



Nas dobras farmacopolíticas, a palavra encarnada e a discursividade do corpo: o escândalo da verdade em estamira

Juslaine Abreu Nogueira¹

RESUMO – A partir das noções de estética da existência e de cuidado de si, formuladas por Michel Foucault, esta pesquisa reproblematisa o olhar sobre as condutas insurgentes na Educação, trazendo a personagem Estamira, do documentário brasileiro dirigido por Marcos Prado, para pensar relações mais além da normalização, da identidade, da tolerância e da inclusão, desafiando-nos à construção de uma relação-outra com a verdade, numa perspectiva menos jurídico-econômica e mais ético-estética.

Palavras-chave: Biopolítica. Estética da existência. Estamira. Psiquiatrização.

¹ Doutora em Educação. Professora Adjunta no curso de Cinema da Universidade Estadual do Paraná – Unespar, campus Curitiba II/Faculdade de Artes do Paraná (FAP), onde participa do Grupo de Pesquisa Cinema: Criação e Reflexão (CineCriare – Unespar/CNPq). Também é pesquisadora do Laboratório de Investigação em Corpo, Gênero e Subjetividade na Educação (LABIN - UFPR/CNPq). Contato: (41) 9206-8776. E-mail: <letrasjus@yahoo.com.br>.

In the pharmacopolitics folds, the embodied word and the discourse of the body: the scandal of truth in Estamira

Juslaine Abreu Nogueira¹

ABSTRACT – *From the aesthetic notions of existence and self-care, developed by Michel Foucault, this research quarrels the look on insurgents conduct in Education, bringing Estamira, character in the Brazilian documentary directed by Marcos Prado, to thinks relations further standardization, identity, tolerance and inclusion, challenging us to build a relationship-one with the truth is a less legal and economic perspective and more ethical and aesthetic.*

Keywords: Biopolitics. Aesthetics of existence. Estamira. Psychiatrization.

¹ *PhD in Education. Associate Professor Parana State University Film College - Unespar, campus Curitiba 2 /Parana State College of Arts (FAP), takes part in the Cinema Research Group: Creation and Reflection (CineCriare - Unespar/CNPq). Also a researcher at the Research Laboratory for Body, Gender and Subjectivity in Education (LABIN - UFPR / CNPq). Contact: (41) 9206-8776. Email: <letrasjus@yahoo.com.br>.*

Eu sou a beira do mundo. Eu sou Estamira. Eu sou a beira.
(Estamira)

[...] eu era criança, então eu não entendia bem o que era TDAH, era déficit de atenção na verdade, então eu demorei um pouquinho, tipo 10/11 anos, daí que eu descobri. Eles só me passavam os remédios. [...] A escola tipo pede para ir para o psicólogo, todos os colégios. Daí diagnosticaram que eu tinha TDAH. Daí minha mãe começou a procurar um monte de médico para ajudar. [...] Eu tinha medo porque eu não sabia direito o que era, daí eu tinha um pouco de medo. [...] depois que eu descobri o que era e descobri porque eu ficava mal. Tipo: eu não tive infância, sempre sozinho. Ele [o remédio] era um isolador. Ele fazia com que eu ficasse mais calmo porque a dosagem... Eu não me lembro qual que era... Daí acabava dificultando muito para mim.

(Bentinho, que, aos 14 anos, decidiu interromper por si próprio a medicação para TDAH que ingeria desde os 8, confrontando a verdade do poder médico assumida por sua escola e sua família)¹

Aqui, ó, o retorno, quarenta dias. Presta atenção nisso. Olha, e ainda mais, eu conheço médico, médico mesmo, direito. Entendeu? **Ela é copiadora.** Eu sou amigo dela, eu quero bem a ela, quero bem a todos, **mas ela é copiadora. Eles estão fazendo sabe o quê? Dopando quem quer que seja com um só remédio.** Não pode. O remédio, quer saber mais do que a Estamira? Presta atenção. O remédio é o seguinte, se faz bem, para, dá um tempo. Se faz mal, vai lá, reclama, como eu fiz três vezes, na quarta vez que eu fui atendida. Entendeu? Mas eu não quero mal deles, não. **Eles tão copiando.** O tal do Diazepan então... Entendeu? **Se eu beber Diazepan, se eu sou louca visivelmente, naturalmente, eu fico mais louca.**
(Estamira)

Bentinho é, aqui, a representação da infância infame da escola. Representa estes que têm habitado esta zona fronteiriça do aluno-paciente: reside na limiaridade que demarca, num só golpe, a condição daqueles que, cada vez mais numerosos, estão engrossando, porque categorizados numa identidade legitimada pela psiquiatria hegemônica de nossa época, a população dos “laudados”/dos “casos de inclusão” das salas de aula, indo muito além dos casos inscritos nas categorizações clássicas das deficiências. Bentinho é a infância-beira porque é a infância que percorre os caminhos marginais que têm aberto grandes fissuras na educação contemporânea: a

¹ Por seu desencaixe e sua solidão, tal qual Dom Casmurro, chamarei a este estudante de Bentinho. Então com 14 anos, Bentinho deu este depoimento – gravado em áudio – à sua professora de Português, em setembro de 2013. Agradeço à professora que cedeu-me o áudio desta conversa com o menino. Encontrei-a em aulas de Análise do Discurso na Especialização em Estudos Linguísticos e Literários na Universidade Estadual do Paraná – campus de Paranaguá/Paraná. Durante interlocuções estendidas nos intervalos das aulas, compartilhando suas inquietações da docência na Educação Básica, a professora falava-me de seu encontro com Bento.

