

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNICAMP
REPOSITÓRIO DA PRODUÇÃO CIENTÍFICA E INTELLECTUAL DA UNICAMP

Versão do arquivo anexado / Version of attached file:

Versão do Editor / Published Version

Mais informações no site da editora / Further information on publisher's website:

<https://periodicos2.uesb.br/index.php/estudosdalinguagem/article/view/1305>

DOI: 10.22481/el.v13i2.1305

Direitos autorais / Publisher's copyright statement:

©2015 by UESB/PPGL. All rights reserved.

DIRETORIA DE TRATAMENTO DA INFORMAÇÃO

Cidade Universitária Zeferino Vaz Barão Geraldo

CEP 13083-970 – Campinas SP

Fone: (19) 3521-6493

<http://www.repositorio.unicamp.br>

O Cinismo como prática ideológica

The Cynicism as ideological practice

Lauro José Siqueira BALDINI*

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS – UNICAMP/BRASIL

Patricia Leal Di Nizo*

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS – UNICAMP/BRASIL

RESUMO

Procuramos articular neste artigo algumas considerações sobre o que chamamos de uma tomada de posição desengajada, ou de uma subjetivação parodiada, ou, para sermos mais diretos, um engajamento subjetivo de ordem cínica. Interessa-nos aqui pensar os processos de subjetivação contemporâneos: investir na sutileza que distingue o cinismo enquanto prática de resistência ao poder do cinismo enquanto prática provinda do poder para desfazer qualquer arma crítica, uma vez que já incorpora a própria crítica que poderia ser feita.

PALAVRAS-CHAVE: Análise de Discurso. Cinismo. Ideologia. Inconsciente.

*Sobre os autores ver página 157.

ABSTRACT: In this paper, we try to articulate some thoughts on what we have called previously a disengaged position, or a parody subjectivity, or, to be more direct, a cynical subjective engagement. What interests us here is to think contemporary subjectivation processes: we invest in the subtle line that distinguishes cynicism as a practice of resistance to the power from cynicism while practice aligned to the power to undo any critical weapon, as it already incorporates the very criticism that could be made.

KEY-WORDS: Discourse Analysis. Cynicism; Ideology. Unconscious.

A desconfiança dos revolucionários com respeito à fraseologia engendrou a nova fraseologia do discurso-real autoprotetor, nova “frase democrática” que, ao repetir o que todos sabem permite calar o que cada um entende sem o confessar. Maldito aquele que rompe este pacto do silêncio tagarela: ele corre o risco de se tornar ipso-facto um espectro visível da adversidade.

Pêcheux

Les non-dupes errent.

Lacan

Eu sei, mas mesmo assim... É dessa forma que o psicanalista francês Mannoni (1969) descreve o funcionamento típico do fetichismo. O fetichista sabe algo que invalida sua crença, o que não a impede de funcionar... É a esse mecanismo que usualmente, em Psicanálise, se dá o nome de desmentido ou recusa, isto é, uma certa relação entre saber e crença que opera de maneira contraditória, na medida em que o saber não invalida a crença. Um colapso da verdade sobre si mesma: eu sei que aquela meia não tem nenhuma propriedade mágica, mas mesmo assim fico completamente tomado quando a vejo, etc.

Vários autores¹ têm insistido nos últimos anos em pensar as consequências sociais desse tipo de funcionamento, segundo duas linhas de argumentação principais: de um lado, a exposição de como o

¹ Para ficar em apenas alguns, Sloterdijk ([1983] 2012), Žižek ([1989] 1996; [1990] 1992), Goldenberg (2002), Kehl & Bucci (2005), e Safatle (2008).

funcionamento do discurso e da ideologia tem tomado uma forma cínica, irônica²; de outro, como esse próprio funcionamento torna inócua a arma da crítica, na medida em que a tomada de posição cínica já pressupõe sua própria crítica... *Eu sei, mas mesmo assim...*

Diversos enunciados poderiam ser arrolados aqui, de vários espectros ideológicos. Por exemplo: eu sei que Maluf rouba, mas ele faz; eu sei que a Copa é apenas um espetáculo com finalidades financeiras, mas mesmo assim torço vigorosamente pelo meu time; eu sei que o currículo Lattes não mede a importância do pensamento de um professor, mas mesmo assim o consulto antes de decidir se faço ou não aquela disciplina; eu sei que Deus não existe, mas me benzo quando passo diante da igreja; etc. etc. Tais formulações não indicam em si uma posição cínica, na verdade o que elas demonstram é o caráter complexo e contraditório das relações entre saber e crença.

No entanto, se considerarmos os efeitos de tais enunciados ligados a seus lugares de enunciação³, talvez seja necessário pensar em um certo posicionamento cínico do sujeito com relação à ideologia, ou, antes, de um certo funcionamento social do cinismo. Tradicionalmente, o cínico é pensado como aquele que desafia o poder, expondo as contradições de seus dizeres, e arriscando sua própria vida. A grande figura aqui é Diógenes de Sinope, desafiador do poder grego. Sloterdijk ([1983] 2012, p. 224-226) observa que para este expoente do cinismo antigo (*kynismos*) “o mundo não é nem trágico, nem absurdo” e que sua “arma é menos a análise do que o riso”. O filósofo das ruas é “popular, sensível, esotérico e plebeu, num certo sentido o grande palhaço dos antigos”. Ele não esconde sua doutrina atrás de uma linguagem erudita e complicada e não se deixa corromper: “O sábio, aqui, não é como o intelectual moderno, cúmplice do poderoso, mas vira as costas ao princípio subjetivo do poder; à ambição e à necessidade de se autovalorizar”. Seus atos mostram “a emancipação do filósofo em relação ao homem político”.

² A relação entre cinismo e ironia será discutida brevemente mais adiante. Este ponto, no entanto, necessita de maior reflexão e é um dos temas desenvolvidos por Di Nizo em sua tese de doutoramento.

³ A referência fundamental para se pensar a questão dos lugares de enunciação é Zoppi-Fontana (2003).

Em outra perspectiva, Pêcheux faz uma espécie de lista de estratégias de resistência. Citamo-lo:

não entender ou entender errado; não “escutar” as ordens; não repetir as litânias ou repeti-las de modo errôneo, falar quando se exige silêncio; falar sua língua como uma língua estrangeira que se domina mal; mudar, desviar, alterar o sentido das palavras e das frases; tomar os enunciados ao pé da letra; deslocar as regras na sintaxe e desestruturar o léxico jogando com as palavras... (PÊCHEUX, [1982] 1990, p. 17)

Todos se lembram da cena contada e recontada da reação de Diógenes na Academia de Platão, quando foi proposta como definição do homem a asserção: “o homem é um bípede sem penas”. Diógenes não pensou duas vezes antes de depenar uma galinha e lançá-la ao centro da Academia, exclamando: “eis o homem de Platão!” Eis aí não só o homem de Platão, mas também o modo cínico de romper a seriedade do ritual: levando as palavras ao pé da letra... O que poderíamos perguntar é: e quando é o caso de o próprio poder operar a partir desses mesmos mecanismos?

