas a indiscernibilidade entre um e o outro, a indeterminação das fronteiras.

A indeterminação das fronteiras torna-se possível, por sua vez, quando a ênfase do saber psiquiátrico sai progressivamente das desordens da razão, como vimos, para recair sobre as desordens do afeto, dos *distúrbios do entendimento* para os *distúrbios do humor*. A orientação da psiquiatria em direção ao sofrimento foi uma das condições necessárias para a extensão do patológico. As gradações do humor são infinitamente mais tênues e moduláveis do que as gradações do intelecto, permitindo assim que as distinções entre o normal e o patológico se veem borradas sob as variações do espectro do afeto. Se o tratamento moral consistia numa luta contra a desrazão e a escola organicista numa resignação sobre a incurabilidade da lesão orgânica, a psiquiatria, farmacologicamente orientada, inaugura uma nova era: através do uso dos psicofármacos, abre-se o caminho para intervenções de uma plasticidade quase infinita na dinâmica dos neurotransmissores do cérebro e na chamada “biologia do humor”. A minúscula pílula prescinde da magnitude arquitetural do panóptico. Em *Vigiar e Punir*, Foucault (2002) chamou a atenção para a “economia” da nova tecnologia disciplinar: através da originalidade espacial do panóptico e da metamorfose do controle externo em autocontrole, exercia-se um “micropoder” capilar e discreto que suplantava o exagero dos suplícios na teatralização alegórica do poder soberano do rei. Agora institui-se uma nova “economia de poder”, provavelmente inimaginável até mesmo para as fantasias utópicas de Jeremy Bentham, o idealizador do panóptico. Afinal, é difícil imaginar algo mais capilar e discreto do que a ingestão de uma pílula, cuja alteração no funcionamento neuroquímico do cérebro institui – esta é a promessa – mudanças sutis no comportamento dos indivíduos, modulando sua personalidade e o seu grau de engajamento no jogo social, tornando obsoleta a necessidade da monstruosa construção das pesadas instituições totais voltadas para a confecção de “corpos dóceis”. Não apenas por seu tamanho, seu custo e o emprego de um *staff* médico-administrativo qualificado, mas porque o que se pretende na gestão psiquiátrica contemporânea – e esta é sua grande novidade – não é

¹⁷² Esse será o tema do capítulo IX, intitulado *A guerra contra os normais*.

mais a produção de “corpos dóceis” (via panóptico), e sim a fabricação de “corpos flexíveis” (via pílulas).

Neste capítulo, acompanhou-se a história da formação do saber psiquiátrico: do manicômio ao Prozac. No próximo capítulo, discute-se o impacto – e também as contradições – da aplicação da nova psiquiatria biológica no tratamento de um grupo social específico: um grupo de sujeitos remanescentes do campesinato das cidades de Romaria-MG e Uberlândia-MG, que foram diagnosticados com depressão (e, em alguns casos, outros transtornos mentais) e submetidos ao tratamento farmacoterápico e/ou psicoterápico oferecido pela rede pública de saúde. Apresenta-se a pesquisa empírica realizada com esse grupo, focando a descrição densa do cotidiano das agentes de saúde no acompanhamento domiciliar dos pacientes e as entrevistas de profundidade com eles realizadas.

CAPÍTULO VIII

(Des) narrativas do sofrimento

1. O que escondem esses campos?

Comecei esta tese com uma pequena crônica. O cenário era uma região serrana denominada Vale da Babilônia, recheada de colinas meias-laranjas que fazem contra face ao monumental chapadão do Parque Nacional da Serra da Canastra, localizado no centro sul do Estado de Minas Gerais, nas proximidades dos municípios de Delfinópolis, Sacramento e São Roque de Minas. No Vale da Babilônia, por ocasião de uma viagem, hospedei-me numa antiga casa de fazenda hoje convertida em pousada, com a arquitetura própria das casas da região, o telhado feito de lascas de pedras e as portas bem baixas, que obrigam os visitantes medianamente mais altos a curvar-se para evitar as eventuais e não raras trombadas de cabeça. Os donos da propriedade, um casal de irmãos na meia idade, pequenos produtores rurais, resolveram diminuir o trabalho da roça e aproveitar a tendência crescente de exploração do turismo rural e ecológico da região, abrigo na antiga casa da família os esporádicos turistas que passeiam em busca das paisagens, das cachoeiras e da “autêntica” hospitalidade mineira. Pouco antes da hora de dormir, por volta de nove horas da noite, sem mais tardar, conforme “horário da roça”, o irmão proprietário, solteiro, morador da casa da família de onde nunca saía, me perguntou se eu gostaria de ver os remédios que tomava. Sem saber direito o que dizer, meneei sim com a cabeça. Ele retornou com a caixa de remédios e a entregou em minhas mãos. Olhei para a caixa, observei

os compartimentos vazios das cápsulas cotidianamente ingeridas, li o nome do medicamento, tentei adivinhar a sua utilidade, mas permaneci sem decifrar o sentido daquele estranho gesto. O silêncio foi rompido com a declaração daquele “camponês” em torno de seus quarenta anos, mas que aparentava bem mais idade por decorrência das marcas da labuta diária do exaustivo trabalho rural: “É de tarja preta”. Um novo silêncio se instaurou. A confissão tornara o ar mais denso e pesado. Ao invés de esclarecer o gesto, o fazia ainda mais enigmático. No jogo mudo da conversa, esperei mais uma vez que ele interrompesse a longa pausa: “O médico disse que era para... não sei direito... parece que é... é... *depressão*”. *Depressão*, desconhecida palavra, palavra alienígena, significante sem significado, som sem mensagem, apenas ruído, que poderia ser substituído por qualquer outro ajuntamento de sílabas sem que se pudesse notar a diferença. No entanto, em nome dessa estrangeira palavra, o pequeno produtor rural e micro empresário accidental do turismo na “Babilônia” tomava religiosamente sua dose de pílulas diárias, saídas das cartelas cor de prata, do interior de uma caixa de remédios atravessada, em sua grossa linha horizontal, pela mácula estigmatizante da “tarja preta”. Por um momento, pensei ter compreendido seu gesto. Talvez alguém de fora, um alienígena, como alienígena era a palavra, pudesse, finalmente, aclarar para ele o sentido de sua condição, qual era afinal a doença a que se via submetido, qual era a gravidade da patologia que o obrigava à dependência de um remédio de “tarja preta”, locução que trazia em si, nas representações do mundo rural, os antigos estigmas atribuídos ao indivíduo “doído” ou “fraco das ideias”. Ou ainda, talvez o seu gesto sugerisse apenas um pedido de cumplicidade, como se a retirada da caixa de medicamentos do seu local habitual – provavelmente a gaveta do criado-mudo, onde se guardam os segredos da vida privada –, fazendo-a circular por outros espaços simbólicos, a tornasse menos poderosa, a desvestisse, momentaneamente, da “sacralidade” que ganham as coisas oriundas do mundo esotérico da medicina oficial.

O encontro fortuito com aquele “camponês” agora “deprimido”, em tudo surpreendente, me fez pensar em várias coisas. Por trás daquele cenário bucólico, das colinas arredondadas e aéreas do Vale da Babilônia em contraste com o paredão imponente e misterioso da Serra da Canastra; por trás da paisagem rural das pequenas propriedades, das precárias casas de telhado de pedra e dos dispersos ajuntamentos de gado, escondiam-se certos “fantasmas”. Em sua obra clássica *O campo e a cidade*, Raymond Williams (1989), diante da paisagem idílica dos campos

ingleses, pergunta: “O que escondem esses campos?”. Depois do encontro com o “caipira deprimido”, a mesma inquietação me tomou, ao ver com outros olhos os campos da “Babilônia”.

Em seu livro *Saturno nos trópicos: A melancolia européia chega ao Brasil*, Moacir Scliar (2003) analisou a chegada da melancolia, esta experiência historicamente européia, nos trópicos, investigando o que Paulo Prado (1981), em seu célebre livro¹⁷³, chamou de “tristeza brasileira”. Agora, nos campos da “Babilônia”, chega a *depressão*. Ao contrário da melancolia, cuja constatação ora revelava a “degeneração racial” na constituição do “caráter brasileiro”, ora desnudava os descompassos da implantação da civilização nos trópicos (Prado, 1981), mas para a qual não havia combate psiquiátrico eficaz, a depressão, em “tempos pós-modernos”, vem acompanhada da promessa farmacêutica de seu tratamento. Com pílulas é agora medicada a “tristeza do Jeca”. O “Jeca”, como tantos, também não resistiu à era do Prozac. Categorias costumeiras do universo rural como “ensimesmado”, “amuado”, “contrariado”, “borocochô”, “muxoxo”, entre inúmeras outras, pelas quais se apreendiam os estados de infortúnio, dor e solidão de si e dos outros, se tornaram atribuições demasiadamente amenas, quase infantis, para serem assimiladas no novo quadro de diagnósticos. Nos manuais de classificação dos transtornos mentais, não há espaço para elas.

O encontro com o “camponês” da “Babilônia” me fez pensar problema da depressão e os significados da sua recepção em conjunturas sociais diferentes dos centros formuladores do saber psiquiátrico. Particularmente, esse encontro suscitou inquietações sobre como as categorias dos transtornos mentais, resultado do monopólio da tomada de decisão de “forças-tarefas” de especialistas legítimos e legitimados na área da saúde mental, chegam em contextos sociais diversos, como o é, por exemplo, o Vale da Babilônia que, ao longo de sua história, havia sido atravessado por várias noções da desordem mental, como *louco, doente mental, retardado, bobo, fraco das ideias, ruim das ideias, fraco dos nervos, ruim dos nervos, nervoso*; e, agora, se via atravessado por outras concepções do patológico, como *depressão, transtorno bipolar, síndrome do pânico, transtorno obsessivo-compulsivo*. A investigação sobre os sentidos da recepção das novas classificações de transtornos mentais e o seu tratamento farmacológico entre sujeitos remanescentes do campesinato foi o que motivou esta parte da tese.

¹⁷³ Cf. Paulo Prado. *Retrato do Brasil: Ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo: Ibrasa/INL/MEC, 1981.

Para a realização da pesquisa, foram tomados como objeto de estudo alguns sujeitos oriundos de regiões rurais, que foram diagnosticados com “depressão” e/ou outros transtornos, na maior parte dos casos, nas Unidades Básicas de Saúde da Família (UBSF), situadas próximas à sua residência. O trabalho de campo com esses sujeitos se deu em duas cidades do interior de Minas Gerais: na região rural e urbana do pequeno município de Romaria-MG e na periferia de Uberlândia-MG, uma cidade média. Na pesquisa empírica¹⁷⁴, foram entrevistados médicos clínico-gerais, psiquiatras, psicólogos, agentes de saúde e pacientes diagnosticados com depressão e, em alguns casos, também com outros transtornos¹⁷⁵. Vamos, então, à depressão e seus cenários.

2. Romaria e a depressão

Romaria é um dos maiores centros religiosos do estado de Minas Gerais, atraindo milhares de fiéis que vêm todos os anos de várias cidades da região para celebrar a Festa de Nossa Senhora d'Abadia, no dia 15 de agosto. Na ocasião do evento, uma multidão de peregrinos busca a cidade santuário a pé, em ônibus, vans e outros veículos, incluindo carros de boi, para pagar promessas à santa, em agradecimento à concessão de inúmeros milagres, cuja variedade vai da cura de doenças e conquista de empregos até a arrumação de casamentos. Uma das vezes que fui ao trabalho de campo se deu justamente no dia posterior ao término da festa que, repleta de rituais ao mesmo tempo sagrados e profanos, movimenta os ânimos de peregrinos e moradores da cidade, ao envolver todos intensamente, tanto os contritos na fé como os amantes das “farras”. Ainda na estrada, cruzei com um caminhão que transportava as máquinas do parque de diversões, que sempre é montado, na ocasião, por empresa de fora. Ao entrar na cidade, vi alguns vendedores ambulantes que ainda exibiam seus produtos, provavelmente na esperança de algum consumidor tardio. Eram sinais do fim do evento e tive uma impressão forte de desolação e caos, principalmente com a visão do lixo pelas ruas e calçadas.

¹⁷⁴ Como complemento a esta pesquisa empírica, assisti cursos sobre o uso de psicofármacos no tratamento dos transtornos mentais, oferecidos pelo setor de Psiquiatria do Hospital das Clínicas da Universidade de São Paulo.

¹⁷⁵ Por sua densidade narrativa e por motivos de espaço, escolhi, para este capítulo, apresentar apenas entrevistas realizadas com pacientes diagnosticados com depressão da cidade de Romaria, embora também tenha acompanhado agentes de saúde e entrevistado vários pacientes com depressão na cidade de Uberlândia.

Quase todas as vezes que fui a Romaria, em diversas ocasiões, desde o ano de 1999, foi com a intenção de acompanhar algum evento religioso, incluindo a Festa da Nossa Senhora d'Abadia, os encontros de Congados, de Folia de Reis e as Cavalhadas, que animam o calendário sacro-profano da cidade durante todo o ano. Diferentemente, na ocasião da pesquisa para esta tese, a festa havia acabado e a cidade encontrava-se esvaziada. Senti um certo impacto quando vi o desamparo da cidade pós-festa. Aparentemente, Romaria teria a mesma desolação que a maioria das cidades do interior do Brasil conserva, mas havia algo mais ali, algo de difícil tradução. Parecia a desolação de uma cidade que, após a exuberância sacral e profana da festa, havia retirado sua máscara cênica, apresentando, no ritmo tedioso de seu cotidiano, aquilo que realmente a constitui: uma morosidade sem fim. Pareceu-me como se a festa fosse uma grande ilusão, um grande engodo, e Romaria, a mesma de todos os dias, fosse apenas aquilo: um conjunto de ruas, calçadas e casas, ostentando no seu centro, qual um castelo de marfim, sua suntuosa igreja, santuário de muitas romarias e devoções. O lixo nas ruas e calçadas, subprodutos da farra anterior, mostrava os sinais de que a exuberância da festa é efêmera, quase irreal. Quando termina, sobram restos não-sacrais de matéria orgânica e inorgânica: papel, plástico, comida.

Foi com essa impressão que cheguei à única Unidade Básica de Saúde da Família da cidade, onde fui atendida por seu responsável, o Dr. Paulo¹⁷⁶, um médico clínico geral recém-formado, que estava acompanhado de Rosana, apresentada como a “chefa do posto”, enfermeira de uns 30 e poucos anos, muito simpática e atenciosa. Como foram informados anteriormente sobre a pesquisa, de prontidão a enfermeira sugeriu estratégias para execução do meu “trabalho de campo”. Bem objetiva, planejou: “Vamos fazer uma lista dos pacientes com depressão e organizar como você vai falar com eles”. Disse-me ainda que às três horas da tarde haveria uma reunião com as agentes de saúde, com as quais seria possível saber quem e quantos eram os pacientes com depressão em Romaria.

Depois de combinarmos a agenda do dia, fui, com os dois profissionais, visitar um paciente que apresentava um quadro depressivo muito grave, além de outros transtornos mentais. Isso foi, por sinal, algo com o que nos debatemos. A enfermeira me perguntou se eu queria pacientes que tivessem apenas depressão (“depressão pura”) ou se “serviriam” pacientes que

¹⁷⁶ Os nomes são fictícios para garantir a privacidade dos entrevistados.

apresentassem a depressão combinada com outros distúrbios psíquicos. Confesso que, diante da tecnicidade da pergunta, fiquei na dúvida sobre a resposta. Primeiro, pelos termos como a pergunta foi colocada: “Você quer pacientes...?”. Tratava-se justamente do tipo de situação em que o papel social do pesquisador é revelado e a relação de poder entre o “sujeito” que conhece e os “objetos” a serem conhecidos é explicitada, sem pejo, nem culpa, com a maior naturalidade do mundo¹⁷⁷. Na hora, não soube o que responder. Rosana justificou a pergunta dizendo que em Romaria havia muitos casos de depressão que estavam combinados com outros transtornos mentais, e que dificilmente eu encontraria casos de pessoas que tivessem apenas a depressão. O Dr. Paulo acrescentou que seria difícil encontrar “um deprimido puro”. Fui, então, com a Rosana e o Dr. Paulo visitar um “deprimido”. No caminho até a casa do paciente, Rosana foi descrevendo seu quadro clínico, em voz baixinha, quase sussurrante, com aquele tom respeitoso e reservado que os ofícios da área de saúde vão lapidando em seus profissionais. Por sobre a narrativa de Rosana, o Dr. Paulo emendou preocupado: “Esse é um caso meio complicado. Não sei não, se for o que eu estou pensando, este tem muitos outros problemas, não é só depressão não”. Rosana respondeu: “Não, ele tem mesmo, mas acho que você está confundindo, você está pensando que é outro”. Então ela continuou: “Esse é um caso muito complicado, ele é homossexual, vive com a mãe e com o pai, evangélicos”. Chegando à casa, fomos recebidos pelo paciente Roberto e sua mãe, uma senhora bastante idosa. Rosana apresentou-me e explicou o propósito da visita. Entramos na casa e nos instalamos na sala de estar. Permaneci calada enquanto Rosana se encarregou de resumir o assunto da pesquisa para, em seguida, cumprir o protocolo do ofício. Perguntou se Roberto passava bem, se estava tomando os remédios “direito”, se vinha se sentindo melhor, fez algumas recomendações e deu alguns “puxões de orelha”, ao alertar sobre os riscos de não seguir o tratamento recomendado. Rosana seguiu, assim, quase sem nenhuma alteração, a rotina dos profissionais de saúde, principalmente dos agentes de saúde, cujo cotidiano pude acompanhar de perto ao longo do trabalho de campo. Conversaram sobre problemas burocráticos relativos às receitas dos medicamentos de tarja

¹⁷⁷ O relato desta parte de minha experiência na pesquisa de campo está referenciado em uma crítica do conhecimento científico fundado na divisão sujeito-objeto e numa proposta de outras formas de pensar e agir na pesquisa, conforme argumentos de Amnérís Maroni (2008). Cf. *E por que não? Tecendo outras possibilidades interpretativas*. Aparecida, SP: Idéias & Letras.

vermelha e/ou preta e sobre as mediações necessárias entre o posto de saúde (agora UBSF de Romaria) e as instituições de saúde da cidade de Patrocínio, próxima à Romaria, onde Roberto recebe, com alguma regularidade, o tratamento psiquiátrico do Doutor Sandoval, médico que atende os pacientes com distúrbios psíquicos da região. Essa situação, em que ficam razoavelmente claras as rotinas e as intenções contidas nas relações estabelecidas entre profissionais públicos de saúde e pacientes deprimidos, se repetiria outras vezes na pesquisa.

Rosana tornou a me apresentar e disse que nos deixaria a sós para conversarmos à vontade, enquanto ela e o Dr. Paulo iam para um atendimento domiciliar próximo dali. Ficamos sozinhos na sala, eu, Roberto e sua mãe, com uma leve sensação de desconforto, às vezes comuns nas situações de entrevista, principalmente quando estas são precedidas pela mediação institucional de profissionais autorizados da saúde mental, figuras eminentes que encarnam, para os pacientes das classes populares, um misto de afeição, respeito e temor¹⁷⁸. Apresentei-me e, então, perguntei ao Roberto se ele ficaria incomodado com a gravação da conversa. Ele disse que não e sentou-se ao meu lado, enquanto sua mãe se retirou da sala dizendo que nos deixaria sozinhos. A primeira impressão que tive de Roberto foi a de uma desolação profunda, estado subjetivo que, ao mesmo tempo em que refletia, concorria com a desolação da cidade de Romaria, em seu cenário pós-efeméride coletiva. Desolação? Seria essa uma boa palavra? Resolvi, para certificar, procurar seu significado no dicionário Aurélio. Eis o que ele diz:

Desolação [Do lat. *desolatione*.] S. f. 1. Ato ou efeito de desolar(-se). 2. Devastação, ruína, destruição. 3. Isolamento, solidão; desamparo. 4. Estrago causado por calamidade. 5. Grande tristeza; consternação.

A palavra “desolação” parecia justa, porque era capaz de captar pelo menos cinco dimensões presentes tanto na atmosfera da cidade como no rosto de Roberto: “devastação”, “isolamento”, “solidão”, “desamparo”, “grande tristeza”. A cidade e o rosto. O rosto e cidade. Um dizendo para o outro, um narrando para o outro, um retratando ao outro a desolação que espelham entre si¹⁷⁹. Se a primeira impressão que tive de Roberto me despertou o sentimento de

¹⁷⁸ Sobre as ambiguidades da relação médico-paciente como relação de dominação e de classe, ver o trabalho clássico de Luc Boltanski. Cf. *As classes sociais e o corpo*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

¹⁷⁹ Sobre a relação entre o rosto e a paisagem, ver Deleuze & Guatarri: “Não há rosto que não envolva uma paisagem desconhecida, inexplorada, não há paisagem que não se povoe de um rosto amado ou sonhado, que não desenvolva um rosto por vir ou já passado. Que rosto não evocou as paisagens que amalgamava, o mar e a montanha, que lhe teria fornecido o complemento inesperado de suas linhas e de seus traços?”. Cf. *Mil platôs*. Vol.3. São Paulo: Ed. 34, 1996, p. 38.

“desolação” – a palavra me veio como recurso lingüístico limitado para descrever sua aparência –, aos poucos a devastação que sua compleição sugeria confirmou a impressão ao final da entrevista. Observei que Roberto não tinha nem trinta anos, mas possuía o corpo arcado e frágil, o olhar dirigido sempre para baixo, a pele pálida e ressecada, e sua voz parecia lutar para sair, em som baixo e trêmulo. Fiquei sem saber se a ruína de seu corpo e rosto era causada pela enxurrada de remédios que tomava diariamente, há mais de seis anos, ou se era devida ao seu sofrimento, no limite intransferível e inenarrável, mas motivo principal e supostamente legítimo – posto que medicamente reconhecido, diagnosticado e tratado – para a ingestão de tamanha quantidade de remédios. Ou se era, hipótese mais provável, uma combinação dos dois fatores. Roberto falou de um modo ao mesmo tempo confuso e claro, desordenado e transparente, lúcido e desorganizado, sobre sua conturbada e problemática relação com o mundo.

3. A vontade de saber

Roberto trabalhou na região rural de Romaria dos 14 aos 16 anos, na “panha de café”. Completou os estudos até o ensino médio e fez curso técnico para balconista, mas nunca exerceu a profissão. Ao tentar a interpretação de seu problema, começou dizendo que “deu depressão” há uns sete anos. Esta expressão foi recorrente durante as entrevistas, de uma forma que indicava sua aproximação com as doenças infecto-contagiosas, como se o distúrbio fosse alguma coisa que “se dá” ou “se pega”, oriundo de uma força exterior avassaladora que acomete suas vítimas de um abatimento profundo, força tão poderosa e misteriosa que parece guardar a mesma etiologia das doenças causadas por agentes patogênicos exteriores, como vírus, bactérias, protozoários. Perguntei se sabia qual era o motivo da sua “depressão”. Respondeu que foi uma paixão não-correspondida, quando tinha 23 anos. Perguntei, então, se antes havia sentido alguma coisa parecida com os sintomas da doença, ao que respondeu negativamente, mas acrescentou: “tinha angústia, tristeza, igual, porque eu trabalhava na lavoura, eu queria ir embora e não tinha jeito, muita coisa acontecia”. “Meu problema é este. Eu não consigo bem conciliar as ideias do mundo e o se que passa dentro de mim mesmo. Esse que é meu problema”. Após confidenciar fragmentos de sua insatisfação no trabalho e no convívio afetivo, contou que seus pais, preocupados com seu desajuste social, o levaram para tratamento com um psiquiatra em

Patrocínio-MG: “O médico pediu para eu tomar uns remédios, talvez por algum tempo (...) pediu para eu fazer algum relacionamento com as poesias, para eu ver se eu tinha alguma doença psicológica (...) foi ver, eu tinha mesmo e tive que passar por tratamento (...) agora que eu estou começando a conseguir conciliar as duas coisas, né, entre eu e o mundo, eu e minhas paixões, eu e minhas decisões, é o que gira”. Acrescentou: “O que gira no pensamento é o que eu quero saber. Você vai achar correspondência na minha doença, né? Todo mundo quer, né?”. Neste trecho, que finaliza sua fala, Roberto denuncia, em poucas frases, a “vontade de saber” que fomentou o saber psiquiátrico desde a sua origem. Para além da evidência óbvia dos atos consumados, a “vontade de saber” se dirige aos desejos inauditos, às pulsões não declaradas, às desordens íntimas que moram em segredo (Foucault, 1988). Roberto acusava, em sua provocação, a “vontade de saber” dos médicos, das enfermeiras, das agentes de saúde, dos pais, da vizinhança, da comunidade, e também, a minha própria. O resultado da inquirição psiquiátrica não havia deixado, contudo, espaço para dúvidas. Dr. Paulo tinha razão: Roberto não era um “deprimido puro”. O seu descompasso em relação ao mundo, a dissociação entre si e a realidade, a ausência de “fluência de concordância”, em suas palavras, entre seu universo interior e o universo exterior, descritos por ele mesmo com surpreendente clareza em vários momentos, demonstraram para os agentes do saber psiquiátrico os “sinais inequívocos” da “divisão do eu” própria da esquizofrenia. Durante a entrevista, ele havia afirmado que seu diagnóstico não era apenas de depressão, mas disse que não sabia explicar o que tinha. Falou que o psiquiatra preferia não relatar exatamente seu quadro clínico, por receio de que ele pudesse se impressionar e buscar informações excessivas, “saber demais”, em detalhes, as características de seu transtorno – monopólio do saber psiquiátrico. Há seis anos Roberto tomava diariamente uma impressionante lista de remédios: Diazepan, Risperidona, Quermazepina, Cloridato de Cetrolina e Flufenan. Deslocava-se para Patrocínio-MG de dois em dois meses para consultar com o psiquiatra e ia ao “postinho” de Romaria apenas para pegar as receitas médicas. Pergunto sobre os efeitos dos remédios:

Roberto: Sono, falta de coordenância de pensamento, a gente quando estuda a gente não tolera bem a matéria no cérebro.

Entrevistadora: Dificuldade de reter o conhecimento?

Roberto: De reter. Isso nem é culpa minha. Isso é culpa dos remédios.

Entrevistadora: Você nunca teve problema com isso?

Roberto: Nunca. A partir dos remédios.

Entrevistadora: E botando na balança, o que tem de ruim, o que tem de bom, o que você acha melhor?

Roberto: Acho melhor tomar os remédios.

Entrevistadora: Você acha que tem uma causa para o que você sente?

Roberto: Fica difícil porque eu não sei muito bem o tipo de transtorno que o Dr. Sandoval diagnosticou. Para mim tudo virou em forma de história, né? Para mim tudo acabou, né? Mas para ele continua, né? É só um tratamento.

Apesar de reconhecer os fortes efeitos colaterais das pílulas, Roberto tem receio de interromper a medicação. Afirma, de forma ao mesmo tempo desencantada e resignada, que para ele “tudo acabou” e que se há algum sentido no tratamento, não há para ele, mas para o Doutor Sandoval, para quem o tratamento “continua”, como se o tratamento não dissesse respeito a ele, mas à outra instância, que imprime importância e dota significado a algo que, no fim das contas, “é só um tratamento”. Um tratamento que não parece capaz, apesar de seu esforço, de “ordenar” sua “desorganização”, de “reorientar” sua maneira de apreender o mundo, cujas “linhas de fuga” (Deleuze & Guattari, 1995) escapam à pulsão classificatória da gestão psiquiátrica, como também parecem “contornar” os efeitos dos antidepressivos e antipsicóticos, que travam uma batalha insidiosa a nível neuroquímico, no empenho diligente para “controlar” os “disfuncionais” neurotransmissores do cérebro de Roberto.

Roberto carrega aquela marca da infâmia, com que eram estigmatizados os personagens dos livros de registros de internação dos hospitais dos séculos XVII e XVIII na França, cujas breves existências vieram à luz graças ao fortuito encontro com o nascente poder disciplinar, que através dos procedimentos de classificação, esquadrinhamento e exame, começava a se insinuar neste período (Foucault, 2009). Compõe mais ou menos aquela figura secular do “proscrito da aldeia”; as pessoas se referem a ele, sejam os profissionais do posto de saúde, sejam os demais moradores da cidade, com um misto de pena, indulgência e rejeição. Quando falam sobre sua suspeita “homossexualidade”, falam baixo, olhando para os lados, como se fosse necessário acrescentar, antes de qualquer coisa, que, além de “deprimido” e de sofrer outros “transtornos mentais”, ele possui também essa outra marca de “estranheza”, signo que completa a confirmação da “anormalidade” do seu quadro clínico. Mas representaria então Roberto a velha figura do “estranho” e do “anormal” que vimos surgir e consolidar ao longo da formação da sociedade moderna? Se o sinal indiscutível de uma “estranheza” notória é a ele atribuído e

confirmado por sua *hélix corporal*¹⁸⁰, pode-se dizer que ele é submetido às mesmas “tecnologias de poder” com que foram tratados os “homens infames” dos séculos XVII e XVIII ou os “anormais” e “degenerados” do século XIX e grande parte do século XX?

Se no universo absorvente e estreito de Romaria, Roberto ainda carrega em si a persistente marca da “infâmia”, as tecnologias de poder que hoje se debruçam sobre sua “estranheza” não são certamente as mesmas do *regime disciplinar* e da *biopolítica do anormal*. Roberto não se insere mais na engrenagem disciplinar que combatia a inadequação dos “incorrigíveis”, dos “indomesticáveis”, dos “indisciplináveis”, os incapazes de seguir a mecânica dos interesses do jogo liberal do século XIX, que precisavam ser introduzidos na máquina panóptica, para, quem sabe, pudessem aprender a seguir, conforme uma dinâmica específica de *gestão do prazer e da dor*, num jogo de recompensas e punições, seus próprios interesses. Ele também não representa a ameaça do “anormal”, veículo transmissor de degeneração que deve ser neutralizado ou eliminado. A “estranheza” de Roberto é hoje quimicamente combatida: a guerra que se trava não é mais no *espaço fechado e artificial* do panóptico nem no *espaço aberto e difuso* dos riscos de degenerescência espalhados na sociedade, e sim no *espaço microscópico e invisível* das lutas entre neurotransmissores do cérebro. Os antidepressivos querem elevar os níveis de serotonina, enquanto os antipsicóticos pretendem baixar os níveis de dopamina, “calibrando” o cérebro disfuncional, ora pela falta, ora pelo excesso, de Roberto. Mesmo o exame insistente, minucioso e aprofundado sobre as pulsões ocultas de Roberto cede lugar ao esquadrinhamento superficial dos seus sintomas, na formulação de uma “psiquiatria administrativa” (Lopes, 2001). Esta funciona sob a base de uma catalogação de sinais: se existem tais e tais sintomas, e estes se repetem por tais e tais períodos de tempo, tem-se então o reconhecimento de tal transtorno, para cujo tratamento dispõe-se de tais e tais medicamentos¹⁸¹. O penetrante teatro da “vontade de saber” é substituído pelo esquadrinhamento exaustivo dos sintomas e pela batalha molecular dos neurônios no interior do cérebro.

¹⁸⁰ Sobre o conceito de *hélix corporal*, ver Pierre Bourdieu. Cf. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

¹⁸¹ Como ironiza o psiquiatra brasileiro José Leme Lopes: “Na realidade, o grande problema da psiquiatria no momento atual é que a psiquiatria deixou de ser uma especialidade de ciência natural ou ciência psicológica e se tornou uma ciência de sistema. Estabelece-se um sistema de psiquiatria, esse sistema tem dimensões, esse sistema tem sinais: só é ataque de pânico se teve a, b, c, d, nas três últimas semanas, se repetiu seis vezes no ano passado. Isso é um sistema de referência, mas isto não é a psiquiatria que eu aprendi e procurei ensinar”. Cf. *A psiquiatria na época de Freud: evolução do conceito de psicose em psiquiatria*. In: Rev. Bras. Psiquiatr, 2001; 23 (1): 28-33, p. 32.

4. Saudades do Diazepan

No dia 29 de agosto de 2008, fui mais uma vez a campo na cidade de Romaria. Cheguei no posto de saúde com dez minutos de antecedência do horário programado. Cumprimentei Camila, secretária da Unidade Básica de Saúde da Família (UBSF), que parecia gostar de mim, mas sempre me olhava um pouco desconfiada, tentando adivinhar, afinal, qual era o sentido da minha presença quase diária no “posto”. Brinquei um pouco com ela e perguntei pelas “meninas”, referindo-me às cinco agentes de saúde que trabalhavam na UBSF, quatro delas responsáveis pela área urbana e uma responsável por toda a área rural. Elas ainda estavam na aula de ginástica, oferecida pelo programa de exercícios físicos voltado para a promoção da saúde dos funcionários do Sistema Único de Saúde (SUS). Sentei-me numa cadeira da recepção, assim como meia dúzia de pacientes à espera do atendimento. Passado um tempo, as “meninas” foram pouco a pouco aparecendo. Quis saber quem me acompanharia pela manhã, me responderam que era Teresa, a mais velha das agentes de saúde, uma jovem senhora em torno de seus quarenta anos. Esperei mais um pouco e logo apareceu Teresa, pronta para o batente do dia: “Vamos lá?”. “Vamos lá”, respondi.

Fomos à casa de Dona Laura, a primeira paciente de depressão a ser visitada naquele dia. Teresa bateu palmas à porta da casa e, alguns minutos depois, apareceu uma senhora bem branca e gorda, de cabelos brancos e olhos azuis, em torno dos seus sessenta anos. Teresa me apresentou, entramos em sua sala, ela se sentou em um sofá, Teresa e eu em outro. Seu marido apareceu, nos cumprimentou e saiu. Na televisão, passava o programa matinal da apresentadora Ana Maria Braga, que Dona Laura colocou no mudo, sem desligar. Apresentei-me outra vez com mais detalhes sobre a pesquisa, perguntei se ela se importaria de gravar entrevista. Ela demorou a responder, olhou-me desconfiada, deu um meio sorriso, levantou as sobrancelhas e disse: “Não, mas você não vai usar para...”. Respondi que não citaria nomes e respeitaria a privacidade dos entrevistados. Combinados os termos da entrevista, deu-se início à conversa. Na figura de Dona Laura, impressionou-me sua sofreguidão para falar. Cada frase era interrompida por um suspiro prolongado e profundo, expressão de uma dor que não parecia lhe caber dentro do peito, uma dor que sufoca e enche, mas que também não oferece os meios de se fazer escapar. Quando falava, não era alívio nem desabafo que encontrava. Pelo contrário, parecia que sua fala apenas a fazia

se lembrar da sua impossibilidade de falar, da impossibilidade de comunicar a “tristeza” que sentia. Por sinal, Dona Laura disse, de forma muito contundente, o que sentia era “tristeza” – enchendo a boca com a palavra –, e não “depressão”. Acrescentou que chegou até a procurar no dicionário a distinção entre uma e outra e, embora não houvesse encontrado uma diferença substancial, manteve a separação: “Eu não tenho depressão, eu tenho tristeza”, como se buscasse na palavra “tristeza” a não-impregnação do patológico que carregava inexoravelmente a palavra “depressão”.

Dona Laura nasceu em Romaria e trabalhou na roça até os 20 anos idade. Contou-me que só parou de fazer “as coisas grosseiras de roça” quando se casou. Depois de se casar, Dona Laura tornou-se dona de casa, com exceção de um período em que trabalhou, depois de “velha”, numa fábrica de papel de bala. Após contar esse episódio de sua vida, ela longo emendou: “Eu não gosto daqui”. Confessou que aos poucos foi ficando “cansada de tudo”. Antes tinha vontade de sair, “mas com o passar do tempo a gente é podada, né?”. Neste momento da entrevista, Teresa, a agente de saúde, interveio e relatou sua própria experiência com a depressão: construiu sua própria narrativa de sofrimento, seguida do elogio da superação, apelando para uma das muitas difundidas “pastorais” de auto-ajuda, a crença na “força de vontade” e na possibilidade de “transformação de vida”. Não foram poucas vezes que as agentes de saúde me relataram, à parte ou durante as situações de entrevistas, suas próprias vivências com a depressão, o que sugere que a depressão se tornou uma espécie de “moeda-de-troca” das experiências, um “trunfo simbólico” que se troca nas conversas, contribuindo para a apreensão generalizada da depressão como uma ameaça difusa, que paira no ar e em relação à qual ninguém pode se dar ao luxo de se declarar absolutamente “imune”.

Perguntei a Dona Laura se ouvira falar de casos de depressão quando criança: “A minha mãe já foi internada várias vezes”. Insisto: “Mas na época não se falava em depressão?”. Ela respondeu: “Não. Era louca, né? Débil mental... A palavra é mais bonitinha, né?” – ironiza Dona Laura, em sua franqueza. Em algumas das entrevistas, apareceram relatos sobre internações de parentes, numa época em que as internações nos manicômios eram as condutas regulares nos tratamentos psiquiátricos. As narrativas sobre as internações de familiares, em muitos casos, a própria mãe, como na história de Dona Laura, reforçam a representação da própria doença como uma *fatalidade*, uma herança de família, um destino atávico do qual não se pode escapar. A

correspondência que Dona Laura faz entre os termos “louca” e “débil mental” e o termo “depressão” revela o quanto a palavra “depressão” pode vir carregada, para muitos pacientes oriundos da região rural, dos estigmas anteriormente atribuídos ao “louco” ou “fraco de ideia”, operando numa zona de indistinção, onde os termos deslizam uns sobre os outros, reforçando sua troca de sentidos mútuos, como se a nova nomeação fosse um “engodo”, apenas um eufemismo – “a palavra é mais bonitinha, né?” – para a velha atribuição da loucura como *alteridade limite*.

Perguntei a Dona Laura desde quando sentia aquilo que ela chamava de “tristeza”: “Muitos anos. Eu tomei um remédio há 25 anos. O Diazepan. E acabou com todos os meus neurônios”. Neste momento, Teresa interrompe, no esforço de assegurar a legitimidade do tratamento farmacoterápico: “Pelas informações que a gente tem, e a Mariana talvez saiba, eles não acabam com os neurônios não, porque um único neurônio que a gente perder, a gente...”. Ignorando Teresa, Dona Laura contraria com humor: “Eu tenho o Tico e o Teco. O Teco ainda está funcionando mais ou menos”. Teresa tenta, ainda, contornar a acusação de Dona Laura contra a medicação: “Eles estão trabalhando mais devagar, mas perder, se a senhora chegar a perder um neurônio, a senhora fica débil mental”. Dona Laura não hesita: “Não, eu sou débil mental!”.

Ela relata que se tornou dependente do Diazepan¹⁸² depois que começou a “dar plantão” no cuidado com a mãe que teve câncer. Dona Laura o tomava antes do diagnóstico da depressão. Contrariando a recomendação dos médicos, insistia na obtenção da receita para o Diazepan: “Mas tem que ser esse. Foi então que eu fiquei dependente. E um dia eu resolvi tomar, deu apagão, sabe? Deu um apagão, eu acordei, não sabia quem eu era. Depois foi melhorando, eu não usei mais. Agora eu tomo outros”. Os efeitos colaterais prolongados do uso contínuo do Diazepan a fizeram interromper o seu consumo. Depois da interrupção e a persistência do sentimento de “tristeza”, Dona Laura resolveu procurar o clínico-geral do posto e recebeu então, pela primeira vez, o diagnóstico de depressão: “Médico clínico-geral. Eu sou mais uma na lista

¹⁸² O Diazepan é um ansiolítico do grupo dos benzodiazepínicos, também conhecido pelo nome comercial de Valium. Foi criado em 1954 pelo Dr. Leo Sternbach, nos laboratórios da Roche, mas sua comercialização só começou em 1963, após oito anos de pesquisa, que custaram 17 milhões de dólares. Entre 1969 e 1982, foi a droga mais prescrita em receitas, sendo que o Valium chegou a dominar 81% do mercado de tranquilizantes nos Estados Unidos. O Diazepan, apesar de seus perigosos efeitos colaterais em longo prazo, é até hoje extremamente difundido, presença recorrente em muitos dos receituários dos pacientes entrevistados com depressão, que o utilizam em combinação com antidepressivos.

deles, né?” – disparou Dona Laura, com seu jeito direto e sem rodeios, denunciando a impessoalidade do tratamento, no qual as histórias de vida singulares se amontoam em fichas abstratas de prontuários e a identidade pessoal se apaga na equivalência dos casos clínicos. Perguntei, então, qual remédio ela tomava na ocasião da entrevista:

Dona Laura: Citalopran.