população infantil que, antes considerada nos paradigmas da normalidade, hoje vem sendo patologizada e discursivizada em inúmeros transtornos mentais, tais como Transtorno de Conduta, Transtorno do Déficit de Atenção e Hiperatividade, Transtorno de Oposição e Desafio, Transtorno Global do Desenvolvimento, Espectro do Autismo, Dislexia, dentre muitas outras classificações. Bentinho representa, enfim, a beira do mundo da consagrada pedagogia. Estamira também habita a zona fronteira. Habita o espaço marginal da cidade e dos indivíduos saudáveis: é catadora dos “restos e dos descuidos”, é enlouquecida. Habita os surtos. Na beira, ambos, Bentinho e Estamira, cada qual a seu modo, resistem ao discurso psiquiatrizante e psicofarmacologizante. Cospem para fora as contenções químicas que se tentam lhes impor em nossa era farmacopolítica, esse “panóptico comestível” que, já nos chama a atenção Beatriz Preciado, “se instala até confundir-se com a estrutura do vivente” (2008, p. 141).

Neste artigo, a fim de tensionar este movimento das biopolíticas contemporâneas que tem tomado as condutas dos sujeitos como diagnósticos de transtornos mentais, especialmente assombrada pelo agigantamento do discurso psiquiatrizante no campo da educação escolarizada, tomo a noção foucaultiana de “estética da existência” e “cuidado de si” como a dobradiça articuladora para reproblematicar o discurso psiquiatrizante a partir da presença artistada de “Estamira”, buscando vestígios transhistóricos da “parresia cínica”, localizada por Foucault na experiência helenística da Antiguidade Clássica, para pensar a elaboração de processos de subjetivação que, fazendo a denúncia dos exercícios do poder que tentam sequestrar nossos corpos em políticas de vida que insistem em tão somente nos tornar sujeitos viáveis a uma dada moral de obediência e encaixotamento a códigos normalizadores, possam vislumbrar a capacidade que temos de criar possibilidades-outra de existência.

Estamira Gomes de Sousa foi catadora do Aterro Metropolitano de Jardim Gramacho, o maior lixão a céu aberto da América Latina, na Baixada Fluminense, na cidade do Rio de Janeiro, e morreu, aos 70 anos, em 2011. Foi diagnosticada como doente mental. Laudaram-na como portadora de uma loucura crônica. Lá onde o regime psiquiatrizante diagnosticou transtorno, o fotógrafo-cineasta Marcos Prado diagnosticou devires. Ele a encontrou em

2000, quando estava envolvido, desde 1994, num projeto fotográfico em Gramacho, registrando aquele cotidiano, aquele cenário e aqueles seus personagens, trabalhadores que catam, do lixo, a vida. Foi então que, num filme nominado *Estamira*, Marcos Prado (2004) documentou as profundas difrações e a impressionante lucidez da catadora-desatinada. É esta a mulher que assim enuncia:

A minha missão, além d'eu ser Estamira, é revelar a verdade, somente a verdade. Seja mentira, seja capturar a mentira e tacar na cara, ou então ensinar a mostrar o que eles não sabem, os inocentes... Não tem mais inocente, não tem. Tem esperto ao contrário, esperto ao contrário que tem, mas inocente não tem não [...].

Ante a tanta captura psiquiatrizante neste nosso tempo em que a economia geral do poder, em nome do imperativo da segurança e da imunização ao que o Outro pode trazer de risco, constrói-se, em grande medida, a partir de técnicas farmacopolíticas, as lentes de Marcos Prado ousaram capturar outra coisa: um discurso-em-poesia, um dizer-em-coragem, uma alma-em-franqueza, um corpo-desafiador dos poderes. Nisto que faz um filme valer à pena, está fundamentalmente o fato de que este não é um documentário que, de modo presunçoso, coloca-se como quem dá voz à Estamira, nem tampouco comete “a indignidade de falar pelos outros”², mas, ao contrário, é uma obra que abre-se ao dizer desta mulher que, já dona de sua palavra, oferece-nos, ela própria, através do Cinema, uma abertura ao devir.

Estamira é essa mulher que, menina, foi violentada pelo avô e, depois, teve seu corpo arregaçado, estuprado, dilacerado e descartado por uma secular e autorizada invasão heteromasculina. Pelo machismo nosso de todos os dias, foi ofertada à prostituição e foi traída. Tanta dor não se aguentou e transbordou. Estamira foi, então, internada, psiquiatrizada, farmacologizada.

² Numa conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze, transcrita num texto intitulado “Os intelectuais e o poder”, publicado primeiramente em “Microfísica do Poder” (FOUCAULT, 2002a) e também no quarto volume da coleção brasileira de “Ditos & Escritos”, Deleuze, em certo momento, diz a Foucault algo de muito bonito e, o mais interessante, é que esta enunciação se faz na sequência de um argumento que relaciona as sujeições dos corpos infantis no sistema escolar: “Se as crianças conseguissem fazer entender seus protestos em um maternal, ou mesmo simplesmente suas questões, isso bastaria para causar uma implosão no conjunto do sistema de ensino. Na verdade, esse sistema em que vivemos não pode suportar nada: daí sua fragilidade radical em cada ponto, ao mesmo tempo que sua força de repressão global. **Na minha opinião, o senhor foi o primeiro a nos ensinar alguma coisa de fundamental, tanto nos seus livros quanto em um domínio prático: a indignidade de falar pelos outros**” (DELEUZE, 2010, p. 40, grifos meus).

Entretanto, nas dobras do poder, apropriando-se de seu corpo e do seu dizer, faz-se atitude-em-resistência e, escandalosamente, prefere o lixo à clínica psiquiátrica.