Esses mecanismos começam a funcionar do lado do poder cinco séculos após Diógenes, momento em que o papel cômico do *kynikos* antigo passa a dar lugar ao papel trágico do *kynikos* romano tardio. Conforme aponta Sloterdijk ([1983] 2012, p. 239-243), o *kynismos* antigo – enraizado “*numa cultura urbana do riso, nutrida por uma mentalidade aberta à espíritosidade, ao humor, ao escárnio e ao salutar desprezo pela estupidez*” – é suplantado pelo *kynismos* romano tardio, o qual se divide, de um lado, em uma inclinação existencialista e, de outro, em uma tendência satírico-intelectual. Nesse sentido, o riso torna-se uma função da literatura, enquanto a vida permanece um assunto muito sério⁴. Segundo o autor, *A morte de Peregrinus*, uma impiedosa sátira de Luciano de Samosata ao suicídio do filósofo grego Peregrinus Proteus, líder de uma seita *kynikē*, retrata os *kynikoi* como moralistas trágicos. Na ausência do bobo da

⁴ Cf., a esse respeito, as colocações de Pêcheux ([1988] 2012) a propósito do fato de que a metáfora não é o “domingo do pensamento”.

corte do lado *kynikoi*, Luciano assume o papel satírico e, adotando a lógica do poder, passa a atacar os intelectuais das ruas de seu tempo. “Se os *kynikoi* são os desprezadores do mundo de sua época, Luciano, por sua vez, é o desprezador dos desprezadores, o moralista dos moralistas”, pronunciando-se como “ideólogo cínico, que denuncia como loucos ambiciosos os críticos do poder”. E é dessa maneira que “a crítica troca de lado”, isto é, que há a conversão do impulso *kynikos*: “de uma crítica cultural plebeia e humorística transforma-se ele numa cínica sátira de senhores”. Quanto ao cinismo moderno, o filósofo explica que este se encontra não somente na “cultura da cidade”, como também na “esfera palaciana” e que:

Desde que a sociedade burguesa começou a estabelecer a ponte entre o saber de cima e o aqui debaixo, e anunciou a ambição de erigir a sua imagem de mundo totalmente com base no *realismo*, os extremos fundiram-se um no outro. Hoje, o cínico apresenta-se como um tipo das massas: um caráter social medíocre na superestrutura elevada. (SLOTERDIJK, [1983] 2012, p. 32)

Como se pode notar, houve um longo percurso histórico para que a “gargalhada satírica” dos filósofos das ruas se transformasse no “sorriso fatal e prudente” do poder. Nossa sociedade, herdeira dos intercâmbios estabelecidos entre o saber popular e o erudito, testemunha e participa dessa conciliação firmada entre os dois extremos. Nesse sentido, a ironia e o sarcasmo encarnados pelo excêntrico Diógenes, representante máximo do *kynismos* antigo, passaram igualmente a caracterizar líderes de instituições responsáveis pela (re)produção ideológica da sociedade.

Logo, a questão que se coloca aqui é: o que acontece quando o poder não se leva a sério e se carnavaliza? Antes de prosseguir nesta direção, retomemos alguns elementos acerca da compreensão da ideologia para a Análise de Discurso.

Em dois textos, ambos de 1965, Althusser faz duas breves menções ao cinismo⁵. Na primeira delas, a questão é a de que a ideologia estaria presente em tudo aquilo que o homem pratica, como podemos ler:

⁵ Devemos estas indicações a Fábio Ramos Barbosa Filho.

De fato, a ideologia impregna todas as atividades do homem: [...] está presente nas atitudes e nos julgamentos políticos, no cinismo, na boa consciência, na resignação ou na revolta, etc. (ALTHUSSER, 1965, p. 36)

Na segunda, o filósofo francês questiona que a ideologia seja uma espécie de “bela mentira”, uma espécie de mito cínico, que desapareceria com o fim da sociedade de classes (ALTHUSSER, [1965] 2005, p. 235). A resposta, é claro, é que dado o fato de que a ideologia não é algo instrumental, que possa ser usado por uma classe com a finalidade de ludibriar a outra, mas sim o próprio modo imaginário como as classes se representam para si mesmas, seria impossível para qualquer sujeito ter com a ideologia uma relação de externalidade, de uso “lúcido”, de maestria. E, mesmo no caso de uma sociedade sem classes, a ideologia continuaria a funcionar como o solo sobre o qual se assentam as relações imaginárias dos sujeitos com o real. Trazemos estas duas incursões rápidas de Althusser sobre o cinismo porque elas nos interessam na medida em que indicam que, mesmo em se tratando de um sujeito cínico, que parece utilizar a linguagem a fim de enganar o Outro, o que estaria em jogo seria uma forma particular de relação com a ideologia e não o caso de um uso intencional da linguagem numa forma de mestria⁶. É isso que pretendemos desenvolver neste trabalho.

Com relação à citação de Pêcheux na epígrafe deste artigo, que coloca a questão de um discurso autoprotetor, isto é, um discurso que, ao repetir aquilo que todos sabemos, permite que entendamos o que está de fato em jogo sem que isso precise ser dito, duas referências nos são importantes, na medida em que permitem pensar a questão da ironia com relação aos processos de subjetivação contemporâneos sem cair numa perspectiva da intencionalidade ou da manipulação: os trabalhos de Eni

⁶ Basta ler o clássico de Althusser sobre a ideologia e os aparelhos ideológicos para notar que aquilo que o autor chama de assujeitamento não pressupõe um engajamento subjetivo, mas antes uma repetição metódica de rituais materiais. Althusser inclusive retoma o exemplo pascaliano do “Ajoelhai-vos, mexei os lábios como se fôsseis rezar, e sereis crentes” (ALTHUSSER, [1970] 1974, p. 88). Isso nos mostra, por um lado, a força da repetição no funcionamento da ideologia e, por outro, uma relação com o corpo. Sloterdijk também se afasta de uma certa concepção do cinismo enquanto prática subjetiva. O filósofo busca compreender esse funcionamento “de tal modo que o ser *kynikos* ou cínico não provém ‘dos’ indivíduos – isso seria um disparate psicologista” (SLOTERDIJK, [1983] 2012, p. 424).

Orlandi, no Brasil, que, em conjunto com outros pesquisadores, tem se dedicado a pensar os desdobramentos de uma Análise de Discurso que trabalha a partir de Michel Pêcheux, e, por outro lado, os trabalhos de Vladimir Safatle, que busca pensar, a partir de uma referência à Teoria Crítica e ao ensino de Lacan, os processos de socialização na contemporaneidade.