Entrevistadora: E a senhora se sentiu melhor quanto trocou o Diazepan por este remédio?

Dona Laura: Ah... *A gente sente muita saudade...* (risos).

Entrevistadora: Saudades do Diazepan?

Dona Laura: Tava acabando com a minha saúde...

Entrevistadora: Mas qual o efeito que ele dava?

Dona Laura: Ah, menina, é bão!

Entrevistadora: E esse que a senhora toma agora não dá efeito?

Dona Laura: Nada. Mesma coisa que você tomar água, não melhora em nada.

Apesar dos efeitos colaterais, Dona Laura não tem dúvidas: se fosse possível, trocaria o Citalopran, um antidepressivo da classe dos *inibidores seletivos de recaptção de serotonina* (ISRS), pelo “velho” Diazepan. Em relação aos medicamentos, as posições dos pacientes são, em muitos casos, ambivalentes. Dona Laura reconhece as consequências avassaladoras da dependência do medicamento por tantos anos, insistindo, em diversas ocasiões da entrevista, sobre o resultado desastroso do uso prolongado do calmante em seu corpo: “Porque quando a gente tá tomando medicamento, no meu caso, eu não tenho estômago, se eu tomar água eu passo mal. Tudo ferido dos medicamento, desde o bendito lá atrás”; em outro momento: “não era bom porque estava me matando”. No entanto, apesar de reconhecer os efeitos colaterais crônicos da pílula e que por vezes ela não reconhecia “ela mesma” sob efeito do ansiolítico, diz sentir saudades do Diazepan: “Mas dava coragem. Eu conversava, ria, sabe?” (...) “...o astral levantava, a tristeza sumia”. Entre a devastação do corpo e a elevação do humor, Dona Laura não parece ser capaz de decidir: para ela, o remédio guarda estranhos poderes, mas também cobra preços altos. No esforço de desconstruir a consideração exagerada de Dona Laura pelo Diazepan e afirmando a eficácia simbólica da crença no poder do medicamento, Teresa pondera: “Mas era confiança. Olha para você ver que a senhora é capaz de fazer isso sem o medicamento... Põe esta confiança no Citalopran para ver se a senhora não é capaz de fazer isso”. Dona Laura mantém-se incrédula: “Não faz nada”. Teresa insiste: “É porque a senhora ainda não gosta dele”. Ignorando todas as

ponderações da agente de saúde, Dona Laura brinca, em dialeto minerês: “Pó vortá?” (referindo-se ao Diazepan).

5. “A depressão está por toda parte”

Sáimos da casa de Dona Laura por volta das 11 horas da manhã, horário em que se encerra o turno de trabalho matutino das agentes de saúde. Fomos andando pela rua e Teresa perguntou se eu não queria “subir um pouquinho” até a sua casa para tomar um café. Como em Romaria ainda vigora, em certos circuitos e situações, o princípio de reciprocidade, traduzido nas obrigações de *dar*, *receber* e *retribuir* da dádiva de Marcel Mauss, aceitei de bom grado. Não faríamos mais visitas pela manhã e ainda faltava uma hora para o horário de almoço. Teresa mora numa espécie de apartamento no andar de cima de um templo da *Igreja Deus é Amor*, que funciona em um cômodo comercial. Ao lado da igreja, há uma lojinha bem pequena, onde Teresa vende algumas coisas, arranjos de flores, perfumes, cosméticos. Teresa é uma “viradoura”, faz de tudo um pouco, pois além de agente de saúde, possui um pequeno comércio e faz decoração para festas. Teresa tem três celulares, cada um com uma utilidade e uma vantagem diferentes, como me explicou em detalhes: em um ela conseguiu um bom negócio, com acréscimo de bônus, minutos e descontos; em um ela fala com o filho, noutro com a mãe, noutro com a irmã, e assim por diante. No caminho entre a casa de Dona Laura até sua casa, uma distância de menos de um quarteirão, conversamos sobre Roberto, o primeiro paciente de depressão que entrevistei em Romaria. Sem saber que era seu amigo, comentei que havia ficado impressionada com o aspecto devastado de Roberto, seu corpo e seu rosto excessivamente abatidos para alguém de sua idade. Teresa disse que isso tinha a ver com sua mãe, que era evangélica e com quem Roberto tinha muitos problemas. Contou que Roberto tinha comprado um computador, estava muito feliz com a novidade, mas que sua mãe lhe dizia que era “coisa da besta”. Perguntei se ela sabia qual era a igreja evangélica da mãe de Roberto. Ela respondeu que não sabia: “A gente diz crente, né?”. Atravessamos a porta que se encontra entre a igreja e a loja e subimos uma escada de lajota vermelha que dava acesso a seu apartamento no piso superior. O primeiro cômodo, logo na entrada, é a sala conjugada com a cozinha: fogão, geladeira, pia mesa, sofá e uma pequena área ao ar livre, com varal e vasos de plantas. Teresa foi fazer o café, conforme o jeito costumeiro das

regiões rurais e cidades do interior de Minas Gerais: docíssimo. Enquanto contava um caso, Teresa derramava despreocupadamente uma grossa chávena de açúcar cristalizado na vasilha com água fervente. No meio da conversa, sem que eu lhe perguntasse, Teresa começou a contar sua própria experiência com a depressão. Na primeira reunião que tive com as agentes de saúde na UBSF de Romaria para agendar a programação de visitação das casas de pacientes com depressão, Teresa e outras agentes, como quem se dá como “objeto de estudo”, contaram que haviam passado por episódios depressivos, uns mais leves, outros mais graves, e comentaram casos de conhecidos, colegas, parentes e amigos que também se encontravam com depressão: “Icha, você quer estudar depressão? Tá para todo lado. Gente é que não falta” – disse uma delas.

A história de Teresa é a história de muitas outras mulheres. Mãe de dois filhos, separou-se do marido, que a ameaçava de morte. Com medo, mudou-se para Uberlândia, onde ficou por três anos, período em que “começou” sua depressão. Depois retornou para Romaria e se engajou em expedientes variados para sobrevivência. Relatou que, com “muita força de vontade”, conseguiu “sair da depressão”. Enquanto tomávamos o café e conversávamos, repentinamente chegou Roberto. Sentou-se à mesa e perguntou como tinha ficado a entrevista. Conversamos sobre amenidades, sobre as redes sociais da internet e trocamos endereços eletrônicos. Passados alguns minutos, sem motivo aparente, tal qual havia chegado, Roberto foi embora. Levantou-se da mesa, despediu-se e saiu pela porta. Perguntei se suas visitas eram sempre assim. Teresa respondeu que sim, eram súbitas e breves, mas que ele estava mudando, e que uma vez havia ficado por mais de uma hora, a ponto de ela ter que inventar uma desculpa para “despachá-lo”. Comentou que Roberto tinha “uma lógica própria”. Ela me disse que, como agente de saúde, ouve muito as pessoas, como a Dona Laura com quem havíamos falado mais cedo, mas que se resguarda e não “entra na lógica deles”. Aproveitando o ensejo da conversa, perguntou se Roberto tinha me explicado sua teoria do “português trocado”. Respondi que não e perguntei do que se tratava: “Ah, coisas do Roberto; ele diz que as palavras têm um sentido oculto além do que conhecemos”. Aparentemente, essa não é a única teoria de Roberto. Na primeira vez que fui à Romaria, as agentes de saúde comentaram comigo sobre suas teorias, incluindo uma sobre a origem do mundo.

Despedi-me de Teresa e segui para um dos poucos restaurantes da cidade, situado na rua contígua à praça central de Romaria. Era meio-dia e o sol estava de lascar. Quase ninguém na

rua, a não ser uns poucos transeuntes, alguns correligionários envolvidos nas campanhas eleitorais da ocasião e uma dúzia de garis, em sua maioria mulheres, arrastando suas vassouras na praça da igreja e ruas anexas. Das caixas de som da igreja, ouvia-se a morosa voz do padre entoando hinos em homenagem a Padre Eustáquio, personagem ilustre na história da consolidação do santuário de Nossa Senhora d'Abadia. A mesmice da cidade, o sol escaldante, o hino triste contribuíram para a composição do cenário melancólico daquele momento de Romaria. Depois do almoço, retornei ao posto. Era uma e meia da tarde e Renata, a agente de saúde que me acompanharia no turno da tarde, ainda não tinha chegado. Sentei-me no salão de recepção. Enquanto esperava, conversei com Camila, a secretária do “posto”, que me fez uma desconcertante pergunta: “O que você faz com os deprimidos? Você ajuda eles?”. Respondi nos limites do meu ofício: “Converso com eles, se isso ajudar, então ajuda”. Não acredito que Camila tenha ficado satisfeita com a resposta.

Às dez para as duas da tarde, Camila pediu-me o favor de ir, com meu carro, buscar uma amiga que havia agendado consulta médica. Esta amiga também tinha depressão: “Com ela você pode conversar”. Relutei, porque não queria chegar atrasada para o turno de visitas da tarde. Mas não teve jeito, a persuasiva Camila me convenceu. Ao chegar à casa de sua amiga, descobrimos que ela já tinha ido a pé. Demos, então, carona para a mãe dela. No trajeto de volta ao posto, Camila falou baixinho: “Essa aí você também pode conversar. Tem depressão”. As agentes de saúde tinham razão. A depressão estava por toda parte.

6. A doença, os nervos e a “ruindade”

Com Renata, mais uma das agentes encarregadas dos deprimidos, fui visitar novos pacientes no período da tarde do mesmo dia. Começamos por Dona Francisca, cunhada de Renata. Neste caso, como percebera antes, ficou mais evidente a importância das relações de parentesco, vizinhança e amizade das agentes de saúde com os pacientes na construção do diagnóstico e legitimação do tratamento com medicamentos antidepressivos. Casada, 49 anos, dois filhos, Dona Francisca não teve a trajetória costumeira de homens e mulheres oriundos do campesinato pauperizado. Terceira filha de uma família grande de dez irmãos, ela não ajudou seus pais com o trabalho na “roça”, porque “tinha problemas de nervos”. Durante a infância,

permaneceu a maior parte do tempo em casa e estudou apenas até o terceiro ano do “primário” por recomendação do médico, que a “proibiu” de frequentar a escola. Sobre a história de sua doença, disse: “já vem da infância o problema de nervo que me deu”. Em sua trajetória de “doente” na fase adulta, Dona Francisca foi objeto de intensas inquirições sobre sua infância, sua subjetividade, sua história, na procura pela *causa primeira* da “doença”:

Dona Francisca: É porque assim, os exames que eu fiz, quando eu comecei a fazer o tratamento com a psicóloga, ela começou a investigar sobre a doença, aí eu fiz exame para ver se ele era assim, se era um problema de família. Ele assim... essa doença... tem ela de família e tem ela de um trauma, e ela só dá em menina, ela não dá em menino. Aí os exame que eu fiz não deu nada, aí diz ela que tinha um jeito de saber também, se eu fizesse o DNA, mas aí era muito caro, eu não fiz.

Entrevistadora: Mas que nome tem essa doença?

Dona Francisca: Ah, eles falam assim... A minha mãe fala que era a Doença de São Guido... (...) Assim nos livro que a Franciele (a psicóloga), nós leu, São Guido, eles falam que é uma doença que é reumatismo de sangue, só que não é essa. Aí depois ela pegou, investigou e descobriu que ela tem mesmo, sabe, aí ela pode ser de família ou de um trauma.

A impossibilidade de confirmação do diagnóstico da Doença de São Guido ou Dança de São Vito, designações populares para a coréia de Sydenham, uma manifestação clínica da febre reumática que ataca o sistema nervoso central de crianças em idade escolar, deixou a “doença” de Dona Francisca numa penumbra classificatória, entre a suspeita de “ser de família”, sancionando a tese de sua atribuição genética, ou “ser de um trauma”, corroborando a tese de sua origem psicogênica. A aura de mistério em torno da doença desconhecida foi fomentada pelo processo de apagamento dos traços de informações sobre a enfermidade. O afilhado de seu pai, que a acompanhava nas consultas quando era criança e que poderia esclarecer a “verdade” sobre sua doença, faleceu há muitos anos. Das consultas, sobraram recordações de fragmentos de conversas pontuadas por meias-palavras, sussurros, silêncios, precariamente apreendidos da escuta atrás das portas: “E eu ouvia, assim como se diz, atrás das portas, eles comentando. Assim, o Justino (afilhado do seu pai) falando que o médico falou que não era para mim estudar, que eu não podia sofrer raiva”. Motivada pelo tratamento com a psicóloga, ainda tentou procurar, em vão, o médico que a atendeu na ocasião: “Aí eu procurei ele, ele disse assim: ‘Se eu tivesse ido há cinco anos atrás...’, na época lá ele tinha a minha ficha, mas aí foi acumulando muitas fichas, aí ele pegou e jogou tudo... queimou tudo”.

Em seu relato, Dona Francisca narra outro caso da mesma doença, que acometeu pessoas conhecidas da rede comunitária local:

Agora assim... a mesma doença que eu dei teve uma menina aqui em Romaria que deu também, essa morreu. Eu sei que esse problema faz atacar o coração. Essa menina atacou o coração e morreu (...). Essa doença que eu dei, ela deu. Ela tava jantando e o pai dela chegou. E o pai dela brigava muito com a mãe dela e o pai dela chutou o prato dela. No outro dia, ela já amanheceu repuxando a mão esquerda e a perna, do jeitinho de mim. Eles falam que vem de família ou de um trauma. Eu não sei. Quando eu adoeci, eu tinha sete anos. Quando eu adoeci, eu nem sabia que eu tinha assim, eu não dei crise. Eu sou assim... Dizem que eu chorava muito, eu era muito *nervosa*, e comecei a usar a blusa direto, não fazia eu tirar a blusa, direto. Aí minha vó pegou, eu lembro, nós tava no paiol descascando milho, aí ela apegou, eu não lembro direito o que ela mandou eu fazer... Aí depois, o tal negócio, eu ouvia atrás das portas, aí eu escutei ela pegando, porque assim... minha mãe me batia muito, eu deixava o prato cair, eu ia andar, eu caía, pegava os copo, caía, tudo que eu pegava eu deixava cair. Aí a vovó falou que não, que não podia me bater, que eu tava doente. Ah, ela tá doente, ela tá igual fulana, uma parente dela que tinha morrido. Foi aí que eles começou a fazer o tratamento comigo.

As apreensões sobre a doença variam em torno de múltiplas etiologias que se imbricam entre si, em uma bricolagem precariamente costurada a partir de pedaços de saberes variados: ora ela tem um componente hereditário, expresso em considerações como “minha prima que deu a mesma doença depois de mim e foi a mesma coisa”, ora é fruto de uma combinação entre hereditariedade e contágio: “aí se for de família, eu posso ter, dizer assim, eu passo, eu fico como vírus, eu não sei... aí eu passo para os meninos”. Também pode ser resultado de um trauma, cuja formulação não é muito clara e pode ser entrevista nas correlações feitas entre a violência doméstica sofrida pela menina que teve a mesma doença e o desencadeamento posterior da crise. Se a hipótese da origem genética não pode ser confirmada (o teste de DNA era muito caro), o mesmo se pode dizer sobre a hipótese da origem do conflito psíquico. A psicóloga que a atendeu em um consultório privado tentou definir as causas da doença pela hipótese psicogênica: “mas ela disse assim que tinha um aparte do meu passado que ela não podia ir mais à fundo, que eu não ia agüentar”. Sobre outra psicóloga, que a atendeu no posto de saúde de Romaria, disse: “foi mais profundo assim, começou indo mais profundo assim, aí até passei, dei uma crise lá no consultório dela, aí depois eu larguei também. Aí a psicóloga (do atendimento privado) até me falava que eu tinha... que tinha umas parte que ela não podia ir mais profundo”. Nesta passagem, percebe-se o quanto a terapêutica psicológica é recebida pelos membros das classes populares com certo estranhamento e, em alguns casos, desconfiança. Por supor a ideia de um indivíduo auto-referente, cuja personalidade é gradualmente formada no processo de constituição de sua trajetória biográfica única e singular, a psicologia parece encontrar um limite de entrada nesses grupos sociais, que tendem a ver, como pude perceber em várias entrevistas, o encontro com o

psicólogo, geralmente o profissional que atende na rede pública de saúde, como uma conversa sem conotação de prática terapêutica.

Permeando sua narrativa, oscilante entre as explicações “de família” e “de trauma”, encontra-se o persistente discurso sobre o “nervoso” e os “nervos”, recorrente, até os dias de hoje, em muitas das falas dos pacientes diagnosticados com depressão: “Ele (agora o psiquiatra do atendimento privado) disse que o problema meu é nervoso, é... é... depressão mesmo”, fazendo transitar, na mesma frase, saberes psiquiátricos distintos, deslizando entre a constelação do nervoso e a constelação da depressão.

Em seu trabalho hoje clássico, *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*, Luiz Fernando Dias Duarte (1986) investigou a apropriação particular da “configuração do nervoso” pelas classes trabalhadoras urbanas de bairros do Rio de Janeiro e Niterói. Apesar do discurso do “nervoso” ter sua origem no século XVIII, conhecendo seu auge, como vimos, na segunda metade do século XIX, ele permaneceu simbolicamente operante nas representações das classes trabalhadoras urbanas pesquisadas por Duarte na década de 80 e permanece até os dias de hoje como veículo interpretativo dos grupos sociais remanescentes do campesinato, como uma das formas possíveis de apreensão das “perturbações”. Para Duarte, se a configuração do nervoso surge na civilização européia moderna comprometida com a ideologia do individualismo, que concebe, a partir da ideia de um sistema nervoso integrado e totalizador, um “centro articulador único” (1986: 91) da pessoa humana, o mesmo não se pode dizer sobre a incorporação do discurso do nervoso pelas classes trabalhadoras urbanas. Por meio de sua capacidade “deglutidora” e “reordenadora”, estes grupos sociais fazem a configuração do nervoso funcionar num “campo próprio de significação” (1986: 33), inserindo-a em sua lógica própria de apreensão do mundo, na qual as noções de *pessoa*, *reciprocidade*, *hierarquia* e *relação* são fundamentais. Segundo Duarte, nas representações das classes trabalhadoras urbanas, o nervoso não se presta à formulação de um sistema teórico evidente, mas encontra-se nas entrelinhas das falas, no fugidio dos discursos, aparecendo e reaparecendo nas narrativas à medida que se faz necessária uma gramática para designar as “perturbações” da vida inter-pessoal, atravessando as relações das pessoas com o espaço doméstico, com a rede de parentesco e vizinhança, com o mundo do trabalho, com as agências de saúde, com as instituições religiosas, abarcando, enfim, “o cotidiano e o ritual, a norma e o desvio, a regra e o desempenho” (1986: 10). Por ser ao

mesmo tempo *onipresente e fugidio*, o nervoso se presta a uma grande plasticidade de usos: “Esse código é muito complexo, o que lhe permite ser eficaz, é muito embutido nas representações gerais, o que lhe permite ser intenso; é muito flexível, o que lhe permite ser abrangente” (1986: 26).

Apesar do “nervoso” ser tributário da ideologia individualista ocidental e de seu modelo de indivíduo auto-referente, a ideia de uma sede integrada do sistema nervoso supõe uma rede complexa de ramificações nervosas, que institui a possibilidade de mediação entre o interior e o exterior, o dentro e o fora, a pessoa e o mundo. Para Duarte, os nervos, ao produzirem a interconexão entre a pele e a sociedade, possibilitam a configuração de uma perspectiva relacional, em que os indivíduos se vêem, através das terminações nervosas, impactados pelos eventos que ocorrem em sua rede de relações interpessoais, transitando entre estados “nervosos” antagônicos, como a excitação e o esgotamento. Desta mediação deriva, para o autor, a atribuição “físico-moral” da configuração do nervoso, pois em torno da vasta polissemia semântica dos nervos, atributos morais são expressos em características físicas enquanto impactos físicos têm também consequências morais. *Estar* ou *ser nervoso* significava tanto um estado físico dos nervos como uma qualidade moral da pessoa. Na hipótese de Duarte, a persistência do discurso do nervoso nas camadas dos trabalhadores urbanos se deve à adequação da noção de nervos à concepção holista e relacional da pessoa, própria desses grupos; acomodando-se, de forma extraordinariamente maleável, a usos os mais diversos.

As referências aos *nervos*, ao *nervoso*, à *doença dos nervos* permanecem também presentes nas representações atuais dos “deprimidos” oriundos da região rural. Ao lado de considerações sobre “ser deprimido”, “estar deprimido”, “ficar deprimido”, “ter depressão”, e o mais usual, “dar depressão”, mantêm-se, atualizadas, as considerações sobre os nervos; ainda que a depressão – e, junto com ela, referências à “ansiedade” e ao “pânico” – venha progressivamente tomando o lugar classificatório antes ocupado pelo nervoso. A partir da comparação entre a experiência etnográfica de Duarte e a minha própria, pude observar uma distinção entre os usos da *configuração do nervoso* e os usos da *configuração da depressão*. Se o nervoso pode ser inserido numa perspectiva relacional, situando o sujeito que sofre em um emaranhado de relações densas e impregnantes, sempre referenciado a uma situação particular desencadeadora da crise, o mesmo não se pode dizer da depressão. Nas narrativas dos

entrevistados, a depressão aparece como um *platô*, um estado aquém e além das relações sociais: *um estado a-circunstancial*; um estado, no limite, suspenso do tempo e do espaço, uma condição temporal e espacialmente indefinida. Nas entrevistas, em alguns dos casos, os sujeitos não eram capazes de definir com precisão o início do episódio depressivo nem sua circunstância acarretadora, como se “sua depressão” sempre estivesse estado ali, ou, ao contrário, percebiam o seu surgimento como um evento súbito e inexplicável, expresso na fórmula “dar depressão”. Em muitos dos casos, também não vislumbravam a possibilidade do seu término, convivendo de forma crônica com uma condição da qual não viam os meios de se livrar.

A diferença entre a *relacionalidade* do nervoso e *a-relacionalidade* da depressão vincula-se com a própria distinção entre os saberes psiquiátricos que construíram historicamente o discurso racionalmente coerente sobre estas perturbações. Enquanto o nervoso estava atrelado, em sua atribuição original, a uma etiologia social, traduzida no impacto dos “males da civilização” sobre os nervos sensíveis e irritáveis dos homens e mulheres modernos, o sentido contemporâneo da depressão, como vimos, se desloca, com a formulação da psiquiatria biológica, de um modelo baseado na *reação* (*reaction-based*) para um modelo baseado no *transtorno* (*disorder-based*). Torna-se um transtorno despregado de suas causas, apartado da rede de relações inter-pessoais, pura manifestação epifenomênica de um cérebro deficitário.

Entre as múltiplas representações que apareceram em sua fala – “de família”, “de trauma”, “nervoso” e “depressão” –, Dona Francisca parece ter passado por vários dos saberes médicos, psiquiátricos e psicológicos, os mesmos que tentaram, por mais de três séculos, classificar, esquadrihar e tratar as “perturbações físico-morais” dos indivíduos da sociedade moderna (Duarte, 1986). No entanto, nenhum deles parece capaz de traduzir o que Dona Francisca designou, em diversos momentos da entrevista, simplesmente como “ruindade”: “Eu tinha essa ruindade, eu sentia essa ruindade. Eu não sei te explicar, falar”. Ingerindo diariamente suas doses de “Diazepan” e “Fluoxetina”, Dona Francisca, durante toda a entrevista, não queria falar muito. Dona Francisca não conseguia falar muito. Dona Francisca não conseguia falar.

7. A cidade, o estranho, o diagnóstico

No resto das visitas do turno da tarde, acompanhei Adelaine, outra agente de saúde, a mais nova das cinco. Fomos visitar Cláudia, uma paciente com depressão que trabalha como açougueira em um dos poucos supermercados da cidade. Fiquei preocupada em atrapalhar seu expediente, mas Adelaine garantiu que não haveria problema. Paramos na porta do supermercado, fiquei esperando no carro enquanto Adelaine foi certificar se Cláudia podia conversar naquela hora. Ela confirmou, entramos no supermercado e ficamos aguardando a pausa de Cláudia. Ela chegou, limpou as mãos e retirou o avental sujo de sangue.

Cláudia tinha então 36 anos, era solteira, mãe de uma menina de sete anos, não seguia nenhuma religião, cursou até o terceiro ano do ensino médio, sem o completar. Nasceu em Monte Carmelo, cidade próxima de Romaria. Durante a entrevista, descreveu sua infância pobre, repleta de episódios de privações e humilhações. Aos poucos, com sua fala mansa narrou o processo capilar e subterrâneo de construção social de sua “estranheza”: “Na verdade, todo mundo me tratava assim como se eu fosse uma *retardada*, porque toda a vida foi as pessoas me chamando de *doidinha*, mas eu sempre à frente, eu pensava sempre a mais, eu me preocupava”. Embora nunca tenha sofrido de convulsões, aos doze anos, começou a tomar Tegretol, nome comercial para a carbamazepina, um anticonvulsivo, normalmente utilizado no tratamento para a epilepsia, mas empregado também para o transtorno bipolar e para controlar a agressividade em pacientes com outros transtornos mentais, como a demência, o retardo mental e a psicose. Perguntei por que ela tomava um anticonvulsivo se ela não havia tido convulsões: “Eu tomava porque todo mundo me chamava de *doída*. Ele (referindo-se ao médico que atendia no posto de saúde de Romaria na época) me tascou remédio. Falou assim... minha mãe começou a dar ouvido, então levou...”. Cláudia narrou, em seguida, a sucessão de eventos que a levaram ao seu primeiro ataque da *síndrome do pânico*, diagnóstico que receberia apenas anos depois. Aos quinze anos, trabalhava na plantação de melancia e foi internada por intoxicação, causada pela exposição constante aos agrotóxicos usados na lavoura. Na mesma época, uma amiga próxima, que havia sido internada por ter contraído o parasita de um caracol, sofreu progressivas pioras e morreu. Ainda na mesma ocasião, sua mãe a acusou de ter roubado um dinheiro dentro de casa, processo-limite e propiciador da primeira crise:

Aí eu não saía, aí eu dei a crise. Uma fobia. Medo. Aí eu sentia medo, aí eu comecei a ter, se eu tava assim conversando, eu tinha que andar, andar, andar, aí às vezes eu sentava assim, eu me sentia sufocada, aí eu pegava na minha mão, beliscava nela para voltar. Aí aquilo a respiração ia faltando, faltando, faltando. Aí eu ficava roxa, sabe? Roxinha. Aí me internava e os médicos faziam exames, um punhado. E falava assim: “Você não tem nada, você está precisando trabalhar” (...). Aí eu falava assim: “Nossa, eu tô doída”. E pedia para minha mãe me internar. Comecei a falar assim: “Nossa, eu sou dóida mesmo”. Como é que eu estou sentindo esse tanto de coisa, meu coração dispara, minha mente não fixa num pensamento só, um monte de coisa, um monte de coisa, então... Aí começava a vir pensamento, cortava, vinha outro, intervalinho assim, aí meu coração começava: Tum, Tum, Tum, Tum. Tô sofrendo do coração, aí eu ia lá, fazia exames, né? E nada. Aí que eu enlouquecia mais. Sabe o que eu tinha vontade? Fala aí que tem uma doença aí. Por que como é que pode? Eu tô sentindo um monte de coisa. E como é que pode não ser nada, entendeu?

O envenenamento causado pelo trabalho na lavoura, a perda trágica da amiga, a humilhação sofrida pela desconfiança da mãe criaram a atmosfera para o desencadeamento do seu primeiro ataque de pânico. No final da década de 70, a síndrome do pânico ainda não havia sido incluída nos manuais de classificação dos transtornos mentais e, por consequência, não havia sido reconhecida na prática cotidiana dos clínicos-gerais e psiquiatras. Sofrendo de sucessivas crises sem explicações orgânicas e, portanto, ilegítimas, Cláudia vislumbrou a ratificação do estigma anteriormente a ela atribuído e a consolidação de sua mácula de *estranha*: “Nossa, eu sou doída mesmo”. Com o pavor de se ver irremediavelmente encerrada na identidade de “louco” ou “doido”, alteridade-limite, expurgada do mundo das relações humanas, Cláudia desejou a existência de um diagnóstico, tanto mais legítimo quanto mais orgânico fosse, apostando que na evidência de uma fisicalidade incontestável estaria a ausência de responsabilidade no plano moral: “Fala aí que tem uma doença aí”. O diagnóstico não tardaria. Como as crises não cessaram, atrapalhando seu rendimento escolar, sua mãe resolve levá-la ao um psiquiatra que atendia no Hospital das Clínicas da Universidade Federal de Uberlândia:

Ele me deixou numa sala (...). Ele me deixou lá assim, quase meia-hora ou mais de meia-hora, assim, sabe? E eu pedindo para a minha mãe: “Vamo embora daqui”. Eu acho que ele ficava estudando meu comportamento longe dele e tal. Alguma coisa assim, para ver qual era a minha reação. Eu fiquei fazendo... Fiquei lá, conversei com ele, depois ele... Aí eu ficava imaginando, olhando ele, falava assim: “Nossa, ele parece ser menos... assim... ele parece ser mais maluco do que eu!” (...). Aí ele foi observando, eu sentia aquelas crise, aí ele falou assim: “Tem um estudo recente, tal, tal, tal, uma doença assim, assim, assim que chama Síndrome do Pânico. Aí começou.

A nomeação do “transtorno” e a prescrição de um tratamento farmacoterápico não trouxeram, contudo, o alívio esperado: “Aí eu consegui ficar ansiosa, muito, muito, muito mais ansiosa (...). Aí quando vinha aquilo, eu ficava mais ansiosa ainda, porque eu tomava o medicamento e aquilo repetia, demorava, mas repetia”. Algum tempo depois do diagnóstico da

síndrome do pânico, Cláudia recebeu o diagnóstico de depressão, em uma das consultas rotineiras com seu ginecologista: “Aí os sintomas que eu fui contando para ele, ele falava: ‘Isso é depressão’. Eu falava para ele que eu sentia uma coisa assim, fome, mas não era fome. Começava a gelar o estômago, a bolsa do estômago, como se alguém tivesse passado uma lixa na pontinha do meu estômago assim, sabe? E ficasse aquela sensação ruim. Aí ele falou: ‘Ah, isso é depressão’. Aí eu comecei a procurar o que era depressão”. Entre o sofrimento psíquico dilacerante e a experiência de uma dor física insuportável, não há diferenças, não há separações – o estômago é o palco da manifestação de um afeto desprovido de significação.

A avaliação clínica do ginecologista foi comprovada por psiquiatra, também do Hospital das Clínicas da Universidade Federal de Uberlândia, hospital-escola referência para a região do Triângulo Mineiro. Ela narrou, então, os procedimentos da consulta, revelando os meandros da dramaturgia da relação entre o médico e o paciente e as sutilezas da condução simbólica de um saber que se encena antes pelo *silêncio* do que pela *locução*:

Cláudia: Para você consultar com ele (o psiquiatra) demora um tanto. Só que aí você chega lá, ele fala assim: “O que você tem?”. Aí você conta. Aí ele fica assim: “Anhn, anhn...”. Aí ele fica com a caneta, ele nem te olha. Aí ele passa um livro assim e você sai de lá.

Entrevistadora: Um livro?

Cláudia: Um livro de receita. Ah... Um monte assim... Eu já tomei Epinol... E não te fala nada. Você busca informação, você busca lá: “Me fala!”. Dá vontade de sacudir aquela pessoa, de tirar alguma coisa, vomita alguma coisa, me fala, fala para mim. Aí não te fala nada. Aí você sai de lá com aquela... Será que eu vou sarar, será que eu não vou? Com aquela angústia... Rohypnol...

Entrevistadora: Isso é para que?

Cláudia: Para depressão. É terrível. Muito forte. Ele de deixa assim ó (faz uma expressão de prostração). Parece que você estala o olho assim e parece que você vê coisas. Nossa você fica que nem um zumbi. Parece que você baba...

Entrevistadora: Esse foi o primeiro que você tomou para depressão?

Cláudia: É. É horrível. Rohypnol, Tryptanol, Sufan... Como é que é mesmo? Dienpax, Diazepam... Clonazepam... Eu tomo hoje em dia Clonazepam e Rivotril. Cloridrato de Clomipramina, Imiprazina, Fluoxetina, (outro remédio cujo nome não pude identificar)...

Entrevistadora: Você toma todos esses?

Cláudia: Tudo. Um monte. Eu ficava assim (faz uma expressão de prostração). Tinha dia que eu tomava dez e ficava assim (simula um olhar catatônico). Eu não comia, eu não tomava banho, eu não ia ao banheiro. Tinha dia que eu ia no banheiro de gato (...). Isso eu era uma moça cheia de vida, sonhos, vontades, e ninguém fazia nada, como se eu fosse um *bicho*.

No encontro com o psiquiatra, Cláudia exasperou-se com seu silêncio e clamou pela enunciação de uma linguagem que traduzisse seu sofrimento, desesperando-se por uma narrativa que carregasse de significação, encharcando de significantes, o *pathos* da sua condição. Saiu do consultório com uma lista de remédios, enxurrada de nomes estranhos, inventados pelos

laboratórios farmacêuticos por seu apelo comercial, mistura de ansiolíticos, antidepressivos e antipsicóticos, substâncias escolhidas por seus agenciamentos químicos no cérebro deficitário, modificadores da dinâmica dos neurotransmissores, que bloqueiam a recaptção de alguns, obstaculizam o movimento de outros, produzem fluxos e refluxos, incitações e retrações, dilatações e contrações, num jogo neuroquímico que dispensa a palavra, recurso inútil, *logos* que obscurece a transparência da *phoné*, *bios* que confunde a evidência da *zoé* (Agamben, 2002; 2008).

Na constituição de sua carreira de doente, Cláudia passou por tratamentos sucessivos. Na pré-adolescência, tomou um anticonvulsivante, signo farmacêutico da sua identidade de “retardada”, “doidinha”. Aos quinze anos, “atacada” por estranhos pavores, dramatizados em exasperantes crises que aceleravam o coração e interrompiam a respiração, anseia por um diagnóstico, pela nomeação de uma doença, promessa de legitimação do seu sofrimento. Mais à frente, recebe o esperado diagnóstico. Seu estado agora tem nome, número e classificação, compõe um quadro clínico específico, encontra-se documentado, certificado, reconhecido, ocupa um lugar de destaque nos principais manuais de psiquiatria: “síndrome do pânico” e “depressão”. Com o diagnóstico, novas terapêuticas. Nas receitas médicas e nas caixas de remédios, estranhos nomes, acompanhados de recomendações sobre quantidades indicadas, horários a serem ingeridos, assim como considerações sobre interações medicamentosas, passaram a povoar seu cotidiano. O aguardado diagnóstico se apresentou em sua ambivalência constitutiva. De um lado, ele trazia o conforto da formulação do in formulável, da nomeação do que era antes inominável. De outro, o novo discurso começou a circunscrever o que era uma experiência difusa e sem forma, instaurando uma nova relação de si para consigo e expandindo as permeáveis fronteiras entre o normal e o patológico. A terapêutica farmacológica, por sua vez, concebe o cérebro e o corpo como uma espécie de “terra de ninguém”, espaço onde os neurônios podem ser manipulados, na promessa de sua ordenação, através do programa neuroquímico de *reparação do intelecto e normalização do humor*. A esperança de interrupção ou atenuação da intensidade das crises e da gravidade do sofrimento tem uma contrapartida: as consequências das pílulas podem ser devastadoras e produzir indomesticáveis alterações, “o olho estala”, “vê-se coisas”, “parece que você baba”, “você fica que nem um zumbi”. Cláudia acompanha, impotente, os efeitos dos remédios em seu corpo. Não consegue acumular “forças” para prescindir deles, mas

permanece à espera de uma narrativa que arrancasse seus *sofrimentos* e *pavores* de um estado de perplexidade penosa: “Eu busco respostas, eu quero respostas, eu quero respostas”.

8. Café, faca e depressão

Nas próximas semanas, retornei à Romaria para continuar o trabalho de campo. Em uma dessas idas, acompanhei uma das agentes de saúde à casa de Dona Ondina, situada numa rua de terra no alto de um pequeno morro, nas mediações da igreja de Nossa Senhora d’Abadia, monumento onipresente de Romaria, entrevista praticamente de qualquer ponto da cidade, mesmo para aqueles que não partilham da fé nos santos, como o são os evangélicos do município, em seu combate hercúleo à “idolatria” reinante. A agente me apresentou Dona Ondina e seu marido, explicou sobre o que tratava a pesquisa e nos deixou sozinhos para adiantar outras visitas. Dona Ondina e eu sentamo-nos à mesa da cozinha, enquanto seu marido ora circulava pela casa absorvido com tarefas domésticas, ora acompanhava e participava da entrevista, recostando-se no pilar da porta que dava da cozinha para o quintal. Dona Ondina nasceu em uma região rural próxima a Goiatuba, no interior do estado de Goiás. O pai era pequeno proprietário rural e trabalhava na própria terra, plantava arroz, feijão e milho. Filha mais nova de nove irmãos, contou que todos os filhos trabalhavam: “Desde a idade que deu conta de muntar num cavalo, tava ajudando”. Estudou até a terceira série do ensino fundamental na escola rural. Disse que a vida na roça era “custosa” e que todos trabalhavam, inclusive as mulheres. Aos 11 anos de idade, mudou-se com a família para a região rural de Irai-MG, município limítrofe de Romaria, porque era “mais tranqüilo”. Dona Ondina tinha 47 anos, mas aparentava bem mais idade, talvez como resultado das longas e extenuantes jornadas de trabalho sob o sol na lavoura. Trabalhou na roça durante toda sua vida. Mesmo quando passou a morar na cidade de Romaria, ia e voltava para o trabalho na roça todos os dias. Nunca chegou a ter a própria terra, sempre trabalhou para os outros, em plantações de “tudo o que tiver, café, algodão”. Parou de trabalhar nos últimos dois anos porque “adoeceu”: “Dei depressão”.