Se construímos uma cultura que tem legitimado a violência, a violação e o assenhoramento dos corpos das mulheres, que tem legitimado o heterossexismo e o estupro, que tem perpetuado as desigualdades sociais, o racismo, a degradação humana e do planeta em nome do dinheiro, a medicalização dos corpos, o cientificismo, a hipocrisia de nossas religiões cristãs, é justamente tudo isso – sacramentado pela nossa moral – que Estamira torna intolerável e esbraveja na praça pública de Gramacho, lá onde está todo mundo porque é lá onde está o transbordo, a reunião daquilo que “sobrou” de todo mundo. E, por meio de enunciados que tiram dos trilhos a nossa lógica, ao “tacar em nossa cara” tanta mentira naturalizada, “taca” também, afrontosamente, uma verdade ético-política manifestada em sua própria existência.

Estamira, destemidamente, em sua objetificação-transtornada, traz o falar visceral para desnaturalizarmos o funcionamento desta abundante estratégia biopolítica de psiquiatrização dos corpos. Desse modo, entendemos que Estamira nos provoca o pensamento acerca dos sentidos que podem trazer a noção de estética da existência para a educação, os sentidos de uma verdade em educação – a verdade menos como retórica disciplinar (no eixo do saber e do controle do corpo), mas como condição ética, ou seja, como aquilo que está atrelando o si mesmo à palavra que enuncia e que somente isto pode autenticar a busca pela autonomia, os exercícios de autoridade e as práticas de liberdade. Assim é que vai enlaçando-se isso que constitui um dizer verdadeiro à educação entendida como governo de si e do outro. Se não mais podemos negar que a Educação é, immanentemente, uma forma de governo das condutas, no sentido de que aí está implicada uma condução do outro, que, de modo ontológico, implica sempre, antes, uma condução de si, que relações isto tem com uma ideia de falar a verdade, verdade esta colocada, agora, na dimensão de uma técnica de si, de uma forma de ser, isto é, de uma maneira de relacionar-se consigo mesmo?

Estamira, essa do dizer franco, essa do verbo valente, essa contracondutora dos poderes (médico, pedagógico, econômico, religioso) que

sustentam a racionalidade governadora de nossos corpos; esta mesma, Estamira, faz acontecer, quero arriscar, um aceno parresiástico cínico em nossa contemporaneidade e isto, parece-me, pode contribuir para uma reflexão sobre nossa atualidade ético-moral no campo da Educação. Mas, então, o que significa a parresia? E mais: o que pode mobilizar em nós essa aproximação entre Estamira e a forma da enunciação parresiástica mais especificamente oriunda do Cinismo na antiguidade grega?

A noção de parresia é desenvolvida com vigor por Foucault em seus dois últimos cursos (1983 e 1984), intitulados “O Governo de Si e dos Outros” e “A Coragem da Verdade”, respectivamente, embora em “A hermenêutica do Sujeito” (curso de 1982) a centralidade de tal estudo já esteja mencionada. A parresia supõe, de modo geral, a instância de um falar francamente, cujo verbo corporeifica-se no modo como o indivíduo vive as verdades que enuncia, assumindo os riscos deste dizer, sendo esta indissociabilidade entre palavra e atitude de vida aquilo que tornará possível a existência numa condução ética e estética. Em síntese, a parresia

[...] é uma maneira de dizer a verdade tal que abrimos para nós mesmos um risco pelo próprio fato de dizer a verdade. [...] é uma maneira de abrir esse risco vinculado ao dizer-a-verdade constituindo-nos de certo modo como parceiro de nós mesmos quando falamos, vinculando-nos ao enunciado da verdade e vinculando-nos à enunciação da verdade. Enfim, a parresia é uma maneira de se vincular a si mesmo no enunciado da verdade, de vincular livremente a si mesmo e na forma de um ato corajoso. A parresia é a livre coragem pela qual você se vincula a si mesmo no ato de dizer a verdade. Ou ainda, a parresia é a ética de dizer-a-verdade em seu ato arriscado e livre (FOUCAULT, 2010a, p. 63-64).

É importante destacar esse imbricamento que a parresia produz entre ato de verdade e ato de liberdade, uma vez que é, antes, o próprio compromisso com a busca da vida-livre que impele o indivíduo a nunca abster-se de dizer a verdade. De certa maneira, o “obrigar-se à verdade” e o abrigar-se na verdade que, paradoxalmente, o expõe, tudo isso não é nada mais do que o exercício máximo de liberdade. Em seus estudos tardios, Foucault vai nos mostrando como, por trançar a dimensão do colocar-se em perigo/ do comprometer a própria vida na verdade que enuncia/ no dizer-a-verdade como prática de liberdade/ no renunciar a quaisquer status e regras externas de enunciação, o ato parresiasta vai adquirindo um sentido específico, no âmbito

da atividade filosófica como prática e arte de si. É assim, pois, que a noção de parresia vai aparecendo lateralizada ao tema do cuidado de si nos estudos foucaultianos e também umbilicalmente ligada ao cultivo de uma estética da existência. Com Foucault, vamos vendo que o cuidado de si – que na Antiguidade está ligado a uma tessitura de uma arte de si, de um obrificar/artistar a si mesmo, desse fazer de si mesmo uma criação constante com vistas a transformar-se e a elevar-se, o que culmina nessa atitude estética da existência – implica, necessariamente, essa forma ética de manifestação da verdade contida no gesto parresiasta. Desse modo, podemos dizer que a parresia é condição de possibilidade do cuidado de si ou, se preferirmos, somente existe cuidado de si quando há prática da parresia.