Segundo Safatle (2008a), para que uma ideologia funcione, não é necessário que ela se leve a sério. De fato, como salienta o autor:

a verdadeira questão [...] não diz respeito a processos unívocos de “manipulação” que desconsiderariam a multiplicidade possível dos modos de recepção e de ressignificação. Ela diz respeito às consequências de processos de socialização mediados por conteúdos *previamente ironizados*. (SAFATLLE, 2008a, p. 100)

O autor entende a ironia, do mesmo modo que o cinismo, como um ato *de fala de duplo nível* que convoca o Outro para uma relação particular com a verdade:

Para funcionar, a ironia deve mostrar que o sujeito nunca está lá para onde o seu dizer aponta. Dessa forma, ela pode afirmar-se não exatamente como uma operação de *maquagem*, mas como uma sutil operação de *revelação* da inadequação entre enunciado e enunciação. Sem essa possibilidade de revelação da inadequação *para o Outro*, a ironia seria um mero mal-entendido. Nesse sentido, se a hipocrisia e a má-fé expulsam o Outro, a ironia pede o reconhecimento deste. Ou seja, a ironia é um modo muito particular de abertura ao reconhecimento intersubjetivo, tal como veremos com o cinismo. Pois, para além do vínculo social que dá corpo à ordem jurídica, o riso irônico funda e fornece as coordenadas do *espaço comum* destes que partilham olhares que dizem tudo que as palavras não afirmam. (SAFATLLE, 2008a, p. 32)

Essa referência à uma certa “*dualidade, uma contradição*” inerente à ironia também está presente no trabalho de Orlandi (2012) que, por uma via diferente, mas que nos fornece elementos para pensar

o funcionamento da ideologia no mundo atual nesse sentido de uma estruturação cínica, ironizada, recoloca em outros termos essa questão nos estudos da linguagem. Concebendo a ironia como um certo “*tipo de discurso*”, a autora ressalta que:

não consideramos a existência de um estado de mundo irônico, já dado, e depois uma maneira de expressá-lo pela linguagem, mas *um estado de mundo que se diz irônico*. Não postulamos a anterioridade nem do estado de mundo nem da forma de discurso: são simultâneos e reciprocamente constitutivos. (ORLANDI, 2012, p. 25)

Pêcheux ([1975] 2010) entende a ironia como uma “*contradição apreendida e exibida*”, defendendo que tal contradição – do mesmo modo que a estupidez, “*contradição sofrida*” – é inerente à “*discrepância pela qual o indivíduo é interpelado em sujeito...* ao mesmo tempo em que é ‘*sempre-já sujeito*’”. Nas palavras do autor:

essa discrepância (*entre* a estranheza familiar desse fora situado antes, em outro lugar, independentemente, *e* o sujeito identificável, responsável, que dá conta de seus atos) funciona “por contradição”, quer o sujeito, em toda sua ignorância, se submeta a ela, quer, ao contrário, ele a apreenda por meio de sua agudeza de “espírito”: um grande número de brincadeiras, anedotas, etc., são, de fato, regidas pela contradição inerente a essa discrepância; elas constituem como que sintomas dessa apreensão e tem como sustentáculo o círculo que liga a contradição sofrida (isto é, a “estupidez”) à contradição apreendida e exibida (isto é, a “ironia”). (PÊCHEUX, [1975] 2010, p. 142)

Isso nos permite pensar a ironia, e seu tipo peculiar que é o cinismo⁷, como um certo modo de funcionamento social, ou, em outras

⁷ Aqui, sabemos que a relação entre ironia e cinismo precisa ser mais bem explicitada. No entanto, seguimos a formulação de Safatle (2008b, p. 11-12): “é como desdobramento desta ironização absoluta das condutas que devemos compreender o cinismo”. Segundo o autor, a ironização “é processo fundamental no interior de uma economia cínica de discurso que permite transformar contradições postas em contradições resolvidas”. Como se pode notar, Safatle entende o cinismo como um prolongamento de um processo maior, que é a ironização das condutas. Neste mesmo texto, o autor entende a ironia como arma crítica dos cínicos gregos contra o poder, que desmascara

palavras, como uma certa economia discursiva. Economia discursiva que está relacionada, segundo Orlandi, à interlocução, escapando às intencionalidades imaginárias dos falantes; como diz a autora:

Na “interlocução”, na prática discursiva, quando as palavras constituem um determinado universo do dizer, há ironia. Ela não está no locutor, não está no ouvinte, não está no texto: está na relação que se estabelece entre os três. Mesmo o que não parece irônico, pode sê-lo; depende da relação que se estabeleça. (ORLANDI, 2012, p. 26)

Nem desvio de um sentido original, nem pragmatismo do falante, a ironia (e diríamos aqui, o cinismo), depende de que o funcionamento discursivo se dê de modo que a ironia seja “*o próprio lugar do estabelecimento de um processo de significação que chamamos irônico*” (ORLANDI, 2012, p. 26). E, como sabemos, esse processo de significação não pode ser pensado fora do funcionamento social mais geral, desde o funcionamento dos aparelhos ideológicos de Estado até às redes de práticas de nível menos evidente que constituem a disseminação do poder⁸. Prosseguindo nessa reflexão, Orlandi irá afirmar que “*a ironia é um acontecimento discursivo que comunica e, ao mesmo tempo, recusa de comunicar, mantendo o estado de dúvida*” (ORLANDI, 2012, p. 28). Continuando, a autora irá mostrar como a ironia opera no cerne mesmo do funcionamento da linguagem, questionando inclusive o funcionamento da ideologia, e operando, em seu nível mais fundamental, com a ruptura e a dissonância.

Por fim, o que também nos interessa na reflexão de Orlandi são suas perguntas, quais sejam:

os efeitos da ironia são diferentes segundo aqueles que a praticam e seus lugares sociais. Para se verificar isto, basta analisar como é recebida por um superior a ironia de um seu subalterno: continua sendo ironia ou é categorizada como mera grosseria? Cabe perguntar-se: a ironia só tem graça quando é

e desqualifica aquele que é ironizado. No caso da sociedade contemporânea, a ironia aparece como sátira numa reação do poder à crítica.

⁸ Foucault, por exemplo, no primeiro volume de *História da Sexualidade*, aponta para relações de poder que funcionam sob a égide de um cinismo que, entretanto, deve se mascarar. Ele pergunta: “o poder seria aceito se fosse inteiramente cínico?” (FOUCAULT, [1988] 1999, p. 83).

respeitada a hierarquia? Há lugares privilegiados para a ironia? (ORLANDI, 2012, p. 31-32)

Essas considerações de Orlandi nos levam a supor que a ironia, e assim o cinismo, só podem ser pensados em sua relação com as condições de produção, com os lugares de enunciação e com a memória. Uma questão em que o enunciativo, o discursivo e o político devem ser postos em relação para que se possa perceber os efeitos do cinismo no funcionamento de nossas sociedades.

Nessa direção, recuperamos aqui o trabalho de Zoppi-Fontana (2003) sobre os lugares de enunciação em sua relação com o discurso. Para a autora, uma reflexão sobre a questão de tais lugares implica pensar *“a divisão social do direito de enunciar e a eficácia dessa divisão e da linguagem em termos da produção de efeitos de legitimidade”* (ZOPPI-FONTANA, 2003).

Essa reflexão nos interessa porque, de maneira geral, o cinismo é considerado a partir de um lugar de enunciação fora do poder, tal como na figura clássica de Diógenes. O cínico é aquele que, pondo em risco seu corpo a partir de sua coragem de enunciar, desnuda o discurso do poder através da ironia. Mas o que acontece quando é o próprio poder que se torna irônico e enuncia a partir de um lugar cínico?