Dona Ondina relatou que “deu depressão” de “uns três anos para cá... fez quatro ano”: “Ah, eu comecei... Eu não dormia, eu não comia, eu só chorava, mas um *estado nervoso*, de passar dos limite (...). Às vezes eu pensava em ir lá em cima, eu já subia isso aqui tudo correndo,

lá na praça (praça da igreja da Nossa Senhora d'Abadia). Aí eu já... subia... Eu não queria andar, eu queria correr, chegava lá, não tinha nada que me interessava, eu vortava pra trás, e ia de novo, chegava, vortava e ia de novo”. Premida por anseios difusos, Dona Ondina sentia que precisava correr, sem rumo nem propósito: andar não era o bastante. Preocupado, o filho decidiu levá-la a um psiquiatra, conhecido por atender outros pacientes oriundos de Romaria. Ele fez o diagnóstico de depressão e recomendou sua internação. Primeiramente, ela foi internada em Monte Carmelo, município próximo à Romaria, depois em Patrocínio, cidade a 100 km de Romaria. Neste momento, o marido interveio na entrevista: “Ela falou que ia me matar (...). Ela pôs duas faca debaixo do travesseiro”. Dona Ondina confirmou: “Eu queria matar ele...”. Perguntei, então, se ela suspeitava do motivo da angústia que dizia sentir. Ela respondeu que não sabia direito, mas que achava que era “por causa disso” (referindo-se aos seus problemas conjugais). Neste momento, o marido interrompeu e declarou: “Isso é de família”. No conflito de versões, evidencia-se a recusa da causa imputada pela esposa e a afirmação pelo marido de uma das hipóteses mais costumeiras para a etiologia dos transtornos mentais entre os sujeitos remanescentes do campesinato: a origem da “doença” é uma sina familiar, uma condição ao mesmo tempo física e moral que os membros de uma mesma rede de parentesco partilham. Ele continuou: “Isso é de família, de vez em quando enfraquece a cabeça”, aludindo às representações sobre “fraqueza” e “cabeça”, próprias da configuração do nervoso. Sem rebater a hipótese do marido, ela comentou que seu irmão mais novo também havia tido o mesmo problema: “Tem. E deu há mais tempo do que eu”. Mais uma vez, repetiu-se a utilização do verbo “dar” para designar o acometimento repentino e incompreensível da “doença”.

Perguntei se o médico havia lhe receitado medicamentos, ao que respondeu: “Receitou e muito! Nossa Senhora... O Carolitium, o Venegam, Aldol, Flluoxetina, Psicosedim, né? Que mais? Não lembro”. Contou que com os remédios voltou a dormir: “Aí eu dormia, dormia de dia, de noite”. Mesmo sentindo-se relativamente melhor, as pílulas não a impediram de ter outras “crises”. Em uma dessas, descreveu o medo que sentiu quando percebeu um buraco no telhado sem forro do quarto de casal da sua casa. Em sua hipótese, o buraco era ato de perseguição dos seus desafetos na cidade: os “mau-elemento” que acompanhavam seu marido em suas “farras com mulheres”. Chamou o delegado para averiguar a violação, que recusou seu pedido e a acusou de estar “com a cabeça ruim”. O desajuste conjugal ficou mais claro quando se referiu ao

acompanhamento psicoterápico que fazia com a profissional do posto de saúde e disse que “apanhou raiva” do tratamento, porque a psicóloga a teria orientado a “largar” o marido, atitude que ela considerou ilegítima.

Enquanto relatava os meandros da ruína conjugal e as sucessivas crises de ciúme e desconfiança, Dona Ondina narrou, em detalhes, o dia em que tentou matar o marido. Estávamos sentadas à mesa redonda da cozinha, uma quase ao lado da outra. Em cima da mesa, o gravador, a desbotada garrafa térmica de café, duas xícaras com borras do pó ao fundo, e um facão de fazenda, com as lâminas desgastadas pela ferrugem compunham o mesmo cenário da tentativa de assassinato do marido. Narrou que estava sentada na mesma posição em que eu me encontrava e seu marido estava à sua frente, bebendo despreocupadamente o café da tarde. Tomada por um impulso incontrolável – “eu fui olhando nele, eu fui olhando nele, foi me dando aquele *estado nervoso*” –, agarrou uma faca que estava ao alcance da mão e partiu para o atentado. Neste momento da narrativa, ela pegou o facão que estava em cima da mesa e reproduziu a cena: “Se ele não vira, eu tinha acertado ele na... ia bater bem aqui ó” – demonstra encostando o facão no meu pescoço, enquanto refazia o ato de agressão, invisível ao mundo público, escondido no espaço privado da casa, espaço de múltiplas e cotidianas violências, das mais sutis às mais espetaculares, das mais silenciosas às mais chocantes. Retirou vagarosamente o facão do meu pescoço, afastou a lâmina rugosa pelos muitos usos e áspera das muitas ferrugens do contato com a minha pele, e disse, com surpreendente naturalidade: “E a gente mata, né? Sem ver, né?”.

A frase de Dona Ondina me fez lembrar o belíssimo ensaio de Maria Sylvia Carvalho Franco (1983), em seu livro *Homens livres na ordem escravocrata*, sobre a “violência costumeira” do “código do sertão” entre os homens livres e pobres do Vale do Paraíba no século XIX. Em seu trabalho, Maria Sylvia investigou os padrões de sociabilidade entre os homens livres e pobres, que viviam à margem da ordem escravocrata e da “civilização do café”. Nem senhores, nem escravos, donos de pequenas propriedades de terra, levavam um modo de vida largamente dispensável para o funcionamento da sociedade. Em condições absolutas de pobreza e equiparados em uma situação de “indiferenciação social”, os homens livres e pobres ajustaram entre si formas de sociabilidade em que se acomodaram, na mesma configuração societária, em uma “unidade contraditória”, *comunidade e violência, solidariedade e agressão*. A mesma proximidade afetiva e comunitária entre parceiros, vizinhos e colegas de trabalho, que garantia,

por formas de cooperação mútua, a subsistência coletiva, era responsável pela criação de momentos súbitos de tensão, em que conflitos repentinamente surgidos demandavam uma resolução violenta, cujo desdobramento nunca era parcial, mas sempre definitivo em seu desfecho. Nada prenunciava o surgimento da desavença: nem um cultivo prolongado de ódio, nem um planejamento detalhado de vingança. No espaço de tensão entre um indivíduo e outro, não havia qualquer forma de mediação. Em condição de *iguais*, a luta era a única forma possível de solução para o conflito criado. Ainda que a *posteriori* os sujeitos envolvidos nas agressões reconhecessem a banalidade do evento responsável pela morte de um deles, na maioria dos casos, um parente, um vizinho, um compadre, admitia-se, no código costumeiro, que o acontecido não poderia ter-se desenrolado de outra maneira.

Em Romaria, encontram-se grupos remanescentes da modalidade de campesinato descrita por Maria Sylvia, que reproduzem, em algumas das histórias narradas nas entrevistas, as formas de ajustamento entre comunidade e violência própria da história desses grupos sociais. Tais formas se atualizaram e se transformaram à medida que esses mesmos sujeitos se acomodaram, em uma inserção precária, à chamada “ordem social competitiva” (Fernandes, 1974), que se consolida ao longo do século XX com a formação de uma sociedade de classes no Brasil. Em uma situação cotidiana da vida familiar, uma pausa para o café, Dona Ondina se vê invadida por uma pulsão irrefreável de matar seu cônjuge. Se não tivesse sido impedida por ele, que, em um reflexo, se virou e tomou a faca da sua mão, Dona Ondina teria assassinado seu companheiro: “E a gente mata, né? Sem ver, né?” – me diz, enquanto olha para o marido bebendo placidamente sua xícara de café.

9. Suor, choro e mato

Em uma das últimas idas ao trabalho de campo em Romaria, acompanhei Lúcia, a agente de saúde responsável pela região rural da cidade. Fomos visitar Silvana e Luís, ambos diagnosticados com depressão, um casal em torno de seus trinta e poucos anos, que mora numa pequena propriedade rural, a mais ou menos 10 km de Romaria. Silvana tinha 34 anos, trabalhou como empregada doméstica, costureira, vendedora da “Natura, Avon, Abelha Rainha”, e na ocasião da pesquisa trabalhava na roça com o marido, com criação de porcos. Contou que “deu

depressão” na gravidez de sua filha. Seu ginecologista fez o diagnóstico. Durante a gravidez, tomou antidepressivos e ansiolíticos em dosagens mais leves, mas interrompeu o tratamento com a fluoxetina pelos seus efeitos colaterais na libido: “A fluoxetina acaba com qualquer casamento, aquilo lá não é um remédio, aquilo lá é uma geladeira ambulante” – brincou. Em meio ao relato de muitos sintomas, disse: “a depressão para mim ela já tá se tornando uma coisa crônica na minha vida” e, ao lado, sua filha mais nova, de nove anos, interrompeu: “Eu também tem”. Luís riu e Silvana ponderou: “Eu tô acreditando que essa menina tá precisando realmente de uma terapia. Dia desses passou na televisão todos os sintomas que ela tem, foi sobre depressão infantil”. Silvana sintetizou um dos processos possíveis de construção do diagnóstico e multiplicação do patológico: primeiro, a divulgação do transtorno nos programas televisivos; em seguida, a desconfiança da mãe, a perscrutação cotidiana dos sintomas no comportamento da filha, a procura do médico, o agendamento da consulta; por fim, a possível prescrição de um medicamento.

Silvana prosseguiu no relato, lembrou que sua “angústia” vinha “de antes” e narrou uma série de eventos dramáticos em sua história de vida. Perdeu a mãe aos nove anos de idade, sofreu agressões físicas do pai e da madrasta. Aos 15 anos de idade, foi para a cidade de Uberlândia trabalhar como empregada doméstica em “casa de família”, porque em Romaria só havia opções de trabalho na lavoura – “porque o serviço aqui era só roça, né?”. Engravidou aos 21 anos de idade, casou e se viu encerrada em uma situação familiar que, em sua percepção, aparecia como um obstáculo para sua liberdade de movimento: “Não tem jeito d’eu ir, não tem jeito d’eu vim”. Silvana sofria de sucessivas “crises nervosas”: “Aí eu começo a brigar muito dentro de casa, um *nervo*, coisa horrível, que ninguém fez nada para mim, mas eu tô *nervosa*, sabe? Sem motivo, não quero falar com ninguém, eu tenho uma vontade assim de sair andando feito uma andarilha, sabe? De não olhar para trás, nunca, nunca, nunca... Só andar, andar, andar (...). Aí vem aquilo tudo, aí eu tenho que tomar meu antidepressivo, eu tenho que tomar”. Quando se sente melhor, esquece de tomar o antidepressivo, o que provoca, segundo ela, o retorno das crises:

Quando eu paro, volta, dura um determinado tempo, depois sou eu de novo naquelas crises, principalmente quando enfrenta um aborrecimento, um stress... Por último agora, minhas porca pariu, e deu pneumonia, e todo dia eu chegava lá, eu tinha três, quatro, morto. Aquilo é um prejuízo, que eu fico quatro meses, que ela leva quatro meses para parir, quatro meses tratando, pelejando com aquilo. Na hora d’eu ver o meu lucro, todo dia eu chego lá, tem dois, três, quatro, cinco, morto, e aquilo já vai me agitando, agitando, sabe? Agitando o meu *sangue*, aquela coisa...

Com os conflitos da vida doméstica, a frustração com a morte dos porcos, criação da qual depende o sustento da família, ou mesmo sem a existência de qualquer motivo aparente, Silvana e seus “nervos” encontravam-se sujeitos à irrupção de crises súbitas, cujo aparecimento, em sua avaliação, só podem ser controlados com a ingestão de antidepressivos. Assim, se sentia enredada em uma situação de dependência crônica. Assim, se sentia enredada em uma situação de dependência crônica. Sobre isto, Luís comentou que tomou certo antidepressivo por um ano, todos os dias. Mesmo depois de sentir-se melhor, persistiu no tratamento até sentir-se totalmente curado: “Depressão virou moda” – ele brinca. Neste momento da entrevista, Silvana narrou sua versão da experiência do marido com a depressão. Ao procurar um urologista com queixas de ejaculação precoce, o médico, sem preveni-lo, receitou dois medicamentos, um para ejaculação precoce, outro para depressão. Quando o casal foi à farmácia, Silvana perguntou: “Para que são esses remédios? Aí ele (o farmacêutico) falou: ‘Ah, isso aqui é para isso, isso aqui é para aquilo, isso aqui é para depressão. Aí ele (Luís) falou: ‘Nada, esse da depressão aí você não precisa pedir não! Eu não tenho depressão!’”. Embora inicialmente tenha reagido com rejeição e estranhamento ao diagnóstico, Luís, ao conversar entre “amigos” e “compadres”, principalmente com um em particular, que também estava sofrendo de sintomas semelhantes, acabou aceitando a existência do transtorno. Há algum tempo, Luís sofria estranhas crises, como descreveu sua esposa: “Nossa, mas ele ficou... Ao contrário de mim, ele queria morrer, uma tristeza que ele queria morrer. Nossa, ele chorava, ele chorava muito, sentia tudo, mas tudo tava tão difícil, tão difícil. Às vezes ele tava puxando leite, ele se perdia assim nos pensamentos...”. Luís trabalha “puxando leite”, expressão que designa o trabalho de coletar leite das fazendas da região e armazenar em um tanque comunitário de sua propriedade; trabalho muitas vezes exaustivo, pois implica percorrer longas distâncias, chegando a 120 quilômetros por dia. Durante o expediente, ele se “perdia nos pensamentos” e não conseguia se lembrar em quais das fazendas já tinha passado, em quais fazendas ainda faltava passar: “Era estranho para caramba... Eu entrava na estrada assim e ia... Só pensando, pensando, na hora que eu voltava... Mas será que eu já fui naquele lugar? Aí pronto”. A apreensão constante em relação ao trabalho o impedia de dormir por longas noites, provocando-lhe intensas crises de sudorese: “De manhã eu suava assim que... Eu acordava moiadim”.

Para Silvana, a depressão de Luís se agravou na época de construção da casa da fazenda, cujo trabalho havia sido encomendado a um compadre. Na narrativa do casal, o processo de fabricação da obra é descrito como um período de grande turbulência. Odilon, o pedreiro contratado, encontrava-se, ele também, com um grave “problema de depressão”. Isto afetou, segundo eles, o andamento da obra, que foi se transformando num grande projeto anárquico, com paredes que eram construídas fora de lugar, janelas que surgiam sem terem sido projetadas, pilares que eram erguidos no meio da passagem, pequenos cômodos que se excediam e viravam grandes salões. À medida que Silvana e Luís me relatavam a construção caótica da casa, não pude deixar de me lembrar do conto de Jorge Luís Borges denominado *O imortal*. O escritor argentino conta a história de um viajante que, após uma longa e árdua viagem, chega à Cidade dos Imortais. Vislumbrando os estranhos palácios que a compunham, a personagem é tomada por um sentimento de perplexidade, pois tudo nas construções levava a marca do “completamente insensato”. O palácio “estava repleto de corredores sem saída, altas janelas inalcançáveis, imponentes portas que conduziam a um cubículo ou buraco, inacreditáveis escadas invertidas cujos degraus e balaustradas inclinavam-se para baixo. Outras escadas, unidas aereamente à lateral da monumental parede, terminavam sem conduzir à parte alguma, depois de dar duas ou três voltas na majestosa escuridão das cúpulas” (Borges, citado por Bauman, 1998: 190). No comentário de Zygmunt Bauman ao conto, ele diz, com perfeita acuidade: “Nesse palácio, construído por imortais para imortais, nada parecia ter *sentido*, nada servia a nenhuma *finalidade* – mas, permita-nos observar, em cada pormenor havia um vestígio, uma lembrança de formas concebidas nas cidades habitadas por seres mortais e, desse modo, podia expressar e brandir seu absurdo, desafiando com estardalhaço os fins para que foi originalmente inventado” (grifos do autor) (1998: 190). Como os imortais de Borges, Odilon, o pedreiro responsável pela obra, também havia se desinvestido desse mundo; portas, janelas, pilastras, tamanhos, medidas, cálculos perdiam o seu sentido de urgência, eram desvelados em sua futilidade. A necessidade de demarcação de seus lugares precisos e da confecção de suas perfeitas proporções se tornavam supérfluas diante da experiência de uma existência pessoal que se desmaterializava aos poucos e também se esvaía de seu significado último. A data de entrega da casa era sempre postergada, enquanto as dívidas se acumulavam. Ao final da obra, Odilon morreu, desfecho que me levou a

perguntar: “Mas ele se matou?”. “Não, morreu, foi se definhando, se definhando, se definhando, ele tinha uns 48, 49 anos” – relata Silvana. “Morreu de depressão” – complementa Luís.

O desgaste da construção da casa da fazenda, a situação de penúria extrema na moradia improvisada (“perto da carvoeira”), onde moraram enquanto aguardavam a conclusão da obra, o excesso de trabalho (“o homem puxava um mundo véi de leite”), os imprevistos da criação de porcos (“as porca resolveu parir tudo na mesma época”), todos esses eventos contribuíram, segundo Silvana, para o agravamento da depressão de Luís:

Silvana: E assim, quando terminou a casa aqui, ele já tava *atacadíssimo*. A depressão dele... ele parecia um gato...

Luís: Eu acho que foi mais por causa de... Eu acho que foi serviço demais e...

Silvana: Sobrecarga, né? A menina do olho dele ficava enorme assim quando ele tava atacado.

Entrevistadora: O que que te dava? Nervoso?

Luís: Até que estado de nervo não, né? Era mais era tristeza. E muita mesmo. Um trem esquisito, não dá... tem nem como te explicar... Eu acordava...

Silvana: Ele sentia uma coisa assim que de repente... Ele chorava...

Luís: Eu acordava todo suado, moiado. De repente, tinha que pular da cama, porque se eu ficasse lá, eu começava a chorar sem limite que não parava...

Silvana: Ele sentia fadiga. Parece que as parede tava apertando nele. Era mais ou menos isso que ele sentia. De repente ele começava a suar tanto, tanto, tanto, que o lençol da cama tinha que trocar quase todo dia.

Luís: Era assim... Tava dormindo de boa, acordava, aí já começava aquele suor...

Silvana: E ele sentia uma fadiga, uma falta de ar...

Luís: Eu pensava em parar de trabalhar. “Não, eu vou parar de trabalhar”. Todo dia, de segunda a segunda (risos).

Pupilas dilatadas e suores incontroláveis parecem ser manifestações físicas de dramas que, sem passar por qualquer mediação, são vivenciados em toda sua crueza bruta, tornam-se expressões de *desesperos sociais e pessoais* que, sem solução simbólica coletiva possível, vêm à tona sob a forma de excessos orgânicos. Ao reconhecer que havia algo de errado, Luís procurou o médico clínico-geral do posto de saúde de Romaria, que lhe receitou um antidepressivo denominado Buspar, cujos efeitos se mostram eficazes na atenuação das crises. Contudo, o médico deixou o cargo na UBSF e interrompeu o tratamento com seus pacientes, o que acontece com bastante frequência em cidades pequenas como Romaria, cujos doentes não conseguem estabelecer uma relação estável e confiável com os médicos responsáveis, uma vez que existe uma alta rotatividade de clínico-gerais que se alternam na posição de único médico disponível. Com a troca do médico responsável, Luís não conseguiu identificar no posto sua ficha contendo a receita médica para o antidepressivo. O médico subsequente se recusou a prescrever a mesma

receita que do anterior. Em desespero, Luís ensaiou outros medicamentos. Tomava o que estava disponível no “postinho”, mas suas crises persistiram, pois “era tudo a mesma coisa”. Experimentou o antidepressivo da esposa, mas “não adiantou”. Resolveu, então, tentar pílulas que amigos próximos estavam tomando, também sem resultados positivos. Por fim, por meio de contatos nas redes de amizade, Luís conseguiu entrar em contato com o médico que havia lhe prescrito a receita do Buspar, incluindo, enfim, a prescrição do antidepressivo no seu arquivo pessoal do posto.

A busca ansiosa de Luís pelo antidepressivo certo – o único capaz de atenuar as insuportáveis crises de desespero – e suas experimentações, por meio de indicações aleatórias, com pílulas de princípios ativos variados, revelam o quanto a depressão tornou-se um objeto privilegiado de conversas nos círculos de amizade, vizinhança e parentesco. Mesmo entre homens, que no código costumeiro do universo social do campesinato tinham nas confidências da vida íntima um tabu, monopólio da feminilidade, a depressão passa a se tornar assunto frequente. Parceiros, compadres, colegas trocam experiências sobre a depressão, discutem os efeitos dos medicamentos, e indicam, para uns e outros, as pílulas com efeitos mais efetivos. A doença comum entre próximos torna-se mediação de parte das relações interpessoais.

Foi assim que o casal narrou a história de um amigo em comum, o Eduardo, “o Eduardo da Viviane” – Silvana o apresentou com o nome combinado, como é comum nas classes trabalhadoras, rurais ou urbanas, o que demonstra o quanto a construção social da pessoa nesses grupos sociais, como argumenta Duarte (1986), é permeada pela perspectiva relacional. Eduardo também morava na região rural de Romaria. Segundo Silvana, “a depressão dele é outra”. Ao contrário de Luís, que não conseguia dormir, Eduardo “dormia dia e noite”: “Ele ia lá tirar o leite assim, de repente, ele recostava na vaca, tirava um cochilo, encostado na vaca. Terminava de tirar o leite assim, ninguém via ele. Sumia para o meio do mato, deitava debaixo de uma árvore, dormia. Diz ele que se aquilo fosse uma rota de cobra picar ele, ele tinha morrido. Deitava e dormia lá o dia inteiro” – narrou Silvana. Sua “depressão” tornou-se tão grave que “ele chegou a ir para o meio do mato com a corda, não? Com a corda na mão. Aí pensava nos menino e vortava para trás” – complementou Luís. Apesar do seu estado de prostração e do planejamento do suicídio, Eduardo dizia “que não tinha nada”, recusando qualquer tipo de tratamento. Seu irmão o levou para Campinas para “ver se ele relaxava um pouco”. Em Campinas, numa reunião na

casa de um amigo, “um cara declarou que estava saindo de um surto horrível de depressão. E que ele sentia isso, isso, isso, isso, isso... Ele foi oiando no cara assim e falou: ‘Uai, mas tudo que ele sente, eu sinto. Então eu estou com depressão, o que eu tô sentindo é depressão. Tá todo mundo certo, quem tá errado é eu. Eu tô com depressão’” – relatou Silvana. De novo, é nos círculos de amizade e nas trocas de experiências que se dá a consolidação do diagnóstico. O compartilhamento de sintomas em comum não deixou margem para equívocos. Eduardo, embora inicialmente houvesse recusado o diagnóstico, signo, no mundo rural, de “fraqueza” e fracasso do cumprimento do papel de provedor da casa, acabou admitindo a “doença” e procurou “ajuda médica” no retorno à Romaria.

Como as estatísticas de depressão têm uma prevalência maior em mulheres¹⁸³, aproveitando a história de Eduardo, perguntei a Silvana sobre a frequência da depressão em homens no seu círculo social imediato, ao que ela respondeu: “Olha para você ver no nosso meio. O meu pai, você, o Tio Geraldo, o Eduardo, o Edilson...”. Luís completa: “É tudo homem. Igual nós tava conversando no Eduardo. Homem é mais problema financeiro que traz a depressão” – demarcando uma diferença de gênero em relação às “perturbações físico-morais”, que é confirmada pelo trabalho de Duarte (1986) sobre as representações do nervoso nas classes trabalhadoras urbanas. Segundo o autor, enquanto a “crise de nervos” masculina é normalmente externa e tem espaço no mundo público do trabalho, a “crise de nervos” feminina é interna e tem lugar no mundo privado da casa. Contudo, esta distinção dos transtornos psíquicos entre o mundo feminino da casa e o mundo masculino da rua tende a mudar, na medida em que as mulheres cada vez mais ocupam postos no mercado de trabalho, como é o caso de Silvana, que além dos problemas domésticos, incluiu os “aborrecimentos” com o negócio de criação de porcos como uma das causas desencadeadoras de suas “crises nervosas”.

Enquanto Silvana e Luís relatavam sobre suas experiências particulares com a depressão, uma série de outras histórias de vida de pessoas que também “deram” ou podem vir a “dar” a depressão foram se inserindo espontaneamente nas narrativas. A suspeita em relação ao comportamento da filha que começava a dar os sinais da “depressão infantil” divulgada e alertada pela televisão; a depressão do “compadre” pedreiro que, depois de empreender a execução de um projeto anárquico e sem sentindo da casa da fazenda, acabou “definindo de

¹⁸³ Segundo levantamento realizado pela Organização Mundial de Saúde em 18 países, com 89 mil pessoas, incluindo o Brasil, mulheres têm o dobro de risco de apresentar depressão do que homens.

depressão”, contribuindo para criar uma atmosfera de temor em relação às consequências trágicas do transtorno; a depressão do amigo Eduardo, acometido de uma prostração tão irresistível, em que ora se recostava na vaca e dormia enquanto tirava o leite, comprometendo o ofício responsável pelo sustento familiar, ora embrenhava-se pela roça, deitando debaixo das árvores e disponibilizando seu corpo ao risco de uma mordida fatal de cobra; ora, ainda, quando a prostração convertia-se em resolução, dirigia-se para o mato com uma corda na mão decidido a tirar a própria vida. Além destas histórias, Silvana apressa-se a listar mais exemplos, seu pai, seu tio, e outros amigos, que também “deram” depressão. A depressão paira como um espectro nas representações dos sujeitos sociais inseridos ou remanescentes do mundo rural. Nos círculos de amizade, parentesco e vizinhança, ela se torna uma moeda de circulação das experiências. Quanto mais recorrente se faz nas trocas de narrativas de sofrimento, mais se apresenta onipresente. A suspeita em relação a sua presença nos sinais e na conduta dos narradores e na conduta dos outros contribui para a expansão do diagnóstico: a depressão pode estar para todos os lados, ela pode estar em qualquer um.

O diagnóstico da depressão e o tratamento farmacoterápico, contudo, passam ao largo da consideração sobre a rede densa de relações interpessoais em que se inserem os sujeitos sociais e de onde estes retiram a particularidade da matéria vida de suas existências pessoais e coletivas. A definição de depressão pela psiquiatria biológica como um conjunto de sintomas (humor deprimido; interesse ou prazer diminuídos; perda ou ganho de peso, insônia ou hipersonia, agitação ou retardo, sentimento de inutilidade, culpa demasiada, entre outros), que revelam uma disfunção na engrenagem de neurotransmissão cerebral, não traduz a complexa teia de relações sociais e a diversidade das experiências de estar no mundo, que são sempre contextualizadas em um determinado tempo e espaço, num contexto societal específico, vivenciado por um grupo particular. Os dramas dos sujeitos inseridos ou remanescentes do campesinato, suas formas de se relacionar com o mundo do trabalho, o mundo da religião, o mundo da rua, o mundo da casa; sua inserção nos círculos de parentesco, vizinhança, amizade; suas formas de apreensão do tempo e do espaço; seus modos de vida carregados da ambivalência entre relações densamente comunitárias e densamente violentas; seus desejos de escape do mundo, expressos, por vezes, no “desembestar” de uma corrida sem objeto ou num desejo de sair andando sem parar; suas formas de resolução de conflitos, às vezes dramatizadas em impulsos sem freios, entremeadas por atos

como embrenhar-se no mato ou agarrar facões; nada disso poderia ser suficientemente traduzido pelo “estado dos neurônios serotoninérgicos” de um cérebro deficitário.

10. A morte da palavra

Um mal ronda a sociedade. Ele pode persistir malgrado os esforços para eliminá-lo. Qualquer um pode ser a próxima vítima. É preciso ter cuidado. A perscrutação diária de pequenos sinais pode indicar a aproximação do incômodo diagnóstico: “Você tem *depressão*”. A própria enunciação da palavra parece, por si só, ser capaz de desencadear o estado que ela pretende designar. Enunciá-la, em alta voz ou em discreto murmúrio, produz o efeito de sua realização. Logo, um silêncio entre os interlocutores se instaura. Não há mais nada a dizer. A palavra foi dita. A palavra que interrompe a circulação da palavra. Um meneio de cabeça, um suspiro de resignação, uma expressão de impotência são os restos que normalmente se seguem à sua enunciação. Paradoxal poder da palavra que faz parar o movimento das palavras, cessar a comunicação, estagnar a linguagem. Sim, a *depressão* deprime. Parece tautológico, mas não é. A enunciação da palavra *depressão* produz no sujeito que a pronuncia e nos interlocutores que o escutam, ainda que temporariamente, o efeito da depressão, o estado afetivo *deprimido*. Quando a palavra *depressão* é pronunciada, uma transformação no corpo e no rosto das pessoas no entorno é produzida; elas passam a encenar, em suas expressões corporais e faciais, o afeto da depressão. As pessoas começam a falar mais baixo, dirigem os olhos para o chão, encurvam os ombros, diminuem a cadência da fala, postam-se *deprimidas*. A depressão apresenta-se assim como um dispositivo político cuja enunciação introduz uma afetação simbólica que ultrapassa os casos clínicos individuais, dos indivíduos efetivamente submetidos ao tratamento psicoterápico e/ou farmacoterápico. Sua potência enunciativa não se limita, portanto, a categorias sociais específicas, como foram inscritos com a marca persistente do estigma os *leprosos*, *epilépticos*, *tuberculosos*, *aidético*. A depressão ronda todo mundo. Doença crônica – e, em alguns casos, degenerativa –, a depressão apresenta um estranho parentesco com as doenças infecto contagiosas. A enunciação de seu nome parece portar os perigos do contágio. Ela está à espreita. Ela é um *espectro*.

Nas falas dos caipiras deprimidos, o diagnóstico da depressão não enseja a produção de uma narrativa coerente e sistemática sobre o sofrimento. Ao contrário, na maior parte dos casos, a enunciação da depressão interrompe a circulação da palavra. Premidos por dores sem localização e angústias sem formulação, os caipiras deprimidos vão ao posto médico mais próximo, marcam consultas com o clínico-geral, descrevem seus sintomas, saem de lá com uma classificação: “depressão”, “síndrome do pânico”, “esquizofrenia”. Dirigem-se à farmácia local com a receita em mãos, compram as pílulas prescritas, voltam para suas casas. Antes de dormir, abrem as caixas dos medicamentos cruzadas com suas tarjas vermelhas ou pretas, retiram as cápsulas das cartelas cor de prata, ingerem o comprimido e deitam em suas camas. Nas semanas seguintes, aguardam ansiosamente os efeitos dos remédios que, contudo, são imprevisíveis. Eles podem elevar o humor, mas também induzir anseios difusos; podem apaziguar aflições, mas fazer “os olhos estalarem”; podem “dar ânimo” do mesmo modo que provocar “prostração”. Suas regras não são claras. Seu modo de operação não é transparente. Seus poderes são misteriosos. Uma batalha invisível acontece no universo microscópico dos neurotransmissores. São suas relações, retrações, propulsões que interessam – e não a dos seus portadores, os seres humanos. Todo o tratamento incide sobre o *ser que vive*; nada se demanda do *ser que fala*. Pressupõe-se que este não tem nada a dizer. A psiquiatria biológica se legitima sob a condição da existência de uma distância irrevogável entre essas duas dimensões.

Em *O que resta de Auschwitz*, Agamben (2008) argumenta que a condição humana é marcada por uma fratura entre o ser vivente e o ser falante, entre o não-humano e o humano. Diz ele: “o homem tem lugar no não-lugar do homem, na frustrada articulação entre o ser que vive e o *logos*. O homem é o ser que falta a si mesmo e consiste unicamente neste faltar-se e na errância que isso abre” (2008: 137). Se, para Agamben, o ser humano é marcado por um corte entre seu *ser como natureza* e o *ser como história*, isso não significa a inutilidade do esforço da linguagem, pois toda linguagem nasce justamente desse empreendimento impossível. Paradoxal nascimento da palavra, que só pode surgir tendo como condição primeira a sua impossibilidade. O *logos* tenta se agarrar à *phoné*, que lhe escapa incólume. Mas se não houvesse essa busca – por mais supérfluo que o esforço pareça – também não haveria a formulação de qualquer narrativa. “Lutar com palavras é a luta mais vã” – já dizia o poeta. “Lutar com palavras parece sem fruto.

Não têm carne e sangue... Entretanto, luto”¹⁸⁴. Descarnadas e sem sangue, as palavras seguem o seu destino vão, assinalado desde seu nascimento pela falta. Contudo, é a falta, e a “errância” que ela abre, que permitiu a emergência da linguagem simbólica. Os símbolos trazem, em sua própria estrutura, essa falta, expressa na distância entre o significante e o significado, marca de sua arbitrariedade constitutiva e, ao mesmo tempo, da possibilidade de sua invenção infinita.

O desejo da linguagem de se apropriar da experiência do corpo, a busca do *ser falante* pela tradução do *ser vivente*, tem um dos seus exemplos mais emblemáticos na célebre análise de Lévi-Strauss (1996) sobre o relato de uma cura de um parto difícil, entre os Cuna, habitantes do território da República do Panamá. Lévi-Strauss examina o longo encantamento, cujo registro ocupa mais de dezoito páginas, realizado por um xamã na tentativa de desobstruir um parto interrompido. O xamã não encosta na parturiente, toda a cura se dá por meio da palavra. O canto do feiticeiro narra, em minúcias, toda a experiência da doente. Começa com a procura do xamã pela parteira, a descrição do quadro, a chegada daquele na choça da parturiente, os preparativos para o tratamento, a confecção de imagens sagradas que o feiticeiro fará seus assistentes, e assim por diante. A dificuldade do parto se explica porque *Muu*, potência responsável pela formação do feto, abusou de suas atribuições e se apoderou do *purba* ou “alma” da futura mãe. A cura consiste então em uma verdadeira odisséia: o xamã, com a ajuda dos *nuchu*, seus assistentes, deve chegar à morada de *Muu* e reconduzi-la ao que deve ser a sua tarefa habitual: a condução normal do parto. O xamã encontrará inúmeras dificuldades no meio do caminho: deverá demolir obstáculos, lutar contra animais ferozes, realizar um torneio contra *Muu* e suas filhas. Após muito esforço, *Muu*, vencida, liberta o *purba* da parturiente e o parto finalmente acontece. A batalha, contudo, não tem como palco um lugar mítico, mas representa, literalmente, o corpo da mulher grávida, especificamente, a vagina e o útero, dentro dos quais o xamã e os *nuchu* adentram e travam seu combate vitorioso. Os espaços míticos e os espaços fisiológicos se interpõem. A longa e minuciosa narrativa do xamã, sua luta árdua, seu empenho sôfrego, tem como objetivo fazer com que, na apreensão da parturiente, não haja separação entre mito e corpo, símbolo e dor, linguagem e sangue.

Em princípio, poderia se supor que, para fins de cura, bastaria a libertação da alma da doente e a recondução de *Muu* à sua atribuição original. No entanto, a viagem do xamã é penosa,

¹⁸⁴ *O Lutador*, de Carlos Drummond de Andrade.

desafiadora, difícil. O herói da narrativa enfrenta bichos selvagens e monstros fantásticos: “Tio Aligátor, que se move por toda parte, com seus olhos protuberantes, seu corpo sinuoso e manchado, acorando-se e agitando a cauda; Tio Aligátor Tiikwalele, de corpo luzente, que remexe suas luzentes barbatanas, cujas barbatanas invadem o lugar, empurram tudo, arrastam tudo” (citado por Lévi-Strauss, 1996: 226). De onde provém essa linguagem que não visa a apenas ordenar a experiência da dor, mas exaltá-la e multiplicá-la? Os animais e seus movimentos ostensivos, seus órgãos que “invadem”, “empurram”, “arrastam”, funcionam como o relato potencializado do sofrimento físico que a mulher grávida efetivamente sente em seu ventre. Na primeira parte do encantamento, os temas míticos expressam, acentuando-as, as dores físicas. Na segunda, a linguagem mítica pretende produzir um efeito fisiológico. Assim, os *nelegan*, auxiliares do xamã, quando penetram a vagina, o fazem em formato de fila indiana; quando retornam ao ar livre, formam um bloco em linha. O intuito agora é induzir o parto, despertar a reação orgânica correspondente na paciente que, nesse momento, na simbiose entre mito e corpo, experimenta um processo real de dilatação.

Essa linguagem, cuja função é a *narrativa do sofrimento*, Lévi-Strauss denominou de “pensamento patológico”. O termo *pathos* tem duas origens etimológicas. Em sua raiz latina, significa sofrimento. Em sua raiz grega (*pathéin*), significa afeto, afetabilidade, paixão, excesso, catástrofe, passagem, passividade, sofrimento, assujeitamento. O pensamento patológico não é, portanto, um pensamento doente, mas uma linguagem que expressa o afeto, em suas qualidades de *excesso*, de *catástrofe*, de *desordem*. Para o antropólogo francês, a cura xamanística deriva sua “eficácia simbólica” da complementaridade entre “pensamento normal” e “pensamento patológico”:

Em presença de um universo que está ávido de compreender, mas do qual não chega a dominar os mecanismos, o pensamento normal reclama sempre seu sentido às coisas, que o recusam; ao contrário, o pensamento dito patológico extravasa de interpretações e de ressonâncias afetivas, com as quais está sempre pronto a sobrecarregar uma realidade, que seria de outro modo deficitária. Para um, existe o não-verificável experimentalmente, isto é, um exigível; para o outro, experiências sem objeto, um disponível. Tomando emprestado à linguagem dos lingüistas, nós diremos que o pensamento normal sofre sempre de uma carência de significado, ao passo que o pensamento dito patológico (ao menos em certa de suas manifestações) dispõe de uma pleora de significante (Lévi-Strauss, 1994: 209-210).

O pensamento normal ordena, o patológico encharca. O primeiro organiza, o segundo sobrecarrega. Um persegue o significado que lhe escapa, o outro multiplica os significantes que se excedem. O primeiro busca *Um sentido*, o segundo extravasa *os sentidos* de uma experiência que parece sem sentido. No encantamento do xamã, a cura não implica apenas na inserção da doença em um quadro classificatório que a torne compreensível (pensamento normal), mas pressupõe que o sofrimento do doente deve ser narrado, não em sua proporção real, mas em sua dimensão mítica, exagerado ao limite¹⁸⁵ (pensamento patológico).

A cura xamanística representa, assim, o exato oposto do tratamento farmacoterápico, pois enquanto a manipulação do xamã supõe uma eficácia simbólica, a manipulação pelas pílulas supõe uma eficácia química. Na primeira, operadores simbólicos têm por finalidade fabricar operações orgânicas; na segunda, alterações nos neurotransmissores querem produzir mudanças no comportamento. Em uma, mito e corpo são indissociáveis; na outra, o corpo encontra-se apartado de qualquer símbolo: sua experiência não é nem ordenada nem narrada. Tem-se o *ser que vive* em sua crueza absoluta, um corpo sem *pathos*. No canto do feiticeiro, a peleja orgânica recebe uma tradução mítica. No tratamento com remédios, a desordem existencial ganha uma solução neuroquímica, mas entre uma e outra não é possível estabelecer qualquer relação que torne aquela inteligível. A vida como história e a vida como natureza se encontram irremediavelmente separadas. Entre a experiência de estar no mundo e os movimentos dos neurotransmissores no cérebro, há uma distância intransponível. No mundo intangível das ligações neurais, travam-se batalhas provavelmente tão fantásticas quanto os combates do xamã contra bichos de mil pés, mil braços, mil tentáculos (“o Tigre-negro, o Animal-vermelho, o Animal-bicolor, o Animal-cor-de-poeira; cada um ligado por uma corrente de ferro, língua pendente, língua saliente, babando, espumando, a cauda flamejante, os dentes ameaçadores e dilacerando tudo”¹⁸⁶), mas os indivíduos que as portam em seus cérebros não sabem nada a seu respeito. Suas formas, seus modos de operação, suas consequências são opacas para o sujeito que sofre. No espaço do cérebro, também habitam monstros, mas não há destemidos feiticeiros prontos para vencê-los. Em nossa sociedade, há uma injunção onipresente ao sofrimento, mas nela não se reserva mais nenhum lugar para o *pathos*.

¹⁸⁵ Assim, o sangramento da vagina se transforma em um “branco tecido interno” que “desce até o fundo da terra” (citado por Lévi-Strauss, 1994: 220).