Foucault nos permite compreender, ainda, que o tema da parresia é, enfim, uma “modalidade do dizer-a-verdade” que difere radicalmente de outros discursos que ganharam uma hegemonia de verdade entre nós, isto é, com os quais nós, os modernos, temos constituído nossas relações com a verdade. Assim é que o filósofo nos leva a compreender que uma história das relações entre o sujeito e os atos de verdade pode nos dar uma chave fundamental para que possamos desbravar quais são nossas potências de fazer algo de novo, de inventivo e de realmente transformador diante das formas de subjetividade legadas pela modernidade. A nossa relação moderna com um discurso verdadeiro ancora-se numa produção enunciativa do saber que, independentemente se quem a diz a vive, reside no próprio enunciado e na posição-sujeito (e não no modo-de-ser sujeito) que o pronuncia, desde que autorizado por um suporte institucional, podendo ser as relações entre discurso-de-verdade e modo-de-vida, inclusive, antagônicas. A nossa vontade de verdade é a da ciência moderna, bem como é a da moral que, desde uma visão essencialista de sujeito, pauta-se na ânsia normalizadora, na obediência a regramentos exteriores e na extração de si por diversas práticas confessantes subservientes. Portanto, a verdade do discurso psiquiatrizante, pode-se dizer, é desta ordem, sendo que nossa sociedade o reconhece como verdade porque referendado por um saber legitimado como verdadeiro: a verdade da ciência médico-psi hegemônica, um saber proclamado por posições-sujeito institucionalizadas. A verdade psiquiatrizante do nosso regime farmacobiopolítico não é, nem de longe, a verdade da parresia. A verdade da

parresia é de outra natureza. É o “[...] ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade, se manifesta, e com isso quero dizer: representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade” (FOUCAULT, 2011, p.4).

Neste espectro parresiasta é que consideramos a figura de Estamira uma força crítica aos saberes instituídos e aos poderes dominantes que têm regido nossa relação com a verdade, especialmente com a verdade psiquiatrizante com que temos construindo nossos encontros com os mais jovens no campo da educação. Estamira recusa a verdade psiquiatrizante, atirando-nos, numa autenticidade desvairada e dasaforada, a palavra-outra que é seu próprio ato de vida. Desse jeito estamérico – bombástico e metralhador –, é capaz de fazer atravessar em nós a verdade que tanto quer revelar-nos e, portanto, a aposta desta pesquisa é que, na atitude de Estamira, temos um traço contemporâneo da parresia, notadamente advinda do Cinismo. Mas por que esta tentativa de aproximação entre Estamira e o Cinismo? O que isto pode nos dizer em relação a este fenômeno da nomeação dos corpos infantis, quando escolarizados, a partir da sintaxe psiquiátrica? Ora, parece-nos que Estamira e os infantis, em todo o seu prenúncio cínico e em toda a sua infâmia, estão produzindo contestações em nossa gramática moral de sujeitos modernos e têm tornado intolerável as nossas experiências de si e do outro tão atreladas à régua da Norma e dos velhos-novos códigos de normalização. Neste sentido, se talvez ouvíssemos Estamira e se talvez ousássemos estamira-outra, poderíamos ver, nos transbordamentos da infância - para os quais só temos respondido com laudos psiquiátricos, medicações e intervenções judicializantes -, germes de um novo modo de existência.

É no decorrer de seu último curso no Collège de France, “A Coragem da Verdade”, que Foucault, passando por uma análise da parresia socrática, chega à parresia cínica. Mostra-nos, então, essencialmente a partir da aula de 29 de fevereiro de 1984, que a forma filosófica do Cinismo inaugura algo mais nesta sinfonia entre ação e discurso que caracteriza o *logos* parresiasta. Há entre os cínicos um para além entre prática de vida e dizer verdadeiro, um para além da união dizer-fazer e este para além diz respeito a um dizer-corpo-fazer de modo afrontoso, a um verbo que se faz corpo manifestando-se de modo escandaloso, atrevido, insolente. O cínico não é a figura da temperança e do equilíbrio, tal como o é a figura socrática. O acento está numa forma de vida

assumidamente experienciada na rudeza, na pobreza, na marginalidade, no expatriamento, na renúncia das dependências de vínculos familiares, no despojamento de toda condição que possa aprisionar. É somente, então, em face desta escolha existencial, reduzida ao seu mínimo necessário, que se colocam as condições vitais do franco-falar cínico. É, pois, aqui, então, na ética cínica, que respiraria, a nosso ver, Estamira, a catadora-delatora, a louca-constrangedora, a transtornada-cínica, aquela que denuncia na própria vida muito de nossa hipocrisia moral e social.

A verdade de Estamira, ultrajantemente, estampa o ultraje dos nossos dispositivos de veridicção psiquiatrizantes. Nela, há um corpo cuja resistência é também um chamamento a transformar este nosso regime de verdade normalizador, esta vontade de verdade de nossa atualidade farmacopolítica. Tal como expõe seu corpo à contaminação do lixo que manipula, Estamira também mete as mãos nos detritos de nossa governamentalidade neoliberal. Com isto queremos dizer que, no fervilhamento do gigante e fétido chorume de Gramacho, o grande jardim-monturo que acolhe os dejetos da vida na cidade, há o transbordamento de Estamira cultivando e exigindo uma experiência ética de pertencimento e liberdade para muito além dos reclames neoliberais de liberdade contentados em ser mera experiência econômico-jurídica, que é o que tem gerido as reivindicações da inclusão nas práticas de governo de nossa atualidade. Em Estamira, temos um verbo-imagem e uma imagem-que-verbaliza. Em Estamira, há uma existência corporal como ato escandaloso de enunciação da verdade e, assim, o convite é pensarmos como esta relação – o verbo que se faz carne, a palavra encarnada, a imagem que verbaliza-se, a discursividade do corpo – pode promover deslocamentos nas percepções sobre nossa própria experiência tardo-moderna. Isto significa lançar-se aos perigos de perceber a potência ético-política que se movimenta em Estamira e que pode estar se movimentando também nos jovens cujas condutas transtornantes regurgitam não somente as “contenções” psicofarmacologizadoras de seus corpos, mas, ao fazerem isto, cospem a/cospem na tão benevolente inclusão patologizante que têm pretendido conduzir nossas condutas.