Esta é uma das razões que levam o filósofo Sloterdijk ([1983] 2012) a propor o conceito de *razão cínica*, como se passássemos, no nível ideológico, da célebre formulação de Marx (*“eles não sabem, mas o fazem”*) para um *“eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas mesmo assim o fazem”*. Como diz Žižek, no cinismo,

[se] reconhece, [se] leva em conta o interesse particular que está por trás da universalidade ideológica, a distância que há entre a máscara ideológica e a realidade, mas ainda [se] encontra[m] razões para conservar a máscara. Esse cinismo não é uma postura direta de imoralidade; mais parece a própria moral posta a serviço da imoralidade. (ŽIŽEK [1990] 1992, p. 313)

Na verdade, vários autores têm insistido, em obras recentes, no fato de que, para compreender a sociedade contemporânea, é necessário

levar em conta o caráter cínico de seu funcionamento. Além disso, há uma compreensão de que é preciso considerar que tal funcionamento é solidário da transformação do laço social em uma forma perversa. Como diz Safatle (2008a, p. 22), “*o cinismo seria solidário da transformação da perversão, e não mais da neurose, em saldo necessário de nossos processos de socialização*”. É o mesmo que propõe Kehl & Bucci (2005, p. 74), quando afirma que “*a perversão, e não a neurose, é o modo dominante, invisível, de organização do laço social*”. E, ainda, Orlandi (2007, p. 15), quando salienta que não estamos mais na sociedade de discriminação, operando a partir de agora num modelo de segregação, em que “*o indivíduo que está ‘fora’ não tem mais, como no caso de uma sociedade de integração piramidal, a possibilidade de imaginar que pode subir os degraus de uma escada, que ele pode progredir*”. Tais reflexões indicam que estamos diante de um novo modelo de poder, que opera de maneiras diferentes, e que isso traz consequências para uma teoria materialista do discurso, pois o que se realiza, fundamentalmente, é uma relação diferente dos sujeitos com o discurso, estabelecida de acordo com os lugares de enunciação em sua relação com a memória e as condições de produção do discurso. Para o que nos interessa nesse trabalho, do ponto de vista da identificação do sujeito com seu discurso, parece fundamental indicar uma passagem, em vias de se tornar hegemônica, de uma sociedade de produção, cujo fundamento é a repressão, para uma sociedade de consumo, cujo paradigma é o do imperativo do gozo⁹.

Além disso, e ainda segundo Safatle (2008a, p. 101), temos que levar em conta que o poder aprendeu a rir de si mesmo: “*personagens de contos de fadas que não mais se reconhecem e criticam seus próprios papéis, propagandas que zombam da linguagem publicitária, celebridades e representantes políticos que se auto-ironizam em programas de televisão*”. Nessa via, não se trata de dizer que vivemos numa era “pós-ideológica” em que não se acredita mais em nada, mas que a ideologia, atualmente, está marcada por construções “*sob a forma da ironia*”.

Nesse sentido, citamos uma cena de *Kingsman: The Secret Service* (VAUGHN, 2014). A comédia de espionagem, que satiriza personagens

⁹ O conceito de gozo, central na releitura que Lacan faz de Freud, não será discutido em pormenor neste trabalho. Para uma compreensão inicial, remetemos o leitor a ŽIŽEK ([1989] 1996).

célebres do cinema e quadros narrativos estabilizados socialmente, tais como o tradicional beijo entre príncipe e princesa no desfecho dos contos de fada, parece ir na direção do que Safatle (2008b) chama de “ideologia da ironização”. O filme mostra a saga de Gary 'Eggsy' Unwin, um herói politicamente incorreto que, no apogeu de sua missão, encontra o cativo da princesa sueca Tilde, e lhe propõe salvá-la em troca de um beijo, já que alega ter sempre sonhado em beijar uma princesa (*I've always wanted to kiss a princess*). Sem hesitar, a jovem cativa lhe responde: “Se você me salvar agora, eu lhe dou mais do que um simples beijo (*If you get me out right now, I give you more than just a kiss*). No entanto, antes de cumprir esta missão, o herói é convocado a salvar o mundo e lamenta não poder libertá-la naquele momento: “Desculpe, meu amor. Tenho que salvar o mundo” (*Sorry, Love. Gotta save the world*). Novamente sem hesitar, a princesa replica: “Se você salvar o mundo, te dou a bunda” (*If you save the world, we can do it in the asshole*). “Volto logo” (*I'll be right back*), responde animado Eggsy. Imediatamente após salvar o mundo, o herói parte desempenhar seu papel de príncipe do conto de fadas contemporâneo. Munido de duas taças e uma garrafa de champanhe, ele corre em direção a sua recompensa ao som do hit do anos 1980 *Slave to Love* (Bryan Ferry, 1985). A princesa o recebe como uma cortesã e a cena é encerrada com um close em sua bunda pelada.

A recente postagem de um twitter de autoderrisão feita pelo deputado socialista francês, Thomas Thénoud, também pode ser considerada um caso paradigmático do poder rindo de si mesmo. « *Hommage à Charb #JeSuisCharlie* », declarou Thénoud ao difundir a charge assinada pelo cartunista e publicada no jornal satírico Charlie Hebdo em setembro de 2014¹⁰.

¹⁰ A charge foi postada no twitter de Thénoud (<<https://twitter.com/tthevenoud>>) e também na página principal de seu site pessoal (<<http://www.thomasthevenoud.fr/>>) no dia 16 de janeiro de 2014, data do midiático enterro de do cartunista Charb, editor chefe do Charlie Hebdo, assassinado na semana anterior por “fundamentalistas islâmicos” contrários às sátiras do semanário envolvendo o profeta Maomé.

Figura 1: Charge “Procura-se thomas Thévenoud”.

“Procura-se Thomas Thévenoud. Ele nunca pagou a assinatura de ‘Charlie Hebdo’” é o enunciado que acompanha a caricatura do político, fazendo alusão a um cartaz de suspeito procurado pela política. Esta foi uma maneira sarcástica apresentada pelo jornal para ironizar a série de denúncias envolvendo sonegações fiscais e financeiras contra Thévenoud logo após sua nomeação como Secretário de Estado encarregado do comércio exterior, em 26 de agosto de 2014. A partir de uma primeira denúncia de sonegação fiscal, outras inúmeras acusações surgiram e foram amplamente divulgadas pela imprensa francesa, obrigando-o a renunciar ao cargo em 4 de setembro, nove dias após sua nomeação. O *Canard enchaîné* (citado por RTL) revelou que o ex-secretário de Estado chegou a ser ameaçado de expulsão do apartamento onde morava em Paris por falta de pagamento de aluguel durante um período de três anos. Mas isso aconteceu “antes de [eu] ser eleito” e “tudo foi resolvido”, garantiu o político que se explicou alegando sofrer de

“fobia administrativa”. Inúmeras multas trânsito, uma consulta com o fisioterapeuta, anos de faturas de eletricidade não quitadas, tudo isso em função de ter-se “simplesmente sobrecarregado na gestão de sua vida privada”.¹¹

Como se essas declarações proferidas por um membro da Comissão das finanças do parlamento francês já não se apresentassem de forma irônica, jornais satíricos acabaram por ironizar a própria ironia. É o caso, entre outros, da charge publicada no *Charlie Hebdo* e do curta apresentado pelo *Petit Journal*¹², em que os delitos fiscais e financeiros cometidos pelo deputado são apresentados de modo que o personagem, sentindo-se perseguido por um gigantesco formulário de imposto e ameaçado pelos inúmeros boletos de cobrança que transbordam sua caixa de correio, recorre a um psicanalista para tentar compreender a sua “fobia administrativa”, mas acaba fugindo aos berros quando o analista apresenta-lhe a fatura da consulta.