¹⁸⁶ Citado por Lévi-Strauss. Cf. A eficácia simbólica. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996, p. 226.

Nesse capítulo, vimos, por meio das narrativas dos sujeitos engajados ou remanescentes do campesinato, a inserção da depressão como novo operador simbólico nas representações sociais sobre o sofrimento. Ao seu redor, as significações variavam em um espectro que ia do temor de ser acometido por um estado insidioso de desesperança com possibilidade de consequências definitivas como o suicídio às considerações sobre a banalidade de sua difusão, entrevistas em frases como: “Depressão virou moda”. Nos relatos das experiências pessoais com a depressão, em muitos casos, a depressão de si era acrescida à depressão de outros, fazendo-a circular na rede amplificada de parentesco, amizade e vizinhança, como se a depressão, nestes grupos sociais, antes de ser propriedade substantiva de uns mais do que outros, se tornasse um espectro que pairasse como risco permanente sobre si e todos. No próximo capítulo, discute-se o quanto a construção social da depressão como ameaça difusa tem conexão direta com uma nova forma de gestão psiquiátrica dos transtornos individuais, em que a guerra não se dirige mais aos *anormais* e sim aos *normais*.

CAPÍTULO IX

A guerra contra os *normais*

“No entanto, ao lado do colapso da oposição entre a realidade e sua simulação, entre a verdade e suas representações, vêm o anuviamento e a diluição da diferença entre o normal e o anormal, o esperável e o inesperado, o comum e o bizarro, o domesticado e o selvagem – o familiar e o estranho, ‘nós’ e os estranhos. Os estranhos já não são mais autoritariamente pré-selecionados, definidos e separados, como costumavam ser nos tempos dos coerentes e duráveis programas de constituição da ordem administrados pelo estado”.

(Zygmunt Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1998, p. 37)

1. A caça aos normais

Na primeira parte do trabalho, vimos como o combate moderno contra a diferença e o diferente assumiu distintas formas: a guerra contra os *estranhos* (Bauman), os *anormais* (Foucault), os *homini sacri* (Agamben). No entanto, na sociedade contemporânea, uma inversão se anuncia. É para os *normais* que se voltam os diligentes esforços da psiquiatria biologicamente orientada. Na história do saber psiquiátrico, os alienados, os indisciplináveis, os monomaníacos, os denegerados, os anormais foram objeto de investigações minuciosas, exames detalhados, injunções à domesticação disciplinar ou à gestão biopolítica. Durante o nazismo, judeus, ciganos, homossexuais, deficientes, “idiotas”, “não-valores sociais” (Morel) de todo tipo se prestaram às experimentações bio e tanato-políticas (Agamben, 2002) da máquina de guerra do Terceiro Reich. Dissidentes políticos do regime soviético eram classificados em uma categoria clínica de doença mental especialmente designada para eles, internados e submetidos a tratamento psiquiátrico nos Goulags. Com a consolidação da democracia de massas dos Estados Unidos, sujeitos dotados de pensamentos desorganizados e incompreensíveis, apreensões do mundo demasiadamente desterritorializadas, alguns dos que se recusavam ou eram incapazes de jogar o jogo liberal do *american way of life*, inadequados e inconformados de todos os matizes, eram

objetos possíveis do diagnóstico de esquizofrenia¹⁸⁷ e candidatos potenciais à internação nos manicômios. No período do pós-guerra nos Estados Unidos, pílulas como Miltown, anfetaminas, barbitúricos, Librium e Valium, denominadas na época de “pequenos auxiliares das mães” (*mother’s little helper*¹⁸⁸), largamente disponíveis durante os anos 50 e 60, eram anunciadas em sua propaganda como auxiliadoras das mulheres em sua conformação ao papel imputado de mãe, esposa e dona de casa, “usadas para manter a mulher em seu lugar, para torná-la satisfeita num ambiente que de outro modo teria sido desconfortável, para encorajá-la a se concentrar em tarefas que não tinham importância” (Kramer, 1994: 56). Anormais, membros das raças inferiores, dissidentes políticos, mulheres em desajuste, entre outros, se constituíram, historicamente, como objetos privilegiados da administração psiquiátrica das desordens individuais, por serem os sujeitos que representaram, em contextos políticos e societários distintos, os refugos dos projetos modernos de construção de uma ordem transparente, límpida e homogênea. Essas categorias sociais não orientam mais, prioritariamente, o interesse da psiquiatria biológica contemporânea.

Um novo campo de atuação se dispõe para as intervenções psiquiátricas, formado pelo amplo e fluído espectro dos sujeitos normais, quase-normais, ou apenas ligeiramente anormais. Quando não cumprem os critérios para se inscreverem nos quadros sindrômicos dos novos transtornos mentais, estes “normais” ou “quase normais” podem, ainda assim, assumir o que se denomina, em linguagem psiquiátrica, as “formas frustes” destes mesmos transtornos, ou seja, suas manifestações abrandadas ou atenuadas. Assim, para cada definição de transtorno mental, tem-se uma “forma fruste”, que se situa na penumbra deste transtorno. Esta forma fruste, por sua

¹⁸⁷ Antes da reforma no saber psiquiátrico empreendida pela publicação do DSM-III, o diagnóstico de esquizofrenia era supra-utilizado na medicina mental norte-americana. A amplificação do diagnóstico de esquizofrenia nos Estados Unidos levou a discrepâncias estatísticas, como dados internacionais que demonstraram que Nova York tinha mais esquizofrênicos e menos maníaco-depressivos do que Londres. Para explicar a discrepâncias, várias teorias foram desenvolvidas, como uma que supôs que a violência urbana em Nova York causava esquizofrenia ao passo que a “vida pacata e insípida de Londres levasse a distúrbios no estado de humor”. Até teorias raciais foram propostas como explicação para o “estranho” fenômeno. Cf. Peter Kramer. *Ouvindo o Prozac*. Rio de Janeiro: Record, 1994, p. 60.

¹⁸⁸ *Mother’s little helper* é também o título de uma canção de 1967 do grupo de rock inglês *Rolling Stones*, na qual o compositor e cantor Mick Jagger ironiza o uso dos “pequenos auxiliares das mães”: “Mother needs something today to calm her down. And though she’s not really ill, there is a little yellow pill. She goes running for the shelter of a mother’s little helper. And it helps her on her way, gets her through her busy day”. “Mães precisam hoje em dia de alguma coisa para se acalmar. E embora ela não esteja realmente doente, há uma pequena pílula amarela. Ela vai correndo para o abrigo do pequeno auxiliar das mães. E ele a ajuda em seu caminho, conduzindo-a através de seu dia atarefado” (tradução minha).

vez, pode assumir contornos variados, ainda mais “frustes”, indefinidamente, pois cada formalização de uma patologia mental se configura por penumbras que se superpõem, gerando um terreno ilimitado de distúrbios menores que se situam nas periferias dos distúrbios maiores. Os normais ou quase normais podem ser classificados, portanto, nesse espaço infinitamente extensível das margens dos transtornos mentais.

Um exemplo disto é a criação do termo “distímia” pelo psiquiatra norte-americano Hagop Akiskal, do *National Institute of Mental Health* dos Estados Unidos. Como mostra Kramer (1994), a distímia é uma “forma fruste” da depressão, ou seja, não designa um episódio depressivo grave, mas caracteriza o “temperamento” – permanente, posto que biologicamente alicerçado – de pessoas que têm na “introversão” e na “inabilidade social” os seus traços de personalidade mais arraigados: “Esses indivíduos, que são introvertidos, obsessivos, auto-sacrificantes, cismáticos, movidos pela culpa, sombrios, autodegradantes, anedônicos, letárgicos e que tendem a dormir demais, parecem sofrer de uma forma atenuada, mas perpétua, de melancolia” (Akiskal, citado por Kramer, 1994: 172). Esta forma atenuada de melancolia é o que Akiskal define como distímia. Sua “forma fruste” é a “distímia subafetiva”. Como observa Kramer, “as fronteiras da distímia são difíceis de ser delimitadas, mas o termo refere-se a uma condição crônica na qual uma pessoa tem intervalos periódicos de humor deprimido, que são mais curtos ou menos severos, ou envolvem menos funções desarranjadas, do que os episódios de depressão aguda. A distímia situa-se na penumbra da depressão e a distímia subafetiva situa-se na penumbra da penumbra” (1994: 174).

A distímia não pode ser caracterizada como “doença” ou mesmo “transtorno”. No entanto, a “introversão” e a “inabilidade social” que a distinguem são objeto do interesse psiquiátrico e podem justificar a administração de remédios. Em seu livro, Kramer (1994) relata uma pesquisa realizada por Michael T. McGuire, um psiquiatra da Califórnia com formação em etologia animal e reconhecido por seu trabalho com macacos. McGuire empreendeu um estudo com 46 mulheres distímicas, de 20 a 40 anos, e 41 mulheres de controle, que não possuíam nenhum diagnóstico psiquiátrico. Estas mulheres foram observadas por uma média de 250 horas, em um período de dezoito meses cada, em um centro de encontros. Observou-se que, “ao contrário dos controles, as mulheres distímicas evitavam com mais frequência a relação social; exibiam comportamentos sociais mais atípicos (...); eram mais inclinadas a expressar temor de

uma avaliação negativa pelas outras; e possuíam ‘capacidades significativamente limitadas de desenvolver comportamentos novos e estratégias interpretativas’ e ‘capacidades de comportamento significativamente limitadas, inclusive capacidades reduzidas para: manutenção social, compreensão de regras sociais, autopreservação e eficácia de comunicação’” (Kramer, 1994: 175-176). O temperamento distímico destas mulheres havia lhes trazido consequências ruins em termos de “gratificações da vida”: “Os objetos experimentais tinham significativamente menos amigos, contatos sociais e filhos. Tinham significativamente rendas menores e menos espaço de moradia por família” (McGuire, citado por Kramer, 1994: 176). Nesta avaliação, as características centrais do comportamento distímico, o “desconforto social” e a “falta de flexibilidade”, não podiam ser tomadas apenas como marcas triviais de um temperamento particular, pois estas mesmas “características temperamentais crônicas” produziram formas “insatisfatórias” de acomodação social, resultaram “em uma vida restrita, com poucas recompensas sociais” (1994: 176).

No intuito de compreender o *modus operandi* próprio do distímico em sua vida cotidiana, a pesquisa de McGuire foi além das observações no centro de convívio. Intrigados pela reclamação das mulheres que se queixavam de não conseguir aproveitar a hora do almoço para realizar seus afazeres, os pesquisadores do estudo decidiram segui-las no seu horário de almoço e anotaram as seguintes observações:

Uma mulher distímica saía ao meio-dia com uma série de metas a cumprir – tirar dinheiro no banco, apanhar roupas na lavanderia e assim por diante. Mas, tipicamente, se chegasse ao banco e encontrasse uma longa fila, ela entrava na fila em vez de preferir seguir adiante para a próxima tarefa. Ela podia dar preferência à tarefa no banco, ficar atrás de vinte pessoas, avançar, digamos, até o quarto lugar e então abandonar a fila ao perceber que já estava quase na hora da sessão de testes da tarde. Ela então retornava ao centro sem ter conseguido fazer nada do que se propusera. Este fenômeno se repetia com tanta frequência que os pesquisadores formularam a hipótese em tom de brincadeira de que a probabilidade é de que as três últimas pessoas em qualquer fila longa são cronicamente deprimidas (Kramer, 1994: 177).

A perseguição às mulheres distímicas em seu horário de almoço contrasta com a caça ao anormal que caracterizou os racismos de Estado. Na visão da tecnologia biopolítica do século XIX, o que mulheres comuns fazem no seu período de almoço seria provavelmente uma preocupação demasiadamente banal para gestores médico-políticos que estavam ocupados em “defender a sociedade” contra os perigos de degeneração que a minavam por dentro. Contudo, é

sobre estas mulheres absolutamente comuns que se debruça o interesse psiquiátrico contemporâneo. Como se comportam? Quais escolhas fazem? Por que insistem em uma decisão que não lhe traz vantagens, apenas prejuízos? A conduta das mulheres distímicas – que não portaria, em outro contexto histórico-social, o menor interesse – tornou-se suficientemente digna do empenho científico ao ponto de se investir em uma pesquisa de alto custo e longa duração e mobilizar uma equipe inteira de pesquisadores, cujos membros podem sair furtivamente dos seus laboratórios e seguir, escondendo-se atrás de pilastras para não serem surpreendidos, o passo apressado de mulheres em seu horário de almoço.

Em relação ao comportamento das mulheres distímicas, McGuire formulou uma hipótese, baseada na teoria evolutiva aplicada normalmente aos animais inferiores, que procura estabelecer a relação entre *temperamento* e *condições ambientais*, ou seja, em um contexto social determinado, o pesquisador considera quais condutas trazem vantagens evolutivas, quais não. Para ele, a “tendência a persistir inflexivelmente em tarefas inviáveis” (Kramer, 1994: 177) revelava, *em ato*, em uma situação de interação social cotidiana, sem a intervenção de uma circunstância de pesquisa artificialmente projetada, o “traço” persistentemente distímico destas mulheres. Elas “não possuíam as qualidades necessárias – capacidade de adaptação, otimismo, agressividade, senso de autovalorização – para passar de uma tarefa atual, visível, e que tem tudo para fracassar, para outras tarefas, imaginadas, invisíveis, que talvez possam ser bem-sucedidas” (1994: 177). O que poderia ser visto, segundo a visão de mundo de outro contexto social, como *perseverança*, *lealdade*, *firmeza*, *obstinação*, passava a ser percebido, em outra configuração social, como qualidades “pouco adaptativas” que deixaram de ser recompensadas socialmente. Segundo a hipótese de McGuire, os homens, como os animais, são evolutivamente orientados a atingir certas “metas biológicas”: “adquirir recursos, adquirir parceiros, desenvolver redes de apoio social, ter filhos, manter-se saudável, comunicar-se eficientemente, viver em ambiente de densidade ótima e assim por diante” (McGuire, citado por Kramer, 1994: 176). Em sua teoria evolutiva, McGuire desenvolve um modelo de homem moldado segundo o modelo de uma empresa. O indivíduo tem que atingir metas e angariar recursos, como uma empresa. Sua adaptação ao meio depende não somente de suas capacidades econômicas, como, principalmente, de seus atributos emocionais. Ele funciona como uma *empresa emocional*, em que os recursos angariados – subsistência, espaço, família, parceiros, amigos – permitem o bom funcionamento

da empresa: através deles, as “metas biológicas” são atingidas e um lucro *econômico*, mas também *afetivo*, é produzido. A incapacidade de atingir as metas leva à falência da empresa individual, que passa a operar “abaixo do ótimo” (Kramer, 1994: 176). Como consequência, tem-se a manifestação do humor depressivo. Assim, as mulheres distímicas são candidatas potenciais à depressão não porque possuam substancialmente uma doença, mas porque seu “modo característico de comportamento não é valorizado pela sociedade contemporânea” (1994: 177). A depressão é, portanto, resultado do descompasso entre *temperamento* e *sociedade*. Segundo o raciocínio evolutivo, o temperamento inibido, sua compulsão metódica e sua estabilidade obstinada, foi “biologicamente adaptativo” ao longo de grande parte da história da humanidade, muito provavelmente durante a Revolução Industrial e boa parte do século XX. Contudo, no capitalismo contemporâneo, atributos como constância, solidez, rigidez, outrora qualidades fundamentais ao funcionamento do capitalismo em sua fase sólida (Bauman, 2001), se tornaram obsoletos em nome das novas “exigências de afirmação individual” (Kramer, 1994: 179), em que passam a valer a capacidade contínua de adaptação, a competência para flexibilizar escolhas e a disposição para improvisar em situações de adversidade.

A insistência das mulheres distímicas em permanecer na fila do banco quando todos os dados indicam que elas não seriam atendidas antes do início da sessão de testes da tarde; esta lealdade à escolha previamente estabelecida e a incapacidade de mudar o plano original, revelam uma nova inadequação. O que era altamente valorizável e recompensável no contexto de uma ordem social ocupada com a produção de uma sociedade rotinizada e previsível, tornou-se disfuncional em uma ordem social que tem na flexibilidade e na plasticidade suas palavras de ordem. A ida ao banco, acontecimento banal, torna-se subitamente interessante para o novo saber psiquiátrico em formação. Permanecer na fila, quando isso não confere quaisquer vantagens, revela uma conduta cronicamente disfuncional. Sem preencher os critérios para o estabelecimento de um quadro clínico de um transtorno mental, a *perseverança cega* torna-se um “traço temperamental” passível de patologização. Os distímicos não poderiam ser classificados como *doentes* nem mesmo como *anormais*. No entanto, sua estratégia de acomodação social “abaixo do ótimo” suscita o interesse psiquiátrico e pode tornar justificável a administração de remédios.

2. A injeção ao visível

O exemplo das mulheres distímicas leva a outro ponto da caracterização desta nova e estranha figura do *normal anormal*. Em seu livro *Shyness: How normal behavior became a sick*, Christopher Lane (2007) cita propostas de inclusão de novos transtornos mentais na edição do DSM-III que nunca chegaram a ser aceitas, mas que são, na sua possibilidade de formulação, reveladoras em si mesmas. Uma delas foi a proposta da síndrome da “infelicidade crônica indiferenciada” (*chronic undifferentiated unhappiness*). Segundo o seu propositor, o psiquiatra norte-americano Steven E. Hyler, “a pessoa com esse transtorno apresenta com freqüência uma rosto muito triste. Os cantos da sua boca são normalmente abaixo do centro, os ombros são normalmente caídos e o andar é lento”¹⁸⁹ (Hyler, citado por Lane). Hyler não parou por aí. Sua outra proposição foi o “transtorno de reclamação crônica” (*chronic complaint disorder*), cujos sinais são assim descritos:

O traço essencial deste transtorno é a reclamação persistente e consistente da pessoa, de tal maneira evidente que se torna óbvia para o observador o mais desatento. Poderão ser incluídas nesta categoria pessoas até o momento conhecidas pelos sinônimos: “rabugento”, “ranzinza”, “mal-humorado”, ou simplesmente, “neurótico”¹⁹⁰ (tradução minha) (Lane, 2007: 15).

Um episódio de reclamação aguda pode ser facilmente identificado, valendo-se de uma pergunta simples: “Como vai você?”. A confirmação do diagnóstico pode ser então obtida se a seguinte resposta for: “Nem pergunte”. Outros sinais elencam a configuração do “transtorno de reclamação crônica”:

As reclamações são de natureza geral e incluem tópicos diversos como o clima, a crise de energia, os impostos ou os resultados das corridas do dia anterior... Traços associados do transtorno incluem uma visão de mundo caracterizada como pessimista. As reclamações elas mesmas são normalmente apresentadas num determinado tom lamurioso que é especialmente desagradável para o ouvinte... Existe também aparentemente uma associação étnica com o transtorno, pois ele é

¹⁸⁹ No original: “...the person with this disorder will often present a very sad face. The corners of his mouth will usually be lower than the center, the shoulders are usually hunched, [and] the gait is slow”.

¹⁹⁰ No original: “The essential feature [of] this disorder is the person’s persistent and consistent complaining in such a manner that is obvious to event the unskilled observer. To be included in this category are persons who heretofore were known by the synonyms: ‘kvetch’, ‘scootch’, ‘noodge’, and just plain ‘neurotic’”.

encontrado predominantemente em pessoas de descendência do Leste Europeu. Nestes casos, a expressão patogênica passa a ser: “Oh não, nem pergunte”¹⁹¹ (tradução minha) (Lane, 2007: 15).

O fato das propostas destes transtornos não terem sido aceitas pela força-tarefa do DSM-III surpreende mais do que se elas tivessem sido, tendo em vista a quantidade enorme de novos distúrbios psíquicos que foram incluídos na terceira edição do manual. Na caracterização do primeiro transtorno, são as disposições do corpo que compõem os critérios para a definição do diagnóstico: uma expressão facial demasiadamente triste, os cantos da boca pendidos para baixo, os ombros caídos e um caminhar arrastado. No segundo transtorno, são as reações ao mundo, aos agravos e aos infortúnios que informam a consolidação do diagnóstico: a reclamação crônica sobre eventos do cotidiano, a visão pessimista do mundo, a lamúria constante, o tom de voz cansativo e penoso aos ouvidos, o mau-humor instalado como estilo de vida e, por último, a associação étnica com os descendentes dos migrantes do Leste Europeu. Afinal, para psiquiatras norte-americanos diligentemente empenhados na tarefa de fabricação do DSM-III, é difícil imaginar queixosos mais crônicos *in potentia* do que os descendentes de imigrantes do Leste europeu, que trouxeram em suas histórias de vida e transmitiram para as futuras gerações o legado de uma apreensão soturna e desencantada do mundo, mácula de sociedades que apostaram em um projeto político decadente, o socialismo. Se as propostas dos novos transtornos, impregnadas de estereótipos sociais – e também étnicos –, podem soar anedóticas quando as vemos com distanciamento, como sugestões que fracassaram em seus propósitos, o mesmo, contudo, não pode ser dito dos transtornos que foram de fato aceitos no DSM-III e nas suas futuras edições.

Além da definição dos transtornos mentais, são também significativos os critérios utilizados para sua caracterização e as indicações para a formulação do diagnóstico. Em manuais de psicopatologia destinados à orientação de psiquiatras em formação e profissionais da saúde mental, em geral, encontram-se uma série de recomendações sobre como deve ser conduzida a avaliação do paciente nas fases iniciais da entrevista com o médico. Como chama a atenção o

¹⁹¹ No original: “The response complaints are of a general nature and include such topics as the weather, the energy crisis, taxes, or the previous evening’s track results... Associated features in this disorder include an outlook on life which is characterized as pessimistic... The complaints themselves [sic] are usually presented in a high pitched whining fashion which is especially noxious to the listener... There also appears to be an ethnic association with this disorder in that it is found predominantly in persons of Eastern-European ancestry. In this cases, the pathognomonic expression becomes, ‘Oy vay, don’t ask’”.

psiquiatra Daniel Carlat, ao longo de uma carreira profissional de 40 anos, é muito provável que um psiquiatra faça cerca de 100 mil “entrevistas diagnósticas”, ou seja, 100 mil entrevistas destinadas à formulação de um diagnóstico (2007: IX). Portanto, faz-se necessária a existência de manuais que forneçam informações úteis sobre a condução da entrevista com os pacientes, como anuncia Carlat, no prefácio ao seu livro intitulado *Entrevista psiquiátrica*: “Todas as informações deste livro tiveram de satisfazer um padrão rígido: deviam representar um conhecimento de uso imediato para o psiquiatra em formação prestes a entrar no consultório com um novo paciente” (2007: X). Segundo o psiquiatra Elie Cheniaux, “a entrevista psiquiátrica possui três objetivos básicos: a formulação de um diagnóstico, a formulação de um prognóstico e o planejamento terapêutico” (2011: 5). A entrevista pode acontecer em diversas situações: na internação do paciente, que pode ser voluntária ou involuntária, em uma consulta no ambulatório, em uma consulta agendada previamente com o psiquiatra, que pode ser da rede pública ou privada, entre outras. Em situações diversas e com durações variadas, de um jeito ou de outro, é por meio da primeira entrevista psiquiátrica que um *diagnóstico* será formulado, um *prognóstico* antecipado e uma *terapia* prescrita. Vê-se, então, a importância desse primeiro encontro entre médico e paciente, no qual pacientes que procuram o médico com queixas difusas, ou são levados por parentes próximos com as mesmas queixas sobre eles, recebem um diagnóstico específico e uma terapêutica determinada.

De acordo com os manuais de Psiquiatria e nas palavras de Cheniaux, “os dois componentes da avaliação psiquiátrica são: a anamnese e o exame psíquico” (2011: 6). Para o psiquiatra, a “anamnese psiquiátrica segue, em linhas, o roteiro da anamnese em medicina” (2011: 6). Por meio dela, uma série de dados devem ser obtidos: 1) identificação do paciente; 2) queixa principal; 3) motivo do atendimento; 4) história da doença atual; 5) história patológica pregressa; 6) história fisiológica; 7) história pessoal; 8) história social; 9) história familiar. Um dos dados mais revelantes na anamnese é o relato da história da doença atual (HDA), em que o paciente relata “sobre a época e o modo de início da doença, a presença de fatores desencadeantes, tratamentos efetuados e o modo de evolução, o impacto sobre a vida do paciente, intercorrência de outros sintomas e as queixas atuais” (2011: 7). Além da anamnese da doença mental que se obtém ao longo da entrevista psiquiátrica, é de fundamental importância para a formulação do diagnóstico o que se denomina de “exame psíquico”. Ao contrário da anamnese, o exame

psíquico “começa no primeiro contato com o paciente, antes de se obterem os dados de identificação” (Cheniaux, 2011: 9). Se a história do paciente é reconhecida como o componente “subjetivo” da entrevista psiquiátrica, o exame psíquico, comparável ao exame físico em medicina geral, será considerado o componente propriamente “objetivo” da formulação do diagnóstico em psiquiatria, “a fonte principal de informações objetivas” (2011: 9). Cheniaux distingue, assim, o que compõe o procedimento da anamnese e o que compõe o procedimento do exame psíquico: “Assim, na avaliação psiquiátrica, o que é relatado pelo paciente deve ser incluído na anamnese, enquanto o que é observado pelo examinador representa o exame psíquico” (2011: 9). Segundo Mackinnon & Yudofsky (1988), não se pode pretender no exame psíquico a mesma objetividade que se obtém no exame físico, “alertando que não se pode palpar diretamente a mente do paciente ou auscultar seus processos de pensamento da mesma forma como se examina o abdômen ou o tórax do paciente” (Mackinnon & Yudofsky, citados por Cheniaux, 2011: 9). Contudo, pressupõe-se que tudo aquilo que é diretamente observável pelo médico nos momentos iniciais da entrevista constituem dados válidos e essenciais para a formulação do diagnóstico. E o que se observa nesses momentos iniciais? Em que consiste o chamado exame psíquico? Tudo o que poderia ser caracterizado como o “aspecto global do paciente”: “expresso pelo corpo e pela postura corporal, pela indumentária (roupas, sapatos, etc.), pelos acessórios (colares, brincos, piercing, etc.), por detalhes como maquiagem, perfumes, odores, marcas corporais (tatuagens, queimaduras, etc.), porte e atitudes psicológicas específicas e globais do paciente” (Dalgarrondo, 2008: 70). Ou seja, tudo que é imediatamente *visível* pelo entrevistador no momento da entrevista: a aparência física, as expressões faciais, as disposições corporais.

Em anexo, encontram-se quadros, reproduzidos dos manuais de psiquiatria, que elencam *traços, condutas, atitudes* que devem ser observados no exame psíquico. No Quadro 2, têm-se “os aspectos físicos e psíquicos dos pacientes verificados por meio da aparência e da atitude global”. Neste quadro, a primeira orientação sobre a avaliação do paciente diz respeito a sua “postura geral”: “ativa” ou “passiva”. A segunda orientação diz respeito às “roupas e acessórios segundo os quadros clínicos”. Informa, por exemplo, que o paciente com depressão se apresenta normalmente com “roupas desalinhadas ou sujas, cabelos despenteados, higiene descuidada, sem maquiagem, preferência por roupas escuras”; enquanto para o paciente com esquizofrenia, por

sua vez, registra-se: “nos pacientes mais crônicos, pode-se notar higiene e roupas descuidadas e sujas, indiferença pela vestimenta; pode apresentar roupas e acessórios bizarros que expressam delírios (medalhas, colares e tiaras que podem ter significado no delírio) ou desorganização comportamental”. A terceira orientação classifica as “atitudes globais” que os pacientes podem assumir durante a entrevista. Classificam-se ao todo 28 atitudes, em ordem alfabética: “afetada”, “arrogante”, “amaneirada”, “confusa”, “deprimida”, “desconfiada ou suspicaz”, “desinibida”, “dramática ou teatral”, “evasiva”, “esquiva”, “excitada”, “expansiva”, “gliscróide ou ‘grudenta’”, “hostil ou beligerante”, “querelante”, “reivindicativa”, “sedutora”, “simuladora”, “submissa”. Em outro manual de psicopatologia, encontra-se um quadro classificatório, reproduzido no Quadro 3 em anexo, ligeiramente distinto, que elenca, no caso, 29 atitudes: “atitude não cooperante”, “de oposição”, “hostil”, “de fuga”, “suspica (ou de desconfiança)”, “querelante”, “reivindicativa”, “arrogante”, “evasiva”, “invasiva”, “de esquiva”, “inibida (ou contida)”, “desinibida”, “jocosa”, “irônica”, “lamuriosa”, “dramática”, “teatral”, “sedutora”, “pueril”, “gliscroide (ou viscosa)”, “simuladora”, “dissimuladora”, “indiferente”, “manipuladora”, “submissa”, “expansiva”, “amaneirada”, “reação de último momento”.

Nos dois últimos quadros (Quadros 5 e 6), tem-se a orientação minuciosa sobre os modos variados que a “aparência física” dos pacientes pode assumir. O Quadro 4 informa quais detalhes o médico deve estar atento no momento da entrevista com o paciente e guia a atenção do entrevistador para várias nuances do “aspecto corporal” do paciente, incluindo: “rosto”, “olhos e olhar”, “cabelos”, “pêlos faciais e unhas”, “dentes”, “odor”, “roupas”, “movimentos, posturas e gestos”, “corpo (global)”. Em relação aos traços físicos do rosto, por exemplo, estão agrupadas as seguintes características: 1) traços que supõe a avaliação subjetiva do entrevistador, “agradável, atraente, bonito, feio, disforme, repugnante, neutro”; 2) traços propriamente físicos, como “magro, gordo, ossudo, redondo, quadrado”; 3) traços que revelam opções estéticas ou higiênicas, “sem maquiagem, maquiagem adequada, maquiagem excessiva ou bizarra, rosto lavado, sujo, ensebado”; 4) traços que revelam expressões emocionais, “perplexo, triste, alegre, angustiado, assustado, desanimado, rosto sem expressão (hipomímico)”. O que se denomina então de “aparência física” do paciente pode indiciar tanto traços estritamente físicos quanto traços expressivos de escolhas culturais, estilos de vida, cuidado de si e do corpo. Em alguns casos, as fronteiras entre um e outro são praticamente impossíveis de serem delimitadas. A

recomendação em relação à observação dos cabelos, por exemplo, chama a atenção tanto para características físicas como “escassos, calvo (total ou parcial)”, como características que representam significações culturais dirigidas para a composição estética do corpo, como “rabo-de-cabalo, maria-chiquinha, tranças, afro, alisados, rastafári, punk (moicano), pintados, artificialmente aloirados ou oxigenados, com *dread-locks*, alisados, com ‘escova’”.

Seguindo as orientações dos manuais da entrevista psiquiátrica, do momento em que os pacientes se sentam nas cadeiras dos consultórios, uma série de procedimentos de avaliações deve ser colocada em curso. Antes que o paciente fale qualquer coisa, sua aparência física, sua compleição facial, seus cuidados ou ausência de cuidados com o corpo, se seus olhos são “penetrantes” ou com “pálpebras caídas”, o modo como arruma ou não arruma os cabelos, se o seu cabelo é “pixaim” ou “oxigenado”, se está “barbeado adequadamente” ou com a barba “por fazer”, se usa “costeletas” ou não, se suas unhas são “bem cortadas” ou “sujas”, se os seus dentes são “limpos” ou “apodrecidos”, se está “perfumado em excesso” ou se fede à “urina”; se suas roupas são “impecáveis” ou “descuidadas”, se “esfrega as mãos”, mexe as pernas, “estala lábios ou articulações”, se é “caquético” ou “obeso”, tudo isto deve ser considerado pelo entrevistador no momento da entrevista com o paciente. Quando o paciente toma a palavra, um novo procedimento de avaliação deve ser empreendido. É sobre as “atitudes globais” do paciente que deve se voltar a atenção do médico.

Para a realização de uma observação acurada, em algumas linhas de psiquiatria, orienta-se que o entrevistador fale pouco e deixe falar muito o paciente: “...a regra mais importante da entrevista é que o alienista fale pouco, para que seja loquaz o alienado” (Nágera, 1044). Ainda que se valorize a escuta na fase inicial da avaliação, outras linhas da psiquiatria podem valorizar a interação dialógica entre profissional e paciente, afirmando que “dados essenciais da clínica psicopatológica emergem basicamente de uma observação participativa” (Dalgalarondo, 2008: 74). De qualquer modo, é conveniente que o paciente primeiramente fale, para que seja exposta, com o mínimo de interferência possível, a evidência de suas “atitudes globais”. Pode-se observar se sua atitude é, por exemplo, “afetada”, com um “modo de falar, gesticular e andar muito teatral e artificial”. Ou, é preciso ter em conta se sua atitude não é “arrogante”, própria do paciente que se coloca “como superior, acima do entrevistador, ironiza e critica constantemente”. Ou se o paciente não se comporta de forma “amaneirada”, caracterizando um “comportamento

caricatural”, no qual o paciente “curva-se diante do entrevistador” e “diz ‘vossa excelência’”. Ou ainda pode ser “inibida ou contida”, em que o entrevistado “não encara o examinador, demonstra estar pouco à vontade, se segura para não falar”. As atitudes dos pacientes no momento da entrevista são signos fundamentais da formulação do diagnóstico, pois são a expressão *visível, transparente, imediata* do transtorno mental do qual são portadores os entrevistados. Assim, como mostra o Quadro 4, “o paciente maníaco pode apresentar um atitude expansiva, desinibida, jocosa; ou então irônica, arrogante, hostil”, enquanto “na depressão, é comum um atitude lamuriosa. Todavia, o desinteresse pode levar a uma atitude de indiferença” (Cheniaux, 2011: 19). Do mesmo modo, o sociopata, portador do “transtorno de personalidade antissocial”, “apresenta um comportamento sedutor, manipulador e hostil”, enquanto o “portador do transtorno de personalidade *boderline*”, “apresenta um comportamento manipulador e hostil” (2011: 19). E assim por diante.

Observa-se na formulação das diretrizes da entrevista psiquiátrica um verdadeiro império do *visível*¹⁹²: são os *traços físicos*, as *disposições corporais*, as *atitudes globais* do pacientes que se dão a ver ao médico, em sua inequívoca transparência. Como chama a atenção Cheniaux, “no exame do paciente psiquiátrico, só podemos observar o que está aparente, não oculto” (2011: 14). Nas orientações atuais da entrevista psiquiátrica, observa-se, então, um deslocamento em relação à história do exame psiquiátrico.

Em *História da sexualidade vol. 1* e no curso *Os anormais*, Foucault empreende a arqueologia do exame psiquiátrico e encontra sua gênese nos rituais de confissão da pastoral católica do século XVII. Como mostra Foucault, a confissão, originalmente, não fazia parte do ritual da penitência (2002). No cristianismo primitivo, o pecador se proclamava penitente e reivindicava ao bispo o reconhecimento de sua nova condição, que significava não a proclamação privada ou pública dos pecados, mas a adoção de um regime ascético, temporário ou definitivo, de auto-exclusão da vida social¹⁹³. A partir do século VI, instituiu-se um novo

¹⁹² Em outra perspectiva, o interessante artigo de Claudine Haroche, intitulado *L'invisibilité interdite*, trata da proibição da invisibilidade e da injunção permanente e obrigatória à visibilidade na sociedade contemporânea. Cf. *L'invisibilité interdite*. In : Nicole Aubert & Claudine Haroche (eds.), *Les Tyrannies de la visibilité. Le visible et l'invisible dans les sociétés contemporaines*. Toulouse, Éditions Érès, 2011, pgs. 77-101.

¹⁹³ Segundo Foucault, a ordem de penitência “implicava o uso de silício, de hábitos especiais, a interdição dos cuidados de limpeza, a exclusão solene da Igreja, a não-participação nos sacramentos, em todo caso na comunhão, a imposição de jejuns rigorosos, a interrupção de toda relação sexual e a obrigação de sepultar os mortos”. Cf. Michel Foucault. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 216.

sistema denominado “penitência tarifada”: o fiel, ao cometer um pecado, procurava um padre, contava-lhe o erro cometido e recebia deste uma penitência, denominada de “satisfação”. Para cada pecado, listava-se um catálogo de penitências obrigatórias. Se o enunciado da falta se torna indispensável, a revelação dos erros teve, neste momento, um estatuto apenas utilitário de identificação da pena correspondente, mas não contém em si mesma qualquer valor salvífico de remissão dos pecados. Desde o século XIII, contudo, instituiu-se a obrigatoriedade da confissão regular e exaustiva, não só era compulsório confessar-se anualmente, como era preciso confessar todos os pecados cometidos, dos menos graves aos mais graves. A exaustividade da revelação era garantida pela condução criteriosa da confissão pelo padre: “O que vai garantir a exaustividade é que o padre vai controlar pessoalmente o que o fiel diz: ele vai pressioná-lo, vai questioná-lo, vai precisar sua revelação, por toda uma técnica de exame de consciência” (Foucault, 2002: 221). Assim, a partir do século XVI e principalmente no século XVII, no contexto histórico da Reforma e da Contra-Reforma, da formação dos Estados modernos e da reformulação da teologia cristã pelo Concílio de Trento, uma nova modalidade de gestão das faltas dos fiéis começou a tomar forma. Em torno da prática da penitência, desenvolveu-se um “enorme arsenal de regras” que orientam os padres na arte da extração da confissão, produzindo uma “nova e formidável extensão dos mecanismos de discurso, dos mecanismos de exame e de análise que se investem no próprio sacramento da penitência” (2002: 231). Essa nova tecnologia da confissão torna-se particularmente evidente no que concerne à administração da sexualidade e da purgação dos “pecados da carne”. Antes do Concílio de Trento, o padre deveria interrogar sobre as faltas contra certo número de regras que regiam as relações sexuais consideradas adequadas. Tratava-se de um modelo jurídico do permitido e do proibido que enfatizava o “aspecto relacional da sexualidade” (2002: 234). A partir do Concílio de Trento, não era mais o aspecto relacional que interessava, mas o próprio corpo do penitente; não mais o ato em si, mas o desejo de cometê-lo; não mais a separação entre o conveniente e o interdito, mas os pensamentos, as fantasias, os prazeres, as sensações de um corpo desejante. Os ouvidos do confessor se deslocam das manifestações mais óbvias e visíveis da sexualidade para as mais recônditas e invisíveis, “do ato em si para a inquietação do desejo” (Foucault, 2001: 23). Os padres passaram a incitar seus fiéis a não só descreverem o que fizeram, mas o que desejavam fazer, de que maneiras e com quais intenções, transformando o próprio desejo em um discurso:

nada relacionado ao sexo poderia escapar ao “crivo interminável da palavra” (2001: 24)¹⁹⁴. Para Foucault, encontra-se aí, no elaborado procedimento de inquirição da pastoral católica do século XVII, o antecessor do exame psiquiátrico, tal qual ele começa a se formar a partir do século XVIII. Da *confissão* ao *exame*, o teatro da “vontade de saber” (2001) nascente executa um deslocamento em direção ao *invisível*: o ato em si importa menos do que a vontade de cometê-lo, as condutas realizadas dizem menos do que os desejos ocultos.