Assumidamente, foram os próprios filósofos que incorporaram esse modo de vida – manifestador da verdade escandalizante e escandalizadora – os atribuidores, a si mesmos, do epíteto de *Kynikós*, que no grego concerne a cachorro. Os cínicos, então, são aqueles que testemunham uma vida-cão, uma vida que, imprimindo no próprio corpo latidor a verdade que diz, está pronto a morder; uma vida que é, também, a prontidão à entrega absoluta, o contentamento apenas com o que se faz essencial, a disposição em colocar a própria vida em risco pelo outro, bem como é a vida da lealdade irreduzível.

Como que personagem do cenário apocalíptico de “Sétimo Selo”, de Ingmar Bergman, numa elaborada e impactante fotografia em preto e branco, Estamira – a discursividade de um corpo e de um modo de vida – nos é apresentada numa espécie de prólogo cinematográfico. Há memórias de seu “jardim”: objetos-decoração que têm a marca de seu suor e de seu olhar estético, recolhidos em sua labuta no lixão. Há a mão-da-louca, o olhar-em-delírio. Há o longo caminho errante da catadora, cruzando com imensos caminhões de lixo, sobrevoada pelos urubus. Há o encontro companheiro com os cachorros moradores do aterro. Há um corpo que carrega uma mochila e sua indumentária-lixreira. Há seu despimento ao ar livre, no local público do lixão.

Há o rosto do cão e há o rosto da mulher. É assim que vamos assistindo Estamira empoderar-se em sua vida-cão. E é assim, porque chegada ao grau de animal, expondo-se publicamente, que vamos sendo arrombados, dinamitados pelo verbo contundente e esbravejador, mostrando-nos o que é realmente indispensável, ao mesmo tempo em que denunciando os excessos, os esbanjamentos, o consumismo, o descuido para com o mundo:

Isso aqui é um depósito dos restos. **Às vezes é só resto, e às vezes vem também descuido. Resto e descuido.** Quem revelou o homem como único condicional ensinou ele conservar as coisas, **e conservar as coisas é proteger, lavar, limpar e usar mais o quanto pode.** Você tem sua camisa, você está vestido, você está suado. Você não vai tirar a sua camisa e jogar fora, você não pode fazer isso. Eu não vivo por dinheiro, eu faço o dinheiro. Eu que faço. É você que faz. Eu não vivo pra isso e por isso. Eu é que faço! Não tá vendo eu fazer? Entendeu agora?

Vida desapegada e desgarrada. A verdade estamírica pode ser exposta porque nada há a perder. Em Estamira, é pela linguagem da loucura, de

conexão mítica, que nossa racionalidade, nossa sensatez, nossa lógica cartesiana, a nossa presumível sanidade é devassada. Estamira, por tudo que diz, na vida-rude que, “ciente sentimentalmente”, escolhe, que livremente assume, cospe em nossa cara quem é que está na condição alienada: “Vou explicar pra vocês tudinho agora, pro mundo inteiro. É, cegaram o cérebro, o gravador sanguíneo de vocês, e o meu eles não conseguiram”.



FIGURA 1 – Fotogramas do documentário “Estamira”

Na força de seu corpo-cão-feiticeiro, invocando e fundindo-se no cosmos e na natureza, Estamira, em toda a sua lucidez-alucinada, consegue envergonhar a nossa pretensão de lucidez e ensaia, para nós, um canto: “a tua lucidez não te deixa ver [...]”. Não se trata aqui de uma idolatria da loucura, de uma estetização da miséria, mas justamente da crítica da produção da loucura e da miséria por um modo diferente de enunciação da verdade assumido por Estamira: o que está em jogo é uma espécie de encenação dramática do corpo em sua aparição ao mundo, diante dos outros. Encarnando a precariedade radical, esta mulher realiza uma forma de resistência ascética que é, ao mesmo tempo, um repúdio a toda forma de conformismo, resignação, passividade, resiliência.

Diante da multidão de catadores, dispara: “Isso aqui é um disfarce de escravo. Escravo disfarçado de liberto, de libertado [...]”. Tal como as reações químico-orgânicas que fervilham a decomposição do lixo, Estamira, em seu dizer-verdadeiro, põe a nu a fabricação histórica da pobreza e do racismo, bem como é capaz de anunciar novas composições de vida-em-comum:

O homem não pode ser incivilizado, todos os homens têm que ser iguais, têm que ser comunista. Comunismo é a igualdade. Não é obrigado todos trabalhar num serviço só, não é obrigado todos comer uma coisa só, mas **a igualdade é a ordenança que deu quem revelou o homem o único condicional, e o homem é o único condicional, seja que cor for.** E eu sou Estamira, eu não importa. Eu podia da cor que fosse. Eu, formato homem par, mas eu sou Estamira e eu não [...] mas eu não admito, **eu não gosto que ninguém ofende cores e nem formosura.** O que importa, bonito é o que fez e o que faz, feio é o que fez e o que faz. Isso que é feio. A incivilização que é feio. **Comunismo superior, o único comunismo.**