Ao republicar a charge de Charb satirizando seus calotes fiscais e financeiros, *Thévenoud* parece ter encontrado nessa forma de autoderisão uma maneira de se autopromover no cenário político francês, procurando, assim, reverter o quadro previamente estabelecido. Ao reproduzir uma sátira contra si mesmo, em condições de produção diferentes daquela em que fora inicialmente publicada, o ex-secretário de Estado promoveu um deslocamento de sentido no material: não se trata mais de uma sátira dirigida a um político que não cumpre com seus deveres de cidadão e que, portanto, não está apto a permanecer em um cargo de tamanha responsabilidade, mas sim de uma manifestação proveniente de um político defendendo a liberdade de expressão, valor tão caro aos ideais republicanos franceses e posto em discussão logo após o atentado contra o *Charlie Hebdo*, em 7 de janeiro de 2014. Assim, por meio de uma sobreposição de ironias nessa disputa pelos sentidos, o deputado francês, servindo-se do discurso irônico do jornal satírico,

¹¹ «Thomas Thévenoud : fisc, loyer, PV, kiné, EDF... La liste des oublis du député s'allonge» (RTL, 27/08/2014). Disponível em <<http://www.rtl.fr/actu/politique/thomas-thevenoud-fisc-loyer-pv-kine-les-oublis-sans-fin-du-depute-7774250589>>. Acesso em 13 março 2015.

¹² Telejornal satírico francês apresentado no Canal+ (rede de televisão privada). Programa analisado por Di Nizo em sua tese de doutoramento.

que, por sua vez, ironizou a própria ironia por ele fornecida de antemão, devolveu a mensagem de forma invertida. Logo, ao se autoironizar, Thévenoud transformou a sátira a qual foi submetido em uma solução para, de um lado, suplantar o estigma que lhe fora atribuído em função de suas inúmeras condutas não cidadãs, e de outro, resurgir no cenário político francês após meses engolfado no esquecimento, desfecho infeliz de seus midiaticizados momentos de ascensão e queda como secretário de Estado.

Se os meios de comunicação – jornais revistas, livros, televisão, rádio e Internet – permitem ao poder se autopromover e autoironizar, eles também são o próprio lugar de poder e de autoderrisão. Um exemplo é o quadro *La question qui tue*, apresentado pelo Petit Journal, em que o repórter, através de um *clin d'oeil* (piscadela), forja declarações falsas de seu entrevistado, por meio de uma espécie de persuasão desse público que, aderindo ao jogo (sem aderir completamente, já que às vezes concorda em dizer o que lhe induz o entrevistador mediante o uso de uma técnica de ajuste de foco para borrar sua imagem), acaba dizendo o oposto do que havia dito anteriormente. Esse quadro parece ir bem na direção daquilo que diz Adorno:

Dentre os scripts analisados, numerosos são aqueles que jogam com a consciência de ser *kitsch* e dão uma piscadela de olhos em direção ao espectador [*Betrachter*] não ingênuo, como quem diz que eles mesmos não acreditam no que mostram, que não são assim tão idiotas. (ADORNO, 2003, p. 530, apud SAFATLE, 2008a, p. 99).

Esses movimentos indicam, segundo Safatle (2008a, p. 168), que a perversão “*tende a transformar-se em horizonte hegemônico de identificação e de constituição de tipos ideais em processos de socialização*”, o que conviria exatamente para o “*modo anômico e desterritorializado do funcionamento do capitalismo contemporâneo*”. Dizer que o laço social se orienta, contemporaneamente, sob a forma da perversão e do cinismo não é sem consequências para uma análise discursiva que se queira materialista, pois estamos diante

de uma nova maneira de os sujeitos se relacionarem com o que dizem, isto é, de estarem imersos numa prática discursiva que produz efeitos.

A título de exercício teórico, e prosseguindo na indagação do funcionamento da ideologia na contemporaneidade, gostaríamos de propor a questão da identificação cínica, em que, à maneira dos libertinos de *As ligações perigosas*,

o sujeito nunca adere ao seu dito, já que ele nunca está totalmente lá onde ele fala, já que ele só está pela metade naquilo que diz. Trata-se ainda de um discurso da derrisão, já que nenhuma asserção pode ser assumida sem ser rapidamente combinada com outra, que se torna seu duplo. O discurso transforma-se em um jogo, uma arte ou mesmo um domínio colocado sob o signo da onipotência aspirada pelo perverso. (MIGEOT, 1993, p. 55, apud SAFATLE, 2008a, p. 167)

Assim, além dos bons e maus sujeitos, e ainda dos que se desidentificam, teríamos a forma cínica de pertencimento de um sujeito à formação discursiva: um certo modo de relação com o saber, em que o sujeito não se filia diretamente, nem se desfilia, mas permanece no horizonte de uma tomada de posição desengajada, ou de uma subjetivação assumida na forma de uma paródia. Neste caso, relembando Pêcheux ([1982] 1990, p. 15), “*maldito aquele que rompe este pacto do silêncio tagarela: ele corre o risco de se tornar ipso-facto um espectro visível da adversidade*”.

Pensando as consequências analíticas de tais reflexões, poderíamos, como faz Zoppi-Fontana, pensar as formas de representação da temporalidade na sua relação com o fazer científico e seus efeitos na produção de legitimação de uma certa cientificidade. Como mostra a autora:

o forte investimento no desenvolvimento de tecnologias e a consequente instrumentalização da ciência para sua aplicação imediata e lucrativa no mercado têm naturalizado uma imagem da pesquisa científica pautada pela lógica do modo de produção capitalista. (ZOPPI-FONTANA, 2012, p. 227)

Observando as materialidades discursivas oriundas do movimento *Slow Science*, a autora chega à conclusão de que “o discurso da produtividade científica e as práticas que ele instaura e naturaliza parecem estar produzindo no campo da ciência processos de subjetivação no cinismo” (ZOPPI-FONTANA, 2012, p. 247). No âmbito da produção acadêmica, isso pode ser visto com a crescente formulação de manuais e códigos de “boas práticas científicas”.

Se compreendemos bem a autora, os próprios manuais e códigos éticos que têm surgido em profusão no âmbito da prática científica são indícios de uma subjetivação orientada por um modo cínico de funcionamento. Segundo ela:

[a] alusão direta à prática de autoplágio e sua respectiva regulação ética por meio de normas de boa conduta e diretrizes de integridade na pesquisa são para nós um indício dos efeitos do discurso da produtividade científica nos processos de subjetivação, tal como apontados anteriormente. O sujeito, acuado no modo de produção e divulgação científica da *Fast Science*, sem espaço nem tempo legitimados institucionalmente para um fazer científico diferenciado, como aquele defendido pelo movimento *Slow Science*, fragmenta e reproduz sua escrita num processo de identificação desengajado com os postulados do modelo *mcdonaldizado* de excelência acadêmica. (ZOPPI-FONTANA, 2012, p. 249-250)