Observa-se aqui a profunda diferença com o “exame psíquico” dos procedimentos psiquiátricos contemporâneos. Nesse, tem-se o deslocamento inverso: do *invisível* ao *visível*, do *oculto* ao *aparente*, do *recôndito* ao *transparente*, do *mediato* ao *imediatamente*. Não se trata mais de arrancar, através de uma elaborada arte de extração da confissão, os véus da aparência e penetrar no espaço interior inexplorado. Ao contrário, é sobre a própria aparência que se debruça primeiramente a atenção do psiquiatra. É na superfície do corpo e não no inaudito do desejo que se encontra primariamente o signo do transtorno mental. O olhar do psiquiatra deve percorrer, em minúcias, os mínimos detalhes da compleição física do paciente: seu rosto, seus olhos, seus cabelos, seus pêlos faciais e unhas, seus dentes, seu cheiro, suas roupas, seus movimentos, posturas e gestos, sua disposição corporal, nada deve escapar a perscrutação atenta do médico. As minúsculas variações devem ser anotadas, se o rosto encontra-se “ensebado”, se os olhos estão “avermelhados”, se as unhas estão “longas”, se os dentes têm “muitas cáries”, se o seu cheiro é “desagradável”, se suas roupas são “extravagantes”, se está “inquieto” ou se seu corpo apresenta “marcas corporais”. Não é de outro modo que o psiquiatra norte-americano Steven E. Hyler propôs a caracterização do portador do transtorno da “infelicidade crônica indiferenciada”. As inquietações da mente desaparecem diante da evidência inequívoca da aparência: “a pessoa com esse transtorno apresenta com frequência um rosto muito triste. Os cantos da sua boca são normalmente abaixo do centro, os ombros são caídos e o andar é lento” (Hyler, citado por Lane, 2007: 15). A pessoa porta, em seu corpo e suas disposições corporais, na expressão de seu rosto, no desenho da sua boca, na emborcação de seu ombro, na cadência de seu caminhar, a irredutibilidade de seu transtorno. Ela não pode escapar do seu transtorno, ela é a corporificação

¹⁹⁴ Nas palavras de Foucault: “O sexo, segundo a nova pastoral, não deve mais ser mencionado sem prudência; mas seus aspectos, suas correlações, seus efeitos devem ser seguidos até às mais finas ramificações: uma sombra num devaneio, uma imagem expulsa com demasiada lentidão, uma cumplicidade mal afastada entre a mecânica do corpo e a complacência do espírito: tudo deve ser dito”. Cf. Michel Foucault. *História da sexualidade. Vol. 1. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, p. 25.

imane de seu transtorno, ela carrega em seu corpo o próprio signo do seu transtorno, ela é seu transtorno.

Para compreender a particularidade do deslocamento em direção ao *visível* empreendido pelas orientações do “exame psíquico” da psiquiatria biológica contemporânea, é preciso compará-lo ainda com as duas direções tomadas pela psiquiatria do anormal da segunda metade do século XIX. Como vimos anteriormente, o nascimento da psiquiatria do anormal está estreitamente vinculado à noção de instinto. A noção de instinto surge, ainda na primeira metade do século XIX, no interior da própria escola alienista, para tornar compreensível os célebres crimes monstruosos cujos autores, tomados por um “impulso irresistível”, cometiam atos em que se conjugavam, de forma paradoxal, a ausência de delírio e a ausência de interesse. Apesar de ter sido originalmente nomeado pelos alienistas, a ideia de instinto não tinha lugar no discurso alienista, pois esta ainda associava a loucura ao erro, à ilusão, ao delírio, à falsa crença, à não-obediência à verdade. Foi preciso esperar o fim da década de 40 do século XIX para que a psiquiatria passasse a se reorganizar em torno do instinto, introduzindo “toda uma nova maneira de colocar o problema do que é patológico na ordem da loucura” (Foucault, 2002: 166). A partir do instinto, o louco deixou de ser aquele que afrontava a verdade para ser aquele em que “a delimitação, o jogo, a hierarquia do voluntário e do involuntário se encontram perturbados” (2002: 198). Ou seja, quando as instâncias superiores de controle das instâncias inferiores falham em sua função, abre-se espaço para a manifestação indomável das pulsões, que transbordam, excedem, encharcam, levando os indivíduos a cometerem atos sobre os quais eles não têm controle: o involuntário vence o voluntário num jogo em que os automatismos se vêm libertados, em sua dinâmica cega e sem freios. O *louco* se transforma então no *anormal*. Quando a psiquiatria se desloca do *delírio* para o *instinto*, ela rompe com a obrigação de se referir ao delírio para definir a loucura, ela se liberta enfim da alienação: “A psiquiatria se desalieniza” (2002: 201). A “desalienização da psiquiatria” permite então o estabelecimento de um novo jogo entre o normal e o patológico. Nas palavras de Foucault:

E vocês estão vendo que, com isso mesmo, com essa desalienização da prática psiquiátrica, pelo fato de não haver essa referência obrigatória ao núcleo delirante, ao núcleo demencial, ao núcleo da loucura, a partir do momento em que não há mais essa referência à relação com a verdade, a psiquiatria vê finalmente se abrir diante de si, como domínio de sua ingerência possível, como domínio de suas valorizações sintomatológicas, o domínio inteiro de todas as condutas possíveis (Foucault, 2002: 201).

Através das noções de instinto e anormal, a psiquiatria passa a possuir o “domínio inteiro de todas as condutas possíveis”, compreendendo, como vimos, uma extraordinária “extensão do patológico” (Castel, 1976: 177). Em seu curso *Os anormais*, Foucault segue adiante na discussão e argumenta, em uma passagem breve, que, no fim do século XIX, a psiquiatria do anormal será recoberta por duas tecnologias distintas: a psicanálise e a eugenia¹⁹⁵. Embora ambas reelaborem a noção de instinto, elas seguem caminhos que poderíamos caracterizar como antagônicos. Enquanto a psicanálise se volta para a configuração insondável da psique dos sujeitos; a eugenia se dirige para a configuração inequivocamente física dos sujeitos. Na primeira, tem-se a exploração simbólica do invisível; na segunda, a administração racial do visível. A primeira ressignifica a noção de instinto sob a temática das pulsões humanas em seu conflito com os constrangimentos da civilização; a segunda reelabora a noção de instinto através da noção de “estado”. Em relação a este último, algumas considerações precisam ser feitas. Se o instinto servia para explicar os atos descontínuos e sem explicação dos crimes monstruosos da primeira metade do século XIX, a partir do nascimento da psiquiatria racionalmente orientada, a noção de instinto será cada vez mais recoberta pela noção de estado. Na interpretação sobre os crimes cometidos pelos anormais, observa-se um deslocamento. Os anormais não são mais aqueles que foram acometidos por um impulso irrefreável, que os invadia com a força de um meteoro, levando-os a cometer atos absolutamente imprevisíveis, alheios a qualquer mecânica racionalmente plausível, seja do interesse, seja do prazer. Os anormais são então aqueles que cometeram crimes que, de certa forma, estavam fadados a cometer.

Na primeira parte do trabalho, vimos o comentário de Foucault sobre o caso de Charles Jouy, o “idiota da aldeia” acusado de ter violado sexualmente uma menina. Como o crime de Jouy, os atos monstruosos dos anormais não representavam mais uma ruptura súbita em relação a uma normalidade anterior. Ao contrário, eles se inscreviam “numa espécie de constelação física permanente”: os atos de Jouy eram a atualização inevitável, e portanto contínua, de “estigmas permanentes que marcam estruturalmente o indivíduo” (2002: 379). Charles Jouy estava destinado a violentar sexualmente aquela menina numa tarde bucólica no interior da França dos oitocentos porque, no exame psiquiátrico realizado na época, constatou-se, entre outros

¹⁹⁵ Nas palavras de Foucault: “A eugenia e a psicanálise são essas duas grandes tecnologias que se ergueram, no fim do século XIX, para permitir que a psiquiatria agisse no mundo dos instintos”. Cf. Michel Foucault. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 167.

“estigmas”, que sua “boca é larga demais e que o palato representa uma curvatura que é característica da imbecilidade” (Foucault, 2002: 379). Assim, “o ato e os estigmas se referem – um e outros, e de certo modo no mesmo plano, mesmo se sua natureza é diferente – a um estado permanente, a um estado constitutivo, a um estado congênito” (2002: 379). O *ato* e os *estigmas*, a *ação* e o *estado*, o *comportamento* e a *estrutura físico-anatômica*¹⁹⁶ estão irremediavelmente ligados. Os primeiros são apenas a confirmação dos segundos. Tem-se, portanto, um plano da imanência total: entre o ser e a conduta não há tensão diferencial, eles se achatam numa única e mesma constelação biológico-racial. A inquirição sobre o invisível se torna secundária diante da obviedade do visível: a face, o crânio, o tronco, os membros eram a expressão concreta e palpável de uma anormalidade incurável. Em direção diametralmente oposta seguiu a psicanálise que, em sua incursão pelo domínio absolutamente inaudito do inconsciente, sempre se opôs “aos efeitos políticos e institucionais do sistema perversão-hereditariedade-degenerescência”¹⁹⁷ (Foucault, 1988: 113).

Quase 150 anos depois da publicação do relatório médico-legal sobre o caso de Charles Jouy, encontramos, nos manuais atuais de orientação sobre a condução do “exame psíquico”, um novo ponto de inflexão do saber psiquiátrico. Como vimos, a psiquiatria biológica contemporânea empreendeu uma ruptura – cujo marco é a publicação do DSM-III – com a psicanálise, deslocando um modelo baseado no *conflito* para um modelo focado no *déficit* (Ehrenberg, 2008), um modelo fundado na *reação* para um modelo centrado no *transtorno* (Lane, 2007). Este processo implicou também, poderíamos acrescentar, em um deslocamento do *invisível* para o *visível*. Quais são as implicações disso? Haveria analogias ou divergências entre a caracterização do anormal na psiquiatria racionalmente orientada do fim do século XIX e a caracterização dos novos “normais anormais” da psiquiatria biologicamente orientada do fim do

¹⁹⁶ Foucault transcreve o relatório médico com a descrição antropofísica de Jouy: “A face não oferece com o crânio a simetria conforme que deveríamos encontrar normalmente. O tronco e os membros carecem de proporções. O crânio é viciosamente desenvolvido; a testa foge para trás, o que, com o achatamento posterior, constitui a cabeça em pão de açúcar; as faces laterais são igualmente achatadas, o que faz que as protuberâncias parietais fiquem um pouco mais acima que de costume”. Cf. H. Bonnet & J. Bulard, *Rapport médico-légal sur l'état mental de Charles-Joseph Jouy, inculpé d'attentat aux mœurs*, Nancy, 1868, citado por Foucault. Cf. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 379.

¹⁹⁷ “E a posição singular da psicanálise no fim do século XIX não seria bem compreendida se desconhecêssemos a ruptura que operou relativamente ao grande sistema da degenerescência: ela retomou o projeto de uma tecnologia própria do instinto sexual, mas procurou liberá-la de suas correlações com a hereditariedade e, portanto, com todos os racismos e eugenismos”. Cf. Michel Foucault. *História da sexualidade. Vol. 1. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, pgs. 112-113.

século XX e início do século XXI? No “exame psíquico” atual, as referências não são mais – nem poderiam ser –, como outrora eram na psiquiatria eugênica, os dados propriamente anatômicos do corpo: o formato do crânio, o desenho da face, o equilíbrio entre os traços, a proporção dos membros. Outros sinais imediatamente visíveis são agenciados na formulação do diagnóstico. As disposições corporais, as expressões faciais, os cuidados com o corpo e com a higiene, as atitudes empregadas, todos estes componentes imediatamente visíveis ao psiquiatra no momento da entrevista com o paciente, constituem dados cruciais na fabricação do diagnóstico. Quando os manuais orientam os psiquiatras em formação a prestarem atenção nos “traços físicos” dos pacientes, seu rosto, olhos e olhar, cabelos, pêlos faciais e unhas, dentes, odor, roupas, gestos, marcas, corpo, não se trata de observar se as medidas anatômicas são adequadas, se seus troncos e membros “carecem de proporções”, se seus crânios são “viciosamente desenvolvidos” ou se “suas testas fogem para trás”, mas se os pacientes empreendem um “cuidado de si” apropriado, se existe equilíbrio no “cuidado de si”; se este não é demasiadamente negligente, ou inversamente, demasiadamente ostensivo; se este não é indicativo, num extremo, da inoperância decadente dos deprimidos, dementes ou esquizofrênicos, ou, em outro extremo, da exuberância exagerada dos histéricos, maníacos e *boderline*. Trata-se também de um plano do visível, mas de tipo novo. A rejeição à busca incerta da psicanálise pelo invisível levou a um novo império do visível. Enquanto na psiquiatria racista as condutas dos anormais eram a expressão de um estado degenerado, na psiquiatria atual, o aspecto, a aparência, as disposições físicas dos pacientes podem se tornar os indicadores imediatos de um cérebro deficitário.

A atenção ao “cuidado de si”¹⁹⁸ e não à “anatomia do corpo” (embora na enumeração de alguns dos traços físicos, ainda é da anatomia do corpo que se trata) representa um novo ponto de inflexão na história do saber psiquiátrico. Em seu curso *Os anormais*, Foucault buscou fazer a arqueologia e a genealogia da figura anormal e encontrou, como um dos seus antecedentes históricos, a imagem do monstro, que povoava as fantasias e atiçava os medos do imaginário na Idade Média. O monstro representava uma figura limite, que afrontava tanto as leis da sociedade como as leis da natureza. O monstro era a encarnação de uma indecidibilidade: ele era sempre o “misto” que permanecia na fronteira entre dois universos, entre o reino animal e o reino humano;

¹⁹⁸ Agradeço a Daniel Andrade ter me chamado a atenção para o termo “cuidado de si” nos modos de classificação do diagnóstico psiquiátrico contemporâneo.

entre uma espécie animal e outra espécie animal; entre dois indivíduos; entre dois sexos; entre a vida e a morte. O monstro era a exceção à regra, a transgressão absoluta, o evento extracotidiano por excelência. Com o desenvolvimento da psiquiatria orientada segundo o modelo do instinto e a emergência da figura moderna do anormal, empreende-se um processo de banalização do monstro: o anormal “é no fundo um monstro cotidiano, um monstro banalizado”; enfim, “um monstro pálido” (Foucault, 2002: 71). A extraordinariedade do monstro se dilui na ordinariedade do anormal: “Assim, compreende-se como o grande monstro, esse caso extremo e último, dissolveu-se efetivamente num formigamento de anomalias primeiras, quero dizer num formigamento de anomalias que constitui o domínio primeiro da psiquiatria” (2002: 205). Acompanhando a análise de Foucault, poderíamos dizer que se o anormal é a banalização do monstro, a coleção exaustiva dos portadores dos atuais transtornos mentais, o inventário apagado e diáfano desses novos personagens, os “normais anormais”, que podem tanto encarnar os distúrbios como habitar em suas margens, situados ou mal-situados entre as “formas frustes” das desordens psíquicas; os distímicos, deprimidos, maníacos, bipolares, fóbicos, compulsivos, e inúmeros outros, constituem, todos eles, a *banalização do anormal*.

Esta multiplicação do patológico tornou-se possível justamente quando a psiquiatria se livra da “anormalidade” e se liberta do marcador discriminatório da raça. Ao empreender o deslocamento da “anatomia do corpo” para o “cuidado de si”, a psiquiatria abre diante de si, como potencial infinito de ingerência, toda uma série de condutas passíveis de serem patologizadas. A necessidade do estabelecimento de uma separação clara entre o normal e o patológico perde em importância perante a injeção à indeterminação entre as fronteiras entre um e outro. Condutas antes consideradas normais podem se tornar patológicas, o que empurra a extensão do patológico para domínios antes imunes a essa caracterização. Um exemplo disto, entre inúmeros outros, é uma das discussões que animam as controvérsias em torno da confecção da quinta versão do DSM, o DSM-V, cujo lançamento está previsto para o ano de 2013. Segundo a edição atual do DSM, o luto é um dos critérios de exclusão para a classificação do denominado “transtorno depressivo maior”. Considera-se, até o momento, que o luto é uma reação normal de tristeza a perda de um ente querido. No entanto, este critério pode mudar. Alguns pesquisadores que compõem a força-tarefa do DSM-V acreditam que o excesso de critérios de exclusão pode estar levando a diagnósticos falsos-negativos de depressão, sendo o critério do luto um deles. Em

comunicado defendendo a proposta de exclusão do luto como critério, Kenneth Kendler, psiquiatra de um dos grupos de trabalho do DSM-V declarou: “Algumas pessoas escreveram que essa mudança levaria ao diagnóstico automático de indivíduos em luto como deprimidos (...) Isso foi um engano”¹⁹⁹. Engano ou não, eliminar o luto como sinal de invalidação do diagnóstico da depressão significa a possibilidade de colonização pela gestão psiquiátrica de um espaço ainda imaculado: o espaço, até então sagrado, da tristeza, até então legítima, da perda de um parente amado. O horizonte antecipado, em tom de chacota, em 1993, pelo psiquiatra norte-americano Peter Kramer, parece enfim ter-se tornado realidade:

Na história de horror e ficção científica da influência recíproca de droga e cultura, um chefe diz: “Por que essa cara abatida? Não pode tomar um HumoEstim antes do trabalho?” Um médico de família avisa a viúva: “Se não experimentar o AntiPesar, teremos que considerar a internação”. E um pai pressiona o pediatra a administrar o CompostoAntiRetraimento a uma criança socialmente ansiosa (Kramer, 1994: 273).

3. Das *lettres-de-cachet* à auto-acusação

O processo de fabricação de uma indecidibilidade entre o normal e o patológico vem acompanhado, por sua vez, de uma mudança em relação aos padrões de atribuição da doença mental. Se acompanharmos a história da designação da marca de louco, alienado, doente mental, observamos que, historicamente, na maioria dos casos, esta era uma imputação fornecida por terceiros que assim designavam um indivíduo em desordem e reivindicavam uma intervenção heteronômica. Esta é a história das *lettres-de-cachet*, o dispositivo político que, no Antigo Regime, permitia que qualquer indivíduo solicitasse aos aparelhos administrativos do rei a seqüestração de outro, sob a justificativa de que este afrontava a moralidade no âmbito da família ou da comunidade. Quando os órgãos judiciários da monarquia absolutista julgavam legítima a solicitação, o indivíduo em questão era preso e internado no Hospital Geral, abarrotado de perturbadores da ordem de todo tipo. Se tomarmos como alteridade histórica as *lettres-de-cachet*, é com certo estranhamento que lemos uma reportagem recentemente publicada na Revista

¹⁹⁹ Critérios para diagnóstico da depressão podem mudar. Cf. <http://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/953246-criterios-para-diagnostico-da-depressao-podem-mudar.shtml>. Reportagem publicada online na Folha de São Paulo, no dia 02 de agosto de 2011.

*Nature*²⁰⁰ sobre a aplicação, em hospitais japoneses, de uma nova técnica de mapeamento cerebral como auxílio na formulação de diagnóstico dos transtornos psiquiátricos. Esta técnica é denominada de NIRS (*Near-infrared spectroscopy*) e consiste em uma espectroscopia obtida através da projeção de raios infravermelhos no cérebro. O fluxo de sangue no cérebro aumenta na região onde a atividade dos neurônios é mais intensa. Como a hemoglobina no sangue absorve a luz no espectro infravermelho, a concentração de hemoglobina indica qual parte do cérebro está mais ativa em cada indivíduo. Este dado, por sua vez, pode indicar de qual patologia psíquica o paciente é portador, uma vez que o experimento parte do pressuposto de que cada transtorno mental ativa ou desativa regiões específicas do cérebro. Segundo a reportagem, mais de mil pessoas se submeteram à técnica desenvolvida por Masato Fukuda, psiquiatra e neurocientista do *Gunma University Hospital* em Maebashi e do *Hitachi Medical Corporation* em Tóquio. A maioria destes eram voluntários de pesquisa. No entanto, desde abril de 2009, quando o NIRS (*Near-infrared spectroscopy*) foi aprovado pelo ministério da saúde como uma “tecnologia médica avançada” para colaborar na formulação dos diagnósticos psiquiátricos, mais de 300 pessoas pagaram o equivalente a 160 dólares, “de seu próprio bolso”, para ter acesso à técnica. O Hospital da Universidade de Tóquio, um dos oito mais importantes hospitais de pesquisa no Japão, que agora oferece também o diagnóstico de neuroimagem do NIRS, teve uma demanda tão alta de solicitações que foi obrigado a interromper o agendamento por duas vezes seguidas. O *Gunma University Hospital* encontrava-se com a agenda cheia até o fim de março deste ano. “Nós estamos espantados com os pedidos”, disse Fukuda para a reportagem. Pessoas aguardando na fila de hospitais japoneses para serem submetidas a uma técnica que supostamente fornecerá, sem os perigos da subjetividade dos exames clínicos e com a precisão médica das imagens cerebrais, a informação exata sobre qual transtorno mental carregam em si mesmas; pessoas dispostas, para tanto, não apenas a esperar sua vez como a pagar o montante de 160 dólares, em tudo contrasta com aquelas “vidas infames” (Foucault, 2009) dos proscritos do Antigo Regime, que eram denunciados por seus próximos e condenados a viverem enclausurados para o resto da vida. Muitos dos cidadãos japoneses, aguardando ansiosamente para submeterem seus cérebros aos raios infravermelhos do NIRS (*Near-infrared spectroscopy*), provavelmente não foram acusados por membros do seu círculo social imediato, mas, ao contrário, acusaram a si

²⁰⁰ *Neuroscience: Thought experiment*. Cf. <http://www.nature.com/news/2011/110112/full/469148a.html>. Reportagem publicada online na Revista *Nature* no dia 12 de janeiro de 2011.

mesmos, se prontificaram, sem qualquer coerção exterior, a serem objetos da nova tecnologia neuroimagética que lhes garantirá – esta é a promessa –, a validação da existência de seu transtorno mental, sobre cujo diagnóstico ainda pairam dúvidas e inquietações. Das *lettres-de-cachet* à auto-acusação, a gestão das desordens individuais se desloca da guerra contra os “homens infames” para o autocontrole dos “normais anormais”.

O uso da técnica de mapeamento cerebral via raios infravermelhos como auxílio na definição dos transtornos mentais revela também, de uma forma ainda mais radical, o deslocamento do saber psiquiátrico em direção ao visível. Técnicas como o NIRS (*Near-infrared spectroscopy*) respondem a demanda por maior precisão nos diagnósticos. É corrente na literatura psiquiátrica a denúncia dos erros que se comete na formulação dos diagnósticos, como, por exemplo, quando pessoas com transtorno bipolar são diagnosticadas com depressão porque o psiquiatra não levou em conta as fases maníacas da doença. Os pacientes podem ser tratados com antidepressivos quando precisavam de normalizadores do humor. Do mesmo modo um indivíduo com esquizofrenia pode ser diagnosticado com depressão e medicalizado com antidepressivos porque as alucinações não foram detectadas na análise clínica. Estima-se, segundo a literatura psiquiátrica, que 70% dos casos de transtorno bipolar são diagnosticados de forma equivocada²⁰¹. Assim, no editorial da Revista *Nature*, encontra-se a seguinte constatação: “O problema é que, na ausência de marcadores biológicos claros para estes transtornos, os médicos dependem de exames subjetivos para encaixar os pacientes nas categorias precariamente definidas”. Em resposta a esta demanda, “os pesquisadores estão desesperados por marcadores objetivos de diagnóstico que possam substituir os exames subjetivos”²⁰². Para os criadores do NIRS, a técnica “pode oferecer uma medida objetiva de saúde mental confiável e suficientemente conveniente para ser usado rotineiramente na clínica”. Segundo Fukuda, ela “pode ajudar no diagnóstico da mesma maneira que um raio-X do peito pode ser usado para ajudar no diagnóstico da pneumonia ou um eletrocardiograma para definir um problema de coração”²⁰³. Para certificar da

²⁰¹ *Neuroscience: Thought experiment*. Cf. <http://www.nature.com/news/2011/110112/full/469148a.html>. Reportagem publicada online na Revista *Nature* no dia 12 de janeiro de 2011.

²⁰² *First do no harm*. Cf. <http://www.nature.com/nature/journal/v469/n7329/full/469132a.html>. Editorial publicado online na Revista *Nature* no dia 12 de janeiro de 2011.

²⁰³ *Neuroscience: Thought experiment*. Cf. <http://www.nature.com/news/2011/110112/full/469148a.html>. Reportagem publicada online na Revista *Nature* no dia 12 de janeiro de 2011.

fidedignidade da nova tecnologia, David Cyranosky, o autor da reportagem, foi até Tóquio se submeter, ele próprio, ao exame:

Em uma sala cheia de psiquiatras no centro de Tóquio, eu me preparo para ter minha saúde mental avaliada. Nenhuma questão me é dirigida. Ao invés disso, eu visto um tipo estranho de toca de natação, conectada a cabos e entremeada por dispositivos vermelhos e azuis. Com o estalo de um interruptor, os 17 dispositivos enviam luz infravermelha, intercalada a cada dois a três centímetros, dentro do meu cérebro, onde é absorvida ou espalhada pelos neurônios. Fotoreceptores nos 16 dispositivos azuis recuperam qualquer luz que retorna à superfície. Desvios nos sinais, dizem os pesquisadores operando o sistema, são pistas que permitem distinguir depressão, transtorno bipolar, esquizofrenia e estado normal da mente (tradução minha)²⁰⁴.

Apesar das críticas realizadas por outros pesquisadores em relação ao caráter ainda exploratório da técnica, Masato Fukuda, o inventor do NIRS, afirma que sua eficácia pode ser confirmada, segundo ele, pelos índices consideráveis de adequação entre o resultado obtido na espectroscopia e o resultado obtido na clínica. Quando os resultados não correspondem entre si, Fukuda conta “que irá perguntar ao paciente e sua família ‘repetidamente’ se eles não poderiam ter esquecido alguma coisa – por exemplo, se um paciente deprimido cujo exame no NIRS sugeriu esquizofrenia não pode ter se esquecido de mencionar que havia experimentado alucinações”²⁰⁵. Entre a evidência incontestável do mapeamento do estado do cérebro reproduzido na tela do computador e o exame demasiadamente subjetivo da clínica, não há espaço para hesitações: o segundo será objeto de desconfiança. E não apenas isso. O paciente com o diagnóstico desconstruído será submetido a uma empedernida inquirição até que “confesse” o sintoma ocultado na entrevista psiquiátrica, cuja revelação, extraída depois de “repetidas” perguntas, confirmará finalmente o único resultado que não pode ser passível de erro, o resultado biológico, biologicamente fundamentado. Apesar da confiança de Fukuda no NIRS, David Cyranofsky, o correspondente da *Nature*, não saiu do hospital com a mesma certeza:

²⁰⁴ No original: “In a room full of psychiatrists in downtown Tokyo, I prepare to have my mental health assessed. No probing questions are asked. Instead, I don an odd type of swimming cap, criss-crossed with cables and studded with red and blue knobs. At the flick of a switch, the 17 red knobs send infrared light 2 to 3 centimetres into my brain, where it is absorbed or scattered by neurons. Photoreceptors in the 16 blue knobs retrieve whatever light bounces back to the surface. Buried in the signals, say the researchers operating the system, are clues that can distinguish depression, bipolar disorder, schizophrenia and a normal state of mind. In: <http://www.nature.com/news/2011/110112/full/469148a.html>. Reportagem publicada *online* na Revista *Nature* no dia 12 de janeiro de 2011, p. 1.

²⁰⁵ *Neuroscience: Thought experiment*. Cf. <http://www.nature.com/news/2011/110112/full/469148a.html>. Reportagem publicada *online* na Revista *Nature* no dia 12 de janeiro de 2011.

Meu próprio resultado do NIRS, contudo, carece de clareza. Depois de apenas 15 minutos, incluindo os testes e uma rápida análise de computador, Fukuda é capaz de olhar todos os meus traços e entregar um diagnóstico: “normal”. Quando eu os comparei depois com os padrões publicados na literatura, contudo, percebi que meus traços pareciam descrever um cérebro em algum lugar entre normal e bipolar. Mais tarde, Fukuda disse que meu padrão não era um traço de NIRS normal “normal”, talvez porque os observadores na sala me fizeram hesitar na hora de falar. Ele também disse que um subconjunto de sujeitos saudáveis tinha um padrão que eu também tenho no lobo frontal e que os dados que ele mediu a partir do lobo temporal o ajudaram a chegar ao diagnóstico. Da maneira como eles são fabricados, eu suponho que eu deveria estar feliz com os meus resultados (tradução minha)²⁰⁶.

O empenho na elaboração e aperfeiçoamento de técnicas objetivas de exame como o NIRS revelam o sonho do novo saber psiquiátrico: a inserção definitiva no mundo da medicina em geral e, no limite, a eliminação da clínica. O psiquiatra receberá os pacientes com suspeitas de transtornos mentais e os fará vestir uma espécie de toca de natação acoplada a cabos e dispositivos. Nenhuma pergunta será feita. A luz infravermelha bombardeada no cérebro e refratada pelos neurônios produzirá sinais que, quando anômalos, indicarão qual transtorno o sujeito é portador. Como um raio-X ou um eletrocardiograma, a doença se dará em sua absoluta transparência. A história pessoal do paciente, suas relações interpessoais, suas formas de inserção no mundo, sua maneira de apreender o tempo e o espaço, tudo isto constituirá dados supérfluos diante da *visibilidade* incontestável do exame. Se, por acaso, não houver correspondência entre a técnica e a clínica, será sobre a segunda que se voltarão todas as suspeitas. Pacientes diagnosticados com depressão na entrevista psiquiátrica, mas cujos cérebros enviam sinais próprios dos cérebros esquizofrênicos, deverão revelar mais tarde, após intenso interrogatório, que sim, agora se lembram, de vez em quando são acometidos por misteriosos delírios e absurdas alucinações. Entretanto, se jornalistas enviados por conceituadas revistas de divulgação científica forem estranhamente diagnosticados pelo exame como portadores de um “cérebro em algum lugar entre o normal e o bipolar”, será necessário relativizar a técnica, contextualizar o momento da extração dos dados, cruzar novas informações, acrescentar nuances.

²⁰⁶ No original: “My own NIRS results, however, are short on clarity. Within 15 minutes, including the tests and a quick computer analysis, Fukuda is able to look at my traces and deliver a diagnosis: normal. When I later compared them to the patterns published in the literature, however, my trace seems to describe a brain somewhere between normal and bipolar. Later, Fukuda says that my pattern is not a normal ‘normal’ NIRS trace, perhaps because the observers in the room made me hesitate to speak. He also says that a subset of healthy subjects has the pattern that I do in the frontal lobe and that data he measured from the temporal lobe helped him reach a diagnosis. However they are reached, I suppose I should be happy about my results”. In: <http://www.nature.com/news/2011/110112/full/469148a.html>. Reportagem publicada *online* na Revista *Nature* no dia 12 de janeiro de 2011, p. 4.

Parte dos trezentos cidadãos japoneses que pagaram 160 dólares para ter acesso ao NIRS provavelmente pertence a massa dos novos “normais anormais”, estes “ligeiramente anormais”, “anormais” “banalizados”, “cotidianos”, “apagados”, “diáfanos” que compõem hoje o objeto prioritário do interesse psiquiátrico. Dois processos caracterizam a particularidade e a novidade histórica da psiquiatria contemporânea: 1) o deslocamento do *invisível* para o *visível*, seja na orientação da entrevista psiquiátrica em direção aos traços físicos, disposições corporais, expressões faciais e cuidado de si e do corpo dos pacientes, seja na invenção de técnicas de diagnóstico que buscam na transparência da imagem cerebral o signo do transtorno; 2) o deslocamento do interesse psiquiátrico dos *anormais* para os *normais*, ou melhor, a produção contínua de uma indeterminação entre o anormal e o normal, o patológico e o normal. Este último processo produziu, por sua vez, não apenas um novo conceito de patológico, que pode se expandir *ad infinitum*, como também, e isto talvez seja o dado mais surpreendente, empreendeu a invenção – completamente inédita na história da psiquiatria – de um novo conceito de normalidade. Não há mais fronteira para a normalidade. A normalidade não é um estado que se possui ou que se chega de forma definitiva. É uma curva em permanente expansão, uma bolha em contínua dilatação.

4. A produção infinita de normalidade

O psiquiatra Valentim Gentil Filho, professor da Universidade de São Paulo e um dos grandes nomes da sua especialidade, conforme relatou em entrevista à Revista Veja²⁰⁷, conduziu no Hospital das Clínicas da capital paulista um estudo pioneiro que se debruça sobre a seguinte interrogação: como funciona o cérebro das pessoas absolutamente normais? Segundo a Revista, “depois de avaliarem centenas de candidatos, o psiquiatra e sua equipe chegaram a um número de setenta homens e mulheres que estariam livres de quaisquer transtornos psíquicos e se comportariam com a propriedade exigida pelas circunstâncias da vida – sem exageros ou carências no comportamento e ação”. Estes setentas pessoas, entre 18 e 50 anos, não possuíam nenhum indício de distúrbio psiquiátrico. Como informa Dr. Gentil:

²⁰⁷ *A normalidade existe*. Entrevista concedida à Revista Veja, no dia 02 de maio de 2007. Cf. <http://veja.abril.com.br/020507/entrevista.shtml>. Agradeço a Professora Amnérís Ângela Maroni a indicação desta entrevista.

Eles também não têm nenhum parente de primeiro grau com doenças mentais graves, como depressão severa e psicose. Estão livres, ainda, de males físicos, como diabetes e hipertensão, que podem causar transtornos no psiquismo. Foi uma seleção difícil. É como se estivéssemos atrás de alguém que nunca teve uma gripe. Eu diria que essas pessoas são mais normais do que os normais.

Quando perguntado sobre o que os “absolutamente normais” tinham que os outros não tinham, Gentil respondeu:

É preciso deixar claro que há graus de ansiedade, instabilidade de humor, tensão pré-menstrual, insegurança, desconfiança, irritabilidade e tristeza que são aceitáveis de maneira geral. Para os mais normais do que os normais, contudo, tais sentimentos interferem muito pouco na capacidade de cumprir compromissos e de pensar de uma forma razoavelmente clara. Eles também mostram mais consideração pelo próximo, capacidade de antecipar as consequências de seus atos, de respeitar os próprios limites, a própria saúde, de não se deixar prejudicar por comportamentos repetitivos. Isso é o que se espera de uma pessoa absolutamente normal. Não estamos criando a situação do conto *O Alienista*, de Machado de Assis. Não se trata de colocar em manicômios todo mundo que não exhibe tal padrão. O que ocorre é que, para a maioria, é fácil demais sair do estado de normalidade.

Depois de submeter centenas de pessoas a uma triagem rigorosa, o psiquiatra e sua equipe chegaram ao seleto número de 70 homens e mulheres “absolutamente normais”, tão normais que poderiam ser qualificados como “mais normais do que os normais”. Escaparam incólumes aos mais de 350 transtornos listados nas últimas edições do DSM e do CID-10. Não apresentam doenças, nem físicas nem mentais. Não tem parentes de primeiro grau com distúrbios psíquicos graves, que poderiam representar o risco, insidioso risco, da predisposição genética. Os agravos da vida não os impedem de manter o foco na vida pessoal e profissional e conduzir a vida segundo cálculos precisos de custo e benefício. São capazes de pensar nos outros, de antecipar os resultados de suas ações, são conscientes de suas limites e não se deixam arruinar, como as mulheres distímicas de McGuire, pela insistência em comportamentos que não trazem vantagens adaptativas. “Os normais são raros, mas eles existem”, declara Gentil. Estes estranhos “mais normais do que os normais”, estranhos por sua emergente raridade, se transformaram, estranhamente, em objeto do interesse psiquiátrico. São submetidos a estudos, inquirições, exames. Seus cérebros são radiografados, esquadrinhados, magnetizados. Suas ondas cerebrais, medidas, calculadas, estandarizadas. Seus neurotransmissores, acompanhados, seguidos, avaliados. É preciso compreendê-los, desvendar seu segredo. A “vontade de saber” da psiquiatria atual não parece mais se interessar exclusivamente pelo funcionamento da mente dos chamados

estranhos, como eram os monomaníacos da primeira metade do século XIX, cujos crimes sem delírio nem cálculo desconcertavam os alienistas e borraram seus quadros classificatórios. Também não tem como foco prioritário toda a coleção de *anormais, perversos, degenerados*, como os que povoavam o imaginário psiquiátrico da segunda metade do século XIX, cujas condutas aberrantes confirmavam, qual uma profecia auto-realizada, a sina de suas constituições físicas disformes. Um novo objeto se abre para o saber psiquiátrico: os absolutamente normais.

Como se não bastasse estes 70 homens e mulheres serem “mais normais do que o normal”, a equipe resolveu testar os usos dos antidepressivos nos participantes do estudo. Resultado: em 35% das pessoas o medicamento teve um efeito positivo. “Elas passaram a exibir um estado emocional que chamamos de ‘melhor do que bem’”, diz o Dr. Gentil. A psiquiatria se proclama então uma nova máxima, um novo desafio, uma nova missão: como tornar os normais mais normais, como produzir um *plus* de normalidade, uma pletora de normalidade, uma *mais-valia* de normalidade nos já normais, ou quase normais, ou apenas levemente anormais. Com isto, a psiquiatria se retira definitivamente do campo da saúde e da doença²⁰⁸. Não é mais disto que se trata. Ela promove uma nova “despatologização do objeto” (Foucault, 2002: 394). Se a psiquiatria do anormal “despatologizou” seu objeto ao se retirar do domínio da doença e se inscrever no domínio da anamolia, a medicina mental contemporânea “despatologiza” seu objeto ao produzir uma permeabilidade permanentemente extensível na relação entre o normal e o patológico. Mais do que isso, e esta é a grande novidade da psiquiatria atual, ela elimina os parâmetros outrora rígidos e absolutos do que era considerado normal, uma vez que o indivíduo normal pode se tornar sempre mais normal, indefinidamente. Sob o efeito de antidepressivos, o normal sempre pode receber um novo influxo de normalidade, se tornando menos irritável, mais funcional, e, acima de tudo, “melhor do que bem”.

Uma inversão se processa. O teatro do absurdo prenunciado há mais de um século por Machado de Assis em seu conto *O Alienista*, se tornou, ao contrário do que pensa Dr. Gentil,

²⁰⁸ Como observa Peter Kramer a propósito de uma de suas pacientes: “A grande maioria dessas pessoas, inclusive as que são inequivocamente socialmente inibidas, serão ‘normais’ em termos psicológicos. A maioria delas será altamente funcional em suas carreiras e vidas privadas. Ninguém jamais chamou pessoas com personalidade inibidas de doentes mentais. A breve conclusão para essa linha de raciocínio é que em pacientes como Sally, e em muitos outros com histórias menos dramáticas e talvez sem nenhuma história de depressão, o que estamos alterando com a medicação é a infra-estrutura da personalidade. Ou seja, Sally é capaz de se casar enquanto toma o Prozac porque ela alcançou quimicamente o meio interior de alguém nascido com um genoma diferente e exposto a um mundo mais benigno na infância”. Cf. Peter Kramer. *Ouvindo o Prozac*. Rio de Janeiro: Record, 1994, pgs. 183-184.

realidade: são os normais que se tornaram a exceção. Para chegar a uma amostra razoável deles, foi necessário fazer passar pelo crivo rigoroso da interrogação psiquiátrica centenas de pessoas que acabaram não se revelando “à altura” dos critérios, com suas estratégias de ajustamento à realidade “abaixo do ótimo” ou “insatisfatórias”, seja por predisposição hereditária, trauma, inadequação, incompetência ou até mesmo, na avaliação do Dr. Gentil, certa indolência: “para a maioria, é fácil demais sair do estado da normalidade”. Inversamente, ser normal não é fácil. Exige determinação, diligência e empenho. É tarefa para poucos. Não é à toa que seu caráter de exceção, raridade e extracotidianidade os fez merecer um lugar particular no *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais*, desde a sua terceira edição. Como lembra Lane (2007: 6)²⁰⁹, os *normais*, ou *absolutamente normais*, ou *extraordinariamente normais*, receberam um código específico (318.00): a partir de então, eles passaram a ser “diagnosticados” como tendo “*No mental disorder*”, “Nenhum transtorno mental”. Atinge-se assim o paroxismo da doença da *não-doença*, do transtorno do *não-transtorno*, da diferença da *não-diferença*. Nem Simão Bacamarte, o alienista de Machado de Assis, poderia ter imaginado isso.