Por tudo isso, Estamira compreende as poderosíssimas estratégias discursivas, ou melhor, os jogos de verdade que nos atravessam, os quais ela nominará de “Trocadilo”, o poder da linguagem que tem constituído as verdades com as quais todos nós, sujeitos-modernos e tardo-modernos, temos nos olhado, olhado a alteridade e olhado o mundo. Podemos, assim, entender que o “Trocadilo” é a retórica médica, a retórica pedagógica da educação escolarizada, a retórica da ciência, a retórica midiática, a retórica religiosa, a retórica política dos nossos Estados e das nossas Instituições. Aliás, em todo o seu potencial cínico, é pela imagem do “Trocadilo” que Estamira mostra a quem se opõe com veemência, quem é o seu inimigo, a quem está afrontando, o que está sob seu furor provocativo e contestatório. Estamira, então, nada mais faz do que denunciar os artifícios retóricos deste “Trocadilo safado, canalha, assaltante de poder, manjado, desmascarado!”.

Estamira resiste, enlouquecida e corajosa, especialmente ao poder médico que assim a sentenciou numa identidade psiquiatrizada: “Atesto que Estamira Gomes de Souza, portadora de quadro psicótico de evolução crônica, alucinações auditivas, ideias de influências, discurso místico, **deverá permanecer em tratamento psiquiátrico continuado**”. Nas ações das biopolíticas contemporâneas em saúde mental, Estamira, como sujeito de direito, é “acolhida” pela rede de psiquiatrização dos corpos e a indicação de tratamento continuado em seu laudo vai dizer desta complexa malha de controle que manter-se-á vigilante à sua vida, construindo-lhe – e esse parece ser um dos pontos de articulação das ações do poder em nossa sociedade – enquadramentos identitários.

Há na memória de Estamira as marcas de um tempo em que a loucura foi confinada pelo olhar e prática médica. O corpo de sua mãe também fora alvo do poder psiquiátrico. Todavia, há uma clivagem, um deslocamento entre os exercícios do poder disciplinar insididos sobre o corpo-enlouquecido de sua mãe – a internação, os eletrochoques, a camisa de força – e as tecnologias farmacobiopolíticas que lhe transpassam em nossa governamentalidade neoliberal. Ousaríamos dizer que a experiência contemporânea de Estamira e das crianças infames da escola acrescenta mais um capítulo à História da Loucura de Foucault, uma vez que o funcionamento de nosso atual regime de dizibilidade e visibilidade tem produzido uma recente figura do doente mental – nomeado nos distintos transtornos descritos pelo DSM – em paradigmas de Inclusão e não mais de asilamento. Estamira habita o tempo – o nosso tempo – em que os cortes do poder psiquiátrico em seu corpo são exercidos nas ruínas dos muros tombados dos manicômios, a partir dos quais este mesmo poder tem edificado, agora, o albergamento dos sujeitos da desrazão na recauchutagem sociopolítica do sujeito-de-direito e de uma nova forma de cárcere – o Identitário DSMizado –, operado em nome não mais de sua reclusão, mas de sua Inclusão. Por isso, o lugar da crítica estamírica é cada vez mais perigoso. Estamira percebe que não se trata de dizer que a oferta biopolítica dos centros de atenção psicossocial, por exemplo, são melhores ou piores do que foi o hospício à sua mãe. Talvez Estamira compartilhe com Foucault a opinião de que “nem tudo é ruim, mas tudo é perigoso, o que não significa exatamente o mesmo que ruim. Se tudo é perigoso, então temos sempre algo a fazer” (FOUCAULT, 2010b, p. 299). E ela faz. Sua atitude é a da resistência ferina e verdadeira, concentrando uma potência crítica que é, em suma, uma contundente recusa aos empreendimentos biopolíticos de psiquiatrização e de psicofarmacologização de seu corpo.



FIGURA 2 – Fotogramas do documentário “Estamira”

Entendeu agora? **O tal do Diazepan. Não, eles vai lá, só copeiam. Uma conversinha qualquer e só copiar e toma.** Quê que há? Ah, isso não pode, não, não senhor. **Como é que eu vou ficar todo dia, todo mês, cada marca, e eu vou lá apanhar o mesmo remédio? Não pode! É proibido! Além, além! Não pode!** Entendeu agora? Eu não estou brincando, eu estou falando sério. Aqui, ó. Deixa eu ver como é que é o remédio. Eu ia devolver a ela **porque os seviciados deles, porque não sou eu,** às vezes pode precisar e está aqui. Porque na Faculdade do Exército, quando eu fui operada aqui ó, tá enxergando? Aqui ó, entendeu? Eles me deram o remédio, eu fui lá na faculdade de Botafogo, Faculdade do Exército, em Botafogo, e devolvi na farmácia, falei com o médico e devolvi. **Porque eu não estava precisando desse remédio. Quem sabe sou eu, quem sabe é o cliente.**

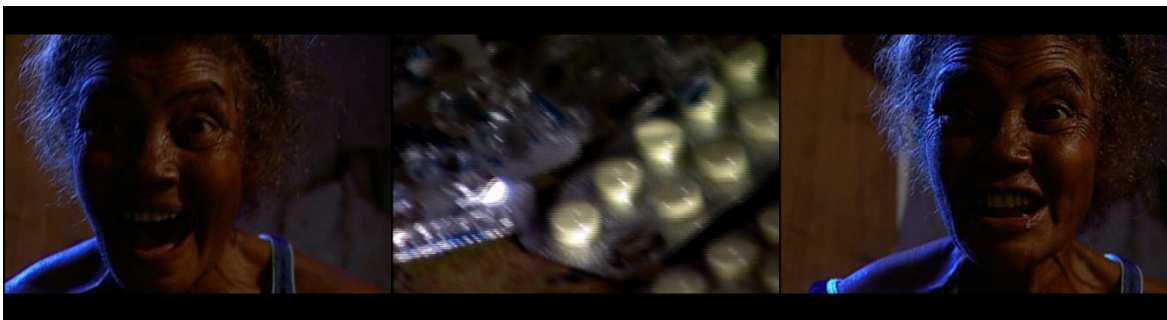


FIGURA 3 – Fotogramas do documentário “Estamira”