Assim, isso produziria o que chamamos anteriormente de uma tomada de posição desengajada, ou de uma subjetivação parodiada, ou, para sermos mais diretos, um engajamento subjetivo de ordem cínica. No entanto, de maneira surpreendente, Zoppi-Fontana vê aí um modo de sobrevivência do sujeito, em meio a uma ordem cínica. Em suas palavras, há “um processo de subjetivação no cinismo, no qual o sujeito alienado encontra um gesto possível de resistência para não sucumbir” (ZOPPI-FONTANA, 2012, p. 250). Nesse sentido, interessa-nos ressaltar no trabalho da autora o fato de que o cinismo pode também ser concebido como forma de resistência, segundo o modelo cínico da Antiguidade. Dessa maneira, caberia uma distinção ao se pensar os processos de subjetivação contemporâneos: investir na sutileza que distingue o cinismo enquanto prática de resistência

ao poder do cinismo enquanto prática provinda do poder para desfazer qualquer arma crítica, uma vez que já incorpora a própria crítica que poderia ser feita. Portanto, podemos destacar o documentário *O riso dos outros*¹³, de Pedro Arantes, em que se distingue dois modos de se fazer piada: por meio do humor que zomba do oprimido, reforçando velhos clichês contra as minorias – pretos, pobres, gays, mulheres, etc. –, o qual chamamos de humor cínico, e do humor que zomba do opressor, estabelecendo uma certa prática de resistência ao poder, um humor de contrapoder ou antipoder, o qual chamamos de humor *kynikos*. Interessamos, sobretudo, analisar a contradição estabelecida pelo par antitético *kynismos*-cinismo coabitando em um mesmo discurso, tal contradição tendo sido observada em jornais e programas satíricos como o Charlie Hebdo e o Petit Journal¹⁴.

Em um texto recente, Žižek (2015) diz que o riso é profundamente ambíguo e nos lembra o contraste trazido pela imagem difundida da Grécia Antiga entre os espartanos solenes e aristocráticos e os atenienses jocosos e democráticos:

O que escapa a essa imagem é que os espartanos, que se orgulhavam de sua severidade, punham o riso no centro de sua ideologia e prática: eles reconheciam o riso comunal como um poder que ajudava a aumentar a glória do Estado. (Os atenienses, em contraste, legalmente restringiam tal riso brutal e excessivo como uma ameaça ao espírito do respeitável diálogo onde nenhuma humilhação do oponente deve ser permitida). O riso espartano – a zombaria brutal de um inimigo ou escravo humilhado, tirando sarro de seu medo e dor a partir de uma posição de poder – encontrou um eco nos discursos de Stalin, quando ele escarnecia do pânico e da confusão dos “traidores”, e persiste ainda hoje, no humor dos ditos “politicamente incorretos”. (Aliás, esse riso deve ser distinguido ainda de outro tipo de riso daqueles em poder, a derrisão cínica que mostra que eles próprios não levam sua ideologia a sério). (ŽIŽEK, 2015)

¹³ Disponível em <<http://www.youtube.com/watch?v=rRMslIY2Qhw>>. Acesso em 13 março 2015.

¹⁴ Essa reflexão faz parte da pesquisa desenvolvida por Di Nizo em sua tese de doutoramento destinada à análise do discurso na contemporaneidade, por meio dos embates *kynikos*-cínicos na disputa dos sentidos.

O autor sustenta que é justamente no debate envolvendo a questão dos limites do humor e do “politicamente incorreto” que aparece “*a zona cinzenta que funda os impasses da modernidade capitalista*”. No que diz respeito ao humor do Charlie Hebdo, o filósofo ressalta que sua zona cinzenta está no fato de se tratar de sátira estúpida e maldosa. Ele argumenta que:

O problema com o humor do *Charlie Hebdo* não é que ele tenha ido longe demais em sua irreverência, mas que era um excesso inócuo que se encaixava perfeitamente no funcionamento cínico hegemônico da ideologia em nossas sociedades. Ele não representava ameaça alguma àqueles no poder; ele meramente tornava seu exercício do poder mais tolerável. (ŽIŽEK, 2015)

Evidentemente, o cinismo, tanto como gesto de resistência ao poder quanto como prática provinda do poder, não deve ser pensado ao modo de uma intervenção pragmática e intencional dos sujeitos, mas no quadro mais amplo de um funcionamento cínico do discurso. Pensamos aqui no excelente trecho sempre retomado de Pêcheux em *Estrutura ou acontecimento*:

todo discurso é o índice potencial de uma agitação nas filiações sócio-históricas de identificação, na medida em que ele constitui ao mesmo tempo um efeito dessas filiações e um trabalho (mais ou menos consciente, deliberado, construído ou não, mas de todo modo atravessado pelas determinações inconscientes) de deslocamento no seu espaço. (PÊCHEUX, [1988] 2012, p. 56)

Este jogo entre aquilo que é “mais ou menos consciente, deliberado, construído ou não”, mas que de qualquer maneira é atravessado pelas determinações inconscientes, a nosso ver, coloca em evidência aquilo de que se trata no cinismo: isto é, o fato de que, no nível fundamental, a ideologia não é questionada, ou, como diz Žižek ([1989] 1996, p. 316), “*mesmo que não levemos as coisas a sério, mesmo que mantenhamos uma distância irônica, continuaremos a fazê-lo*”. O fato de que o discurso da *Fast Science*, da ciência produzida como uma franquía de *fast food*, seja a todo

momento objeto de riso, no entanto, não o torna menos eficiente. Não acreditamos nele, mas no nível mais prático de nossas vidas, continuamos agindo como se acreditássemos. Encontramos aí o feitiço do fetiche: a clivagem que o fetiche permite, essa capacidade de “*abandonar e conservar simultaneamente uma crença*” (LEBRUN, 2008, p. 255), tem uma relação direta com o cinismo e a forma predominante do laço social contemporâneo, fórmula que pode ser resumida no “*eu sei, mas mesmo assim...*” e que pode ser estendida ao funcionamento cínico do discurso.

Aqui, também é possível pensarmos naquilo que Žižek chama de crítica de Kafka a Althusser. Para o autor, uma lacuna importante do pensamento de Althusser é a distância entre os AIE e sua internalização, ou seja, como os sujeitos se submetem à ordem ideológica? Nos romances de Kafka, podemos ver isso no confronto entre o sujeito e a imensa burocracia desprovida de sentido que o interpela, sem que seja possível qualquer identificação. Como diz Žižek:

o sujeito kafkiano é interpelado por uma entidade burocrática misteriosa (a Lei, o Castelo). Mas essa interpelação tem uma aparência meio estranha: é, por assim dizer, uma *interpelação sem identificação/ subjetivação*; não nos oferece uma Causa com que nos identificarmos – o sujeito kafkiano é o sujeito na busca desesperada de um traço com que se identificar, não entende o sentido do chamamento do Outro. (ŽIŽEK, [1989] 1996, p. 322)

Neste sentido, para Žižek, a burocracia dos romances de Kafka ilustraria o próprio funcionamento dos AIE, ou, como diz o autor:

acaso a burocracia “irracional” de Kafka, esse aparelho cego, gigantesco e absurdo, não é precisamente o Aparelho Ideológico de Estado com que o sujeito se confronta antes que ocorra qualquer identificação, qualquer reconhecimento – qualquer subjetivação? (ŽIŽEK, [1989] 1996, p. 322)

Parece-nos que há, aqui, um ponto importante a ser salientado, na medida em que o funcionamento ideológico, e por extensão, o

funcionamento do discurso, é pensado em relação com o chamamento do Outro, antes que possamos atribuir sentido a esse chamamento, ou, se quisermos, com a dimensão daquilo que em Psicanálise se denomina fantasia.