²⁰⁹ Cf. *A Pill for every mood: An interview with Christopher Lane*, 2007, p. 6.

CONCLUSÃO

Diabo e fluoxetina

“Nada de substancial, que seja lei, bem, causa ou fim, retém sua atenção, nem retarda seu avanço. Ele [o homem moderno] é aquele que corre, e correrá até o fim do mundo”²¹⁰.

(Pierre Manent. *La cité de l’homme*. Paris: Flammarion, 1997, p. 70).

1. O sofrimento como *espetáculo*, o sofrimento como *vergonha*

Discutiu-se, neste estudo, dois grupos distintos: 1) os *pregadores-itinerantes*, em particular, os *pregadores-mendicantes*; 2) os sujeitos remanescentes ou ainda inseridos no universo social do campesinato, diagnosticados com depressão. Discutiu-se também as duas modalidades de agências que respondem, cada qual à sua maneira, a uma mesma experiência social, o sofrimento: 1) a religião evangélica pentecostal e neopentecostal que, na constituição de um mercado específico de pregações, têm como principal moeda de troca, exatamente, o *sofrimento*; 2) o saber psiquiátrico biologicamente orientado, responsáveis pela formação de um dispositivo político de gestão do *sofrimento*. Trata-se, agora, de comparar os dois grupos diante dessas duas modalidades de agências, e buscar conexões possíveis entre estas duas experiências sociais que, apesar de díspares, guardam homologias. Trata-se, efim, de compreender o que ambas revelam sobre a emergência de novas formas de governamentalidade dos indivíduos e de administração da diferença, que rompem ou reelaboram as estratégias políticas estudadas na primeira parte do trabalho: 1) o racismo e/ou a assimilação; 2) a disciplina e/ou a biopolítica; 3) a produção de uma vida nua.

²¹⁰ No original: « Plus rien de substantiel, que ce soit loi, bien, cause ou fin, ne retient son attention, ni ne ralenti son avance. Il [l’homme moderne] est celui qui court, et qui courra jusqu’à la fin du monde ».

Em princípio, os pregadores-mendicantes e os caipiras deprimidos não possuem nada que os aproximam. Os primeiros lutam para se inserir nas margens do mercado religioso instituinte, engajam-se em carreiras de pregação precárias e incertas, transformam suas biografias despedaçadas em artigos de venda a serem expostos em suas performances desesperadas nos palcos das igrejas e eventos, convertem sua vida nua de *homo sacer* em mercadoria simbólica a ser comercializada entre os inúmeros bens simbólicos da indústria cultural pentecostal. Os segundos, ao contrário, não encontram em seus horizontes sociais as mesmas possibilidades de inserção em alguma carreira agonística ou mercado emergente. Como os pregadores-mendicantes, suas histórias de vida também foram marcadas por experiências de privação, humilhação, abusos, violências. Contudo, diferentemente dos primeiros, suas experiências não foram alavancadas na construção de um testemunho de vida, em que os signos negativos podem, por uma estranha inversão, se transformar em signos positivos, na alquimia que produz o sofrimento como bem de mercado. Na região rural e urbana de Romaria, município no qual centramos o trabalho de campo, não há, como nos grandes centros urbanos, a instituição de um *mercado de sofrimentos*, uma das mais surpreendentes invenções desta forma de capitalismo religioso à brasileira, em que o *anômalo* é transmutado em alavanca da acumulação, ao mesmo tempo *econômica e sacral*.

Os caipiras deprimidos são remanescentes do universo social do campesinato tradicional, cujas formas de ajustamento à economia capitalista se inviabilizam diante da modernização do campo e da instituição de um *agro-business*, em que trabalhadores rurais não encontram o mesmo espaço em um mundo impulsionado por empreendedores rurais. Fora do campesinato tradicional ou mantendo-se nele a duras penas, os caipiras deprimidos também não vislumbraram a possibilidade de inserção em um novo mercado de trabalho ou consumo, promessas de um Brasil que se faz cada vez mais triunfante. Vivem de pequenos expedientes. Uns permanecem no “trabalho na roça”, outros trabalham no setor de serviços, alguns vivem de pequenos bicos, e a maioria simplesmente não trabalha, ora porque atingiu a idade da aposentadoria, ora porque a depressão os incapacitou para assumir um emprego. Suas existências, liminares entre um passado rural que se torna cada vez mais borrado sob as apreensões de uma memória diáfana e fugidia e um presente que se atualiza como realidade estranha e opaca, não recebem nem bem uma resposta pragmática nem mal uma tradução simbólica para a realidade vivida. Quando se dirigem

aos postos de saúde para se queixar de dores difusas e sem explicação e são inquiridos pelos clínico-gerais ou psiquiatras de plantão sobre seu sono, seu apetite, seu humor, sua disposição para a vida e sua capacidade de sentir prazer, recebem – por meio dos fragmentos de informações obtidos na entrevista psiquiátrica e no exame *físico-fenotípico-psíquico* realizado pelo médico – o diagnóstico de depressão. Isso, contudo, não parece lhes dizer muita coisa. Saem do consultório com a receita médica em mãos. O problema estava, quem diria, com seus neurônios.

O tratamento com antidepressivos pressupõe uma série de promessas: o remédio pode arrancar-lhes de seu embotamento melancólico, de sua inaptidão para a ação, de sua insistência na repetição de condutas contraproducentes, de sua incapacidade de ter interesse e prazer pelas coisas. No entanto, entre as promessas do tratamento farmacoterápico e os horizontes sociais efetivos desses sujeitos, nota-se um descompasso. Os antidepressivos atendem à demanda da produção neuroquímica de comportamentos específicos: ativo, audacioso, aventureiro. Tipos de disposição social que guardam “afinidades eletivas” (Weber, 2004) com o “novo espírito do capitalismo”, para usar a expressão de Luc Boltanski e Ève Chiapello (1999), que começou a se instituir como regime de acumulação dominante a partir da década de 70 do século passado. No universo social das empresas, “o novo espírito do capitalismo” exige dos indivíduos uma postura permanente “pró-ativa”, um comportamento ousado, pronto a assumir riscos, adaptar-se a situações inesperadas, flexibilizar funções, tomar decisões rápidas, ser agressivo quando necessário e não apegar-se demasiadamente a constrangimentos morais. Em contraste com o regime fordista que exigia condutas regulares, repetitivas e rotinizadas, arquetípicas do homem de massa e unidimensional do pós-guerra, o novo capitalismo, desregulamentado e flexível, exorta por indivíduos *performáticos* no mercado. As “afinidades eletivas” entre os efeitos dos antidepressivos e o “novo espírito do capitalismo” começam a perder seu propósito quando se observa sua utilização no tratamento dos caipiras deprimidos. Mesmo que o sonho de “redenção” da indústria farmacêutica fosse efetivo e os antidepressivos produzissem os resultados esperados, provocando supostamente uma alteração no comportamento dos sujeitos remanescentes do campesinato, estes, agora quimicamente equipados de uma nova disposição de enfrentamento do mundo, nada poderiam fazer a respeito, tendo em vista que suas perspectivas de inserção em um mercado dinâmico de trabalho e em um mercado efervescente de consumo são limitadas. Entre

as promessas dos medicamentos e os horizontes de inserção social há um descompasso, uma dissonância. Cérebros quimicamente turbinados não são menos impotentes do que cérebros constitutivamente deficitários quando não há perspectivas viáveis de engajamento social no mundo do trabalho, do consumo e do lazer. Negligenciam-se, com isso, as profundas interações entre os medicamentos e as relações sociais, entre os neurônios e os símbolos, entre a afetação simbólica dos neurônios e a afetação neural dos símbolos. As respostas da psiquiatria contemporânea ao sofrimento, quando aplicadas a sujeitos estranhados em relação às novas modalidades de acumulação capitalista, revelam, justamente quando fracassam, seu segredo: a cumplicidade silenciosa com as formas emergentes de gestão dos indivíduos, inauguradas pelo “novo espírito do capitalismo”, cuja demanda por produção de “corpos flexíveis” suplantou a antiga demanda de fabricação de “corpos dóceis” (Foucault, 2002) da sociedade burguesa em sua fase de instauração e consolidação.

Em outra direção, as respostas ao sofrimento empreendidas pela indústria simbólica pentecostal surpreendem por sua inventividade quando se tem em conta sua capacidade, extremamente eficaz, de adequação às condições sociais ambivalentes de muitos dos sujeitos “mancos”, “bastardos”, “ambíguos” que compõem o espectro de *estranhos sociais* da sociedade brasileira contemporânea. Os chamados “ex-tudo”, sujeitos que trazem em suas histórias de vida as marcas das identidades pregressas de ex-criminosos, ex-mendigos, ex-prostitutas, e inúmeros outros ex, com suas trajetórias biográficas repletas de episódios dramáticos de desesperos sociais e sofrimentos recorrentes, não são previamente rejeitados pelas empresas simbólicas pentecostais por carregarem signos de estigmatização demasiadamente insuportáveis. Ao revés, no espaço aberto e sem fronteiras do mercado religioso, há um lugar – ainda que precário – destinado a eles. Refugio dos processos disruptivos da máquina de aceleração capitalista não-sacral, os “ex-tudo” são reincorporados, exatamente por sua qualidade de refugio, por uma máquina de aceleração capitalista alternativa, que se diz sacral, pela qual os bens da *cidade de Deus* são direta e rotineiramente barganhados na *cidade dos homens*. A indústria simbólica pentecostal pode ser interpretada como uma grande agência de absorção de sujeitos que se encontravam nas margens dos processos de acumulação capitalista, de retroalimentação dos “subprodutos” gerados e contra-gerados pela pulsão modernizante da sociedade brasileira. No entanto, quando os absorvem, o fazem não como objetos que podem ser “recuperados” e devem ser

“moralizados”, mas justamente por suas atribuições de *resto*, por aquilo que suas condições de vida trazem de ambivalência social e simbólica. Assim, ao se inserirem no mercado evangélico de bens simbólicos, os “ex-tudo” não passam por um processo intenso e extenso de *reforma*, *conversão* e *transformação*, não são remendados, consertados, ajustados. Se o fossem, perderiam a única moeda de troca que possuem para negociar sua legitimidade no comércio religioso: suas identidades liminares e estranhas.

Nas experiências sociais dos “pregadores-mendicantes” e dos “caipiras deprimidos”, observam-se duas modalidades de resposta ao sofrimento. Nos primeiros, o sofrimento é agenciado como mercadoria simbólica e vendido no mercado; nos segundos, o sofrimento é agenciado como depressão e tratado com remédios. Nos primeiros, tem-se a formação de um mercado religioso do sofrimento; nos segundos, tem-se a gestão psiquiátrica do sofrimento. Naqueles, é o próprio sofrimento que se transforma em negócio; nestes, o sofrimento se torna objeto de uma modulação neuroquímica infinita. No caso dos “pregadores-mendicantes”, trata-se do *sofrimento espetacularizado*, que deve ser exibido, dramatizado, midiaticado; no caso dos “caipiras deprimidos”, trata-se do *sofrimento vergonhoso*, que deve ser tratado, medicalizado, administrado. Seja como *espetáculo*, seja como *vergonha*, há em ambos uma injunção ao sofrimento. Os “ex-tudo”, em suas performances no palco, veem-se condenados a repetir, *ad-infinitum*, suas dores, dramas e humilhações, encenando, como uma profecia auto-realizada, sua condição permanente e inescapável de *homo sacer* (Agamben, 2002; 2003). Os “caipiras deprimidos”, por sua vez, são enredados na obrigação de elaborar suas experiências em torno do sofrimento, um sofrimento que não recebe, com isso, a formulação de uma narrativa simbólica, mas é reduzido a uma lista de sintomas, que esquadrinha alterações de sono e apetite, variações do humor, do prazer e do interesse, uma vida que também não vale por suas qualidades políticas (*bios*), mas por suas atribuições animais (*zoé*). Ao que parece, fora de sua captação pela *mercadoria* e sua circulação em um *mercado*, o sofrimento só pode receber tradução como *vergonha* e exigência de medicalização. Se o sofrimento não é mercantilizado ou espetacularizado, ele é apreendido sob o signo da vergonha²¹¹.

A partir daqui considera-se, então, o que estas duas experiências sociais e as duas agências de inscrição destas experiências (a indústria simbólica pentecostal e a psiquiatria

²¹¹ Agradeço a Professora Claudine Haroche a percepção sobre essas duas respostas ao sofrimento.

biológica) trazem de analogias e o que revelam sobre a emergência de novas formas de governamentalidade dos indivíduos e de administração da diferença. Cinco aspectos serão discutidos: 1) a obsolescência da culpa; 3) as afinidades entre a crise da conversão e a crise da cura; 4) a correspondência entre a promiscuidade entre o sagrado e o profano e a indistinção entre o normal e o patológico; e por fim, 5) a injunção à imanência.

2. O diabo e a fluoxetina

Na minha pesquisa de mestrado²¹², fiz uma comparação entre testemunhos de “ex-tudo” que haviam sido gravados nos anos 30, 40, 50 e 60, e que ainda se encontravam disponíveis em fitas-cassete, esquecidas nas prateleiras empoeiradas das lojas mais antigas da Rua Conde de Sarzedas em São Paulo, e os testemunhos mais recentes, gravados da década de 90 em diante. Uma diferença enorme os separava. Nos primeiros, as narrativas eram estruturadas em torno do reconhecimento doloroso dos erros cometidos, no arrependimento contrito dos pecados, na dramatização de um sentimento insuportável de culpa, na crise de consciência mediada pela aceitação de Jesus Cristo e, por fim, na internalização de uma rígida conduta moral. Nestes relatos, a menção ao diabo era inexistente ou praticamente nula. Nos testemunhos recentes, uma inversão se observa. Desaparecem as referências ao pecado, à culpa, à crise de consciência e a necessidade de assumir uma disposição ética de engajamento no mundo. Em seu lugar, as narrativas são inundadas de referências ao diabo e seu séquito de demônios. Na ocasião, me perguntava: Por que esse aparecimento súbito do Diabo? Por que, a cada momento da recomposição da trajetória biográfica, ele aparece e reaparece? Por que esta presença maciça que o faz onipresente a todo o momento da narrativa? Por que a emergência desta necessidade, que não existia antes, de fazê-lo encenar? Por que este imperativo de fazer dele, e não o sujeito que narra, o grande protagonista do testemunho? Nas narrativas dos *pregadores-itinerantes* contemporâneos, o sujeito permanentemente se anula como sujeito ético, torna-se nada mais que um objeto das maquinações demoníacas, uma marionete nas mãos de uma força soberana e avassaladora, que o leva a cometer atos de pura violência, materializações de desejos que só poderiam ser classificados como monstruosos. Não possuíam culpa por suas escolhas ou ações,

²¹² Cf. Mariana Côrtes. *O bandido que virou pregador*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild Editores; Anpocs, 2007.

uma vez que não poderiam ser considerados sujeitos éticos, que têm plena consciência do que fazem e das consequências dos seus atos. Desprovidos de qualquer sentido ético, estes sujeitos, como vimos, estão condenados a uma vida cuja única prerrogativa é a simples vida biológica, reduzidos a um corpo que ora sente fome, frio e dor, ora é maltratado, machucado, queimado, violado, paralisado, perfurado, mutilado. Tomados pelo diabo, estes sujeitos se representam como pura *zoé*, pura vida nua. Sai a *culpa*, entre a *vitimização*. Sai a *ética*, entra o *diabo*.

Um desenvolvimento paralelo pode ser observado em relação à depressão. Em seu livro *La fatigue d'être soi: Dépression et société*, Alain Ehrenberg (2008) mostra como o lugar central que a depressão ganha no saber psiquiátrico a partir da década de 70 do século XX é revelador de mutações profundas da individualidade. Da neurose à depressão, tem-se a passagem de uma doença da *lei* para uma doença da *insuficiência*, de uma patologia da *culpa* para uma patologia da *vergonha* (Ehrenberg, 2008: 141). Esta passagem coincide, segundo o autor, com a formação de uma sociedade pós-disciplinar a partir da década de 70, em que o “modelo disciplinar de gestão das condutas” e as “regras de autoridade e de conformidade aos interditos”, que inscreviam os indivíduos em destinos sociais pré-estabelecidos, conforme suas atribuições de classe e gênero, cedem lugar a uma nova configuração societal que incita “cada um à iniciativa individual, exortando cada um a tornar-se si mesmo” (2008: 10). No plano das relações de trabalho, “os modos de regulação e dominação da força de trabalho se apóiam menos sobre a obediência mecânica do que sobre a iniciativa: responsabilidade, capacidade de evoluir, à forjar projetos, motivação, flexibilidade, etc., desenham uma nova liturgia do management” (2008: 199). Nesta passagem do fordismo ao toyotismo, do “capitalismo pesado” ao “capitalismo leve” (Bauman, 2001), de um “padrão de acumulação rígido” a um “padrão de acumulação flexível” (Harvey, 1996), trata-se “menos de submeter os corpos do que mobilizar os afetos e as capacidades mentais de cada assalariado” (Ehrenberg, 2008: 199). Neste novo contexto social, os constrangimentos a que se vêm submetidos os indivíduos dizem menos respeito à angústia de obedecer a uma coerção externa do que à inquietação de não conseguir realizar em si mesmo a autoconstrução da autonomia individual. Assiste-se a um deslocamento do medo da *lei* para o medo do *fracasso de não conseguir tornar-se si mesmo*. O neurótico via-se premido por forças antagônicas, entre o reconhecimento das regras e o desejo de transgredi-las, daí o devastador sentimento de culpa que o assolava por dentro, dilacerando-o em um conflito sem solução. O

deprimido, ao contrário, parece não ser capaz de reconhecer seus próprios conflitos, na medida em que sua desordem está sintetizada por componentes biológicos sobre os quais não pode intervir. Na configuração civilizacional em que se encontra, as regras morais de conduta já foram transgredidas ou se tornaram surpreendentemente banais, e as repressões externas ao desejo foram substituídas por uma incitação permanente à realização do desejo. Com o declínio das grandes agências de mediação – o Estado, a Nação, o Futuro, o Progresso, o Trabalho, a Família, a Ordem e a Moral – que ligavam as trajetórias dos indivíduos aos projetos da sociedade, que atrelava os destinos individuais aos destinos coletivos, marca da formação da chamada “modernidade sólida” das três décadas gloriosas do pós-guerra (Bauman, 1999), os indivíduos se vêem assolados pela obrigação de cumprirem a tarefa – no limite, impossível – de tornarem-se semelhantes a mais nada do que eles próprios. Para Ehrenberg (2008), a depressão seria então o “inverso oposto desta estranha paixão de tornar-se semelhante a si mesmo” (2008: 148). O deprimido é um “sujeito em pane” (2008: 15), ele torna-se impotente diante da obrigação de tornar-se apenas si mesmo. Para o autor, “se a neurose é consequência de um conflito do qual se é culpado”, “a depressão é sentida como uma falta da qual se tem vergonha” (2008: 141). O deslocamento da culpa para a vergonha se dá em um contexto em que a regulação social não se dá mais sob o signo da distinção entre o *permitido* e o *proibido*, mas sob o processo de desregulamentação que tornou indistinta a fronteira entre o *possível* e o *impossível*. A inflação do possível tem, contudo, um peso. A promessa da ilimitação das fronteiras e da disponibilidade das escolhas vem acompanhada de um sentimento de impotência, de não estar à altura, de não conseguir produzir uma trajetória de vida que deve começar e terminar em si mesmo. O fracasso na empreitada não traz a culpa oriunda da vontade de infração da lei, mas a vergonha da insuficiência de si.

O deslocamento da culpa para a vergonha, a anulação do conflito e a afirmação da insuficiência são as condições de possibilidade de expurgação da psicanálise e de legitimação do tratamento biológico. Afinal, não se trata de resolver, por intermédio da palavra, um conflito, mas de reparar, por meio de medicamentos, um cérebro insuficiente, deficitário, anulado, “em pane”. O tratamento farmacoterápico nada pode contra o conflito, é impotente diante do drama no qual se antagonizam o desejo e a regra, a pulsão e a civilização, os instintos e a lei. Contra a vergonha, no entanto, ele apresenta soluções, pois o vazio da insuficiência pode ser preenchido,

revertido, consertado. Um novo agenciamento se dirige então para os sujeitos diagnosticados com depressão, entre eles, os deprimidos oriundos do campesinato tradicional. Estes, ao serem submetidos ao tratamento psiquiátrico à base de medicamentos, tornam-se reféns de uma psiquiatria biológica cuja premissa central é a de que o ser humano não é fundamentalmente um sujeito ético, cujo sofrimento é referenciado à sua própria trajetória biográfica e à relação que estabelece com o mundo, mas um corpo cujos sentimentos, emoções e comportamentos podem ser manipulados conforme a dança dos neurotransmissores no cérebro, isto é, conforme a presença ou a ausência de certos princípios químicos. Pode-se, supostamente, produzir disposições variadas, desde o apaziguamento de paixões até o enfrentamento agressivo que os indivíduos podem estabelecer na relação consigo mesmos e com os outros. Segundo esta premissa biologizante, os seres humanos deixam de ser sujeitos éticos que sabem o que fazem, escolhem o que fazem e são responsáveis por suas escolhas, para serem marionetes de um teatro cujos principais protagonistas não são eles mesmos, mas os psicofármacos, que decidem, numa espécie de drama químico, para que lado penderão, se serão passivos ou ativos, tristes ou alegres, retraídos ou ousados, rígidos ou flexíveis, covardes ou corajosos, altruístas ou egoístas. Como pura *zoé*, os indivíduos, então, podem ser *vários*, e, por isso mesmo, *ninguém*. Sai a *culpa*, entre a *vergonha*. Sai a *ética*, entra a *fluoxetina*.

O diabo e a fluoxetina possuem, assim, mais analogias do que poderíamos imaginar à primeira vista. Tanto o primeiro, através de uma intervenção *sobrenatural*, quanto o segundo, através de uma intervenção *hipernatural*, estão apoiados em premissas discursivas cuja concepção sobre os seres humanos pensa-os como pura vida nua, simples *homini sacri*, cujas vidas “matáveis” e “insacrificáveis” (Agamben, 2002; 2003) encontram-se submetidas a novos e estranhos soberanos: no primeiro caso, o diabo e seu séquito; no segundo, o imperativo biológico da farmacoterapia.

3. Crise da conversão, crise da cura

Se entre o diabo e a fluoxetina, entreveem-se analogias, o mesmo pode ser dito de dois processos que ocorrem paralelamente: a crise da conversão e a crise da cura. Vimos anteriormente que o processo de conversão religiosa sofre uma profunda transformação. Não se

trata mais do corte brusco entre o *ser* e o *dever ser*, entre o *ser empírico* e o *ser realizável*, o *imane*nte e o *transcendente*, mas, ao contrário, uma injunção ao “tornar-se o que se é”. Se, no plano da religião, assiste-se a uma crise da conversão, no plano da psiquiatria, assiste-se a uma crise da cura. Quando o saber psiquiátrico se retira do campo da saúde e da doença, empreendendo uma “despatologização de seu objeto”, ele se desencarrega da obrigação de curar. Curar-se, como converter-se, no sentido clássico, significava o corte entre um estado anterior e um estado posterior, no caso, um estado de doença e um estado de saúde, uma separação entre a condição de patologia antes da cura e aquisição da normalidade depois da cura. Contudo, no campo da saúde mental, observa-se cada vez mais a renúncia da cura em proveito da constatação da inevitabilidade da cronicidade. Como diz Ehrenberg, “as respostas direcionadas à crise da cura sugerem que hoje não se trata mais fundamentalmente de curar alguma coisa e sim de ser acompanhado ou modificado mais ou menos constantemente, e isto tanto pelo farmacológico, quanto pelo terapêutico e pelo sócio-político” (2008: 180)²¹³. Os indivíduos diagnosticados com algum dos mais de 350 transtornos mentais disponíveis nos manuais de classificação psiquiátricos estão destinados a se tornarem cronicamente acompanhados, cronicamente medicalizados, “cronicamente afetados por sua patologia” (2008: 215). A formulação de um modelo biológico de explicação para algumas das patologias mentais contribui para o fortalecimento da idéia da cronicidade e para a legitimação da necessidade do tratamento continuado e ininterrupto com remédios: trata-se dos modelos animais de desencadeamento.

No capítulo do seu livro intitulado *Stress*, Peter Kramer (1994) apresenta as pesquisas biológicas realizadas em torno da idéia de desencadeamento. Roberto Post, um psiquiatra que dedicou sua vida à elucidação do “transtorno afetivo bipolar”, descobriu que os pacientes com este distúrbio geralmente tinham um único episódio de depressão aguda durante a juventude relacionado a algum trauma, perda ou decepção. Com o passar de algum tempo, eventos menos graves do que o trauma desencadeador se tornavam suficientes para desencadear crises mais graves do que o episódio patológico inicial. Passados mais anos, eventos absolutamente banais

²¹³ No original: « Les réponses apportés à la crise de la guérison suggèrent qu’il ne s’agit plus tellement aujourd’hui de guérir de quelque chose que d’être accompagné et modifié plus ou moins constamment, et cela tant par le pharmacologique, le thérapeutique que le socio-politique ». Cf. Alain Ehrenberg. *La fatigue d’être soi: Dépression et société*. Paris: Odile Jacob, 2008, p. 180.

eram responsáveis por gerar crises ainda mais severas, até que, depois de muitos anos, se tornava absolutamente desnecessária a existência de qualquer acontecimento externo para que as crises, cada vez mais violentas, fossem produzidas. O afeto passa a seguir assim um “curso independente”, tornando-se completamente autônomo em relação à experiência. Um paradoxo então se apresentava: como interpretar uma doença que se torna cada vez mais perigosa à medida que se atenuam ou se anulam suas causas?

Uma explicação foi buscada no modelo de “desencadeamento” de convulsões em ratos e macacos. As convulsões são provocadas por uma corrente elétrica que é transmitida ao cérebro de uma cobaia conectado por eletrodos. Depois de uma série de estímulos intermitentes, o animal exhibe uma convulsão. Com o passar do tempo, quantidades cada vez menores de impulsos elétricos são necessários para produzir as convulsões desejadas, que se tornam, por seu turno, cada vez mais intensas: “primeiro começara a mastigar e a balançar a cabeça, em seguida uma das patas dianteiras entrará e sairá de espasmos, depois ambas as patas e assim por diante” (Kramer, 1994: 123). Após uma quantidade x de correntes, o animal apresentará acessos espontaneamente. E por fim, sem a necessidade de qualquer estímulo, os intervalos entre as crises se tornam cada vez mais curtos e os ataques cada vez mais fortes. O modelo de desencadeamento de convulsões tornou-se extremamente atraente para interpretar o transtorno bipolar, cujas crises também cresciam ao passo que decresciam os estímulos exteriores. Contudo, ainda poderia se objetar que as cobaias haviam sido submetidas a traumas físicos e não a traumas psicológicos, o que invalidaria a homologia com os seres humanos. Uma resposta a esta objeção foi o experimento com ratos que eram psicologicamente estressados, ininterruptamente submetidos a traumas artificialmente projetados: os bichos podiam ser torturados com choque elétrico nas patas ou beliscões na cauda, através da exposição ao frio, por meio da alteração dos companheiros de jaula ou da imposição de um confinamento a uma jaula pequena. Técnicas mais sofisticadas de indução ao sofrimento também eram empregadas: em uma delas, um rato podia ser condicionado para prevenir um choque ao pressionar uma alavanca, apenas para descobrir, depois, que a estratégia aprendida havia se tornado inútil diante de novos choques que passaram a ser administrados aleatoriamente, sem que fosse possível antecipá-los. Ratos submetidos a um mundo cujo controle lhes escapa das mãos – ou das patas – começam a apresentar sintomas como isolamento social e passividade, em outros termos, se tornam inconsolavelmente

deprimidos. Descobriu-se que tanto nos ratos eletricamente convulsionados como nos ratos psicologicamente estressados, os traumas sofridos tinham consequências não apenas no modo de funcionamento dos seus neurotransmissores, mas na anatomia dos seus cérebros: os estímulos externos dolorosos haviam atingido diretamente o núcleo das células e o modo com o DNA e o RNA produziam importantes substâncias químicas. As dores infligidas haviam provocado não apenas uma disfunção neuroquímica, mas uma lesão biológica. É em decorrência deste *estrago anatomicamente codificado* que animais, como seres humanos – e seres humanos, como animais –, vítimas de traumas, se tornam propensos a apresentar sintomas cada vez mais independentes de eventos desencadeadores, como se a *dor geneticamente codificada* se traduzisse em uma “memória do corpo”. Esta “memória”, que se faz sem a mediação da palavra, passa a reagir, de forma cada vez mais drástica, a menor ameaça do mundo exterior, um mundo cujas regras nem sempre são transparentes, como imprevisíveis eram os choques aleatórios a que se viam submetidos aparvalhados ratos, habitantes involuntários de um micro universo laboratorial, obrigados a vivenciarem na pele os pequenos horrores de uma experiência que instituiu o imponderável como única regra.

O modelo animal de desencadeamento implicou em uma nova visão dos transtornos mentais. A não manifestação de sintomas não é garantia de que a doença seja inexistente: a patologia pode estar latente, insidiosamente codificada em uma lesão neurológica, cujas consequências, ainda que não sejam visíveis no momento, aparecerão, mais cedo ou mais tarde, em crises que se tornarão progressivamente mais dramáticas. Nas palavras de Kramer:

Da latência à doença totalmente expressa pode se passar um longo período, e a ausência de sintomas explícitos não é nenhuma garantia de que o processo subjacente não esteja em andamento. A doença, uma vez manifestada, pode se tornar sensível a estímulos cada vez menores, e com o tempo, inteiramente independente de estímulos. A manifestação do distúrbio se torna mais complexa com o tempo. Até mesmo estímulos iniciais são traduzidos em mudanças anatômicas no cérebro, difíceis de serem revertidas. Os diferentes estágios da doença requerem tratamentos igualmente diferentes. A pronta e prolongada intervenção torna-se crucial (Kramer, 1994: 127).

O modelo de desencadeamento aplicado à depressão, apreendida a partir dele como “uma perigosa doença progressiva” (Kramer, 1994: 137), alterou a maneira como os psiquiatras conduzem o tratamento dos transtornos mentais. Não se deve mais suspender a medicação quando os episódios depressivos ou maníacos cessarem, mas manter o tratamento farmacoterápico mesmo que não haja mais sintomas aparentes, submetendo os pacientes a um

tratamento *ad infinitum*. Se antes os sintomas eram os signos externos que validavam a suspeita da existência de um transtorno, agora eles não são mais necessários, o transtorno existe silenciosamente, como uma ameaça permanente, um trauma geneticamente codificado cujas manifestações súbitas não podem ser previstas. Segundo o princípio do desencadeamento, a interrupção das crises não significa necessariamente a remissão da doença, mas pode significar justamente o contrário: a suspensão temporária dos episódios é apenas o signo de que novas e mais avassaladoras crises estão a caminho. A psiquiatria, como outrora postulava a escola organicista das degenerescências da segunda metade do século XIX, reafirma sua missão preventiva e profilática: “A pronta e prolongada intervenção torna-se crucial”. É preciso prevenir, antes que seja tarde demais, a codificação do sofrimento em alteração genética; e se esta for inevitável, é necessário agir antes que as crises se tornem cada vez mais freqüentes e violentas.

O reconhecimento da importância do trauma pela psiquiatria biológica não significa, contudo, um retorno aos modelos psicanalíticos tradicionais. O distúrbio resultante não tem sua origem em um “conflito inconsciente entre idéias compatíveis”; ao contrário, é “uma clara lesão biológica” (Kramer, 1994: 139), que pode reaparecer se um evento posterior o desencadear ou simplesmente porque a doença seguiu seu livre curso autônomo, como as convulsões “espontâneas” e aleatórias dos ratos artificialmente convertidos em epiléticos crônicos. A técnica psicanalítica de reviver o evento originário do trauma como forma de resolver o conflito instaurado, torna-se, nesta perspectiva, um esforço fútil, uma vez que o trauma não está inscrito apenas na memória afetiva inconsciente, mas foi gravado, irreversivelmente gravado, no DNA e RNA dos neurônios²¹⁴.

O modelo de desencadeamento implicou não apenas em uma mudança de orientação para o tratamento, mas em uma nova apreensão da depressão. A depressão é uma fatalidade, estamos irremediavelmente fadados a nos tornarmos deprimidos: “A implicação parece ser que se vivermos por um tempo suficientemente longo, todos nos tornaremos deprimidos, do mesmo modo que perdemos a elasticidade de nossa pele, músculos e ossos” (Kramer, 1994: 146). Se por sorte tivermos “uma infância feliz, um sistema de serotonina saudável e uma vida adulta estável”

²¹⁴ Como forma de rebater a tese da psicanálise que tem no conflito uma de suas explicações etiológicas mais fundamentais, Kramer argumenta: “E a noção de que a interpretação do conflito é curativa não encontra nenhuma equivalência na literatura animal”. Cf. *Ouvindo o Prozac*. Rio de Janeiro: Record, 1994, p. 141. Imagina se houvesse.

(1994: 146), pode ser até que possamos escapar da depressão durante a maior parte da vida, mas é improvável que nos livremos dela após os sessenta anos. “A insidiosa deterioração crônica” (1994: 146) faz da depressão um destino inescapável:

Quando as perdas comuns da idade avançada ocorrem, a última gota d’água – talvez um insignificante agente de stress, talvez outras erosões relativas à idade de uma ou outra rede neural – faz com que os efeitos protetores do sistema de resiliência falhem e os *danos extensos e silenciosos* (grifo meu) sejam revelados em uma súbita e assustadora alteração de humor e de comportamento (Kramer: 1994: 146).

A percepção da depressão como uma sina inexpugnável aparece, de forma particularmente contundente, na apresentação de Kramer de um dos seus casos clínicos: Daniel, um professor universitário recém-aposentado, de sessenta e poucos anos, casado e sem filhos, que após ser diagnosticado com uma debilitante palpitação cardíaca, tornou-se repentinamente, e pela primeira vez na vida, deprimido. A história de Daniel, à primeira vista, poderia ser considerada banal, a história de muitos homens e mulheres que sofrem problemas mais ou menos previsíveis quando atingem a idade da aposentaria e uma série de acomodações se faz necessária. Um detalhe, contudo, tornava sua trajetória biográfica singular: filho de pai judeu alemão e mãe católica francesa, quando criança, durante a Segunda Guerra Mundial, Daniel passara meses em um campo de concentração. Durante o tratamento com o psiquiatra norte-americano, o professor aposentado rejeitara a medicação e insistira na terapia. E embora Kramer houvesse, durante toda sua carreira clínica, reconhecido a importância da análise, sentia-se agora mais ou menos como um “padre agnóstico” (1994: 151): não conseguia acreditar que a lembrança e reinterpretção de eventos acontecidos há mais de meio século seriam suficientes para arrancar Daniel de seu estado de “depleção”, “oco” e “esvaziado” (1994: 151). De maneira decepcionante, percebia que a palavra, a memória e os símbolos de nada adiantariam para reverter a condição de um homem cujo cérebro havia sofrido uma “deterioração progressiva”, que havia se mantido encoberta durante décadas, mas fazia agora sua inevitável aparição, “conseqüência do veneno de ação prolongada do trauma” (1994: 150). Surpreendido com sua própria maneira de interpretar uma história tão excepcional como a de Daniel segundo os modelos biológicos de desencadeamento, Kramer diz: “Como é extraordinário ver a depressão de um sobrevivente de um campo de concentração finalmente como um evento fisiológico” (1994: 150).

Defendendo a posição de que a visão biologizante não é “menos humana” do que a visão psicologizante, Kramer, a partir do caso de Daniel, toma o exemplo de Primo Levi, o sobrevivente dos campos que deixou notáveis ensaios, contos e romances sobre a experiência nos *Lager* e os dilemas éticos inaugurados pelo holocausto. Em 1987, aos 67 anos, Levi se matou, motivo de grande choque para seus amigos e admiradores, que não conseguiam acreditar que um homem tão exemplar pudesse ter sucumbido a esta decisão. Para Kramer, uma visão mais compreensiva e até mesmo “mais humana” do seu suicídio poderia ser simplesmente a constatação de que os traumas sofridos por Levi haviam lhe deixado irreversíveis cicatrizes biológicas, tornando-o refém de avassaladoras “forças fisiológicas” que o empurraram, sem que ele pudesse fazer nada a respeito, para “a disfunção” (1994: 152).

Primo Levi deixou em seus escritos uma vívida narrativa sobre o horror dos campos, mostrando como a realização da ambição suprema do biopoder no experimento nazista rompeu com a própria fronteira entre o possível e o impossível, transformando o impossível no único e achatado possível, um presente branco e absorvente, sem passado nem futuro, no qual todas as manhãs de todos os dias os homens são acordados com a mesma voz de comando: “*Wstawac*”²¹⁵. Seu habitante: a figura desprezível do muçulmano, corpo que vaga pelos campos sem eira nem beira, feixe de forças precariamente vitais, matéria móvel e plasmática que se adapta às violências exteriores e aos desagrvos da natureza, pura vida nua sem palavra, corpo biológico expropriado da linguagem, corpo sem *pathos*, ser que vive do qual foi extirpado o ser que fala, o não-homem que habita secretamente todos os homens. Primo Levi decidiu que era imperativo – ainda que paradoxalmente impossível – testemunhar pelos muçulmanos. Mais do que desafiar a não-palavra, era preciso fazer a não-palavra desafiar a palavra, obrigando-a a lembrar, ainda que ela insistia em esquecer, que toda palavra nasce da não-palavra, todo *logos* nasce da operação de exclusão-inclusão da *phoné* (Agamben, 2003). Em um dia do ano de 1987, Primo Levi decidiu se matar. Sua inalienável decisão torna-se agora subitamente opaca: não se trata de uma decisão ética. Levi foi “empurrado” por correntes fisiológicas irresistíveis; seu corpo, impotente e fraco,

²¹⁵ Referência a poesia de Primo Levi denominada “*Ad ora incerta*” [Em hora incerta] em que o escritor narra o “eterno retorno” dos campos: “Sonhávamos nas noites ferozes sonhos densos e violentos, sonhados com alma e corpo: voltar, comer; contar o que aconteceu. Até que soava breve a abafada a voz de comando do amanhecer: “*Wstawac*”; e no peito se rompia o coração. Agora reencontramos a casa, o nosso estômago está saciado, acabamos de contar o que aconteceu. Chegou a hora. Logo ouviremos ainda a voz de comando estrangeira: “*Wstawac*” [Levantem-se]. Cf. P. Levi. “*Ad ora incerta*”.

não suportava mais a existência; os horrores do campo haviam sido codificados em seus genes; suas dores impressas no DNA de suas células; suas crises, tal qual as convulsões dos ratinhos epiléticos, haviam se autonomizado da matéria vida da experiência. A decisão de se matar não mais lhe pertencia, era nada mais do que o epifenômeno de uma fatalidade biológica sobre o qual ele não possuía mais nenhum controle. Ironicamente, Levi, na avaliação de uma nova e inaudita biopolítica, não a biopolítica nazista, mas uma biopolítica emergente e ainda desconhecida, reencontrava-se, no fim da vida, com o muçulmano cuja existência havia pretendido, sem poder, narrar. No fim da vida, reencontrava-se – em si mesmo, no não-homem habitando o homem – com aqueles que fitaram “a górgona”, com aqueles que “tocaram o fundo”, com os que “submergiram” (Levi, citado por Agamben, 2008: 42). Primo Levi havia se tornado ele também muçulmano.