Fica seviciando, dopando, vadiando pra terra suja, maldita excomungada, desgraçada, mais ainda. Quê que há? Manjado, desmascarado, desgraçado. Porra. **Aí ó, tudo quanto é remédio que ela passou pra mim eu bebi. A quantia. Os limites. Toda coisa tem limite. Esses remédios são da quadrilha da armação do dopante, pra cegar os homens, pra querer Deus, Deus farsário, entendeu? Esses remédios são dopantes pra querer Deus farsário, entendeu? Ela falou que Deus livrasse ela, o Trocadilo é ela!**

Ressalto que este trabalho não significa, em hipótese nenhuma, uma decalcagem entre o cinismo na Antiguidade Grega e a contemporânea Estamira, mas, compondo com Frédéric Gros (2011, p. 311), defendo que nela faz-se notar vestígios de “um modo de vida que está em ruptura”. Nela está o rastro do corpo “tendendo ao sujo”. Sem dúvida, a reconhecemos pela

manifestação de sua franqueza incondicional: “sua linguagem é áspera, seus ataques verbais virulentos, suas preleções violentas”. Fazendo aliança de vida com o imenso depósito de nosso lixo, Estamira traz o traço daquele que “veste um manto velho que lhe serve ao mesmo tempo de cobertor, leva uma simples mochila, anda descalço ou de sandália, empunha seu cajado de andarilho e de praguejador”. É vida carnavalizada. Não tem pudor. Estamira é o aceno contemporâneo da “expressão manifesta de uma provação da existência pela verdade”. Traz um gesto transhistórico da atitude provocativa do dizer-verdadeiro encenada numa vida-cão.

Está dada a matriz de leitura destes rastros da parresia cínica em Estamira, rastros estes que em muito podem dizer-nos sobre a possibilidade que temos de estetizar não apenas objetos, mas, sobretudo, a nossa própria existência, fazer da vida uma obra de arte. Mas, se tanto expõe-se aos riscos da contaminação e da rejeição, se faz renúncia ao conforto, se coloca-se ao relento, se transborda nos surtos, como entender Estamira como aquela que esteticiza a existência? Talvez seria melhor entender que se uma estética da existência passa pelo cuidado de si, este o é, muito mais, um inquietar-se consigo mesmo, um ocupar-se consigo tentando construir uma vida bela, justa e coerente para oferecê-la a si mesmo e ao outro. E esta é, sem dúvida, a atitude de Estamira, seu modo de vida.

Bem sabemos que o tema da estética da existência já está em Foucault desde os volumes II e III da “História da Sexualidade” e diz respeito a um apelo de uma invenção de si buscando ressonâncias na moral antiga. A estética da existência demarca um trabalho de subjetivação que, na condição de uma prática ética, significa, a um só tempo, tanto a realização de uma crítica do mundo existente, quando o convite a construir um mundo-outro. Se Estamira denuncia os “copiadores” na escola e na medicina; se ela esbraveja contra o “trocadilo farsário”, é porque ela está denunciando esta nossa moral moderna. Para nós, então, o fato de trazer à tona o argumento de uma estética da existência inspirada nos gregos, através de Estamira, quer significar a busca por respiros que estejam além da produção de subjetividade asfíxiante conduzida pelos dispositivos psiquiatrizantes de nossa época. Neste encontro com a história dos antigos, talvez localizemos aquilo que não estamos enxergando: mais do que fazer da vida um problema jurídico, lutando por

sermos tutelados por regramentos externos, sejam estes na forma de leis, sejam estes, sobretudo, pela reafirmação incansável da Normalidade, tal como nossas sociedades têm feito, falta-nos tomarmos a vida como um problema ético, implodindo os jogos de verdade que sacralizamos e aprendemos a tornar inquestionáveis. Isto, quem sabe, poderia sinalizar-nos que a nossa relação com a alteridade mora bem menos num problema jurídico e biopolítico do binômio exclusão/inclusão, ainda que não destitua estratégias de luta neste âmbito.

Talvez, com Estamira e os infames da escola, necessitemos aprender que estar-com-o-outro passa, antes, por um cuidado de si, uma arte de si, uma constante inquietação consigo mesmo, no sentido de um constante estar pondo-se em experimentação, como única possibilidade de nos transformarmos e de podermos nos colocar na condição de quem pode conduzir, pelo tempo que lhe for necessário, o outro. Para tanto, reafirmamos, é preciso brigar com os nossos mais recentes jogos de verdade. Temos por demais considerado a educação como gestão da vida do outro nos programas do Estado e do Mercado e menos como questão ético-estética. Nos aportes das verdades jurídico-econômicas, a inclusão tem significado uma utopia asséptica daquilo que o outro comporta em sua diferença radical, tem significado uma hostilidade plastificada numa hospitalidade meramente tolerante. Nesta racionalidade neoliberal que retoriciza a inclusão como imperativo (LOPES e VEIGA-NETO, 2011), temos sido incapazes de ouvir o dizer das crianças que transbordam, por isso nós as psiquiatrizamos e as psicofarmacologizamos. Escutar a verdade dita afrontosamente pelos que excedem pode ser a chance de nos constituirmos como autoridade necessária para conduzi-los a ser sujeitos livres. Trata-se, em suma, tal como fez Marcos Prado diante de Estamira, de bem menos tentar “dar voz” ao outro e muito mais dar-nos a possibilidade da escuta; uma escuta certamente difícil de se fazer justamente porque implica, antes, estar atento a si mesmo para poder suportar a necessidade do outro e, diante disso, para poder doar-lhe um dizer de orientação honesto, franco e verdadeiramente generoso e interessado (jamais interesseiro).