A proposta de Žižek tem o mérito de nos fazer pensar que não é possível conceber o funcionamento ideológico sem levar em conta aquilo que poderíamos chamar de o *funcionamento social da fantasia*. Nessa direção, pensar a ideologia é também pensar a relação entre os sujeitos e a constituição do desejo. Mas como derivar daí consequências especificamente analíticas, isto é, dos procedimentos próprios da Análise de Discurso? Que efeito tais considerações teriam na concepção dos mecanismos dos discursos-transversos, pré-construídos, etc.? Trabalhos como o de Mariani, que procuram partir da análise de formulações do tipo “eu sabia, *mas* mesmo assim”, “pensei que”, “ninguém me falou”, que, para a autora,

são enunciados ditos em posições-sujeito nas quais a submissão à Lei simbólica e às leis sociais deram-se frouxamente, em farrapos, instaurando, discursivamente, uma ficção generalizada que produz um efeito discursivo de hipocrisia, materializando na linguagem uma possível perversão social contemporânea (MARIANI, 2014, p. 219),

são um exemplo de possibilidades para nosso campo que certamente terão impacto analítico, em nossas práticas de análise propriamente ditas.

As questões permanecem em aberto, mas consideramos que não podemos, enquanto analistas de discurso, deixar de pensar as incidências sociais da existência do inconsciente. Como não levar em conta, por exemplo, os “discursos em farrapos” contemporâneos, para usar uma expressão também de Mariani, em sua relação com aquilo que, nas palavras da autora, marca,

de um lado, as mídias [que] alardeiam o tudo dizer, o tudo consumir, o todo saber da ciência, o gozo de tudo; e, de outro, o esgarçamento dessa todificação, o furo no saber inscrevendo um

nada comprometer-se, um nada saber e um nada afetar-se pelo outro. Nada e tudo, marcas do contemporâneo? (MARIANI, 2014, p. 219)

Para retomar Orlandi, como não pensar que vivemos em tempos em que as condições de produção do sentido são irônicas?

Esse modo irônico de funcionamento do sentido, no entanto, como mostra Goldenberg (2002), muda de figura de acordo com as suas condições de produção, como podemos ver:

Não há nada em comum entre o discurso de Diógenes, que depende do discurso dominante para existir como tal, e o moderno discurso do cínico, fechado em si próprio, que não responde a nenhum outro e não depende do desejo de ninguém. Enquanto o primeiro floresce numa sociedade aristocrática escravagista, o último é relativo às relações capitalistas de produção e ao Estado democrático. Se o primeiro revela a incidência do desejo de um só sobre os significantes-mestre (*nomos*) de todos, o segundo se caracteriza precisamente por neutralizar a incidência do desejo dos que entram em seu aparato. (GOLDENBERG, 2002, p. 75)

De qualquer maneira, uma ressalva que poderia ser feita nas reflexões que trazemos nesse trabalho é a de que o poder, de certo modo, sempre riu de si mesmo. Seja através da figura do bobo da corte, seja através dos artistas financiados pelo poder que, na Idade Média e no Renascimento, produziram obras sarcásticas que desnudavam o ridículo do poder, seja através dos dramaturgos romanos a quem era, sob certas condições, permitido colocar em questão de forma humorística os meandros das intrigas políticas. É sempre possível olhar para o passado e encontrar momentos em que o poder era encenado sob a forma da ironia. No entanto, parece-nos que, a partir do século XX, é o próprio poder mesmo quem encena sua torpeza e seu ridículo¹⁵. Talvez esteja aí uma diferença fundamental a ser levada em conta na análise discursiva do cinismo. Vejamos como isso poderia operar em um ensaio de análise.

¹⁵ Sloterdijk situa o florescimento do cinismo (em oposição ao *kynismo*) na República de Weimar (período entre o final da primeira e o início da segunda guerra mundial).

Tomemos, em primeiro lugar, uma das declarações do candidato de extrema-direita ao parlamento holandês¹⁶:

Os Países Baixos alcançaram um alto grau de tolerância e liberdade. Não podemos perder tudo isso deixando que **árabes intolerantes** venham para cá. Em nome da tolerância, devemos então ser intolerantes com os intolerantes. Nós já fomos muito tolerantes com a intolerância.

Façamos o exercício de combinar essa declaração com a seguinte, de Tony Blair:

Nossa tolerância [...] é parte do que faz da Grã-Bretanha a Grã-Bretanha. Conforme-se a isso ou não venha para cá. Nós não queremos os 'hate mongers' [**“traficantes de ódio”**] independentemente de sua raça, religião ou credo.

Em ambos os casos, o que está em jogo é a “nossa tolerância” na relação com a sua intolerância, o seu racismo, aquilo que “nós” não podemos deixar de fazer na relação com “eles”, aqueles que todos sabemos quem são, e que nos forcem a sermos intolerantes, fazendo funcionar a segunda modalidade de identificação formulada por Pêcheux, a contraidentificação, mas de uma maneira estranhamente tortuosa, e aí está o que poderíamos chamar de forma cínica da identificação. Na formulação de Tony Blair, aqueles a quem não se quer, sejam eles de qualquer raça, religião ou credo, não são qualquer um, pois o próprio lugar de enunciação diz quem são esses: os não-europeus. Mais, ainda, uma leitura possível é dizer que Grã-Bretanha é qualificada por Grã-Bretanha, que por sua vez é qualificada pela tolerância. “*Conforme-se com isso ou não venha pra cá*”: somos tentados a ver aí a versão europeia do “*ame-o ou deixe-o*”, transmutado num “*ame-o ou nem venha*”. Trata-se de um sentido paradoxal para a tolerância...

É interessante notar como operam aí a memória discursiva, os lugares de enunciação e os pré-construídos e discursos transversos: temos aqui dois políticos conhecidos por sua liberalidade na relação com os

¹⁶ Este enunciado e o seguinte foram retirados de Safatle (2008a, p. 77 e 78). Grifos nossos.

imigrantes, por posições avançadas no que se refere a questões sexuais, etc., portanto, dois exemplares de uma espécie de políticos esclarecidos. No entanto, há um curto circuito no dizer de ambos que implica que, para proteger uma sociedade democrática, é preciso tomar posições típicas de uma sociedade totalitária, isto é, ser tolerante implica em ser intolerante com os intolerantes. O que vemos aqui é o modo cada vez mais administrado, centralizador e regido por normas de segurança com que tendem a funcionar as sociedades democráticas, que, para se proteger, adotam medidas antidemocráticas.

Além disso, em ambos os casos, sabemos bem que a memória vem preencher o que falta ao enunciado: quem são os “árabes intolerantes” no primeiro caso, e os “traficantes de ódio”, no segundo caso? Trata-se é, claro, do que se costumou chamar de fundamentalistas islâmicos, do Outro por excelência. Desse modo, o discurso da tolerância vem atravessado pelo discurso da segurança: sim, tolerantes, *mas* apenas até o ponto em que nossa tolerância não seja ameaçada pelos intolerantes. Dado o modo de gerenciamento do pânico em que vivemos, como não dizer que é sempre esse o caso e que, portanto, a intolerância tende a se tornar paradigma de governabilidade?

Temos a impressão de que não estamos nestes casos diante de um enunciado dividido, mas de uma divisão na enunciação, que se anula a si mesma, ao colapsar a significação em direções opostas, o que não impede que cada um de nós entenda o que está em jogo nesse “silêncio tagarela”.