A partir do modelo de desencadeamento da depressão, a *biologia* aparta-se da *ética* no mesmo passo que a cura deixa de ser o horizonte da psiquiatria. A depressão é uma doença demasiadamente insidiosa e imprevisível para que o psiquiatra possa ter certeza da cura: a ausência temporária de sintomas é só a anunciação das futuras crises, como vulcões que, quando parecem extintos, surpreendem com novas e inesperadas erupções. Suspender a medicação pode ser uma decisão perigosa, quando não irresponsável. Os pacientes com depressão serão, na maior parte dos casos, cronicamente deprimidos, cronicamente medicalizados. A crise da *cura*, no plano da psiquiatria biológica, e a crise da *conversão*, no plano da religião neopentecostal, são dois fenômenos análogos. As duas são expressivas de outra crise, mais fundamental: a crise das tecnologias políticas de sujeição dos *diferentes*, *anormais*, *estranhos*. Vimos como, em grande parte da história da modernidade, a guerra contra a diferença e os diferentes, quando se revestia do otimismo de sua vigorosa missão civilizacional, foi marcada pelo empenho diligente em “converter”, “aculturar”, “domesticar”, “disciplinar”, “reformatar”, “emendar”, “curar”, “assimilar”, “educar”, “iluminar”, “civilizar” os sujeitos, que por inapetência ou rebeldia, se recusavam a participar do jogo liberal conforme a mecânica dos interesses. Estas eram as prerrogativas da sociedade obcecada com a construção do Um e a conjuração da diferença, mas não são mais os meta-programas da sociedade contemporânea. Nesta nova configuração societal – que podemos caracterizar como neoliberal – não se trata mais de promover uma *mudança antropológica* nos indivíduos. Os indivíduos não devem mais ser *transformados*, eles devem ser

geridos. Não se deve produzir um *dever ser* a partir da recusa do *ser*: ao contrário, toda a ingerência deve concentrar seus esforços sobre o “ser”: ou o “tornar-se o que se é”.

Essa nova tecnologia política de gestão dos indivíduos pode ser exemplificada em um dos casos clínicos apresentados por Peter Kramer, em seu livro *Ouvindo o Prozac*. Logo na abertura de seu livro, Kramer conta a história de Sam, um arquiteto de ascendência austríaca, “fascinante”, “espirituoso”, “inclinado ao sarcasmo”, orgulhoso de seu estilo independente, expresso, entre outras coisas, por seu interesse em vídeos pornográficos, motivo de conflitos em seu casamento. Após a morte dos pais e um infortúnio nos negócios, Sam “caiu em depressão melancólica” (1994: 9). Com a prescrição do Prozac, Sam experimentou uma mudança notável: sentia-se “melhor do que nunca”, mais descontraído, mais vivaz, menos pessimista, mais equilibrado, ponderado, concentrado e ágil mentalmente. E, de forma surpreendente, havia perdido todo o seu interesse por pornografia. Apesar das melhoras, Sam “encarou sua mudança como uma perda” (1994:10). O estilo pessoal inconformista e contestador, que havia cultivado com zelo por anos a fio não constituía, afinal, uma parte integrante e definidora de si mesmo como indivíduo singular, mas um transtorno removível: “O que ele alardeava como sendo independência de espírito era um tique biológico” (1994: 10). O seu gosto por vídeos de sexo explícito, signo de sua identidade como homem libertário, “não passara de mera obsessão fisiológica” (1994: 10). Kramer constata: “Embora fosse grato pelo alívio de sua angústia mental proporcionado pelo Prozac, este aspecto particular de sua recuperação o desconcertava, porque o medicamento redefinira o que era essencial e o que era contingente em sua personalidade – e a droga concordava com as críticas de sua mulher” (1994: 10). O que era essencial? O que era contingente? O que era constitutivo de uma personalidade laboriosamente formada e o que era disposição biológica facilmente removível? Como definir então o que entendemos por “natureza” individual? Para Sam, o que por décadas ele havia acreditado ser sua “natureza particular” apresentava-se agora como um traço meramente contingente, bastando um truque químico, para desfazer, com apenas algumas doses de fluoxetina, o que ele acreditava ter sido o produto refinado de anos de relações sociais, a fabricação fina do traço incontestável de uma personalidade singular e irredutível. O que é essencial? O que é contingente? Quem é Sam? O que ele é agora – pós-Prozac – ainda é ele? O que ele é agora não é mais ele? Ou, finalmente, Sam havia se tornado o que era? Para Kramer, não há dúvidas: o Prozac havia evidenciado a Sam

“como era constituído” (1994: 11). O Prozac havia lhe revelado sua verdadeira “natureza”, mostrou-lhe quem ele realmente era, e como, espantosamente, era fácil mover os traços que supostamente havia forjado sua – agora falseada – identidade pessoal. “Como Sam, [os pacientes] acreditavam que o Prozac revelara neles o que era biologicamente determinado e o que era *meramente* (grifo meu) baseado na experiência” (1994: 14-15).

Sam pode ser *vários*, e por isso mesmo, *ninguém*. O que isso nos diz sobre a natureza humana? A partir do impacto da psicofarmacologia na modulação sutil dos comportamentos humanos, a natureza psíquica perde qualquer nitidez, ela não é mais uma base estrutural sobre a qual se constrói, a duras penas, a personalidade de cada um: opaca e modulável, “ela é sem qualidades”, diz Ehrenberg (2008: 224). De forma incômoda, esta nova definição da natureza humana faz eco a uma enigmática formulação de Blanchot²¹⁶, a propósito do livro de Antelme²¹⁷, citada por Agamben, em *O que resta d’Auschwitz*: “O homem é o indestrutível que pode ser infinitamente destruído” (Blanchot, citado por Agamben, 2008: 136). Isto não quer dizer, como adverte Agamben, que mesmo após infinitas violências, destituições, expropriações, o homem nunca poderá ser destruído porque sempre restará aquilo que é indestrutível: a essência humana. Ao contrário, significa que não há limites para a destruição humana simplesmente porque a extirpação do *ser que vive* do *ser que fala*, a extração do *vivente* do *falante*, a produção do *muçulmano* a partir do *homem*, não tem limites – sempre se pode ir mais além. E o que se encontra ao final do processo não é a essência humana, mas a vida nua, a *zoé*. Se no experimento biopolítico dos campos de concentração, o muçulmano foi o subproduto final de progressivas expropriações, uma espécie de “substância biopolítica absoluta” (Agamben, 2008: 90); na experiência biopolítica da psiquiatria biológica, farmacologicamente orientada, tem-se a produção de uma nova e inaudita figura: indivíduos esvaziados e infinitamente moduláveis, que podem ser permanentemente remanejados, oscilantes entre múltiplos traços e variegadas disposições, que podem ser *vários*, e por isso mesmo, *ninguém*. Com o Prozac, Sam sentiu-se “melhor do que nunca”, mas pagou um preço por isso: não mais se reconhecia, estranhava-se, algo o desconcertava, uma parte de si havia sido alienada. Mas para onde? E por quem? Não se pode saber. Nesse tipo de expropriação, não há, diante do expropriado, a figura clara do expropriador;

²¹⁶ A citação de Blanchot foi retirada do seu livro *L’entretien infini*. Cf. *L’entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969, p. 200 [ed. bras.: *A conversa infinita 1: a palavra plural (palavra de escrita)*, São Paulo, Escuta, 2001, e *A conversa infinita 2: a experiência-limite*, São Paulo, Escuta, 2007].

²¹⁷ O livro em questão denomina-se *A espécie humana*. Cf. R. Antelme. *L’espèce humaine*. Paris, s. n., 1947.

não há, como para os muçulmanos, a figura do soldado nazi, com seu uniforme negro e suas botas amedrontadoras. As posições dos *homini sacri* e dos *soberanos* não são mais nítidas; elas se tornaram, elas também, opacas.

A indústria farmacêutica inaugura uma nova promessa: os indivíduos podem ser ininterruptamente moduláveis, mas isso não significa um salto da imanência em direção a uma nova transcendência. Ao contrário, institui a produção de um “curto circuito consigo mesmo” (Ehrenberg, 2008: 174): os indivíduos se vêem enredados em um círculo vicioso do tipo *motum perpetum*, eletrificados na sanha inveterada das inúmeras maneiras de descobrir-se sendo apenas o que se é, tal qual uma cobra que persegue o próprio rabo. A inutilidade da perseguição não invalida o tratamento psiquiátrico, ao contrário, o torna possível. Perseguir obstinadamente o próprio rabo é o próprio componente da profilaxia psiquiátrica *ad eternum*, no qual a fatalidade da cronicidade se substituiu à cura. Não há mais cura porque não há mais um horizonte definitivo a ser atingido. O pseudo-horizonte – horizonte simulacro – está sempre um pouco mais à frente, uma *mais-valia de normalidade* sempre pode ser buscada desde que haja empenho suficiente para não sucumbir à tentação dos fracos: “para a maioria, é fácil demais sair do estado da normalidade” – não nos deixa esquecer Dr. Gentil. Os indivíduos se engajam em uma corrida frenética, mas não há linha de chegada. Como cachorros aos quais se amarra um pedaço de carne a um metro de seus focinhos, os “crônicos eternos” podem correr sofregamente quilômetros e quilômetros, mas a almejada carne – ou cura – se encontrará, obstinadamente, no mesmo lugar: a um metro de distância.

Do mesmo modo, nos novos conteúdos da conversão religiosa no campo neopentecostal, opera-se um processo análogo: a conversão não implica mais, como vimos, em uma ruptura com o antigo eu, a adoção de um eu eticamente renovado, mas, de novo aqui, em um “curto-circuito consigo mesmo”. “*Venez comme vous êtes!*”, “Venha como você é!” – é a promessa anunciada pelos novos empreendimentos profano-sacrais voltados para o cliente religioso, dotado de identidades particulares e irredutíveis. No comércio de testemunhos, os *pregadores-mendicantes* são condenados a reproduzir, até quando o mercado religioso agüente, suas identidades passadas de “ex-alguma coisa”, expondo a vergonha de suas trajetórias biográficas como artigo de venda, “curto-circuitando”, na mesma *performance*, o que foram e o que dizem ser agora, enredados em um círculo vicioso do qual não podem escapar. De novo, a mesma imagem: uma cobra

perseguindo seu próprio rabo, sendo que aqui é o próprio movimento fútil, repetitivo e dispensável que permite – até sua próxima descartabilidade – a permanência dos “ex-tudo” no competitivo mercado de pregações. Em outros termos, o anômalo prestando-se à acumulação de valor da indústria neopentecostal de “reciclagem do lixo humano” (Bauman, 2005).

4. Do Plano ao jogo

“Assim, o mundo econômico é, por natureza, opaco. É por *natureza intotalizável* (...). A economia é uma disciplina atéia; a economia é uma disciplina sem deus; a economia é uma disciplina sem totalidade; a economia é uma disciplina que começa a manifestar não apenas a inutilidade, mas a impossibilidade de um ponto de vista soberano, de um ponto de vista do soberano sobre a totalidade do Estado que ele tem de governar”.

(Michel Foucault. *O Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 383).

Sobre a instituição de uma nova forma de “governamentalidade” dos indivíduos, Foucault deixou algumas pistas, embora não tenha chegado a desenvolvê-las, em seu curso no *Collège de France* intitulado *O nascimento da biopolítica*²¹⁸. Segundo o filósofo, a partir da década de 70, com o declínio do modelo de governamentalidade instituído pelo Estado do Bem-Estar Social e as críticas à planificação da economia, institui-se um novo regime de governamentalidade, que poderia ser definido como neoliberal. Neste regime, “o que aparece não é, em absoluto, o ideal ou o projeto de uma sociedade exaustivamente disciplinar em que a rede legal que encerra os indivíduos seria substituída e prolongada de dentro por mecanismos, digamos, normativos” (2008: 354). O “quadriculamento disciplinar, a regulamentação indefinida, a subordinação/classificação, a norma” (2008: 355) não são mais os procedimentos aplicados na “governamentalidade dos indivíduos”, ou seja, nos meios de se conduzir a conduta dos homens. A missão civilizatória da *conversão*, da *reforma*, da *aculturação*, da *assimilação*, da

²¹⁸ Nesse curso, Foucault empreendeu a arqueologia do discurso do neoliberalismo, analisando seus dois sistemas teóricos fundadores: a escola alemã dos ordo-liberais nos anos 30 e a formulação do neoliberalismo norte-americano, cujo início também se dá na década de 30. Cf. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

domesticação, da *disciplinarização*, da *normalização*, sai da agenda política neoliberal. Foucault continua:

Tampouco é uma sociedade em que o mecanismo da normalização geral e da exclusão do não-normalizável seria requerido. Tem-se, ao contrário, no horizonte disso, a imagem ou a idéia ou o tema-programa de uma sociedade na qual haveria otimização dos sistemas de diferença, em que o terreno ficaria livre para os processos oscilatórios, em que haveria uma tolerância concedida aos indivíduos e às práticas minoritárias, na qual haveria uma ação, não sobre os jogadores, mas sobre as regras do jogo, e, enfim, na qual haveria uma intervenção que não seria do tipo da sujeição interna dos indivíduos, mas uma intervenção do tipo ambiental (2008: 354-355).

Nos manuscritos que serviam de orientação para os seminários, Foucault complementa: “a tecnologia a utilizar não será a disciplina-normalização, será a ação sobre o ambiente. Modificar a distribuição das cartas do jogo, não a mentalidade dos jogadores” (2008: 356). Ainda acrescenta em uma nota: “a definição em torno do indivíduo de um quadro suficientemente flexível para que ele possa jogar” (2008: 356). Se a reforma moral, disciplinante ou psicologizante dos indivíduos ocupou os esforços de formação da sociedade moderna, quando o sonho do Um e a conjuração da diferença eram suas principais obsessões, ela deixa de ser agora sua principal meta-programa. Não porque o projeto moderno entregou as armas, assumindo sua impotência e confessando seu fracasso na sanha inveterada para a produção de uma sociedade pura, transparente e ordeira (Bauman, 1999; 2001), mas simplesmente porque este horizonte político deixou de fazer sentido, mais do que isso, tornou-se inútil e contraproducente. A sociedade não deve se preocupar com a fabricação de um plano – já diziam os ordoliberalis alemães nos anos 30 (Foucault, 2008). *There’s no such thing as society* – Margareth Thatcher confirmava 40 anos depois a profecia dos neoliberais *avant-garde* da Alemanha. A grande metáfora do nosso “admirável mundo novo” não é a do *plano*, mas a do *jogo*. No *plano*, é preciso reformar os indivíduos – ou eliminar os irreformáveis – para que se adequem ao plano. No *jogo*, é preciso deixar a cada indivíduo “um quadro suficientemente flexível para que ele possa jogar” (Foucault, 2008: 356). Eles não precisam ser reformados. Ou melhor, eles não devem ser reformados. A reforma bloquearia a “otimização dos sistemas de diferença”. Numa sociedade regida segundo o modelo do mercado e não do Estado-nação, deve-se deixar livre curso para os jogadores. Em oposição às exigências do Estado-nação, a sociedade organizada segundo o princípio do mercado neoliberal não pretende a construção de uma sociedade homogênea, sólida e una. Ao contrário, visa uma sociedade na qual a

desregulamentação, a privatização e a diversificação sejam os princípios centrais. A guerra contra a diferença era um objetivo do Estado-nação moderno. Mas ela não é um *affaire* do mercado neoliberal. “Venha como você é!”. O jogo te espera. As regras nem sempre serão transparentes, a alavanca que prevenia o choque de ontem pode ser a alavanca que descarrega a eletricidade hoje, mas é importante que se jogue, não importa o quão aparvalhados possam se sentir os jogadores-ratos. É preciso que se jogue e se jogue sempre. Os indivíduos não precisam se tornar algo diferente do que são – ao contrário, o jogo presume que eles sejam quem são²¹⁹, com suas idiossincrasias²²⁰, suas máculas, seus desesperos. Na multiplicação intensiva de novos mercados, há espaço para todos, para todas as *diferenças*: para os ex-tudo, há o mercado neopentecostal de sofrimentos; para os favelados, o narcotráfico; para os imigrantes, o trabalho ilegal; para as meninas pobres, o tráfico humano; para mulheres subempregadas, a consultoria de empresas de venda-dieta²²¹; para celebridades em decadência, *reality-shows*; para jovens sem rumo, a aventura-morte dos motoboys; para os catadores de lixo, a reciclagem-responsabilidade social; para os desesperados de todo tipo, as *sweatshops*. Só uma coisa não se pode tolerar: que os indivíduos não queiram jogar, que os jogadores desistam do jogo e “peçam para sair”²²².

²¹⁹ Em sua tese de doutorado sobre os “rituais de sofrimento” agenciados nos *realitys shows*, Silvia Viana mostrou que o que se leva em conta em relação aos participantes destes programas televisivos é menos o que eles sabem fazer (na maioria dos casos, isso é irrelevante) e sim quem eles são, o seu “verdadeiro eu”. O que é posto em jogo nos *realitys* não são os atributos meritocráticos das ações de cada jogador, mas os “traços afetivos, volitivos, cognitivos e físicos” de quem as realizou. Cf. Silvia Viana Rodrigues. *Rituais de sofrimento*. Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2011, p. 80.

²²⁰ Nos manuais de gestão da nova empresa, existem modelos de classificação de tipos de personalidade. Em dinâmicas de grupo, identifica-se à qual personalidade corresponde cada “colaborador” da empresa. A descoberta das “personalidades” não tem a intenção de reconhecer as “disfuncionais” para que estas sejam “eliminadas” ou “remanejadas”. Ao contrário, todas as personalidades são consideradas *funcionais*. Justamente por suas diferenças, todas têm utilidade na dinâmica do trabalho e na interação entre os funcionários. No restaurante em que meus irmãos são sócios, o consultor que lhes presta periodicamente serviços de orientação, propôs uma dinâmica de grupo com os donos, gerentes e funcionários, a fim de identificar a personalidade que cada qual porta. Após a dinâmica, todos saíram classificados em um dos quatro tipos de personalidade seguintes: *expressivo-social*, *apoiador*, *realizador*, *meticuloso*. A pequena empresa familiar realizava, assim, seu ritual de passagem em direção ao novo espírito do capitalismo.

²²¹ Sobre a exploração e invisibilidade de um milhão de consultoras da empresa de cosméticos *Natura*, ver a tese de Ludmila Costhek Abílio. Cf. Ludmila Costhek Abílio. *O make up do trabalho: Uma empresa e um milhão de revendedoras de cosméticos*. Tese de Doutorado do Programa de Doutorado em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2011.

²²² Como mostra Silvia Viana, “pede para sair” se tornou um jargão incansavelmente repetido a partir do sucesso de bilheteria do filme *Tropa de Elite*, de José Padilha. A frase é proferida, inúmeras vezes, pelo personagem do capitão do Batalhão de Operações Policiais Especiais (BOPE) durante a seleção violenta dos futuros soldados do esquadrão de morte. Segundo Viana, mais do que o jargão de um filme *blockbuster*, a locução “pede para sair” é expressiva do novo *management* neoliberal, que inverte os princípios da antiga demissão. A culpa agora é sempre dos desistentes

Os deprimidos “pediram para sair”. Desistiram do jogo. Abandonaram o barco. Daí o horror que a depressão causa no nosso “admirável mundo novo”. A depressão não é disfuncional ao Plano – o plano, ao contrário, exigia dos seus seguidores abnegados uma dose considerável da “obstinação cega” própria dos distímicos-inibidos-deprimidos. A depressão não é contra o *plano*, ela é contra o *jogo*. Os deprimidos, em seu estado de estagnação e desistência, interrompem a máquina de aceleração capitalista²²³. Fazem parar a engrenagem da produção incessante de novos mercados para novas diferenças. Sem quaisquer *diferenças* para exibirem ou barganharem, são diagnosticados com a doença mais contemporânea de todas as doenças: *a doença da não-diferença*, a depressão. Como tal, o deprimido não pode continuar. Ele tem que ser tratado, precisa de antidepressivos. E o que prometem os antidepressivos? Produzir quimicamente um sujeito que se insira no dispositivo de aceleração do novo capitalismo, um sujeito disposto a ser flexível e audacioso, um sujeito suscetível a ser vários, apto a se *diferenciar* permanentemente, capaz de ser continuamente *diferente*, ainda que continue a ser, paradoxalmente, apenas si mesmo. Se a empreitada neuroquímica titubear em seu fracasso, ainda assim não há problema. Para aqueles que se recusaram a jogar o jogo, um novo mercado – no qual o princípio da cronicidade garante sua acumulação econômica *ad infinitum* – se abre. Para os deprimidos, o mercado da indústria farmacêutica, onde se vende, em minúsculas pílulas, a promessa da “redenção” neuroquímica. Para os deprimidos cronicamente deprimidos, “há sempre o soma, o delicioso soma, meio grama para uma folga de meio dia, um grama para um fim-de-semana, dois grammas para uma viagem ao suntuoso Oriente, três para uma sombria eternidade na Lua”²²⁴, diz Mustafá Mond, o Administrador Mundial do *Brave New World*. O

do jogo, e não dos promotores do capital: “Ela é intimidação na forma de conselho, pressupõe uma escolha livre ao mesmo tempo em que a recusa ao impor seus termos. Pedir para sair é cruzar a linha de aniquilação demarcada pelo próprio chicote que roga. Ele é um apelo ao desejo real de desistência e o massacre desse desejo pela ameaça maior, muito maior que a sombra da mão na face. Se a ordem for obedecida será porque o comando assim o determinou, se não o for, será porque o comando assim o permitiu”. Cf. Silvia Viana Rodrigues. *Rituais de sofrimento*. Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2011, p. 138.

²²³ Em seu interessante livro *O Tempo e o Cão*, Maria Rita Kehl argumenta que o depressivo constrói uma relação particular com o tempo, que vai contra a imposição permanente à aceleração do capitalismo atual. Sem pretender uma resistência claramente política, a lentidão do depressivo se opõe à urgência contemporânea, situando-se na contracorrente do “tempo sôfrego do mundo capitalista” e das “modalidades de gozo oferecidas”. Cf. *O Tempo e o Cão*. São Paulo: Boitempo, 2009, pgs. 17-18.

²²⁴ Trecho do discurso do Mustafá Mond, o Administrador Mundial do *Admirável Mundo Novo*, na distopia de Aldous Huxley. Sobre a necessidade de manter a engrenagem da sociedade girando, Mustafá Mond diz: “A máquina gira, gira e deve continuar a girar eternamente. Se ela pára, é a morte. Eram um bilião a esgravatar a terra. As engrenagens começaram a girar. Ao fim de cento e cinquenta anos eram dois biliões. Pararam todas as engrenagens.

capitalismo e suas peripécias dialéticas: em torno dos sujeitos que negaram o jogo do mercado, em torno dos sujeitos que “pediram para sair”, surge um mercado que prospera e viceja, o dos laboratórios farmacêuticos que lucram com a depressão. E quando tratados, os deprimidos não devem ser reformados, domesticados, disciplinados. O Prozac opera segundo outra pedagogia: ao final do processo de remanejamento dos caminhos dos neurotransmissores, o que se deve obter como resultado não é um sujeito renovado ou convertido, mas o sujeito em sua “verdadeira natureza”, sua natureza transparente e inequívoca, dando-se a ver como é realmente “constituído”. Ao final do processo, o Prozac apenas ajudou a torná-lo o que já era.

A sociedade contemporânea não é mais guiada por um Plano, por um *superior goal* (Tarde, 2007), por um Guia Supremo, por uma meta-narrativa (Lyotard, 1998). A idéia de futuro, antiga fonte de transcendência da modernidade, se desmaterializa e evapora. A sociedade atual é movida pelo jogo. No jogo, não há passado, nem futuro, apenas um presente inflado, branco e luminoso, estendido e infinitamente extensível. Sem a distinção entre o presente e o futuro, motor da sociedade outrora autopropulsionada pela idéia do progresso, nos encontramos presos em um “eterno presente”, cuja viscosidade impregna todos os jogadores do jogo, que correm freneticamente sem nunca chegar a lugar algum. Para Fredric Jameson (2006), a temporalidade, no sentido moderno, recebeu um golpe fatal: despida de suas forças vitais, reduziu-se a uma efeméride imagética e a um presente estendido que iludem, fazendo crer que vivemos num momento de mudança perpétua. O tempo, destituído de expectativas de futuros a serem construídos, conheceu uma “morte abstrata”, virou espaço. Assim, ao invés de nos encontramos na narrativa da modernidade em que o tempo se autonomizara do espaço, vivenciamos um momento histórico no qual é o espaço que se autonomiza do tempo, tornando-se atemporal, apenas espaço, imóvel, sem velocidade, sem aceleração, ou, em outros termos, com uma velocidade e uma aceleração frenéticas que, no entanto, giram em falso, vão para lugar nenhum. No paradoxo desta “aceleração em falso”, feito o pião que gira em torno do seu próprio

Ao fim de cento e cinquenta semanas apenas eram, novamente, um bilhão: mil milhares de milhares de homens e mulheres tinham morrido de fome. É preciso que as engrenagens girem regularmente, mas elas não podem girar sem serem convenientemente cuidadas. É necessário que haja homens para tratar delas, tão eficazes como as próprias engrenagens nos seus eixos, homens são de espírito, estáveis na sua satisfação. Gritando: ‘Meu filho, minha mãe, meu verdadeiro, meu amor’, gemendo: ‘Meu pecado, meu Deus terrível’, uivando de dor, delirando de febre, temendo a velhice e a pobreza, como podem eles cuidar das engrenagens? E, se não podem cuidar das engrenagens... seria difícil enterrar os cadáveres de mil milhares de milhares de homens e mulheres”. Cf. Aldous Huxely. *Admirável Mundo Novo*. Unibolso, p. 52.

eixo, mas não sai do lugar, as mudanças propagandeadas só podem ser vistas como simulacros²²⁵.

Na ausência do futuro, esta última grande invenção de transcendência da sociedade moderna, os princípios de classificação do mundo, os marcadores absolutos, as “supremas repartições” (Bauman, 2001), que movimentavam as engrenagens da sociedade dirigida por um Plano, perdem o seu sentido. Para Jameson, cinco modelos fundamentais que compunham a apreensão moderna do mundo entram em declínio a partir da “pós-modernidade”. Além do modelo do dentro e do fora, mais quatro modelos perdem sua força semântica e política:

...1) o dialético, da essência e da aparência, bem como toda a gama de conceitos correlatos de ideologia ou falsa consciência; 2) o modelo freudiano do latente do manifesto, ou da repressão (que, por certo, é o alvo do panfleto programático, e sintomático, de Michel Foucault, *La volonté de Savoir* [História da sexualidade]); 3) o modelo existencialista da autenticidade e da inautenticidade, cuja temática heróica ou trágica está intimamente ligada àquela outra grande oposição entre alienação e desalienação, outra das vítimas do período pós-estruturalista ou pós-moderno; e 4) mais recentemente, a grande oposição semiótica entre significante e significado, que foi rapidamente deslindada e desconstruída durante seus dias de glória nos anos 60 e 70 (Jameson, 2002: 40).

Na “lógica cultural do capitalismo tardio” ou “pós-modernidade”, vive-se segundo o signo da “indistinção” e da “equivalência” (Jameson, 2002): as oposições entre *dentro e fora*, *essência e aparência*, *latente e manifesto*, *autêntico e inautêntico*, *significado e significante*, perdem sua força demarcadora, como se os segundos termos houvessem colonizado os primeiros, achatando-os num mesmo plano indiferenciado, o plano da imanência, o plano do presente infinitamente extensível. Aos “cinco modelos de profundidade” de Jameson, pode-se incluir ainda outros dois, que também perderam sua nitidez: 1) o do *sagrado* e do *profano*; 2) o do *normal* e do *patológico*. Na religião neopentecostal e no mercado evangélico de bens simbólicos, sagrado e profano se imiscuem, em um jogo social tenso e perigoso, em que na *cidade dos homens*, barganham-se os bens da *cidade de Deus*. Na psiquiatria biológica, normal e patológico também se tornam termos intercambiáveis; em qualquer conduta considerada normal, deposita-se uma suspeita: todo normal é normal até segunda ordem, até que o patológico

²²⁵ Mas não nos enganemos. Para ele, o imobilismo absoluto também é. Dizer que “tudo muda” não é exatamente correto, mas dizer que “nada muda” também não é. Debaxo do véu do “fim da história”, da “ilusão de permanência”, da “concepção parmenídica de Ser”, há mudanças, mudanças que a “projeção óptica” do “Mesmo” não nos deixa ver e antever, “que só se torna visível quando escapa da estrutura temporal”. Cf. *A virada cultural. Reflexões sobre o pós-moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 96.

colonize sua existência. Quando o futuro é esvaziado de sua significação e o tempo entra em “curto-circuito consigo mesmo”, *sagrado e profano, normal e patológico*, se veem em uma briga de gato e rato, cada um perseguindo o outro em um círculo sem trégua, enredados em um presente absorvente, ao mesmo tempo grande e pequeno, inchado e encolhido, *indiferenciadamente*.

5. Definitivamente, não somos gregos... nem cristãos.

Em seu livro *La cité de l’homme*, o filósofo político francês Pierre Manent (1994) empreende uma análise de grande fôlego sobre o que significou a fundação da idéia de homem pela filosofia moderna, em sua ruptura com os dois grandes sistemas de pensamento do Ocidente até então: a filosofia grega e a teologia cristã. Nas concepções gregas e cristãs, os homens são, respectivamente, seres *incompletos* ou *impuros*, e portanto, não podem permanecer nesta condição, precisam se transformar, empreender um *vir-a-ser*, realizando, na busca pelos fins últimos que se colocam, sua verdadeira natureza e destino. Nas palavras de Manent:

O homem que persegue os fins que são, ou que ele acredita serem constitutivos de sua natureza, realiza sua definição, agarra sua identidade nesta busca mesma. É a distância entre o seu ser empírico, real, e o fim que persegue – a justiça, a sabedoria, a verdade –, distância reconhecida para ser suprimida, e sempre, no entanto, resolutamente mantida dado o caráter “pecador” ou simplesmente “intermediário” do homem, que lhe abre espaço para que ele possa se refletir e se reconhecer como homem²²⁶ (1994: 194).

Assim, segundo as concepções gregas e cristãs, é a própria distância entre o *ser* e o *deve ser* que dota de sentido e torna reconhecível a humanidade do homem, espaço intermediário que lhe permite construir e definir a si mesmo, sem o qual ele se encontraria condenado ao platô achatado e imanente de *ser impuro* ou *incompleto* – ser apenas o que é.

Os filósofos políticos modernos rompem com esta tradição. Ao conceber um estado de natureza anterior ao estado de sociedade, Hobbes, por exemplo, inventa um homem que é anterior tanto ao cidadão como ao cristão, um homem que antes da obediência à lei política como

²²⁶ No original: « L’homme qui poursuit des fins qui sont, ou qu’il croit constitutives de sa nature, réalise sa définition, se saisit de son identité dans cette poursuite même. C’est la distance entre son être empirique, réel, et la fin qu’il poursuit – la justice, la sagesse, la vérité -, distance reconnue pour être supprimée, et toujours cependant invinciblement maintenue par suite du caractère ‘pécheur’, ou simplement ‘intermédiaire’, de l’homme, qui lui ouvre l’espace où il peut se réfléchir et se reconnaître comme homme ». Cf. Pierre Manent. *La cité de l’homme*. Paris: Flammarion, 1994, p. 194.

antes da obediência à lei religiosa, é *alguma coisa*, “e esta alguma coisa é um *todo* porque tem em si mesma a fonte suficiente de todas as ações” (Manent, 1994: 51). No estado de natureza, o homem basta a si mesmo. Em Locke, a operação iniciada por Hobbes se simplifica, radicalizando-se em sua simplificação. A *vontade de poder* – difusa e incontrolável – se achata em uma necessidade imperiosa: *sobreviver*. Na sistematização teórica de Locke, o indivíduo isolado no estado de natureza é o ponto de partida para a formulação de sua teoria política:

O ponto de partida da teoria política não pode ser outro que o indivíduo sem idéia, o indivíduo biológico separado de seus semelhantes, sem relação com eles. Partindo do átomo animal, nós não adotamos nenhuma noção moral que poderia se revelar mal construída. É sobre a achatada base do átomo animal em busca de comida que Locke vai elevar a alta arquitetura do Estado liberal e democrático. O único ensinamento da natureza, o único incontestável em todo caso, é a injunção da necessidade animal: sobreviver. Se o indivíduo homem quer sobreviver, e quer necessariamente, ele deve se alimentar. A raiz do direito humano, se este deve ser tão incontestável como uma proposição matemática, deve ser procurada neste ato sem idéia, neste ato propriamente animal (1994: 178)²²⁷.

Ao formular a idéia do estado de natureza, em que o homem encontra-se isolado, procurando, com suas próprias forças e o emprego de seu trabalho, sobreviver, e sobreviver somente, Locke fundamenta a raiz do direito humano sob a necessidade mais premente de todas as necessidades, a necessidade da sobrevivência, a necessidade animal. Ao fundar a política sob uma base não política, ou seja, um fundamento propriamente biológico, e por isto mesmo irrefutável, Locke abstém-se do problema que há séculos atormentava filósofos e teólogos: qual é a natureza do homem, ou seja, quais são os fins últimos do homem, quais são os bens que o homem deve buscar para enfim realizar a sua natureza? Ao assentar o seu argumento na *necessidade*, Locke recusa o problema dos *fins*. Sob o móvel da necessidade do homem isolado, no estado de natureza, à procura de comida, Locke constrói sua teoria sobre a fundação dos direitos humanos: o ser que tem fome e busca alimentos transforma a natureza através do seu trabalho, obtendo, sobre o produto do seu trabalho, os direitos de propriedade, direitos fundamentais e fundadores de todos os demais direitos. Locke formula então uma concepção

²²⁷ No original: « Le point de départ de la théorie politique ne peut être que l'individu sans idée, l'individu biologique séparé de ses semblables, sans relations avec eux. Partant de l'atome animal, nous n'adoptons aucune notion morale qui pourrait se révéler mal construite. C'est sur la chétive base de l'atome animal en quête de nourriture que Locke va élever la hature architecture de l'État libéral et démocratique. Le seul enseignement de la nature, le seul incontestable en tout cas, c'est l'injection de la nécessité animale : survivre. Si l'individu homme veut survivre, et il veut nécessairement, il doit se nourrir. La racine du droit humain, si celui-ci doit être aussi incontestable qu'une proposition mathématique, est à chercher dans cet acte sans idée, dans cet acte proprement animal ». Cf. Pierre Manent. *La cité de l'homme*. Paris : Flammarion, 1994, p. 178.

sobre o homem que, ao contrário dos “incansáveis” e “frívolos” debates sobre os fins da natureza humana, não pode ser contestada: *o homem é aquele que tem direitos*. Quando se define o homem como aquele que é detentor de direitos, obtém-se uma definição circular, igual a si mesma: Quem é o homem? Aquele que tem direitos. Quem tem direitos? O homem. Assim, o ser humano, dotado, de forma imanente – e por consequência natural –, de direitos, não precisa ser mais nada nem tornar-se mais nada além do que ele já é, e o é desde sempre.

Na nova definição do homem como aquele que tem direitos, e que, portanto, encontra-se preso na tautologia de *ser apenas o que é*, Manent observa o profundo deslocamento em relação às concepções gregas e cristãs, nas quais os seres humanos não podem simplesmente *ser o que são*, mas devem torna-se algo distinto, algo superior, realizando os fins contidos em sua própria natureza, separando em si mesmos o *ser* e o *dever ser*. Manent interroga-se, então, sobre as implicações da nova condição do homem, a condição moderna: “Mas para aquele que não tem fins, mas direitos, como se abrirá esta indispensável distância, este espaço interior graça ao qual o homem pode se pensar e se dizer? Para ele, não há mais tensão diferencial entre o ser empírico e o ser realizado, entre a potência e o ato, entre o dado e o desejado: que os direitos sejam garantidos ou renegados, em todo caso é o ser empírico, ele próprio, que é o titular e detentor”²²⁸ (1994: 194). Segundo Manent, ao achatar o *ser empírico* e o *ser realizado*, o *ser* e o *dever ser* num mesmo plano indiferenciado, o homem moderno não se vê obrigado a ser nada além do que ele já é.

Uma questão, no entanto, os filósofos políticos ainda eram obrigados a obedecer. Se não é mais a perseguição dos *fins últimos* da natureza humana o que move os homens, o que motiva então a ação humana? A resposta de Locke é inquietante: *a fuga do mal*. A busca pelo *bem*, sina dos gregos e dos cristãos, é uma empreitada difícil, cujo resultado nunca é certo. A incerteza quanto ao seu sucesso a torna um empreendimento fútil, uma tarefa para Sísifo. O homem clássico deveria sempre procurar o bem, ainda que tivesse que passar por inúmeros obstáculos e superar desesperantes ilusões. Para Locke, ao contrário, “é preciso sempre fugir do mal, apesar das mil veleidades do bem” (Manent, 1994: 188). Esse novo homem se move em negativo, não

²²⁸ No original: « Mais pour celui qui n'a plus de fins mais des droits, comment s'ouvrira cette indispensable distance, cet espace intérieur grâce auxquels l'homme peut se penser et se dire ? Pour lui, il n'y a plus de tension différentielle entre l'être empirique et l'être achevé, entre la puissance et l'acte, entre l'accompli et le désiré : que les droits soient garantis ou bafoués, c'est en tout cas l'être empirique lui-même qui en est le titulaire et le détenteur ». Cf. Pierre Manent. *La cité de l'homme*. Paris: Flammarion, 1994, p. 194.

em direção ao *bem*, mas empurrado pela repulsa do *mal*. É um *homem x*, sem substância. É vazio e infinitamente preenchível. Sua ação não é movida por um motivo ético ou orientada segundo uma narrativa. O homem moderno sabe que deve correr. É necessário se desvencilhar, infinitamente, do desconforto, da miséria, do frio, da fome, da culpa, do sofrimento, da morte. Ele sabe *do que* deve correr, mas não sabe mais *para onde*. Em seu texto *Subjetividade*, Amnérís Maroni (2010), a partir de um comentário sobre o célebre personagem principal do livro *O estrangeiro* de A. Camus, analisa em que constitui esta nova subjetividade do homem moderno, e ainda mais radicalmente, do homem contemporâneo. Merseault, o protagonista do romance, conduz sua existência como um autômato, leva uma vida que poderíamos definir, sem meias palavras, como uma *vida besta*:

Sabemos a sucessão de atos descontínuos que marca o romance: seu superior lhe indica que poderá ser promovido, Merseault porém responde que “tanto faz” para ele. Aliás, para ele “tanto faz”: quase tudo “tanto faz”. Tanto faz ser ou não amigo de Raymond, o “comerciante”; tanto faz também ser testemunha do mesmo Raymond contra a mulher que espancara violentamente; tanto faz casar ou não com Marie – mas se ela quer se casar, porque não? Já que para ele “tanto faz” – todas suas ações respondem a demandas, não são genuínas, não partem dele (Maroni, 2010).