Em suma, desse modo, coloca-se uma exigência de transformação subjetiva, de uma escultura do eu que, necessariamente, implica a tessitura de

uma experiência nova da vida em comum. Quando falamos dessa presença artistada de Estamira neste trabalho, falamos tanto no sentido de que Estamira chega a nós pela arte cinematográfica, quanto no sentido de que Estamira testemunha, como defendemos, uma certa estetização da existência por meio de seu dizer verdadeiro. As câmeras puderam dar-nos esta-mira: a mulher que encarna a força e a autenticidade parresiasta do dizer verdadeiro, franco e publicamente destemido. Estamira questiona a ordem psi das farmacobiopolíticas deste tempo por meio de uma escolha ética que modifica o viver consigo mesmo e o viver-em-comum, que esbofeteia nossa assepcia, expõe a hipocrisia de nossa herdada moral cristã, põe a nu as violações do corpo da mulher, o estupro, a produção das desigualdades. Também revela a inautenticidade das relações pedagógicas que temos produzido em nossas escolas: “Vocês não aprendem na escola, vocês copiam, vocês aprendem é com as ocorrências. Eu tenho neto com dois anos que já sabe disso. Tem de dois anos ainda não foi na escola copiar hipocrisias e mentiras charlatais [...]”. Escolhe o lixo, porque é do meio da podridão e da injustiça que se vai escancará-las, e é em meio ao lixo que ensaia outros modos de amizade, de vida em comunidade, mais solidários e sinceros, uma vez que “se o corpo é o lugar privilegiado de inscrição de múltiplas formas de sujeição e violência na cidade, seja então o corpo uma arma de combate político cotidiano por novas possibilidades de existência e de circulação em comum na cidade” (CÉSAR e DUARTE, 2014, p. 409-410). Empodera-se na abjeção, assume a loucura consciente para fazer um trabalho ético/estético sobre si mesma, à revelia da psiquiatrização e da farmacologização de sua psiquê. Estamira resiste e nos ensina que “onde o poder se aplica à vida, a vida inova; onde o poder assujeita a vida, ela resiste estabelecendo uma estratégia que é, ao mesmo tempo, ontológica e política: uma criação, uma ampliação do ser” (REVEL, 2011, p. 151). Ao manifestar a resistência expondo seu próprio corpo, expondo sua dor e uma veridicção de si fora dos esquemas de governamentalidade legitimados, transgride e anuncia uma outra vida possível, embora, em nossa covardia e comodismo, isto pareça-nos insuportável.

Pensar, afinal, a parresia através de Estamira significou, assim gostaríamos, um convite para compor linhas de fuga diante dos atuais jogos de verdade das tecnologias de poder que apelam às identidades - notadamente

neste nosso tempo às identidades DSMizadas - buscando formas outras do dizer-verdadeiro na Educação, uma vez que a “*parrhesía* representa uma forma de cuidado e de obrigação com a verdade, um compromisso e uma forma de vida” (ORTEGA, 1999, p.120). Como isso, quem sabe possamos nos desacorrentar dos engessamentos das políticas identitárias e trançar – dançando com Estamira e as crianças-beira-do-mundo – encontros mais alegres com os sujeitos que fazem resistência às normalizações. Sobretudo, como diz Jamil Cabral Sierra (2013), fica acenado que, talvez, seja esta-a-mira: “fazer de nossos corpos, prazeres e amores, portanto fazer da vida, o lugar de manifestação e provocação política para que, cinicamente, possamos ter a chance de criar e potencializar novos modos de viver”.

REFERÊNCIAS

CÉSAR, Maria Rita de Assis; DUARTE, André de Macedo. Michel Foucault e as Lutas Políticas do Presente: para além do sujeito identitário de direitos. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 19, n. 3, p. 401-414, jul./set. 2014, p. 401-414.

DELEUZE, Gilles; FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o Poder. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos & Escritos**. Vol. IV. Estratégia, Poder-Saber. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 37-47.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 17. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002a.

_____. **História da Loucura**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002b.

_____. **Os Governos de si e dos outros**. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

_____. **A hermenêutica do sujeito**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

_____. **A coragem da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

GROS, Frédéric. Situação do Curso. In: FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

LOPES, Maura Corcini; VEIGA-NETO, Alfredo. Inclusão, Exclusão, In/EXclusão. **Revista Verve**, n. 20, 2011, p.121-135.

ORTEGA, Francisco. **Amizade e Estética da Existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

ESTAMIRA. Produção de Marcos Prado e José Padilha, direção de Marcos Prado. Zazen Produções, Prefeitura do Rio/Culturas/Rio Filme e Europa Filmes, 2004. DVD. 116 min. Color. Som.

PRECIADO, Beatriz. **Testo Yonqui**. Madri: Espasa, 2008.

REVEL, Judith. **Dicionário Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

SIERRA, Jamil Cabral. **Estamira Vadia**. Disponível em: <<http://blogueirasfeministas.com/2013/10/estamira-vadia/>>. Postado em 09 out. 2013. Acesso em: 04/06/2015.

Recebido em: 26.08.2015

Aceito em: 09.10.2015