Durante as recentes manifestações realizadas aqui no Brasil, um enunciado percorreu de maneira exemplar a argumentação da polícia: eles estavam lá para proteger os manifestantes e garantir que eles tivessem a liberdade de se manifestar. Obviamente, bastava apenas um passo para transformar um “manifestante pacífico” em “vândalo”. Assim, as manifestações eram protegidas de si mesmas, uma vez que todo ato que pudesse ser lido como “intolerante” para com a democracia era o que bastava para metamorfosear em vândalos os antes pacíficos.

Mais recentes ainda foram as “prisões preventivas” durante a copa, sob o pretexto de que os acusados poderiam cometer atos ilícitos durante as manifestações marcadas para o período do campeonato. Nesse

lance de premonição, o que se configura é o uso da lei para garantir a suspensão da lei, a exceção sendo utilizada para se tornar regra, tudo isso aliado à língua de madeira do Estado, que dispara sua melodia de uma nota só: tudo aconteceu “com base em determinação da Justiça”, diz o Ministro. E a Justiça deve ser intolerante com os que não toleram o jogo democrático liberal capitalista que chafurda nas frases democráticas com que os não-tolos pensam estar enganando alguém... mas quem?

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. Fernsehen als Ideologie. **Kulturkritik und Gesellschaft II**. Frankfurt: Suhrkamp, 2003.

ALTHUSSER, L. Marxismo, ciência e ideologia. In: DOMERGUE, R. **Marxismo segundo Althusser**, p. 10-55. Lisboa: Sinal, 1965.

_____. **For Marx**. Translated by Ben Brewster. London: Verso, 2005. Edição original: 1965.

_____. **Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado**. Trad. J.J. Moura Ramos. Lisboa: Presença/Martins Fontes, 1974. Edição original: 1970.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 13ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999. Edição original: 1988.

GOLDENBERG, R. **No Círculo Cínico ou Caro Lacan, por que negar a Psicanálise aos canalhas?** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

KEHL, M. R., BUCCI, E. **Videologias**. São Paulo: Boitempo, 2005.

LEBRUN, J. P. **A perversão comum: viver juntos sem o outro**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud editora, 2008.

MANNONI, O. **Eu sei, mas mesmo assim... Chaves para o Imaginário**. Petrópolis: Vozes, 1973. Edição original: 1969.

MARIANI, B. (2014) Uma proposta de arquivo sobre o sujeito da cidade do Rio de Janeiro. In: CABRAL, A.; FARBIARZ, A.; TAVARES, D. **Pesquisas em mídia e cotidiano**. Rio de Janeiro: EDUFF e Rio Books, 2014.

MIGEOT, F. (Dé)négation, déni; névrose et perversion dans Les liaisons dangereuses (Laclos). **Négation, dénégation**, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, v. 22, 1993.

ORLANDI, E. P. O sujeito discursivo contemporâneo: um exemplo. In: INDURSKY, F., LEANDRO FERREIRA, M. C. **Análise de discurso no Brasil**: mapeando conceitos, confrontando limites. São Carlos: Claraluz, 2007.

_____. Destruição e construção do sentido: um estudo da ironia. **Web-Revista DISCURSIVIDADE**. Campo Grande: CEPAD/UEMS, n° 09, p. 1-42, jan./maio, 2012. Disponível em <<http://www.discursividade.cepapad.net.br/atual/Arquivos/eniorlandi.pdf>>. Acesso em 1 jan. 2013.

PÊCHEUX, M. (1975) **Semântica e Discurso** – uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

_____. Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: início de uma retificação. In: _____ PÊCHEUX, M. **Semântica e Discurso** – uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Editora da Unicamp, 1988. Edição original: 1978.

_____. Delimitações, Inversões, Deslocamentos. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, Campinas: Unicamp/IEL v. 19, p. 7-24, 1990. Edição original: 1982.

_____. **O discurso**: estrutura ou acontecimento. Trad. E. P. Orlandi. 6ª ed. Campinas: Pontes, 2012. Edição original: 1988.

SAFATLE, V. **Cinismo e falência da crítica**. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. Sobre um riso que não reconcilia: notas a respeito da “ideologia da ironização”. **A Parte Rei**, 55, p. 1-13, 2008b. Disponível em <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/safatle55.pdf>>. Acesso em 12 março 2015.

SLOTERDIJK, P. **Crítica da razão cínica**. São Paulo: Estação Liberdade, 2012. Edição original: 1983.

ŽIŽEK, S. (1989) Como Marx inventou o sintoma? In: ŽIŽEK, S. **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. **Eles não sabem o que fazem**: o sublime objeto da ideologia. São Paulo: Zahar, 1992. Edição original: 1990.

_____. **“Eu sou estúpido e maldoso”**: Žižek esclarece sua posição sobre o “Je suis Charlie”. *Blog da Boitempo Editorial*. Disponível em <<http://blogdaboitempo.com.br/2015/02/16/eu-sou-estupido-e-maldoso-zizek-esclarece-sua-posicao-sobre-o-je-suis-charlie>>. Acesso em 16 fev. 2015.

ZOPPI-FONTANA, M. G. Lugares de enunciação e discurso. II Congresso Internacional da ABRALIN, Fortaleza, Universidade Federal do Ceará/ABRALIN, 2001. In: **Boletim da Associação Brasileira de Linguística**. v. 1, p. 199-201. Fortaleza: ABRALIN/UFC, 2003.

_____. SLOW SCIENCE: a temporalidade da ciência em ritmo de impacto. *Leitura (UEAL)*, v. 50, p. 223-257, 2012. Disponível em <<http://www.seer.ufal.br/index.php/revistaleitura/article/view/1156/791>>. Acesso em 5 nov. 2014.

Recebido em julho de 2015.

Aprovado em setembro de 2015.

SOBRE OS AUTORES

Lauro José Siqueira Baldini é professor-doutor do Departamento de Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da UNICAMP. Tem experiência na área de Linguística, com ênfase em Análise de Discurso, trabalhando na articulação entre esta disciplina e os campos do materialismo histórico e da psicanálise. Líder do Grupo de Pesquisa CNPq PHIM (Projeto História, Inconsciente, Materialidades). É membro fundador do Centro de Pesquisa PoEHMas (Política, Enunciação, História, Materialidades, Sexualidades), pesquisador do Centro de Pesquisa Outarte (Estudos entre arte e psicanálise), e pesquisador dos Grupos de Pesquisa "Teoria do Discurso", "Mulheres em Discurso" e "História das Ideias Linguísticas".
Email: ljsbaldini@gmail.com

Patrícia Leal Di Nizo é doutoranda em Linguística no Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da UNICAMP, desenvolvendo um estudo que consiste em examinar a questão do cinismo

nos processos de subjetivação contemporâneos, de maneira a levantar questões sobre o modo como as relações entre sujeito e sentido são pensadas usualmente na Análise de Discurso. Possui mestrado em Linguística Aplicada – Francês Língua Estrangeira (FLE) pela Universidade Paris-Sorbonne (2010). Possui graduação em Letras Modernas pela mesma universidade (2009), em Estudos Teatrais pela Universidade Sorbonne Nouvelle (2007) e em Comunicação Social – Jornalismo pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (1998).
Email: pdinizo@yahoo.com.br