Tanto faz ser promovido como permanecer em seu posto de trabalho, tanto faz casar como continuar solteiro, tanto faz matar um árabe como descansar sob o sol. Merseault é o *homem x* lockeano. Não busca o *bem*, evita o *mal*. Não age conforme a perseguição de um sentido unitário; responde às demandas dos outros, aos eventos da existência, ao transcorrer esvaziado do cotidiano. “As palavras de ordem do homem contemporâneo é adaptar-se, parasitar o desejo do outro, ‘matar o tempo’” (Maroni, 2010). Merseault não se engaja na construção de um *ser a realizar*, mas se soterra no achatamento oco do seu *ser empírico*. No romance de Camus, Merseault é o estrangeiro, um homem fora de lugar, desterritorializado e sem chão, um homem de exceção. Na contemporaneidade, contudo, todos nos tornamos *estrangeiros* sem precisar sair do lugar, todos nos tornamos Merseault. A exceção se universaliza em regra.

Observa-se então uma inversão. Para os gregos e cristãos, a humanidade se encaminhava em direção a busca de uma *transcendência*: ser – vir-a-ser – dever ser. Para os filósofos políticos modernos, a humanidade não deve buscar uma transcendência, ao contrário, ela se define justamente por sua imanência, contida no ato mais animal que existe: a sobrevivência. Os totalitarismos do século XX levaram o ensinamento dos liberais clássicos ao pé da letra. Afinal, como nos mostra Agamben (2002; 2008), o que é o experimento biopolítico nazista do que outra

coisa senão uma progressão sucessiva em direção a esta *imanência* formulada há três séculos atrás pelos filósofos modernos como o fundamento da política? Os cortes biológicos produzidos na população pela máquina de guerra nazista pretendem realizar o homem lockeano, o homem isolado no estado de natureza, apartado dos demais, cujo único mandamento era sobreviver. Não encontramos, afinal, no muçulmano a versão mais bem acabada do homem lockeano? Não é o empreendimento do Terceiro Reich uma fabricação – zelosa fabricação – da imanência pré-concebida pelos contratualistas? Vejamos este laborioso projeto: cidadão – cidadão de ascendência não-ariana – não-ariano – judeu – deportado – interno – muçulmano. Quando se elege a *zoé* como fundamento da *pólis*, cidadão e muçulmano são apenas duas faces da mesma moeda.

Na contemporaneidade, a tautologia preanunciada, qual uma profecia auto-realizada, pelos liberais clássicos – ser o que se é –, ganha formas inéditas. A sociedade neoliberal deslocou seu princípio ordenador do Plano para o jogo. Na fabricação da sociedade obcecada com o Um, os indivíduos deveriam se adequar ao Plano. Os que não se adequassem ou seriam eliminados ou reformados. Só havia uma direção: a abstração de ser apenas homem. No nosso mundo, é imperativo que os indivíduos joguem, e joguem com as armas que têm na mão, com aquilo que define não a abstração de sua humanidade, mas a particularidade de suas condições sociais e pessoais. Mancas, ambíguas, bastardas, não importa, sempre existirá um mercado pronto a acolher as identidades de cada sujeito social – e é importante que elas se mantenham como tais. E se os indivíduos, por algum motivo, esquecerem-se disso, uma equipe de diligentes e amáveis consultores, acompanhantes, especialistas – os substitutos dos “engenheiros” da modernidade em sua fase sólida (Bauman, 2001) – os farão lembrar que eles não devem se deslocar do único caminho que se tornou possível: ser o que são. Por isso, não se deve recusar a própria diferença. Como também não se pode cometer o pecado mortal dos deprimidos: a rejeição do jogo, a negação do jogo das diferenças. Nossa sociedade se alimenta das *diferenças* de todos e de cada um. Eliminar as diferenças faria parar a engrenagem da máquina de guerra neoliberal. Na governamentalidade neoliberal, valem as possibilidades infinitas de manejo das regras do jogo: quanto mais variáveis disponíveis, mais flexível se mantém o jogo. O que conta

não é a inquirição sobre as *causas*, mas a manipulação dos *efeitos*²²⁹. *Viva a diferença!* ou *Venha como você é!* – encarregam-se de proclamar os próprios agentes formadores do nosso presente. Nosso *admirável mundo novo*, este grande iconoclasta de todas as proibições, interdições e limitações, esta sociedade que se diz ter proclamado o amor à liberdade e o direito à diferença como nenhuma outra, só parece não tolerar uma coisa: que os indivíduos rompam com o “eterno retorno” de sua condição, que escapem ao “curto-circuito de si mesmos” em que se vêm enredados, que neguem o estado de imanência ao qual foram condenados. Enfim, que ousem se tornar qualquer coisa além do que já são – ninguém e vários.

²²⁹ *A libertação do mal*, no neopentecostalismo, e *a salvação pela pílula*, na psiquiatria biológica, são apenas duas das muitas modalidades de tecnologias que recusam o problema das causas e operam na superfície dos efeitos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABÍLIO, Ludmila Costhek. *O make up do trabalho: Uma empresa e um milhão de revendedoras de cosméticos*. Tese de Doutorado do Programa de Doutorado em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. *Une biopolitique mineure : entretien avec Giorgio Agamben réalisé par Stany Grelet & Mathieu Potte-Bonneville*. In: *Vacarme 10 hiver 2000*, <http://www.vacarme.org/article255.html>.
- _____. *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I*. In: Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- _____. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boi Tempo, 2008.
- AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. 7ª Ed. Trad. Oscar Paes Lemes. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.
- ALMEIDA, Ronaldo. “A Guerra das Possessões”. In: Oro, A.P.; Corten, A. & Dozon, J. P. *Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- _____. Dez anos do “chute na santa”: A intolerância com a diferença. In: Silva, Vagner Gonçalves de (org.) *Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007.
- _____. Pluralismo religioso e espaço metropolitano. In: *Religião e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. Ronaldo de Almeida & Clara Mafra (orgs.). São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.
- ALVARENGA, Marco Antônio Silva & FLORES-MEDOZA, Carmem E. & GONTIJO, Daniel Foschetti. *Evolução do DSM quanto ao critério categorial de diagnóstico para o distúrbio da personalidade antissocial*. In: J Bras. Psiquiatr. 2009; 58(4): 258-266.
- ANDRADE, Daniel Pereira. *A constituição histórica da loucura*. ComCiência (UNICAMP), v. 126, p. 1, 2011.
- ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. 4ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *Da Revolução*. São Paulo: Ática-UNB, 1990.
- ARISTÓTELES. *O Homem de gênio e a melancolia*. Introdução e notas: Jackie Pigeaud. Trad. Alexei Bueno. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1998, p. 81.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- _____. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

- _____. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- _____. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- _____. *Comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- _____. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. *Passagens*. São Paulo: Imesp, 2006.
- BOLTANSKI, Luc. *As classes sociais e o corpo*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____ & Éve Chiapello. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- _____. *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo: Edusp, 1998a.
- _____. *Contra Fogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998b.
- _____. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BROWN, S. L. & VAN PRAAG, H. M. (orgs.). *The Role of Serotonin in Psychiatry Disorders, Clinical and Experimental Psychiatry Monograph no. 4*. New York: Brunner/Mazel, 1991.
- CALLADO, Teresa de Castro. *A teoria da melancolia em Walter Benjamin: A versão do taedium vitae medieval e de seus elementos teológicos na concepção de melancolia do barroco*.
- CARLAT, Daniel. *Entrevista Psiquiátrica*. 2a. Ed. Porto Alegre: Artmed, 2007.
- CASTEL, Robert. *Le Psychanalysme*. Paris: Ed. Maspero, 1973.
- _____. *L'ordre psychiatrique: L'Âge d'or de l'aliénisme*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1976.
- _____. *A gestão dos riscos: Da antipsiquiatria à pós-psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1987.
- CHAUÍ, Marilena. *Uma ideologia perversa: Explicações para a violência impedem que a violência real se torne compreensível*. In: Mais! Folha de São Paulo. São Paulo, Domingo, 16 de janeiro de 2000.
- CHENIAUX, Elie. *Manual de Psicopatologia*. 4ª. Ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2011.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- _____. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac & Naify. 2004.
- COHN, Gabriel. Introdução. In: *Coleção Grandes Cientistas Sociais - Max Weber*. São Paulo: Editora Ática, 1991.

- CÔRTEZ, Mariana. *Necessidade, violência, liberdade e prosperidade: a conversão religiosa de ex-criminosos para as denominações pentecostais*. In: Plural - Revista do Curso de Pós-Graduação em Sociologia. USP, São Paulo, 10, 2º sem. 2003.
- _____. *O bandido que virou pregador*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild Editores; Anpocs, 2007.
- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- DALGALARRONDO, Paulo. *Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais*. 2ª. Ed. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- DELEUZE, Giles & GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. Vol. 1. São Paulo: Ed. 34, 1995a.
- _____. *Mil platôs*. Vol. 2. São Paulo: Ed. 34, 1995b.
- _____. *Mil platôs*. Vol. 3. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- _____. *Mil platôs*. Vol. 4. São Paulo: Ed. 34, 1997a.
- _____. *Mil platôs*. Vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997b.
- DUARTE, Luís Fernando Dias. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed; Brasília: CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, 1986.
- ELIAS, Norbert. *O Processo civilizador*, vol 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.
- _____. *O Processo civilizador*, vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994a.
- _____. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994b.
- _____. *A sociedade de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- EHRENBERG, Alain. *La fatigue d'être soi: Dépression et société*. Paris: Odile Jacob, 2008.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- _____. Os usos da diversidade. In: *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- FER, Yannick. *L'offensive évangélique : Voyage au coeurs des réseaux militants de Jeunesse en Mission*. 1ª. Ed. Genève : Editions Labor et Fides, 2010.
- GERALDO, Sheila Cabo. “Origem do Drama Barroco Alemão”: *Leitura e tentativa de compreensão das noções de origem, redenção, mônada, alegoria, melancolia e linguagem*. In: *O que nos faz pensar*, no. 6, agosto de 1992.

- FOUCAULT, Michel. *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*. Rio de Janeiro: Graal, 1977.
- _____. *A história da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- _____. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *História da sexualidade*. Rio de Janeiro: Graal, 2001.
- _____. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- _____. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *O Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *La vie des hommes infâmes*. In : Archives de L'Infamie. Collectif Maurice Florence. Paris : Les Prairies ordinaires, Collection « Essais », 2009.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. 3ª. Ed. São Paulo: Kairós, 1983.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Tese de Doutorado, Campinas, IFCH-Unicamp, 1993.
- GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde*. Paris: Éditions Gallimard, 1985.
- _____. *La Révolution des droits de l'homme*. Paris: Éditions Gallimard, 1989.
- _____. *La religion dans la démocratie*. Paris: Éditions Gallimard, 1998.
- _____. *La démocratie contre elle-même*. Paris: Éditions Gallimard, 2002.
- _____. *L'avènement de la démocratie I : La révolution moderne*. Paris: Éditions Gallimard, 2007a.
- _____. *L'avènement de la démocratie II: La crise du libéralisme*. Paris: Éditions Gallimard, 2007b.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e Mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. 12ª. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- HAROCHE, Claudine. *A condição sensível*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008.
- _____. *L'invisibilité interdite*. In : Nicole Aubert & Claudine Haroche (eds.), *Les Tyrannies de la visibilité. Le visible et l'invisible dans les sociétés contemporaines*. Toulouse, Éditions Érès, 2011, p. 77-101.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1996.

- HEALY, David. *The Antidepressant Era*. Londres: Harvard University Press, 1997.
- _____. *Let them eat Prozac: The unhealthy relationship between the pharmaceutical industry and depression*. New York: New York University Press, 2004.
- HUXLEY, Aldous. *Admirável mundo novo*. Unibolso.
- HOBBSAWN, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- JAMESON, Fredric. *Modernidade singular: ensaio sobre a ontologia do presente*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- _____. *A virada cultural: reflexões sobre o pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- KEHL, Maria Rita. *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- KLIBANSKY, Raymond & PANOFSKY, Erwin & SAXL, Fritz. *Saturne et la Mélancolie*. Paris: Gallimard, 2004.
- KRAMER, Peter. *Ouvindo o Prozac: Uma abordagem Profunda e Esclarecedora sobre a "Pílula da Felicidade"*. Rio de Janeiro: Record, 1994.
- KRISTEVA, Julia. *Sol Negro: Melancolia e Depressão*. São Paulo: Rocco, 1989.
- KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru, SP: Edusc, 2002.
- JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: lógica cultural do capitalismo tardio*. 2ª. Ed. São Paulo: Ática, 2002.
- _____. *Modernidade singular: ensaio sobre a ontologia do presente*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- _____. *A virada cultural: reflexões sobre o pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- LA BOÉTIE. *Discurso da servidão voluntária*. 4ª. Ed. São Paulo : Editora Brasiliense, 1999.
- LANE, *Shyness: How normal behavior became a sickness*. Yale University Press, 2007.
- LEÃO, Emanuel Carneiro. Fé cristã e História. In: Agostinho. Cf. *A Cidade de Deus*. 7ª Ed. Trad. Oscar Paes Lemes. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.
- LEPENIES, Wolf. *Melancholy and Society*. Harvard University Press, 1992.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1974.

- _____. *Antropologia Estrutural II*. 5ª. Ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- _____. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- _____. *Tristes tropiques*. Paris: Terre humaine Poche, 2008.
- LOPES, José Lemes. *A psiquiatria na época de Freud: evolução do conceito de psicose em psiquiatria*. In: Revista Brasileira de Psiquiatria, 2001, 23 (1).
- LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.
- MAFRA, Clara. Distância territorial, desgaste cultural e conversão pentecostal. In: Mafra, Clara & de Almeida, Ronaldo (orgs.). *Religiões e Cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.
- MANENT, Pierre. *La cité de l'homme*. Paris: Flammarion, 1997.
- _____. *Les libéraux*. Paris: Éditions Gallimard, 2001.
- _____. *La raison des nations : Réflexions sur la démocratie en Europe*. Paris: Éditions Gallimard, 2006.
- _____. *Naissance de la politique moderne*. Paris: Éditions Gallimard, 2007.
- _____. *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Paris: Hachette Littératures, 2009.
- _____. *Les métamorphoses de la cité*. Paris: Flammarion, 2010.
- MARCUSE, Herbert. *Ideologia da Sociedade Industrial*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1999.
- _____. *Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal*. In: Dossiê Religiões no Brasil. Revista Estudos Avançados da USP, 18 (52), 2004.
- MARONI, Amnérís. *E por que não? Tecendo outras possibilidades interpretativas*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008.
- _____. *Subjetividade*. Aula apresentada no Programa de Doutorado em Ciências Sociais, 2º. Sem. 2010.
- MARQUES, Delcídes. O culto na rua e a rua do culto: Pregadores da fé na Praça da Sé. In: Mafra, Clara & de Almeida, Ronaldo (orgs.). *Religiões e Cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.

- MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política, Volume I, Livro Primeiro, O processo de produção do capital*. Apresentação de Jacob Gorender; coordenação e revisão de Paul Singer; tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 2ª. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *O manifesto comunista*. 5ª. Ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.
- MICHON, Pascal. *Rythmes, pouvoir, mondialisation*. 1a. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.
- MILLS, Charles Wright. *White Collar: The American Middle Classes*. New York: Oxford University Press, 2002.
- MONTAIGNE, Michel. *Os Ensaíes*. São Paulo: Martins, 2002.
- MORAES, Cátia. *Eu tomo antidepressivo, graças a Deus!*. Rio de Janeiro: Best Seller, 2008.
- NEVIN, John Williamson. *The anxious bench*, 1843.
- MOREIRA, Aberto da Silva. A civilização do mercado: um desafio radical às igrejas. In: *Sociedade Global: Cultura e religião*. Aberto da Silva Moreira (org.). Petrópolis, RJ; São Paulo: Universidade São Francisco, 1998.
- ORTIZ, Renato. *Ciências Sociais e trabalho intelectual*. São Paulo: Olho d'Água, 2002.
- PIERUCCI, Flávio & PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil: Religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- _____. *Ciladas da diferença*. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia/Editora34, 1999.
- _____. *Desencantamento do mundo: Todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia/Editora34, 2003.
- _____. "Bye bye, Brasil" – O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. In: Dossiê Religiões no Brasil. Revista Estudos Avançados da USP, 18 (52), 2004.
- _____. *Religião como solvente – uma aula*. In: Novos Estudos Cebrap, 75, julho 2006, pp. 111-127.
- _____. Entrevista ao jornal Estado de São Paulo, 11 de fevereiro de 2007.
- PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil: Ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo: Ibrasa; INL; MEC, 1998.

- RODRIGUES, Silvia Viana. *Rituais de sofrimento*. Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2011.
- RORTY, Richard. Acerca do etnocentrismo: uma réplica a Clifford Geertz. In: *Objetivismo, relativismo e verdade. Escritos filosóficos 1*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.
- SANCHIS, Pierre. *As religiões dos brasileiros*. In: Horizonte, vol. 1, no. 2, 2º Sem. 1997.
- SCLIAR, Moacir. *Saturno nos trópicos: A melancolia européia chega ao Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SENNETT, Richard. *Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*. Londres: Faber & Faber, 1996.
- SITRUK, Patrícia (org.). *Guide de l'exposition permanente. La Cité Nationale de l'Histoire de l'Immigration*. Paris: La Cité Nationale de l'Histoire de l'Immigration, 2009.
- SKULTANS, Vieda. *English Madness: Ideas on Insanity, 1590-1890*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- SPIEGEL, Alix. *The dictionary of disorder: How one man revolutionized psychiatry*. New Yorker, January 3, 2005, p. 56.
- TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia*. In: *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2007.
- TURNER, Victor. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VAN PRAAG, H. M. *Why has the Antidepressant Era not shown a significant drop in suicide rates?*. Crises 2002; Volume 23 (2).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.
- _____. *Economia e Sociedade*, vol. 1. 4ª ed. Brasília: Unb, 2000.
- _____. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Edição de Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WILSON, Mitchell. *DSM-III and the transformation of american psychiatry: a history*. The American Journal of Psychiatry, 150, 3, pp. 399-410.

ANEXOS

Quadro 1: Alguns nomes de denominações neopentecostais surgidas a partir da década de 70

Igreja da Água Abençoada	Igreja da Oração Eficiente
Igreja Adventista da Sétima Reforma Divina	Igreja da Pomba Branca
Igreja da Bênção Mundial Fogo de Poder	Igreja Socorrista Evangélica
Congregação Anti-Blasfêmias	Igreja 'A' de Amor
Igreja Chave do Éden	Cruzada do Poder Pleno e Misterioso
Igreja Evangélica de Abominação à Vida Torta	Igreja do Amor Maior que Outra Força
Igreja Batista Incêndio de Bênçãos	Igreja Dekanthalabassi
Igreja Batista Ô Glória!	Igreja dos Bons Artíficos
Congregação Passo para o Futuro	Igreja Cristo é Show
Igreja Explosão da Fé	Igreja dos Habitantes de Dabir
Igreja Pedra Viva	Igreja 'Eu Sou a Porta'
Igreja Santificação e Paz	Cruzada Evangélica do Ministério de Jeová, Deus do
Igreja Evangélica Pentecostal Jesus é o Caminho a	Fogo
Verdade e a Vida	que Vive sem Pecados
Igreja Efésios no Brasil	Igreja Evangélica Idolatria ao Deus Maior
Igreja Evangélica Pentecostal Puleiro dos Anjos	Igreja MTV, Manto da Ternura em Vida
Igreja Mundial do Poder de Deus	Igreja Pentecostal Marilyn Monroe
Templo do Avivamento	Igreja da Bênção Mundial
Comunidade do Coração Reciclado	Igreja das Sete Trombetas do Apocalipse
Igreja Evangélica Missão Celestial Pentecostal	Igreja Barco da Salvação
Cruzada de Emoções	Igreja do Manto Branco
Igreja C.R.B. (Cortina Repleta de Bênçãos)	Igreja Caverna de Adulão
Congregação Plena Paz Amando a Todos	Igreja Este Brasil é Adventista
Igreja A Fé de Gideão	Igreja E.T.Q.B (Eu Também Quero a Bênção)
Igreja Aceita a Jesus	Igreja Evangélica Florzinha de Jesus
Igreja Pentecostal Jesus Nasceu em Belém	Igreja Evangélica A Última Trombeta Soará
Igreja Evangélica Pentecostal Labareda de Fogo (Hb	Igreja de Deus Assembléia dos Anciãos
12.29)	Igreja Evangélica Facho de Luz
Congregação J. A. T. (Jesus Ama a Todos)	Igreja Batista Renovada Lugar Forte
Igreja Evangélica Pentecostal a Última Embarcação	Igreja Atual dos Últimos Dias
Para Cristo	Igreja Jesus Está Voltando, Prepara-te
Igreja Pentecostal Uma Porta para a Salvação	Ministério Apascenta as Minhas Ovelhas
Comunidade Arqueiros de Cristo	Igreja Evangélica Bola de Neve
Igreja Automotiva do Fogo Sagrado	Igreja Evangélica Adão é o Homem
Igreja Batista A Paz do Senhor e Anti-Globo	Povo de Deus

Assembléia de Deus do Pai, do Filho e do Espírito Santo	Igreja Bailarinas da Valsa Divina
Igreja Palma da Mão de Cristo	Igreja Batista Floresta Encantada
Igreja Menina dos Olhos de Deus	Igreja da Bênção Mundial Pegando Fogo do Poder
Igreja Pentecostal Vale de Bênçãos	Igreja do Louvre
Associação Evangélica Fiel Até Debaixo D'Água	Igreja Evangélica Batalha dos Deuses
Igreja Batista Ponte para o Céu	Igreja Evangélica do Pastor Paulo Andrade, O Homem que Vive sem Pecados
Igreja Pentecostal do Fogo Azul	Igreja Evangélica Idolatria ao Deus Maior
Comunidade Evangélica Shalom Adonai, Cristo!	Igreja MTV, Manto da Ternura em Vida
Igreja da Cruz Erguida para o Bem das Almas	Igreja Pentecostal Marilyn Monroe
Cruzada Evangélica do Pastor Waldevino Coelho, a Sumidade	Igreja Evangélica Batista Barranco Sagrado
Igreja Filho do Varão	Igreja Quadrangular O Mundo É Redondo
Ministério Maravilhas de Deus	Igreja Pentecostal Trombeta de Deus (Samambaia – DF)
Igreja Evangélica Pentecostal Vida Plena	Igreja Pentecostal Alarido de Deus (Anápolis – GO)
Igreja Evangélica Fonte de Milagres	Igreja Pentecostal Esconderijo do Altíssimo (Anápolis – GO)
Comunidade Porta das Ovelhas	Igreja Batista Coluna de Fogo (Belo Horizonte – MG)
Igreja Pentecostal Jesus Vem, Você Fica	Igreja de Deus que se Reúne nas Casas
Igreja Evangélica Pentecostal Cuspe de Cristo	Igreja Evangélica Pentecostal a Volta do Grande Rei (Poços de Caldas – MG)
Igreja Evangélica Luz no Escuro	Igreja Evangélica Pentecostal Creio Eu na Bíblia (Uberlândia – MG)
Igreja Evangélica O Senhor Vem no Fim	Igreja Evangélica a Última Trombeta Soará (Contagem - MG)
Igreja Pentecostal Planeta Cristo	Igreja Evangélica Pentecostal Sinal da Volta de Cristo (Três Lagoas – MS)
Igreja Evangélica dos Hinos Maravilhosos	Igreja Evangélica Assembléia dos Primogênitos (João Pessoa -PB)
Igreja Evangélica Pentecostal da Bênção Ininterrupta	Ministério Favos de Mel (Rio de Janeiro – RJ)
Assembléia de Deus Batista A Cobrinha de Moisés	Assembléia de Deus com Doutrinas e sem Costumes (Rio de Janeiro – RJ)
Assembléia de Deus Fonte Santa em Biscoitão	Igreja Evangélica Pentecostal o Sangue de Jesus tem Poder
Igreja Evangélica Muçulmana Javé é Pai	Igreja Pentecostal Filadélfia
Igreja Abre-te-Sésamo	Igreja Episcopal do Apocalipse (Palmas-TO)
Igreja Assembléia de Deus Adventista Romaria do Povo de Deus	
Igreja Bailarinas da Valsa Divina	
Igreja Batista Floresta Encantada	
Igreja da Bênção Mundial Pegando Fogo do Poder	
Igreja do Louvre	
Igreja Evangélica Batalha dos Deuses	
Igreja Evangélica do Pastor Paulo Andrade, O Homem	

Quadro 2: Aspectos físicos e psíquicos dos pacientes verificados por meio da aparência e da atitude global (modificado e expandido a partir de Betta, 1972; e, sobretudo, de Cheniaux, 2005).

Postura geral	
<p>Ativa: verificada por meio da postura, da iniciativa, da fala. Paciente com energia, toma iniciativa, sugere o que fazer. Postura excessivamente ativa: pacientes histriônicos, maníacos, alguns delirantes, etc.</p>	<p>Passiva: paciente apático, “largado”, indiferente ao que acontece na entrevista. Quadros demenciais, depressões, personalidades passivas, esquizofrenia crônica, etc.</p>
Roupas e acessórios segundo os quadros clínicos	
<p>Anorexia nervosa: roupas largas e escuras. Demência: pode apresentar higiene e roupas descuidadas, dentes sujos, ausência de senso crítico em relação à aparência. Depressão: às vezes, roupas desalinhadas ou sujas, cabelos despenteados, higiene descuidada, sem maquiagem, preferência por roupas escuras Esquizofrenia: nos pacientes mais crônicos, pode-se notar higiene e roupas descuidadas e sujas, indiferença pela vestimenta; pode apresentar roupas e acessórios bizarros que expressam delírios (medalhas, colares e tiaras que podem ter significado no delírio) ou desorganização comportamental.</p>	<p>Histeria: algo semelhante à mania; roupas chamativas, muita maquiagem, roupas muito curtas e decotadas. Mania: roupas coloridas, chamativas, muita maquiagem, perfume em excesso, roupas muito curtas e decotadas. Personalidade borderline: roupas extravagantes, muitos piercings, marcas no corpo, tatuagens, cabelos coloridos. Transtorno obsessivo-compulsivo e personalidade obsessiva: às vezes, roupas e acessórios muito “certinhos” (roupas passadas de forma impecável, cabelos penteados de modo ultracuidadoso, etc.).</p>
Atitudes globais	
<p>Afetada: modo de falar, gesticular e andar muito teatral e artificial. Arrogante: coloca-se como superior, acima do entrevistador, ironiza e critica constantemente. Amaneirada: comportamento caricatural, curva-se diante do entrevistador, diz “vossa excelência”. Confusa: parece não entender nada, não estar na situação de entrevista. Deprimida: paciente triste e desanimado de modo geral. Desconfiada ou suspicaz: pelo olhar, postura, pelo modo de ouvir e responder, revela desconfiança, medo. Desinibida: contato extremamente fácil, próximo fisicamente, trata como se conhecesse o entrevistador há anos, fala e pergunta sobre intimidades, sem inibição. Dissimuladora: tenta ocultar sintomas ou fatos de sua vida com algum intuito. Dramática ou teatral: hiperemocional, quer chamar a atenção, dá grande expressão a coisas corriqueiras. Evasiva: evita responder a perguntas dá respostas muito gerais e inespecíficas. Esquiva: não deseja o contato social e foge dele. Excitada: fala e gesticula muito e de forma acelerada. Expansiva: fala alto, é o “dono do pedaço”, comporta-se como se fosse muito importante. Gliscróide ou “grudenta”: difícil de encerrar a conversa, quer atenção na sua prolixidade.</p>	<p>Indiferente: não parece estar na entrevista, não se sente incomodado por estar na entrevista. Inibida ou confida: não encara o examinador, demonstra estar pouco à vontade, se segura para não falar. Irônica: faz comentários críticos a toda hora, mas não revela superioridade como o arrogante. Lamuriosa ou queixosa: queixa-se o tempo todo de seus problemas, demonstra autopiedade. Manipuladora: tenta obrigar o entrevistador a fazer o que ele quer, com chantagens, indiretas, ameaças. Não-cooperante: não colabora com solicitações básicas da entrevista. Oposicionista ou negativista: recusa-se a participar da entrevista, se opõe a tudo que solicitam. Perplexa: assustado, parece não entender nada do que está acontecendo na entrevista. Hostil ou beligerante: provoca, irrita, parece querer confronto. Querelante: discute ou briga com o entrevistador por se sentir ofendido ou prejudicado. Reivindicativa: exige, de forma insistente, aquilo que julga ser seu direito, mesmo se inadequado. Sedutora: elogia e tenta agradar o examinador, às vezes sexualmente. Simuladora: tenta parecer que tem um sintoma ou problema que realmente não tem. Submissa: atende passivamente e imediatamente, sem questionar, a todas as solicitações do entrevistador.</p>

(Fonte: Paulo Dalgalarrodo. *Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais*. Porto Alegre: Artmed, 2008).

Quadro 3: Alterações da atitude

Alterações da atitude
<p>Atitude não cooperante: dizer que o paciente não é cooperante é muito vago, já que há diversas formas de não cooperar.</p> <p>Atitude de oposição (ou negativista): o paciente se recusa a participar da entrevista.</p> <p>Atitude hostil: o paciente ofende, ameaça ou agride fisicamente o examinador.</p> <p>Atitude de fuga: reflete o medo por parte do paciente.</p> <p>Atitude suspicaz (ou de desconfiança): “Você é mesmo médico?”, “Há microfones escondidos aqui?” e “Por que o senhor está perguntando isso?” são perguntas formuladas por pacientes que apresentam esse tipo de atitude, a qual costuma estar relacionada a uma atividade delirante.</p> <p>Atitude querelante: o paciente discute ou briga com o examinador, por se sentir prejudicado ou ofendido.</p> <p>Atitude reivindicativa: o paciente exige, de forma insistente, que aquilo que julga ser seu direito seja atendido. Por exemplo: ter alta da internação.</p> <p>Atitude arrogante: o paciente sente-se superior e trata com desdém o médico.</p> <p>Atitude evasiva: o paciente evita responder a certas perguntas, sem se recusar explicitamente.</p> <p>Atitude invasiva: o paciente deseja saber sobre a vida pessoal do entrevistador; mexe, sem pedir autorização, nos objetos deste no consultório.</p> <p>Atitude de esquivia: o paciente não deseja o contato social.</p> <p>Atitude inibida (ou contida): o paciente não encara o examinador, e demonstra estar pouco à vontade.</p> <p>Atitude desinibida: o paciente apresenta grande facilidade quanto ao contato social, não se sente constrangido ao falar até mesmo de sua vida sexual, podendo violar normas sociais e tornar-se inconveniente. Por exemplo: pode assediar sexualmente o entrevistador.</p> <p>Atitude jocosa: o paciente está freqüentemente fazendo piadas, ou brincando com outras pessoas.</p> <p>Atitude irônica: as piadas e o tom de voz refletem sua arrogância e agressividade.</p> <p>Atitude lamuriosa: o paciente queixa-se o tempo todo de seu sofrimento e demonstra autopiedade.</p> <p>Atitude dramática: reflete uma hiperemocionalidade.</p> <p>Atitude teatral: o paciente parece estar fingindo ou exagerando, ou querendo chamar a atenção dos outros.</p> <p>Atitude sedutora: o paciente elogia e tenta agradar o examinador, ou tenta despertar o interesse sexual deste.</p> <p>Atitude pueril: o comportamento do paciente é como o de uma criança (faz pirraça, brinca, chama o médico de <i>tio</i>, etc).</p> <p>Atitude gliscroide (ou viscosa): o paciente é <i>grudento</i>; é difícil encerrar a conversa com ele.</p> <p>Atitude simuladora: o paciente tenta parecer que tem um sintoma (ou doença) na verdade ausente.</p> <p>Atitude dissimuladora: o paciente tenta ocultar um sintoma (ou doença) existente, com o objetivo, por exemplo, de receber alta da internação.</p> <p>Atitude indiferente: o paciente não se sente sequer incomodado pela entrevista ou presença do médico.</p> <p>Atitude manipuladora: o paciente tenta obrigar o médico a fazer o que ele, paciente, quer, muitas vezes por meio de ameaças ou chantagem emocional.</p> <p>Atitude submissa: o paciente, passivamente, atende a todas as solicitações do examinador.</p> <p>Atitude expansiva: o paciente deseja intensamente o contato social, e trata o médico como se fosse íntimo deste.</p> <p>Atitude amaneirada: o comportamento é caricatural. Por exemplo: tratar o médico de “vossa excelência”, ou curvar-se toda vez em que o vê.</p> <p>Reação de último momento: após intenso negativismo, quando o examinador está desistindo do contato, o paciente começa a cooperar com a entrevista.</p>

(Fonte: Elie Cheniaux. *Manual de Psicopatologia*. 4ª. Ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2011).

Quadro 4: A atitude nos principais transtornos mentais

A atitude nos principais transtornos mentais
<p>Mania: O paciente maníaco pode apresentar uma atitude expansiva, desinibida, jocosa; ou então irônica, arrogante, hostil.</p> <p>Depressão: Na depressão, é comum uma atitude lamuriosa. Todavia, o desinteresse pode levar a uma atitude de indiferença.</p> <p>Esquizofrenia: Nos quadros em que predominam os sintomas negativos ou na catatonia, pode haver indiferença em relação ao exame. Na catatonia, encontram-se muitas vezes uma atitude de oposição e a reação de último momento. Nos quadros paranóides, observa-se uma atitude suspicaz, hostil, querelante, ou de fuga. É típica da hebefrenia uma atitude pueril.</p> <p>Delirium, demência: No <i>delirium</i> e em quadros de demência avançada, pode haver indiferença em relação ao exame, em função da não compreensão do significado deste.</p> <p>Retardo mental: No retardo mental é muito característico o comportamento pueril.</p> <p>Epilepsia: Na epilepsia do lobo temporal, assim como em outros distúrbios cerebrais relacionados a essa região do cérebro, observa-se um comportamento gliscroide.</p> <p>Transtorno conversivo e transtornos dissociativos: No transtorno conversivo e nos transtornos dissociativos sempre há teatralidade. Costumam estar presentes também sedução, dramaticidade, simulação, puerilidade e manipulação.</p> <p>Fobia social e transtorno de personalidade esquiva: A inibição é um elemento fundamental dos quadros de fobia social e do transtorno de personalidade esquiva.</p> <p>Transtorno delirante, transtorno de personalidade paranóide: No transtorno delirante e no transtorno de personalidade paranoide, a atitude é querelante, reivindicativa e suspicaz.</p> <p>Transtorno de personalidade antissocial: O sociopata apresenta um comportamento sedutor, manipulador e hostil.</p> <p>Transtorno de personalidade <i>boderline</i>: O <i>boderline</i> apresenta um comportamento manipulador e hostil.</p>

(Fonte: Elie Cheniaux. *Manual de Psicopatologia*. 4ª. Ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2011).

Quadro 5: Termos para descrição da aparência

Aspecto	Descritores da aparência
Cabelos	Calvo, escassos, rapados, curtos, longos, na altura dos ombros, à escovinha, lisos, crespos, ondulados, frisados, trançados, rabo-de-cavalo, maria-chiquinha, afro, alisados, rastafári, corte desigual, armados, oleosos, secos, embaraçados
Pêlos faciais	Barbeado, barba bem-cortada, barba longa e descuidada, cavanhaque, não-barbeado
Rosto	Atraente, bonito, agradável, neutro, pálido, cansado, corado, rosado, ossudo, magro, largo, redondo, nariz vermelho, maquiagem pesada
Olhos (olhar)	Bom, esquivo, inquieto, arregalado, fixo, abatido, vivaz, intenso, agressivo, penetrante
Corpo	Magro, caquético, descarnado, frágil, abaixo do peso, compleição normal, musculoso, robusto, atarracado, acima do peso, moderadamente obeso, obeso, obeso mórbido, baixo, altura média, alto, braços tatuados
Movimentos	Sem movimentos anormais, inquieto, tremor nos joelhos, tique ou espasmo facial, estala os lábios, franze os lábios, trêmulo, nervoso inquieto, esfregando as mãos, parado, rígido, flácido, empertigado, curvado
Roupas	Casuais, asseadas, apropriadas, profissionais, impecáveis, na moda, desleixadas, desconfortáveis, antiquadas, extravagantes, sexualmente provocantes, sujas, manchadas, apertadas, folgadas, com <i>slogans</i>

(Fonte: Daniel J. Carlat. *Entrevista Psiquiátrica*. 2ª. Ed. Porto Alegre: Artmed, 2007).

Quadro 5: Termos descritivos relativos à aparência física do paciente (modificado e expandido de Carlat, 2007).

Aspecto corporal	Termos e possibilidades
Rosto	Agradável, atraente, bonito, feio, disforme, repugnante, neutro, pálido, cansado, doloroso, bronzeado, corado, rosado, magro, gordo, ossudo, redondo, quadrado, maquiagem, maquiagem adequada, excessiva ou bizarra, rosto lavado, sujo, ensebado, perplexo, triste, alegre, angustiado, assustado, desanimado, rosto sem expressão (hipomímico).
Olhos e olhar	Olhar: vivaz, intenso, agressivo, vago, sonolento, perdido, esquivo, confuso, assustado, amedrontado, perplexo, fixo, abatido, doloroso, bondoso, afetuoso, de compaixão, tedioso, maligno, de desprezo, arrogante, irônico: Olhos: penetrantes, alegres, tristes, arregalados, lacrimejantes, avermelhados, inchados por choro, pálpebras caídas (sono ou sonolência).
Cabelos	Limpos, bem-penteados, emaranhados, sujos, oleosos, sebosos, com muita caspa, despenteados, curtos, longos, raspados (total ou parcial), na altura dos ombros, escassos, calvo (total ou parcial), lisos, crespos, ondulados, encaracolados, encarapinhados ou pixaim, rabo-de-cavalo, maria-chiquinha, tranças, afro, alisados, rastafári, punk (moicano), pintados, artificialmente aloirados ou oxigenados, com dread-locks, alisados, com “escova”.
Pêlos faciais e unhas	Pêlos faciais: barbeados adequadamente, barba bem-feita, longa ou curta, descuidada, bem-cuidada, por fazer, suja, tingida, rala, com corte bizarro, tipo de bigode, cavanhaque, costeletas. Unhas: bem-cortadas, longas, limpas, sujas, esmaltadas, com esmalte cuidado ou descascado.
Dentes	Bem ou mal conservados, limpos, sujos, apodrecidos, com falhas (banguela), muitas cáries, gengivite, prótese (dentadura), uso de aparelho ortodôntico.
Odor	Agradável, desagradável, perfumado adequadamente ou em excesso, fétido, odor de fezes, de urina, mau hálito.
Roupas	Limpas, sujas, descuidadas, manchadas, apropriadas, velhas, caras, baratas, inadequadas, bizarras, profissionais, impecáveis, na moda, desleixadas, desconfortáveis, antiquadas, extravagantes, sexualmente provocantes, apertadas, folgadas, com slogans religiosos (ou político, filosóficos, ideológicos, etc).
Movimentos, posturas e gestos	Inquieto, esfregando as mãos, pernas inquietas, trêmulo, tiques, espasmos, estala lábios ou articulações, franze os olhos e/ou lábios, parado, rígido, flácido, largado, curvado, empertigado, posturas, gestos e movimentos bizarros. A postura (e/ou gestos) pode(m) ser também, em maior ou menor grau, afeminada(os) em homens e masculinizada(os) em mulheres.
Corpo (global)	Compleição normal, magro, caquético, frágil, abaixo do peso, acima do peso, musculoso, robusto, atarracado, disforme, pouco obeso, obeso ou obeso mórbido, marcas corporais, tatuagens, piercing, posturas bizarras, corpo bonito, feio, sensual, atraente, desagradável, repugnante, proporcional, desproporcional, altura baixa, média ou alta.

(Fonte: Paulo Dalgarrondo. *Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais*. Porto Alegre: Artmed, 2008).